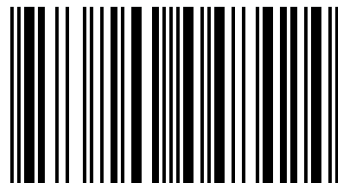


## El paisaje: arte, contemplación y teorización científica

En los últimos veinte años el paisaje se ha convertido en uno de los objetos de investigación más disputados por diferentes disciplinas científicas de conocimiento. Pero no toda apropiación de lo real se realiza del modo científico, dado que también puede ser apropiado de manera empírica, mágico-religiosa y artística. A cada modo de apropiación de lo real corresponde un tipo de experiencia. Toda experiencia es exclusiva, es decir, se cancela en el momento en el que se incorporan elementos de otro tipo de experiencia. La apropiación paisajística se realiza con referentes estéticos. La experiencia contemplativa paisajística puede ser establecida por sujetos poseedores de cualquier forma de conciencia, siempre y cuando posean los referentes artísticos requeridos para hacerlo. La relación paisajística contemplativa alcanza su mayor grado de desarrollo cuando se incorporan los referentes provenientes de la contemplación de la pintura paisajística en la contemplación del territorio.



Licenciado, Maestro y Doctor en Ciencia Política por la Universidad Nacional Autónoma de México en la que fue profesor por 21 años. Actualmente es Profesor-Investigador del Instituto Politécnico Nacional. Dirigió 8 tesis de licenciatura, 19 de maestría y 27 de doctorado. Presentó ponencias en congresos nacionales e internacionales en México.



978-620-0-04842-4

editorial académica española

ead  
editorial académica española



Francisco Covarrubias Villa

## El paisaje: arte, contemplación y teorización científica

Teoría de la experiencia estética paisajística

El paisaje: arte, contemplación, ciencia

FOR AUTHOR USE ONLY

Covarrubias Villa

**Francisco Covarrubias Villa**

**El paisaje: arte, contemplación y teorización científica**

FOR AUTHOR USE ONLY

FOR AUTHOR USE ONLY

**Francisco Covarrubias Villa**

**El paisaje: arte, contemplación y  
teorización científica**

**Teoría de la experiencia estética paisajística**

FOR AUTHOR USE ONLY

**Editorial Académica Española**

**Imprint**

Any brand names and product names mentioned in this book are subject to trademark, brand or patent protection and are trademarks or registered trademarks of their respective holders. The use of brand names, product names, common names, trade names, product descriptions etc. even without a particular marking in this work is in no way to be construed to mean that such names may be regarded as unrestricted in respect of trademark and brand protection legislation and could thus be used by anyone.

Cover image: [www.ingimage.com](http://www.ingimage.com)

Publisher:

Editorial Académica Española

is a trademark of

International Book Market Service Ltd., member of OmniScriptum Publishing Group

17 Meldrum Street, Beau Bassin 71504, Mauritius

Printed at: see last page

**ISBN: 978-620-0-04842-4**

Copyright © Francisco Covarrubias Villa

Copyright © 2019 International Book Market Service Ltd., member of OmniScriptum Publishing Group

FOR AUTHOR USE ONLY

## Contenido

	Página
Introducción.	3
1. La apropiación histórico-social del territorio.	8
2. La unidad originaria hombre-naturaleza.	37
3. Sensaciones, percepciones y representaciones.	56
4. La objetividad de la ciencia.	88
5. Tiempo y espacio.	123
6. Materia y energía.	151
7. La teorización del territorio.	213
8. La teorización del paisaje.	252
9. Sensaciones y sentimientos.	282
10. Las formas de la experiencia.	316
11. La experiencia paisajística contemplativa.	341
12. La experiencia paisajística creativa.	376
Referencias.	423

FOR AUTHOR USE ONLY

## **Introducción.**

El presente trabajo es un producto de diez proyectos anuales de investigación financiados y desarrollados entre los años 2008 y 2019 en el Instituto Politécnico Nacional y registrados en su Secretaría de Investigación y Posgrado. Gracias al apoyo recibido fue posible la elaboración de este texto.

En los últimos veinte años el paisaje se ha convertido en uno de los objetos de investigación más disputados por diferentes disciplinas científicas de conocimiento. La percepción de la situación condujo a proponerse el estudio del problema desde una perspectiva epistemológica que permita determinar las siguientes cuestiones: i) Cuáles son las racionalidades teóricas en las que se sustenta la construcción de conocimiento científico y filosófico. ii) Cuáles son las racionalidades teóricas que asumen el paisaje como objeto de investigación. iii) En qué se diferencian los conceptos de paisaje y territorio. iv) Lo bello es cualidad de lo real o es contenido de la conciencia. v) Existe lo bello natural o se trata de una proyección de la conciencia. vi) Qué relación existe entre el arte y lo bello.

Las teorías científicas asumen la concepción de lo real formulada por la racionalidad teórica a la que pertenecen y que pueden ser tres: i) que lo real es conocido o cognoscible a partir de la construcción de modelos teóricos ideales, ii) que lo real es conocido o cognoscible a partir de las sensaciones que permiten la identificación de los universales contenidos en los particulares y la construcción de conceptos y, iii) que la cosa en sí no es cognoscible sólo su fenómeno. Mientras que las racionalidades científicas de inspiración platónica consideran que los sentidos obstaculizan la apropiación de lo real, para las racionalidades de inspiración aristotélica la sensación es el punto de partida de la cognición y, en algunas, punto de partida y de llegada, en tanto que para Kant la cosa en sí es incognoscible y la forma del objeto es la inmediatez perceptiva sensorial de tiempo y espacio en la construcción fenoménica de la cosa por el sujeto. Estas



tres racionalidades teóricas están dotadas de un andamiaje categórico-conceptual que las caracteriza a cada una de ellas y que permite identificar la filiación teórica del investigador y la solución de enigmas de la teoría en la que se construye conocimiento.

Todas las teorías científicas son aplicación de una racionalidad teórica o mezcla de conceptos y categorías provenientes de diversas racionalidades integradas en una sola, al estudio de un objeto de investigación construido por ellas mismas. Las racionalidades teóricas son tres: la platónica, la aristotélica y la kantiana. En la literatura paisajística predominan la concepción geográfica y ecológica en las que territorio es igual a paisaje y la socio-antropológica en la que el paisaje es concebido como representación del territorio en la conciencia. En estas tres maneras científicas de concebir el paisaje no se plantea el propósito de conocer lo que le es consubstancial: su naturaleza estética. El paisaje es una figura de pensamiento construida con referentes artísticos activados en la contemplación de un territorio. Si esto es así, es necesario incursionar en la filosofía de lo bello ya que de su conocimiento depende la intelección de la apropiación paisajística del territorio.

El estudio del proceso de apropiación paisajística contemplativa del territorio no pertenece a la Estética, aunque se realice con los referentes artísticos existentes en la conciencia del sujeto. Sea natural o sea una construcción humana es la belleza lo que torna en paisaje al territorio. No se está hablando del cuadro, de la foto o de la película paisajística que pueden constituir obras de arte; se está hablando del territorio llevado a la conciencia. Si es lo bello lo que define la apropiación paisajística es ineludible el entendimiento de las principales concepciones de lo bello construidas históricamente por la sociedad y expresadas en las tres racionalidades teóricas. Platón construyó una teoría en la que lo bello está relacionado con el amor y es independiente del arte; es Aristóteles quien incorporando la idea de cosmos lo vincula con el arte. Después, De Crousaz y Diderot construyen la teoría sensualista de lo bello la cual alcanza su más alto grado de desarrollo en Kant. Tomando como base la teoría kantiana,

Schelling y Hegel desarrollan la teoría idealista objetiva en la que lo bello aparece como concreción de lo ideal en lo realizado, formando parte conjuntamente con la teoría y la religión del espíritu absoluto. En Hegel lo bello como realización de la idea es arte y, por tanto, la Estética es la ciencia del arte. Después de Hegel, Worringer establece claramente la diferencia entre la estética de lo bello natural y la estética del arte y Collingwood precisa la diferencia entre el proceso de creación artística y su contemplación.

El método empleado en la ejecución de los proyectos anuales de investigación con cuyos resultados se integró este libro fue de carácter epistemológico, es decir, consistió en establecer el andamiaje categórico-conceptual de las teorías del paisaje para determinar su filiación filosófica y la racionalidad teórica a la que pertenecen y constó de las siguientes fases: i) delimitación del objeto de investigación, ii) diseño del esquema de investigación, iii) determinación de las fuentes de información para cada uno de los ámbitos del esquema de investigación, iv) análisis y fichado de las fuentes de información, v) diseño del esquema de exposición, vi) codificación de las fichas de trabajo de conformidad con el esquema de exposición, vii) transformación del esquema de exposición en guía de redacción y, viii) redacción del primero borrador.

Los resultados obtenidos en las investigaciones realizadas fueron los siguientes:

a) Históricamente se generaron tres principales escuelas interpretativas de lo bello que actualmente siguen siendo asumidas total o parcialmente en racionalidades teóricas: la escuela clásica, la escuela de los sentimientos y la escuela del absoluto.

b) A cada modo de apropiación de lo real corresponde un tipo de experiencia. Sólo las experiencias propias del modo de apropiación que otorgó la forma de su conciencia pueden llegar a su plenitud, es decir, sólo los poseedores de conciencia teórica pueden construir teoría y sólo los artistas pueden construir obras de arte.

c) Toda experiencia es exclusiva, es decir, se cancela en el momento en el que se incorporan elementos de otro tipo de experiencia.

d) La apropiación paisajística se realiza con referentes estéticos. La experiencia contemplativa paisajística puede ser establecida por sujetos poseedores de cualquier forma de conciencia, siempre y cuando posean los referentes artísticos requeridos para hacerlo, pero sólo los poseedores de conciencia artística podrán pintar, describir y fotografiar artísticamente paisajes.

e) La relación paisajística contemplativa alcanza su mayor grado de desarrollo cuando se incorporan los referentes provenientes de la contemplación de la pintura paisajística en la contemplación del territorio.

f) Los objetos no son bellos en sí ni la belleza es un contenido de la conciencia que se proyecta en las cosas; es una relación entre un objeto que posee determinadas características y un sujeto que posee referentes que le permiten apropiarse de ese objeto como bello.

g) El artista no comunica a quien contempla su obra todas las emociones que él vivió en el proceso de creación, sino sólo las que el espectador puede percibir con los referentes artísticos que posee.

La exposición se ha organizado en doce capítulos. En los dos primeros se aborda la unidad hombre-naturaleza y el proceso de su separación, haciendo énfasis en la apropiación colectiva del territorio. Los capítulos tres, cuatro, cinco y seis se destinan al tratamiento de los problemas cruciales de la ciencia para, en los capítulos siete y ocho abordar los procesos de teorización del territorio y el paisaje. Los capítulos nueve, diez, once y doce se dedican a explicar las condiciones de realización de las experiencias paisajísticas creativa y contemplativa.

Algunos contenidos de este libro fueron publicados como artículos o ponencias:

i) “La disputa disciplinaria científica del concepto de paisaje.” *Andamios*. Revista de la Universidad Autónoma de la Ciudad de

México. ISSN: 1870-0063. Vol. 14, Núm. 34, mayo-agosto, 2017, pp. 203-230.

ii) “La experiencia paisajística contemplativa”. *La Colmena*. Revista de la Universidad Autónoma del Estado de México. ISSN: 1405-6313. eISSN: 2448-6302. Núm. 98, abril-mayo, 2018, pp. 93-109.

iii) “La apropiación paisajística del territorio: una disputa epistemológica.” Cinta de Moebio. Revista de la Universidad de Chile. ISSN: 0717-554X. Núm. 64, enero-abril, 2019, pp. 82-98.

iv) “El paisaje: arte, contemplación y teorización científica. Una reflexión epistemológica” en *Paisajizando el ambiente*, ed. Academia Mexicana del Paisaje, A. C.: México; 2017, pp. 25-50. ISBN: 978-607-97707-0-9.

v) “El carácter estético de la apropiación paisajística.” I Congreso Internacional de Estudios Culturales Interdisciplinarios. Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales. Universidad Rey Juan Carlos. Madrid. España. Ponencia. Del 7 al 9 de febrero de 2018, pp. 372-380. ISBN: 978-84-17387-09-9.

vi) “La apropiación histórico-social del paisaje.” VI Congreso de Ciencia y Arte del Paisaje. Guadalajara, Jal. Del 23 al 25 de octubre de 2018.

vii) “El Paisaje: creación y contemplación.” X Congreso Internacional Latina de Comunicación Social. La Laguna, Tenerife, Islas Canarias, España. Ponencia. Del 3 al 7 de diciembre de 2018, pp. 31-59. ISBN-13: 978-84-16458-93-6/ D.L.: TF-799-2018 / DOI del libro: 10.4185/cac144.

## **1. La apropiación histórico-social del territorio.**

Los miembros de la entidad comunitaria mantienen una relación de unidad con la naturaleza; el sujeto es naturaleza y es un componente más del territorio. Las comunidades toman los satisfactores de la naturaleza y, al hacerlo, se apropian de un territorio, independientemente de que se trate de comunidades nómadas que establecen itinerarios cíclicos o de comunidades asentadas en un territorio. Entre mayor es el estado de animalidad de los individuos que constituyen una comunidad, mayor es la determinación que ejerce la naturaleza sobre ellos y menor el impacto de su actividad sobre el territorio. Sin embargo, las necesidades de los humanos en su estado más primitivo son sociales a pesar de provenir directa e inmediatamente de su estado animal. En la medida en la que se incrementan las relaciones entre los miembros de una comunidad y con el resto de la naturaleza, mayor es el poder de transformación y acondicionamiento del territorio para la satisfacción de las necesidades sociales de los individuos y menor la determinación que la naturaleza ejerce sobre ellos, sin llegar nunca a su desaparición.

La complejización de las relaciones sociales genera la división del trabajo. Con el surgimiento histórico de la división del trabajo se diversifican las afectaciones individuales del territorio, si bien en sus primeros momentos esto no implicó la ruptura de la unidad humana con la naturaleza, ya que ésta se mantuvo hasta la aparición del modo artístico de apropiación de lo real en las formaciones sociales clasistas. La mediación entre sujetos se traduce a mediación con la naturaleza en una relación de otredad. La ruptura de la unidad hombre-naturaleza no destruye el carácter transformador del territorio por el hombre sino que, por lo contrario, lo estimula. La naturaleza ya no se explota para satisfacer necesidades de sobrevivencia de los individuos, sino que se

orienta a la generación de excedentes que permitan el sostenimiento de un grupo creciente de sujetos que no participan directamente en la obtención de satisfactores de la naturaleza y, posteriormente, de individuos que no participan en el proceso de producción y que son los que individualmente más satisfactores consumen.

La actividad práctica productiva del hombre se expresa como apropiación material de la naturaleza en un lugar, en un territorio, que es transformado de manera físico-material. El hombre construye socialmente el territorio adecuando la naturaleza a la satisfacción de las necesidades que culturalmente va adquiriendo y que muchas de ellas poseen un sustrato físico-biológico. Al hacerlo, va plasmando en el territorio su concepción de lo real, sus aspiraciones, sus anhelos y los artificios que requiere para vivir. En este proceso surge la apropiación paisajística del territorio como necesidad de satisfacción de una necesidad estética. Este proceso de apropiación lleva a la conciencia el sustrato material, el territorio, que también ha sido históricamente construido al igual que los referentes artísticos que hacen posible su apropiación. Tanto el sustrato material del paisaje como la figura paisajística de pensamiento son constructos histórico-sociales, producto de una relación entre los contenidos de la conciencia y los objetos externos, sólo que el territorio aparece apropiado como paisaje hasta que es objeto del arte. Hasta ese momento se generan los referentes que hacen posible la apropiación paisajística del territorio.

La sociedad dividida en clases se caracteriza por la explotación del trabajo de los miembros de las clases subalternas y por la explotación crecientemente intensiva de la naturaleza; genera individuos con grados diferenciales de conciencia de su estatus social, de su participación en la transformación de la naturaleza en general y de su territorio en particular, del mundo y de la sociedad en que vive y está construyendo. La sociedad es la que hace posible la escisión entre los sujetos en clases sociales y entre sujeto y objeto posibilitando con ello la apropiación

artística del mundo. La existencia de una enorme masa de esclavos permite que los miembros de la comunidad que los esclaviza puedan sustraerse de la producción directa de satisfactores y ocuparse en el arte, la reflexión y el sometimiento y explotación de los esclavos.

Los sujetos durante toda su vida construyen territorio sin que su participación implique una apropiación paisajística de los territorios que habitan ni de territorios ajenos. Es decir, la historia y la cultura se encarnan de manera diferencial en los sujetos, de modo tal que la sensibilización paisajística no necesariamente es depositada en el sujeto. Como sostiene Hegel, aunque el espíritu universal se encuentre en el nivel más elevado de su despliegue, como espíritu absoluto, sus encarnaciones en los humanos pueden corresponder a cualquiera de los niveles por los que históricamente transitó, es decir, espíritu subjetivo, espíritu objetivo o espíritu absoluto.<sup>1</sup> Interpretado de manera marxista, el planteamiento de Hegel sugiere que la existencia de un determinado modo de producción en una región determinada no implica la homogeneidad de todo lo contenido en ese territorio. Por ejemplo, en formaciones económico-sociales en las que el modo capitalista de producción es dominante, existen formas de producción en las que no existe compra-venta de fuerza de trabajo, propiedad privada de medios de producción, ansiedad acumulativa de capital ni de consumo conspicuo. En el régimen capitalista aparecen sujetos y grupos sociales que encarnan momentos anteriores de desarrollo del capitalismo o, incluso, de modos de producción anteriores que, finalmente entablan relaciones secundarias con el sistema pero que nunca asumen su cosmovisión.

Para Hegel el estado animal del hombre que lo coloca al nivel de un ser más de la naturaleza, es un momento enajenado de su esencia; su negación originaria necesaria. La ruptura con la naturaleza es su negación animal y su afirmación humana. Dice Hegel:

---

<sup>1</sup>Hegel, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 258.

Por tanto, aquello mediante lo cual el individuo tiene aquí validez y realidad es la cultura. La verdadera naturaleza originaria y la sustancia del individuo es el espíritu del extrañamiento del ser natural. Esta enajenación es, por consiguiente tanto fin como ser allí del individuo; y es, al mismo tiempo, el medio o el tránsito tanto de la sustancia pensada a la realidad como, a la inversa, de la individualidad determinada a la esencialidad.<sup>2</sup>

Para Marx la sociedad es la "...cabal unidad esencial del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, acabado naturalismo del hombre y acabado humanismo de la naturaleza."<sup>3</sup> La enajenación del hombre no está en su animalidad, sino en la construcción de la sociedad de clases y del Estado, en el despojo del que la mayoría de los individuos son objeto por parte de la clase dominante. Se le enajena al individuo explotado el diseño del proyecto (enajenación subjetiva) y el producto de su trabajo (enajenación objetiva). Se trata del proceso inverso planteado por Hegel. En Marx la enajenación del hombre no está en el punto de partida como entidad comunitaria, sino mucho después cuando surgen las clases sociales. La desenajenación del sujeto se dará hasta el advenimiento de una sociedad en la que no existan clases sociales y no exista, por lo tanto, la necesidad de imponer concepciones del mundo. Dice Marx:

El comunismo, como superación positiva de la propiedad privada, como autoenajenación humana y, por tanto, como real apropiación de la esencia humana por y para el

---

<sup>2</sup>Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*, p. 290.

<sup>3</sup>Marx, C. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, p. 116.



hombre; por tanto, como el retorno total, consciente y logrado dentro de toda la riqueza del desarrollo anterior, del hombre para sí como un hombre social, es decir, humano. Este comunismo es, como naturalismo acabado humanismo y, como humanismo acabado = naturalismo es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza y del hombre contra el hombre, la verdadera solución de la pugna entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la afirmación de sí mismo, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. Es el secreto revelado de la historia y tiene la conciencia de ser esta solución.<sup>4</sup>

Cuando el hombre se apropia de los satisfactores tal como los encuentra en la naturaleza es nómada y establece itinerarios cíclicos anuales con base en la disponibilidad de satisfactores en cada región. Su organización social corresponde con la estrategia de obtención de satisfactores y el territorio apropiado por la comunidad está integrado por los lugares (espacio-tiempo) ocupados en su recorrido. La decisión de sedentarización seguramente se debió a la existencia permanente de satisfactores por más de dos estaciones del año.

La sedentarización trajo consigo la apropiación comunal del territorio, la agricultura y la guerra cuando el territorio apropiado era ocupado temporalmente por otra comunidad nómada. La sedentarización de una comunidad obligó a otras a proceder de manera semejante a ella; entre más comunidades se asentaban en un territorio mayor era la presión para imitarlas por aquellas que se mantenían en estado nómada. Las comunidades nómadas consideraban una agresión que otra comunidad ocupara permanentemente el territorio que ellas ocupaban en una época del año; las comunidades sedentarias

---

<sup>4</sup>Marx, C. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, p. 114.

consideraban una agresión que una comunidad nómada ocupara el territorio en el que ella se había asentado. Surge la guerra y con ella la aparición de un grupo social que de manera creciente se fue dedicando a la defensa de la comunidad hasta profesionalizarse y convertirse en clase social privilegiada que no participaba directamente en el proceso de producción de satisfactores. En la medida en la que se va complejizando la estructura social, va aumentando el número de individuos que no participan directamente en la producción de satisfactores pero sí en su consumo. Estos grupos sociales van incrementando la exigencia de calidad y cantidad de sus satisfactores, hasta llegar a un momento histórico en el que se requieren de la dedicación de grandes masas de trabajadores para generar sus satisfactores.

La relación hombre-naturaleza se va modificando y en la medida en que aumenta el dominio del hombre sobre la naturaleza, se acelera la utilización de ésta como satisfactor de necesidades práctico-utilitarias, agregándose posteriormente la satisfacción de necesidades de orden mágico-religioso, artístico y teórico. La explotación creciente de la naturaleza exterior al hombre acaba transformándola. El territorio cada vez es más producto de la acción humana y el hombre se convierte en el más importante generador de su morfología: explota, altera y destruye las formas naturales. Como afirma Sauer:

El paisaje cultural es creado por un grupo cultural a partir de un paisaje natural. La cultura es el agente, el área natural es el medio, el paisaje cultural es el resultado. Bajo la influencia de una determinada cultura, cambiante ella misma a lo largo del tiempo, el paisaje se ve sujeto a desarrollo, atraviesa por fases, y alcanza probablemente el fin de su ciclo de desarrollo.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup>Sauer, C. O. "La morfología del paisaje", p. 16.

En este proceso de transformación del territorio las relaciones hombre-naturaleza van cambiando carácter. En la entidad comunitaria, el individuo, encarnación de su comunidad, colectivamente se relacionaba con la naturaleza para satisfacer las necesidades de su comunidad. La apropiación de la naturaleza era colectiva al igual que la concepción óptica que de ella se tenía. En la sociedad dividida en clases la situación es completamente diferente: dependiendo del lugar que se ocupa en las relaciones sociales de producción es la manera de apropiarse el mundo. El sujeto que participa en el proceso de transformación de la naturaleza como vendedor de fuerza de trabajo, no guía su práctica productiva por un proyecto determinado de naturaleza o territorio, sino que se limita a su práctica laboral la cual es determinada por su inmediato superior jerárquico. En la medida en la que se eleva la jerarquía del puesto ocupado, es mayor el campo de percepción del proyecto global de transformación de lo real. Individuos pertenecientes a diferentes clases sociales participan de la misma forma de la conciencia, pero no de las mismas figuras de pensamiento construidas en ella. Finalmente, son los poseedores del capital y sus inmediatos inferiores los únicos que tienen conciencia de las características que adquirirá el producto del trabajo, porque ellos son quienes lo determinan. Los demás han sido enajenados objetiva y subjetivamente.

El desarrollo de las comunidades humanas se plasma en el territorio, es decir, en el grado de humanización de la naturaleza. El desarrollo de una comunidad genera necesidades que la empujan más allá de su territorio y la conduce a invadir material o subjetivamente otros territorios. Las fuerzas sociales existentes en el interior de una comunidad son aplastadas por la comunidad conquistadora o por uno o algunos de sus grupos sociales que se alía con las nuevas fuerzas dominantes, integrándose al proyecto cultural de éstas. En situaciones como ésta va incluida la conformación del territorio. Muchas de las

veces la imposición de nuevos modelos culturales es presentada con el ropaje de “progreso”. La idea de progreso fue generada en el régimen capitalista para expresar la continuidad del proceso de acumulación de capital presentada como dominio de la naturaleza. Se dice que hay mayor progreso cuando la naturaleza es mayormente convertida en mercancías. Dice Gramsci:

El nacimiento y el desarrollo de la idea de progreso corresponden a la conciencia difusa de que se ha alcanzado cierta relación entre la sociedad y la naturaleza (incluido en el concepto de naturaleza el de azar y de “irracionalidad”) por la cual los hombres en su conjunto, están más seguros de su porvenir, pueden concebir “racionalmente” planes generales para su vida.<sup>6</sup>

La idea de progreso aparece asociada a la de seguridad partiendo del supuesto de que, entre más alejado esté el ser humano de la naturaleza, más segura tiene su integridad física y emocional. Es en los estratos más elevados de las fracciones de la clase dominante donde se construye el ideal de progreso y desde ahí se difunde a toda la sociedad, independientemente de la fracción o de la clase social a que pertenezcan los individuos. Sin embargo, dentro del territorio de un Estado nación, hay grupos sociales pertenecientes a las clases subalternas que se mantienen al margen de estas influencias culturales y que siguen concibiéndose a merced de las fuerzas naturales, del azar y de la magia, como es el caso de muchas comunidades campesinas. Esta existencia paralela de múltiples formas de organización social durante el mismo tiempo cronológico, confirma el planteamiento hegeliano de la encarnación en el mismo tiempo lineal de niveles diferentes de desarrollo del espíritu universal y del planteamiento marxista de

---

<sup>6</sup>Gramsci, A. *Introducción a la filosofía de la praxis*, p. 31.

condensación de tiempo y espacio en formaciones sociales que no respetan el tiempo cronológico ni el espacio absoluto. Sin embargo, la idea hegeliana de afirmación del espíritu universal en la cultura y de su enajenación en la naturaleza, es concebida de manera inversa por Marx como unidad hombre-naturaleza y recuperada de esta manera por Gramsci en términos de que

La esencia humana de la naturaleza existe solamente para el hombre social, ya que solamente existe para él como nexo con el hombre, como existencia suya para el otro y del otro para sí, al igual que como elemento de su vida de la realidad humana; solamente así existe como fundamento de su propia existencia humana.<sup>7</sup>

Marx lo plantea de este modo: “La esencia humana de la naturaleza no existe más que para el hombre social pues sólo así existe para él como vínculo para el hombre, como existencia suya para el otro y existencia del otro para él, como elemento vital de la realidad humana...”,<sup>8</sup> ya que la historia es una transformación continua de la naturaleza humana.<sup>9</sup> Esta historia ha llegado en su despliegue hasta la formación social capitalista a la que le es consubstancial su universalización: universalización de los satisfactores como mercancía y universalización del capitalismo como modo de producción en todo el mundo. De manera creciente, las necesidades humanas están siendo satisfechas por mercancías y la mayoría de las naciones del mundo van asumiendo el modo capitalista de producción como organización político-social. La universalización de la mercancía contiene dos aspectos: i) la conversión de los satisfactores en mercancía y ii) la universalización de la necesidad

---

<sup>7</sup>Marx, C. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, p. 116.

<sup>8</sup>Marx, K. *Manuscritos: economía y filosofía*, p. 145.

<sup>9</sup>Marx, K. *Miseria de la filosofía*, p. 121.

y de la mercancía que la satisface. Así, en la medida en la que una necesidad se asume en mayor número de regiones y naciones del mundo, mayor es el volumen de su producción, mayor es el consumo absoluto de recursos naturales utilizado para su producción y distribución y menor es el costo de éstas dos últimas.

La universalización de la mercancía y de las necesidades implica un grado muy elevado de homogenización de las conciencias, lo cual incluye la interiorización de una enorme cantidad de modelos existenciales que incluyen personalidad, objetos, conductas, ideales, proyectos personales, estructuras políticas, relaciones sociales, etc. subrepticamente introducidos en la conciencia de los individuos para que sean tomados por estos como immanentes. “La sobreeconomización del mundo induce la homogeneización de los patrones de producción y de consumo, y atenta contra un proyecto de sustentabilidad global fundado en la diversidad ecológica y cultural del planeta.”<sup>10</sup> Esto se traduce en reproducción de criterios paisajísticos entre la población y en la multiplicación territorial de remedos de los modelos estandarizados de paisaje socializados. Se estandariza la alimentación, el vestido, los sistemas de comunicación, la vivienda, los estudios y cada día aumenta más y más el número de individuos semejantes, cosificados, estandarizados también. No sólo eso, el régimen capitalista “subordinó la ciencia de la naturaleza al capital y quitó a la división del trabajo la última apariencia de naturalidad, en cuanto esto sea posible dentro del trabajo, y redujo todas las relaciones naturales a relaciones de dinero.”<sup>11</sup> La estandarización incluye al territorio. En todo el mundo se encuentran semejantes centros comerciales, hoteles, escuelas, jardines, parques ecológicos, estadios deportivos, carreteras, postes, cabañas y casas que dan cuenta de una cultura común en muchos de sus aspectos. En este proceso de estandarización de territorios participa la mayoría de la

---

<sup>10</sup>Leff, E. *Racionalidad ambiental*, p. 112.

<sup>11</sup>Marx, K. y F. Engels. *La ideología alemana*, p. 135.

población, pero la decisión es tomada por los grandes empresarios, los gobernantes y los profesionales a su servicio.

La conciencia individual se constituye con el conjunto de referentes que el aparato generador de conciencia social le aporta. Los referentes son incorporados a la conciencia individual traduciéndolos, la mayoría de las veces, al modo con el que ella opera (empírico, mágico-religioso, artístico o teórico); en muy pocas ocasiones almacena los referentes sin modificar su estructura debido a que es incapaz de traducirlos. De esta manera, hay referentes que se encuentran en todas las conciencias, otros en un menor número de ellas y así sucesivamente hasta llegar a referentes que sólo existen en una sola conciencia individual. La existencia de referentes o de relaciones entre referentes exclusivos a una o a unas cuantas conciencias, sucede sobre todo en las formas superiores de conciencia: mágico-religiosa, artística o teórica. La existencia de referentes comunes en las conciencias individuales hace posible la comunicación entre individuos poseedores de formas diferentes de conciencia y la construcción de figuras de pensamiento con esos referentes poseídos en común. Así sucede con el paisaje.

El régimen capitalista se caracteriza por contar con un gigantesco y poderoso aparato generador de conciencia (televisión, Internet, radio, prensa, Iglesia, familia, partidos políticos, escuela, etc.) que hace posible la incorporación de un gran número de referentes a la inmensa mayoría de las conciencias individuales. El proceso de universalización del modo capitalista de producción y del mercado es también universalización de referentes. La posesión de alguna de las formas superiores de conciencia no excluye al individuo de compartir múltiples referentes con los poseedores de conciencia ordinaria. El capitalismo surge históricamente con un reclamo territorial de la emergente clase burguesa para establecer su dominio político y garantizar la producción de plusvalor y la acumulación de capital. Los Estados nacionales se constituyen con un territorio, una población y el monopolio de la violencia; para ello

crearon símbolos identitarios de nacionalidad como son la bandera, los héroes, el himno y el territorio. La diversidad territorial contenida en una nación implicó la conversión de la zona predominante en representante de la totalidad del país o bien el territorio con mayores peculiaridades. La burguesía hecha Estado creó todo un imaginario colectivo en el que incluyó el territorio. Dice Ansón:

...el territorio responde a un proyecto político, y como tal desarrolla unas herramientas culturales, iconográficas, al servicio de ese proyecto territorial. El paisaje tiene que ver, nunca mejor dicho, con el imaginario, entendiendo por imaginario un conjunto de imágenes que un individuo o una sociedad cultiva en tanto que bagaje y referencias culturales. Es obvio, como decía más arriba, que el territorio necesita o promueve su propio imaginario para visualizarse, y hacer del imaginario un ideario político. Por el contrario, el paisaje en tanto que patrimonio del imaginario pertenece de manera consciente o inconsciente al ámbito de las experiencias subjetivas e intransferibles, individuales o colectivas.<sup>12</sup>

Según Farinelli, a principios del siglo XIX el paisaje era considerado un determinado estado de ánimo, un sentimiento, incluso una relación entre distintas impresiones sentimentales bajo el reino de la apariencia estética.<sup>13</sup> Es probable que así haya sido pero, no parece que el régimen capitalista requiera de la conversión de la perspectiva estética de la naturaleza en perspectiva científica para satisfacer su exigencia de acumulación de capital. El planteamiento de Farinelli citado por Minca,

---

<sup>12</sup>Ansón, A. "Territorios y paisajes. Modelos para pensar fotografía y literatura, tal vez soñar", p. 234.

<sup>13</sup>Minca, C. "El sujeto, el paisaje y el juego posmoderno", p. 215.



sugiere, más bien, la reflexión de que, como arte, el paisaje es pintura, es fotografía, es film, es literatura. Como ciencia el paisaje es geosistema (geografía), es ecosistema (ecología). Como empiria, es territorio.

El habitante, dice Martínez de Pisón, "...crea el paisaje no sólo porque lo construye materialmente, sino porque lo idea como tal paisaje, porque interpreta su territorio como paisaje",<sup>14</sup> y no es así: el habitante construye el territorio con base en los modelos que le han interiorizado impositivamente y no necesariamente se apropia paisajísticamente del territorio que habita y conforma, porque no siempre cuenta con los referentes artísticos requeridos para ello.<sup>15</sup> El Convenio Europeo del Paisaje asume una definición jurídico-política de paisaje que ha sido convertida en concepto en el ámbito académico-científico, operándose un empobrecimiento del mismo. Dado que todo territorio es paisaje independientemente del modo en el que es apropiado por el sujeto, la diferencia entre el sustrato material y la figura de pensamiento que de ese sustrato fue construida desaparece.

El territorio es identitario independientemente de que el sujeto construya o no la figura paisajística del territorio que habita. Es identitario porque la vida cotidiana la desarrolla el sujeto en un territorio dejando en él su huella por las actividades prácticas realizadas. Pero no sólo existe la marca del sujeto en el territorio sino también la marca del territorio en la constitución del sujeto. El territorio habitado incide en el desarrollo de determinadas sensibilidades, en la construcción de proyectos existenciales, en la conservación de nostalgias y añoranzas.<sup>16</sup> Pero la voracidad capitalista construye, modifica y destruye formas territoriales y genera formas nuevas estandarizadas que, la mayoría de las veces, atentan contra la integridad emocional de habitantes y

---

<sup>14</sup>Martínez de Pisón Stampa, E. "Teorías del paisaje", p. 417.

<sup>15</sup>Nogué, J. "El paisaje como constructo social", p. 12.

<sup>16</sup>Zusman, P. "Epílogo. Perspectivas críticas del paisaje en la cultura contemporánea", p. 292.

visitantes. Esta frívola homogenización de las formas producto de la universalización del mercado capitalista, ha conducido a la toma de conciencia del valor de lo diferente, de los lugares que no han sido transformados y que aún signan la identidad de sus pobladores. Sin embargo, estos lugares a veces acaban incorporados a la dinámica capitalista manteniendo su identidad o inventándoles otra que es vendida turísticamente y genera utilidades al capital. Es el caso de las comunidades indígenas, los llamados “pueblos mágicos”, los parques ecológicos, etc. Dice Nogué:

No hay duda de que los lugares —y sus paisajes— han acusado el impacto de las telecomunicaciones, de la mayor velocidad de los sistemas de transporte, de la mundialización de los mercados, de la estandarización de las modas, de los productos, de los hábitos de consumo. No en vano hablamos de homogeneización y de banalización del paisaje. Es cierto que han aparecido “no lugares”, que han emergido territorios sin discurso y que hemos creado paisajes sin imaginario, pero, con todo, sigo pensando que muchos lugares siguen conservando su carácter y que nos resistimos a perder el sentido de lugar: no nos resignamos a que nos eliminen de un plumazo la identidad de nuestros paisajes y la conflictividad territorial hoy existente es una prueba de ello, como veremos más adelante.<sup>17</sup>

La llamada globalización que no es otra cosa que la universalización del capitalismo planteada por Marx, es generadora de movimientos sociales que reclamen su identidad pero, debido a que la conciencia social se condensa diferencialmente en los sujetos individuales, el paisaje

---

<sup>17</sup>Nogué, J. “Paisaje y sentido de lugar”, p. 2.

deseado puede adquirir múltiples formas entre los miembros de una comunidad y una de ellas puede ser la socializada por el capitalismo usando su poderoso aparato generador de conciencia. En el capitalismo el territorio va siendo modificado de manera creciente. De un momento a otro desaparece un valle y en su lugar se encuentra un conjunto de bodegones, un centro comercial, un aeropuerto o una unidad habitacional. También estos desaparecen en un lapso muy corto o son abandonados por un largo tiempo perdiendo su identidad territorial. Esto hace decir a Nogué que

...aunque en la nueva fase de evolución del sistema capitalista el espacio y el tiempo se hayan comprimido, las distancias se hayan relativizado y las barreras espaciales se hayan suavizado, el territorio —los lugares— no sólo no ha perdido importancia, sino que ha aumentado su influencia y su peso específico en los ámbitos económico, político y cultural. Precisamente, cuando parecía que iba a suceder justo lo contrario, estamos asistiendo a un excepcional proceso de revalorización de los lugares que, a su vez, genera una competencia entre ellos inédita hasta el momento.<sup>18</sup>

Pero el tiempo y el espacio no se expanden ni se comprimen sencillamente porque, de acuerdo con Kant son intuiciones sensibles y no objetos. La revaloración del lugar se debe a la homogenización generada por el capitalismo: es hasta que se percibe la invasión de la repetición de lo mismo que se aprecia el valor de lo diferente. En otra parte dice Nogué:

---

<sup>18</sup>Nogué, J. “Introducción. La valoración cultural del paisaje en la contemporaneidad”, p. 18.

...la dispersión del espacio construido ha provocado una fragmentación territorial de consecuencias ambientales y paisajísticas preocupantes, agravadas por el abandono de la actividad agraria. El crecimiento urbanístico desorganizado, espacialmente incoherente, desordenado y desligado de los asentamientos urbanos tradicionales ha destruido la lógica territorial de muchos rincones del país. Ello, junto con la implantación de determinados equipamientos e infraestructuras pesadas y mal diseñadas, así como la generalización de una arquitectura de baja calidad estética —en especial en algunas áreas turísticas—, ha generado unos paisajes mediocres, dominados cada vez más por la homogeneización y la trivialización.<sup>19</sup>

Sostiene más adelante que los lugares están perdiendo sus límites: no se sabe dónde termina la ciudad y dónde empieza el área rural.<sup>20</sup> La dinámica del régimen capitalista aparece en la investigación científica como tránsito del criterio de solución de enigmas de una teoría científica a solución de problemas enfrentados por los componentes del sistema capitalista, llámense empresas u órganos del gobierno. Por ejemplo, Frolova denuncia la orientación utilitarista de la investigación geográfica realizada en Rusia<sup>21</sup> que, a pesar de sus supuestas diferencias con los regímenes capitalistas participan del mismo enfoque. El utilitarismo geográfico se ha ido orientando cada vez más a la planificación y a la gestión con la finalidad de actuar en el territorio<sup>22</sup> y son los especialistas dirigidos por empresarios y gobernantes los que

---

<sup>19</sup>Nogué, J. “Paisaje y sentido de lugar”, pp. 7-8.

<sup>20</sup>*Ibid.*, pp. 9-10.

<sup>21</sup>Frolova, M. “Los orígenes de la ciencia del paisaje en la geografía rusa”, p. [14].

<sup>22</sup>Gómez Mendoza, J. “La mirada del geógrafo sobre el paisaje: del conocimiento a la gestión”, p. 30.

toman las decisiones dejando de lado a las comunidades. Lo mismo sucede en la Ecología:

La racionalidad tecnológica ha sido a su vez transferida al campo de la ecología. La ecoeficiencia y el manejo ecosistémico se han convertido en los instrumentos idóneos para la gestión del desarrollo sostenible, ampliando el espacio biosférico para extender los límites del crecimiento económico. El sistema ecológico funciona como una tecnología de reciclaje y dilución de contaminantes; la biotecnología inscribe a los procesos de la vida en el campo de la producción; el ordenamiento ecológico reubica las actividades productivas, refuncionalizando el espacio que da soporte a la producción y el consumo de mercancías.<sup>23</sup>

El éxtasis generado por las construcciones teóricas ha sido casi totalmente reemplazado por la aplicación práctico-utilitaria del conocimiento científico. Cada vez pierde más adeptos la posición que formula que el objetivo de la investigación científica es la generación de conocimiento y se fortalece la postura orientada a la solución de problemas prácticos.

Martínez de Pisón afirma que “el paisaje es donde se vive y sobrevive y ello conlleva tanto la utilidad como la calidad”<sup>24</sup> y no es así. No se vive en el paisaje, se vive en un lugar, en un territorio. Se requiere no confundir el paisaje como proceso de construcción subjetiva con la investigación científica del mismo y su investigación científica no debe confundirse con la dimensión empírica de su existencia. La concepción de paisaje es importante porque la percepción estética de un territorio

---

<sup>23</sup>Leff, E. *Racionalidad ambiental*, p. 110.

<sup>24</sup>Martínez de Pisón, E. “Epílogo. Paisaje, cultura y territorio”, p. 328.

puede conducir a las comunidades que lo habitan a la defensa para su preservación. En cambio, si se trata de la concepción de que todo territorio es paisaje, entonces lo mismo da que se trate de un tipo de paisaje o de otro ya que, al final de cuentas, todo es paisaje,<sup>25</sup> por lo que no hay por qué preocuparse por la desaparición de algunos de ellos si en su lugar surgen otros.

El territorio como condensación inmediata de la naturaleza que incluye al hombre está delimitado por el actuar de éste. Trátese de una ruta migratoria cíclica, de un caminar sin destino o de un asentamiento permanente, el territorio es una prolongación natural de los sujetos que constituyen un grupo social. Que el territorio y la naturaleza aparezcan como mismidad u otredad en la conciencia de los sujetos es una cuestión histórica generada por la emergencia de clases sociales, ya que el territorio es concebido y apropiado de conformidad con la estructura de la conciencia. Así, el territorio puede ser concebido como arsenal de “recursos naturales”, como obra divina o como sustrato material sometido a leyes. Esto último sucede porque, de acuerdo con Kant, se piensa con leyes que son proyectadas en lo pensado, lo cual implica convertir las herramientas de la razón en constructos cognitivos ontológicos.

Más allá de lo que son el territorio y los objetos que lo constituyen, es la manera en la que los humanos que lo habitan los conciben lo que determina las prácticas realizadas en ellos. Estas prácticas sociales tienen carácter material y acaban modificando la fisonomía del territorio. En la investigación científica el paisaje es concebido como experiencia estética; como lugar percibido, sentido e imaginado por las personas; como configuración morfológica del territorio y; como ambiente. Las dos últimas acepciones de paisaje son sustentadas por la Geografía y la Ecología y en ellas predomina la reducción del paisaje a su sustrato material.

---

<sup>25</sup>Martínez de Pisón, E. *Miradas sobre el paisaje*, p. 67.

Los geógrafos han hecho grandes aportaciones en la teorización del paisaje, pero éstas se han visto empañadas por vicios lingüísticos que dificultan su comprensión y por la estrechez de la perspectiva desde la que se realiza la apropiación. A las disciplinas científicas se les han asignado nombres que denotan agrupamientos de objetos de investigación. De este modo, la Geografía se ocupa en describir la tierra y para ello construye conceptos y categorías que aluden a los objetos y a los fenómenos que en la tierra existen. Sin embargo, el lenguaje geográfico está plagado de referencias ópticas denominadas disciplinariamente: “espacio geográfico”, “hecho geográfico”, “realidad geográfica”. Decir “espacio geográfico” es referirse a un lugar del *corpus* de la Geografía; hecho geográfico es referirse a un acontecimiento aceptado por la comunidad epistémica geográfica, etc. y no a una forma o contenido de lo real. Por ejemplo, Martínez de Pisón es prolijo en expresiones de este tipo: “El territorio como hecho geográfico propio se refiere [...] Es el espacio geográfico disponible.”<sup>26</sup> “Los paisajes son [...] organizaciones de constituyentes geográficos diversos y cartografiables...”<sup>27</sup> “El paisaje [...] es no sólo la visión de una forma geográfica sino esa misma forma.”<sup>28</sup> “...late y reposa sobre un sistema de condiciones y relaciones geográficas...”<sup>29</sup> Más allá de los problemas de lenguaje de los geógrafos subyace en ellos una concepción en la que claramente se establece su existencia material como forma poseída por un territorio, en tanto que su dimensión subjetiva es poco aludida. Dice Martínez de Pisón:

El paisaje se formaliza necesariamente sobre un sistema territorial, es no sólo la visión de una forma geográfica sino esa misma forma. Pero el paisaje no es el territorio.

---

<sup>26</sup>Martínez de Pisón, E. “Epílogo. Paisaje, cultura y territorio”, p. 335.

<sup>27</sup>Martínez de Pisón, E. *Miradas sobre el paisaje*, p. 58.

<sup>28</sup>*Ibid.*, p. 35.

<sup>29</sup>Martínez de Pisón, E. “Epílogo. Paisaje, cultura y territorio”, pp. 327-328.

Este consiste en el espacio-función, el solar, la base geográfica manipulable y su expresión administrativa. El paisaje es la configuración morfológica de ese espacio básico y sus contenidos culturales; en este sentido es una categoría superior al fundamento territorial.<sup>30</sup>

El sujeto que forma parte del territorio no necesariamente se lo apropia de manera paisajística. La interiorización del territorio es paisajística si la apropiación se realiza con referentes artísticos pero, sea apropiado del modo que lo sea, el exterior es interiorizado de manera inconsciente. “El modo como la especie humana estructura el espacio y actúa sobre él está condicionado por la forma en que lo percibe y lo vive.”<sup>31</sup> A la inconsciencia de la apropiación se debe el malestar en los sujetos generado por los cambios en el territorio que el sujeto no logra identificar como causantes de su malestar.

La apropiación empírica del territorio se tiñe en ocasiones de rasgos mágico-religiosos y son los modos artístico y teórico los de menor participación en la relación hombre-territorio. El sujeto integrado al territorio generalmente no se lo apropia de manera paisajística, pero, la perturbación del mismo puede generarle un malestar o un bienestar cuya causa no aparece conscientemente en su conciencia. A pesar de la homogenización cultural de los miembros de una comunidad, las perturbaciones del territorio impactan diferencialmente en las conciencias individuales debido a que los ideales de belleza son distintos e inconscientes la mayoría de las veces. El territorio acaba siendo identitario, independientemente de que el sujeto se lo apropie o no de manera paisajística.

El territorio es el laboratorio de la actividad humana. Cuando la relación hombre-naturaleza es directa e inmediata, es decir, cuando el

---

<sup>30</sup>Martínez de Pisón, E. *Miradas sobre el paisaje*, p. 35.

<sup>31</sup>Álvarez Munárriz, L. *Categorías clave de la Antropología*, p. 423.



hombre es un componente más de ella, realiza las actividades que la naturaleza circundante le permite. En la medida en la que se van incrementando cuantitativa y cualitativamente los instrumentos de trabajo, el hombre va incrementando su dominio de la naturaleza. En el punto de partida no hay apropiación subjetiva del paisaje dado que los grupos humanos forman parte del sustrato material. El proceso creciente de apropiación objetiva de los contenidos materiales del territorio, implica la construcción de figuras de pensamiento con las que el paisaje se interioriza, sin que exista consciencia de ello. El territorio y el paisaje se encarnan de manera material y espiritual en los sujetos configurando su personalidad.

Afirmar que el paisaje es la forma adquirida por un territorio no resuelve el problema de la apropiación múltiple del mismo territorio por diferentes sujetos. Dice Martínez de Pisón:

En la *estructura* del paisaje reside la máquina no visible que ocasiona sus transformaciones, regulaciones y su formalización; y, sobre todo, su capacidad de constituir un conjunto cuyos componentes son solidarios y se interrelacionan, articulan y compenetran funcionalmente. La *forma* adquirida por esa estructura es realmente el paisaje visible, la rugosidad material que condiciona la vida y es condicionada por ella, de modo que la *faz* del paisaje es sólo el aspecto externo de esa forma, el rostro de la configuración geográfica.<sup>32</sup>

El sustrato material del territorio posee una forma que puede ser o no apropiada paisajísticamente por diferentes sujetos. Se trata de una relación dialéctica: la forma que el sustrato material del territorio adquiere es apropiada por los sujetos con los referentes poseídos por su

---

<sup>32</sup>Martínez de Pisón, E. "Epílogo. Paisaje, cultura y territorio", p. 330.

conciencia, pero la relación que con el sustrato material establece no está regida necesariamente por una idealización paisajística, debido al predominio de la apropiación práctico-utilitaria. Proyectamos nuestro espíritu paisajístico por la mirada plasmándola en la forma que adquiere el sustrato material territorial. En ese sustrato material territorial están materializados parcial o totalmente las nociones, los anhelos y las inconsciencias de los sujetos que actuaron sobre él y que ha sido llevado a la conciencia como múltiples figuras de pensamiento.

Martínez de Pisón concibe al paisaje como otredad del sujeto, es decir, como sustrato material cuya existencia es independiente del sujeto, lo cual recuerda el famoso planteamiento de Marx de que lo real existe con independencia de la conciencia. Aunque no existiera sujeto alguno el paisaje estaría ahí. Según esto, lo real, el territorio pues, posee una determinada configuración denominada paisaje. Ese “espacio geográfico” llamado paisaje se relaciona con los hombres y en él se ejercen “funciones territoriales básicas [...] capaces de tener intensas influencias morales y culturales.”<sup>33</sup> En esta concepción el sustrato material aquí llamado “espacio geográfico” es el paisaje, independientemente de la figura de pensamiento con la que el sujeto se lo apropie. Precisa: “En suma, para el geógrafo el paisaje es territorio interpretado.”<sup>34</sup> En cambio, para un no geógrafo, el paisaje es una experiencia estética generada en la contemplación de un territorio y no el territorio. El sustrato material del paisaje es territorio pero el paisaje estrictamente hablando es la figura de pensamiento construida por un sujeto y no el sustrato material del territorio visualizado. Dice Minca:

El paisaje es, quizá el único concepto moderno capaz de referirse a algo y, a la vez, a la descripción de ese mismo algo. El término remite tanto a una porción de territorio

---

<sup>33</sup>Martínez de Pisón, E. “Epílogo. Paisaje, cultura y territorio”, p. 327.

<sup>34</sup>Martínez de Pisón, E. “Saber ver el paisaje”, p. 401.

como a su imagen, a su representación artística y, también, “científica”. Esto lo convierte en un concepto escurridizo, pero fascinante. Lo abre a la libertad de las sensaciones y de los sentimientos que suscita, pero también es verdad que lo expone, a veces, al arbitrio de quien quiere encadenar esos sentimientos y sensaciones a la propia lógica y al propio sistema de valores.<sup>35</sup>

Los sujetos viven y se constituyen como sujetos en un territorio dado que todas las prácticas sociales se realizan ahí. Consciente o inconscientemente el territorio se encarna en el sujeto integrado a las experiencias vividas en él.<sup>36</sup> No sólo es percibido y vivido sino que conforma el ser y la conducta de quienes lo habitan. En el sujeto el territorio es recuerdos, añoranzas, anhelos y experiencias. Es el escenario en el que se gesta la identidad de sus habitantes.<sup>37</sup>

El territorio no ha sido concebido como otredad por todos los sujetos. El hombre primitivo no se diferencia de la naturaleza y del territorio por lo que para él no hay naturaleza ni territorio. A esto se debe la inexistencia de vocablos como “animal”, “naturaleza”, “salvaje”, etc. en comunidades primitivas contemporáneas. Del mismo modo que la abeja construye un panal y la hormiga un hoyo, el hombre usa cuevas y luego construye chozas, recolecta primero y luego cultiva. Es decir, procede en la inmediatez propia de su especie, del mismo modo que lo hacen las otras especies. Como afirma Schiller en la Carta XXV:

Mientras el hombre, en su primer estado físico, escoge el mundo sensible por modo meramente pasivo, limitándose a sentirlo, forma todavía un todo con el

---

<sup>35</sup>Minca, C. “El sujeto, el paisaje y el juego posmoderno”, p. 209.

<sup>36</sup>Álvarez Munárriz, L. *Categorías clave de la Antropología*, p. 433

<sup>37</sup>*Ibid.*, p. 430.

mundo; y por lo mismo que él es simplemente mundo, no hay en realidad mundo para él. Sólo cuando, en el estado estético, coloca al mundo fuera, es decir, lo *contempla*, sólo entonces separa de él su personalidad, y entonces le aparece un mundo, precisamente porque ha dejado de formar un todo con él.<sup>38</sup>

Al parecer la consciencia de la individualidad se genera hasta la Edad Media, según lo muestran los estudios realizados por Gurevich.<sup>39</sup> La consciencia de la individualidad está directamente relacionada con la concepción de la naturaleza como otredad humana. Urquijo señala:

En la Europa medieval no existió una separación radical entre naturaleza y sociedad, pues el ser humano se consideraba parte integrante del cosmos; así, el hombre no podía mirar a la naturaleza desde afuera porque siempre estaba dentro de ella. La “otrización” de la naturaleza se originó en el Renacimiento, entre los siglos XIV y XV. La pintura renacentista se centró en la indagación cognitiva y espacial en torno al ser humano y su lugar en la naturaleza y en la historia, a través de la *perspectiva*: el “ver a través”. El medio fue entonces un universo alterno cuantificable, tridimensional y apropiado y/o intervenido por el universo humano.<sup>40</sup>

El nacimiento de la consciencia individual y la otrización de la naturaleza hasta la Edad Media conduce a generar las siguientes interrogantes: ¿El ejercicio de la facultad innata humana de captación de

---

<sup>38</sup>Schiller, F. *La educación estética del hombre*, pp. 131-132.

<sup>39</sup>Gurevich, A. *Los orígenes del individualismo europeo*, pp. 100-101.

<sup>40</sup>Urquijo Torres, P. y N. Barrera Bassols. “Historia y paisaje: explorando un concepto geográfico monista”, p. 234.

lo bello requiere de la individualización del sujeto o se puede ejercer sin ella? ¿Si la creación artística requiere de la afirmación del yo, cómo es que sujetos anteriores a la generación de la consciencia individual produjeron arte? Roger afirma que la experiencia paisajística contemplativa se generó en la pintura del Renacimiento pero ¿cómo suponer que con anterioridad a la existencia de ese aprendizaje no haya habido sujetos que se extasiaran ante un territorio bello? En el análisis de esta situación se debe tener presente lo señalado por Vigliani<sup>41</sup> y por Gurevich<sup>42</sup> en el sentido de evitar el uso de categorías y conceptos propios de la sociedad occidental moderna en la interpretación de situaciones del pasado.

El territorio aparece en el imaginario colectivo formando parte de las condiciones materiales de existencia. Es en el territorio en donde se despliega la existencia del sujeto la cual aparece como representación imaginaria en su conciencia. Hasta que la naturaleza es concebida como otredad, el territorio aparece en la conciencia. La indiferenciación hombre-naturaleza ha sido mantenida por algunos pueblos como los indígenas de México, en cuyas lenguas no existen vocablos equivalentes a paisaje o naturaleza. Después surge la apropiación mágico-religiosa y la naturaleza y el territorio son concebidos como componentes activos de lo real. En la conciencia de los miembros de una comunidad, los hombres siguen siendo animales que coexisten con otros animales, con vegetales y con seres abióticos pero, los hombres de otras comunidades empiezan a creer en la existencia de entes mágicos que operan al lado de vegetales, animales y hombres. “La idea de la existencia de fuerzas misteriosas tras todo indicio de vida estaba extendida casi universalmente, expresándose en el culto a la diosa de la fertilidad.”<sup>43</sup>

---

<sup>41</sup>Vigliani, S. A. “¡El paisaje está vivo! *habitar* el paisaje entre los cazadores recolectores”, p. 118.

<sup>42</sup>Gurevich, A. *Los orígenes del individualismo europeo*, p. 104

<sup>43</sup>Jellicoe, G. y S. *El paisaje del hombre*, p. 10. Venturi Ferriolo afirma: “Algunos aspectos de la naturaleza, que nos fascinan e infunden temor, al mismo tiempo se

Los miembros de las comunidades humanas primitivas fueron transitando colectivamente en la estructura de sus conciencias dado su reducido número y la interacción permanente entre ellos. Evidentemente, no eran conscientes de sus construcciones culturales como siguen sin hacerlo la mayoría de los sujetos de las sociedades contemporáneas. Dice Cassirer: “La mente primitiva no se daba cuenta del sentido de sus propias creaciones. A nosotros el análisis científico corresponde revelar este sentido, desvelar el rostro verdadero tras esas máscaras innúmeras.”<sup>44</sup>

Las comunidades primitivas incorporaron la apropiación mágico-religiosa del territorio, la cual se ha mantenido hasta la actualidad. Así, entre los persas, “los cipreses que flanquean los canales principales simbolizan la muerte y la eternidad, mientras que los árboles frutales representaban la vida y la fertilidad.”<sup>45</sup>

El hombre primitivo estampó su “sello” en el paisaje mediante la construcción de montículos artificiales o la reordenación de grandes piedras. El sencillo montículo de tierra, imitando una colina y delineándose límpidamente contra el cielo, supuso, en el mundo prehistórico, el recordatorio casi universal de un túmulo funerario. [...] Las piedras siguen una formación, probablemente por motivos rituales, pero cada una de ellas es individual, con una poderosa personalidad propia.<sup>46</sup>

---

convierten en símbolo de lo sagrado, de aquello que sobrepasa cualquier posibilidad de conocimiento y por eso nos provoca aturdimiento. Para los antiguos, eran presencias reales: todavía no era operativa la distinción entre naturaleza y espíritu, mundo sensible y mundo suprasensible.” Venturi Ferriolo, M. V. “Arte, paisaje y jardín en la construcción del lugar”, p. 121.

<sup>44</sup>Cassirer, E. *Antropología filosófica*, p. 116.

<sup>45</sup>Jellicoe, G. y S. *El paisaje del hombre*, p. 30.

<sup>46</sup>*Ibid.*, p. 16.

Pero no se trata de una apropiación paisajística del territorio, sino de una apropiación mágico-religiosa, lo cual no es percibido por Martínez de Pisón cuando afirma que "...la transformación del territorio en una interpretación paisajística es indisociable de la posición del hombre ante el mundo, por lo tanto está ejercida desde la prehistoria. Numerosos mitos primitivos cuentan los sentidos de esa relación."<sup>47</sup> La construcción paisajística del territorio se realiza con referentes artísticos y no con referentes mágico-religiosos o práctico-utilitarios. La magia parte del supuesto de que el comportamiento de la naturaleza depende de los actos humanos y hace sentir confianza al hombre sobre su propia fuerza.

La magia y la religión no son la misma cosa, ya que la magia es la evocación de las emociones que se necesitan para el trabajo de la vida práctica, y una religión es un credo, o un sistema de creencias acerca del mundo, que es también una escala de valores o un sistema de conducta. Pero toda religión tiene su magia, y aquello a lo que se llama comúnmente "practicar" una religión es practicar su magia.<sup>48</sup>

Todo indica que, efectivamente, el hombre primitivo al percatarse de la utilidad práctica de los objetos externos y de su carácter unitario, transitó a la incorporación a su conciencia el carácter mágico de esos objetos. Están ahí, luego no están; son y dejan de ser; hay luz y deja de haberla. El pensamiento consecuente es: si los objetos existen de manera caótica y caprichosa existen así porque están sujetos a la voluntad de seres que así quieren que esto sea. No hay, por lo tanto, el anhelo de sujeción a la ley propuesto por Worringer:

---

<sup>47</sup>Martínez de Pisón, E. *Miradas sobre el paisaje*, p. 105.

<sup>48</sup>Collingwood, R. G. *Los principios del arte*, pp. 75-76.

No es que el hombre primitivo busque más ansiosamente o sienta con mayor intensidad la sujeción a la ley que rige la naturaleza. Es todo lo contrario. Precisamente por hallarse tan perdido y espiritualmente indefenso ante las cosas del mundo exterior; precisamente por no ver en su trabazón e incesante cambiar sino el caos y la caprichosidad, es tan fuerte en él el anhelo de privarlas de su condición caprichosa y caótica y darles un valor de necesidad y sujeción a ley.<sup>49</sup>

Hay el anhelo de que los objetos se comporten de acuerdo a la conveniencia humana y, por ello, habrá que influir en los seres que los gobiernan para que los haga comportarse de la manera deseada. El arte no es consubstancial al ser humano; sí lo son las facultades de sentir, querer y conocer. El arte es una creación histórica producto del desarrollo de las facultades humanas, al igual que la magia, la religión y la teoría. La creación de la conciencia mágico-religiosa implicó la realización de una serie de prácticas sociales que modifican el territorio. La sacralización de lugares y regiones se tradujo en adecuaciones del territorio para la realización de rituales y ceremonias o en la conservación de los mismos por largo tiempo. Mientras que la magia alude a una práctica colectiva, la religión evoca la individualidad;<sup>50</sup> mientras que la magia concibe de manera caótica la realidad, la religión piensa en la existencia de un orden inmutable;<sup>51</sup> la magia quiere regir la naturaleza, en tanto que la religión consiste en regular la naturaleza individual.<sup>52</sup> La emergencia histórica de la forma teórica de conciencia no reprimió la constitución de conciencias que operan bajo otra forma;

---

<sup>49</sup>Worringer, W. *Abstracción y naturaleza*, p. 32.

<sup>50</sup>Cassirer, E. *Antropología filosófica*, p. 147.

<sup>51</sup>Comte, A. *La filosofía positiva*, p. 113.

<sup>52</sup>*Ibid.*, p. 155.



prueba de ello es que en la actualidad la inmensa mayoría de la población posee conciencia empírica y unos cuantos conciencia religiosa, artística o teórica.

FOR AUTHOR USE ONLY

## 2. La unidad originaria hombre-naturaleza.

En su inmediatez natural el hombre es un animal como cualquier otro, por lo que, en este estadio, no existen condicionamientos de la naturaleza al hombre ni de éste a la naturaleza, dado que se trata de un ser más al lado de muchos otros con los que interactúa. La relación inicial que el hombre establece con la naturaleza está basada en sus características bio-físicas y en las del ambiente en el que se encuentra. Al igual que muchas otras especies, es inmediatamente social y práctico-utilitario y percibe el mundo como un infinito arsenal de objetos de los cuales algunos pueden serle útiles para satisfacer las necesidades del grupo del cual forma parte. Dice Marx:

Que el hombre vive de la naturaleza quiere decir que la naturaleza es el cuerpo con el cual ha de mantenerse en proceso continuo para no morir. Que la vida física y espiritual del hombre está ligada con la naturaleza no tiene otro sentido que el de que la naturaleza está ligada consigo misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza.<sup>1</sup>

Interactuando con su ambiente natural, los grupos humanos desarrollan habilidades adaptativas y dotan de valor y significado a los elementos existentes en el territorio por el que transitan o en el que se establecen. La búsqueda de satisfactores implica modificaciones a la organización del proceso de trabajo y éste la comunicación entre los miembros de cada grupo humano específico, iniciando así un proceso creciente de apropiación de la naturaleza, al tiempo que se va construyendo la idea de identidad de su especie y la de separación de la especie humana del

---

<sup>1</sup>Marx, K. *Manuscritos: economía y filosofía*, p. 111.

resto de la naturaleza. Sin embargo, en el estado primitivo las condiciones naturales subordinan al hombre; después, se apropia del territorio por medio del trabajo acumulado y cristalizado en él, conforme avanza en el diseño de instrumentos de trabajo y en la división del trabajo, matizando las condiciones de subordinación.

En la entidad comunitaria el territorio no puede ser concebido como escenario de la actividad humana dado que el hombre forma parte de él, al igual que todos los demás seres ahí existentes. Incluso, muchas comunidades que no transitaron por los modos de producción que precedieron directamente al modo capitalista y que posteriormente se incorporaron a él, mantuvieron por mucho tiempo la unidad hombre-naturaleza, por lo que "...esta separación entre mente y materia, naturaleza y cultura, sujeto y objeto, es propia del dualismo ontológico que caracteriza al pensamiento occidental, y muy diferente al de las sociedades cazadoras recolectoras..."<sup>2</sup>

Debido a que se tiende a interpretar el pasado con los criterios imperantes en el presente, la individualidad humana es concebida como consubstancial al ser humano y no como producto histórico-social. La individualidad humana emerge en Occidente hasta la Edad Media<sup>3</sup> durante la gestación del capitalismo mercantil, por requerir éste de la propiedad individual de los medios de producción y de los satisfactores; el sujeto pertenece a una clase social como individuo diferenciado y no

---

<sup>2</sup>Vigliani, S. A. "¡El paisaje está vivo! *Habitar* el paisaje entre los cazadores recolectores", p. 117. *Vid.*, Descola, P. "Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social", p. 101. Dice: "En la actualidad, muchos antropólogos e historiadores concuerdan en que las concepciones de la naturaleza son construidas socialmente y varían de acuerdo con determinaciones culturales e históricas, y, por lo tanto, nuestra propia visión dualista del universo no debería ser proyectada como un paradigma ontológico sobre las muchas culturas a las que no es aplicable."

<sup>3</sup>"En la Antigüedad, al parecer, no existía la conciencia personal. El hombre no se consideraba a sí mismo como personalidad, no otorgaba esta cualidad ni a sus dioses paganos, que interpretaba como la personificación de ciertas fuerzas, pero no como individuos." Gurevich, A. *Los orígenes del individualismo europeo*, p. 83.

como masa amorfa constitutiva de una clase. En los modos de producción precapitalistas la personalidad del individuo es constituida por la personalidad de la clase social de la cual forma parte y en los grupos humanos que constituyeron formaciones sociales transicionales a la sociedad de clases, la personalidad asumida es la de la comunidad de pertenencia. Las sociedades tradicionales incluyen en su identidad tanto las relaciones sociales como los componentes de la naturaleza reales y ficticios indistintamente:

...en sociedades tradicionales, [que] la condición de persona se reproduce a través de las relaciones con otros seres humanos pero también con objetos, lugares, animales y sustancias espirituales del cosmos. Se trata entonces, de una ontología que postula un carácter social en las relaciones entre los diferentes elementos del cosmos, a diferencia de la nuestra que solo entendemos el vínculo social entre los seres humanos. [...] muchas de estas sociedades suelen considerar a los espíritus, las montañas, los animales, los ríos, las rocas, los vientos o las estrellas como parte también de su mundo social y entablan por tanto relaciones sociales con ellos.<sup>4</sup>

Las comunidades primitivas construyeron sus concepciones de la naturaleza en la inmediatez sensorial del territorio que habitaron como primer ejercicio de la facultad de conocer, sentir y querer consubstancial a la especie humana. De este modo, la naturaleza no aparece originariamente como instancia separada del ser humano, como un ser distinto sino como un conjunto de seres abióticos, animales, plantas, etc.

---

<sup>4</sup>Vigliani, S. A. “¡El paisaje está vivo! *Habitar* el paisaje entre los cazadores recolectores”, p. 126.

No existe la idea de unidad de esos seres en el concepto abarcativo de *naturaleza* sino la sensación de estar ahí al lado de muchos otros seres.

La facultad humana de conocer, sentir y querer se va expresando en nuevas experiencias producidas por la modificación de las condiciones materiales de existencia que implican nuevas maneras de concebir la naturaleza y el mundo. Las diferencias en las condiciones ambientales de las diversas comunidades implica distintos ejercicios de la facultad de conocer, sentir y querer y concepciones diferenciales de la naturaleza. Incluso, no sólo la naturaleza ha sido pensada de múltiples maneras por diferentes comunidades, sino que, la misma comunidad la ha concebido de distintas maneras en momentos históricos distintos y en cada uno de esos momentos, por las diversas formas de la conciencia (empírica, magia y religión, arte, teoría) existentes. Se sabe de lo real lo que de él se ha pensado, es decir, no se sabe lo que lo real es sino lo que se ha pensado que es, por lo que “las sociedades arreglan su ambiente de la manera en que lo ven y lo ven de la manera en que lo arreglan. Esta afirmación marca la relación entre visión e intervención, llevándonos a la idea de sistema, pudiendo establecer en principio el sistema sociedad-ambiente.”<sup>5</sup>

Todas las culturas arrancaron de la entidad comunitaria y todos los sujetos fueron encarnación de su comunidad sin la presencia de identidad individual. Como ejercicio de la facultad consubstancial humana de conocer, sentir y querer que en su inmediatez es empírica, fueron generándose y refinándose referentes de los modos de apropiación de lo real empírico, mágico-religioso, artístico y teórico y alcanzando históricamente su plenitud como formas de la conciencia de manera diferencial. La humanidad arranca con la forma empírica de conciencia, después fueron creados referentes mágico-religiosos que enriquecieron cuantitativa y cualitativamente la composición de la

---

<sup>5</sup>Manuel, D. E. “Aproximaciones a la noción de paisaje en las culturas andinas de América”, p. 61.

conciencia y dieron inicio a la constitución de conciencias individuales diferenciadas: unas, la inmensa mayoría, sujetos poseedores de la forma empírica; otras, una minoría, sujetos poseedores de la forma mágico-religiosa de conciencia. Ambas formas de conciencia poseen referentes del modo empírico y del mágico-religioso, pero en las primeras predomina el criterio práctico-utilitario y, en las segundas, el mágico-religioso.

Históricamente hablando, la forma artística de apropiación de lo real es creada después de la mágico-religiosa y la forma teórica es la última en ser generada, atribuyéndosele su creación a la antigüedad clásica griega. La forma empírica se encuentra en todas las comunidades primitivas, la mágico-religiosa es creada por todas estas comunidades, pero la forma artística es creada sólo por algunas y la teórica es creada exclusivamente por los griegos. En todo momento de la historia la conciencia está constituida con referentes de los cuatro modos de apropiación de lo real, pero el modo de apropiación cuyos referentes dominan en ella es el que establece la forma de la conciencia. Debido a que el proceso de generación y refinamiento de referentes depende de las condiciones ambientales, primero, e histórico-sociales después, es que van apareciendo históricamente las formas de la conciencia en el siguiente orden: empírica, mágico-religiosa, artística y teórica. La aparición de formas de la conciencia se da en tiempos cronológicos diferentes debido a las diferentes condiciones materiales existentes en cada comunidad.

En algunos momentos de la historia los seres mágicos y las deidades fueron concebidos como parte de la naturaleza. Dice Descola:

En muchas culturas en que las distinciones entre tipos de seres vivientes, objetos y quimeras parecen borrosas, y donde los no humanos parecen compartir muchas características específicas de la humanidad, los criterios

comunes de homología morfológica y conductual que se utilizan para deducir taxonomías nativas resultaban excesivamente estrechos: al ignorar los criterios clasificatorios nativos, simplemente restringían la conceptualización de seres a las clases de objetos que esperamos encontrar en la categoría occidental de naturaleza.<sup>6</sup>

A las comunidades tradiciones el mundo se les presenta como escenario en el que operan fuerzas mágicas conjuntamente con animales, vegetales y seres abióticos porque las conciencias que se lo apropian están integradas por referentes de todos los modos de apropiación, pero dominadas por los de carácter mágico-religioso. Si la conciencia está dominada por referentes artísticos el mundo se percibe como arsenal de motivos de realización de la idea de lo bello y, en cambio, “todo lo real es racional y todo lo racional es real” como lo afirma Hegel, se puede afirmar también que lo real es artístico, es mágico o es práctico utilitario, dependiendo de la forma que la conciencia haya adoptado. El planteamiento de Hegel está sustentado en la concepción platónica de que los sentidos están diseñados para percibir objetos finitos, pero no para percibir lo verdadero, ya que a éste se llega sólo por la razón. Así, los objetos reales son estructuras matemáticas idénticas a la escritura del alma, es decir, a la razón. Pero el arte conlleva implicaciones de otra índole. Para empezar el arte es construido como proyección de los contenidos de la conciencia de su productor y apropiado por terceros por los sentidos a partir de los referentes artísticos contenidos en su conciencia. Aun cuando se trate de una obra de arte universalmente reconocida, no es obligatoria su apropiación artística por parte del sujeto

---

<sup>6</sup>Descola, P. “Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social”, p. 101.

que la contempla, debido a que se requiere de la apropiación estética del sujeto. Dice Martínez de Pisón:

...el concepto de paisaje, cuando lo hay, cosa que no siempre ocurre, puede llegar a encontrarse entre un unamuniano sentido de reciprocidad existencial, con su percepción como metáfora y meditación, y un análisis hegeliano de estricta racionalidad, de modo que quien mira racionalmente ve el mundo como algo racional. En cualquier caso, en este punto importa ya el paisaje con su observador añadido. [...] un paisaje valioso también necesita un observador cualificado.<sup>7</sup>

El planteamiento de Hegel es de mayúscula importancia. La afirmación de que quién concibe racionalmente el mundo lo ve racional conlleva la posibilidad de que, si alguien lo concibe de manera mágico-religiosa, empírica o artística, lo vea de estas otras maneras, independientemente de cómo el mundo es. Esta relativización de lo real basada en su percepción diferencial es negada por Hegel debido a la identidad entre lo racional y lo real. Se trata de un planteamiento platónico que afirma que la verdad está escrita en el alma en lenguaje matemático y que los cuerpos reales son estructuras matemáticas percibidas como materia por las deformaciones generadas por la apropiación sensorial. Dicho de manera sintética, para Hegel y para Platón sólo lo concebido racionalmente corresponde con la realidad. Sin embargo, no basta la apropiación teórica para estar en posesión de la verdad, dado que existen múltiples racionalidades teóricas que conciben de manera diferente lo real contraponiéndose entre ellas. Surge la pregunta: ¿cuál racionalidad teórica corresponde con lo real? Y si el sentido de la pregunta formulada es llevado a escala de los modos de apropiación, resulta que la

---

<sup>7</sup>Martínez de Pisón, E. “Saber ver el paisaje”, p. 401.



inconmensurabilidad existente entre las teorías científicas existe también entre los modos de apropiación de lo real y en el interior de cada uno de ellos. ¿Cómo puede existir lo real de maneras tan diferentes como lo plantean las teorías? ¿Cómo puede existir lo real de tantas maneras diferentes como es concebida en los diferentes modos de apropiación de lo real?

En la teorización del paisaje existen diferentes racionalidades también. Unas conciben el territorio como colección de cosas, otras como geosistemas y otras más como ecosistemas. Campos considera que “el territorio constituye el lugar de los hechos, allí los individuos se socializan, construyen sus referencias culturales; por esto el territorio les afecta”,<sup>8</sup> en tanto que para Martínez de Pisón “el territorio como hecho geográfico propio se refiere al espacio que consideramos como solar, recurso y soporte de las especies o de la acción local de las sociedades humanas. Es el espacio geográfico disponible.”<sup>9</sup> En cambio, los sujetos que lo conciben artísticamente o los sujetos práctico-utilitarios y científicos dotados de referentes artísticos que sólo establecen una relación contemplativa con el territorio, pueden apropiárselo paisajísticamente. Lo mismo sucede con la naturaleza. La naturaleza no es bella o fea, alegre o triste, amable o temible; en la apropiación de un territorio por un sujeto sí puede serlo, de modo tal que los atributos están en el sujeto y no en el objeto.

*Paisaje* es un vocablo creado durante el Renacimiento para expresar la conversión del territorio en el personaje principal de la pintura; para que esta creación se hiciera posible, fue necesario que se operara la escisión subjetiva hombre-naturaleza, sujeto-objeto, magia-naturaleza-comunidad, individuo-comunidad. La obra de arte es expresión de una concepción individual del mundo, por lo que es discutible la existencia de producción artística sin la existencia de personalidad individual. Por

---

<sup>8</sup>Campos Reyes, O. “Del paisaje a la ciudad”, p. 47.

<sup>9</sup>Martínez de Pisón, E. “Epílogo. Paisaje, cultura y territorio”, p. 335.

ende, el sujeto que forma parte del “territorio” no puede apropiárselo estéticamente porque ello implicaría una auto-apropiación. Para representar artísticamente lo real es necesario que el sujeto se halle escindido del objeto como su otredad, de ahí que resulte impropio suponer que las sociedades antiguas se representaran paisajísticamente el territorio si no habían desarrollado aún la personalidad individual.

El paisaje es constructo de Occidente que nace con la pintura del Renacimiento. Se trata de una apropiación inédita en cualquier otra sociedad no occidental pero, si se analizan otras culturas con el lente del paisaje, seguramente será encontrado en muchas de ellas, implicándose un problema de inconmensurabilidad ya que sólo son reconocidos los referentes identificables en el modelo paisajístico de Occidente, pero no aquellos que son producto de modelos construidos con criterios propios de una cosmovisión distinta. De esta manera, expresiones mágico-religiosas o práctico-utilitarias pueden ser interpretadas como estéticas utilizando el modelo occidental, sin que sean producto del modo artístico de apropiación de lo real. Si se aplica la concepción estética actual a otra cultura que posee una concepción del mundo inconmensurable con ella, podría resultar ininteligible esa cultura conjuntamente con sus referentes artísticos. Es el caso de la afirmación de Manuel cuando sostiene que “si el paisaje es una elaboración cultural, modalidad relacional cultura-naturaleza a partir de criterios estéticos, entonces el paisaje incaico es una configuración territorial específica de la relación cultura-naturaleza incaica.”<sup>10</sup> Más adelante concluye: “...en la cultura incaica no se generaba una relación con su ambiente en términos de paisaje.”<sup>11</sup>

El paisaje es propio de Occidente e inconmensurable con la cultura incaica. Suponiendo que la cultura inca construyera paisaje y que su

---

<sup>10</sup>Manuel, D. E. “Aproximaciones a la noción de paisaje en las culturas andinas de América”, p. 79.

<sup>11</sup>*Ibid.*, p. 83.

relación cultura-naturaleza implicara una serie de acciones conformadoras del territorio, unas eran las construcciones paisajísticas de ellos y otras las que el hombre contemporáneo realiza, por más que la mirada de hoy las convierta en paisaje. Lo mismo se puede decir del planteamiento de Jellicoe cuando afirma que, “consideradas globalmente, las pinturas rupestres constituyen la primer y aun la más pura de todas las artes espontáneas de diseño paisajístico”<sup>12</sup> y después,

Poesía y pintura fueron originadoras e inspiradoras del primer diseño paisajístico chino, revelando una profunda y a menudo mística relación entre el hombre y su entorno. En pintura el punto de vista se sitúa siempre por encima del nivel del suelo, como si el propio observador fuera alguna suerte de espíritu incorpóreo, como si formara parte de un escenario ya etéreo a través de la atmósfera.<sup>13</sup>

El hecho de que una cultura realice bellas construcciones sin que en ella se haya constituido aún la forma artística de conciencia, se debe al ejercicio de la facultad de juicio que es consubstancial a la especie humana. A ello se debe que en la relación cultura-naturaleza se dé un condicionamiento mutuo que implica transformaciones territoriales que pueden ser representadas o contempladas de manera paisajística hoy día, independientemente de que no hayan tenido esa intención original. La activación de la categoría “paisaje” en los procesos de cognición de las culturas precapitalistas hace al investigador encontrar rasgos estéticos materiales en los territorios estudiados, a pesar de que la apropiación de los recursos naturales no implicó la existencia de figuras paisajísticas de pensamiento. Como señala Leff:

---

<sup>12</sup>Jellicoe, G. y S. *El paisaje del hombre*, p. 15.

<sup>13</sup>*Ibid.*, p. 70.

Las prácticas productivas de las sociedades precapitalistas se fueron constituyendo a lo largo de la historia en una estrecha relación con su medio geográfico y ecológico. Esto permitió a las comunidades rurales del tercer mundo desarrollar diversas estrategias de adaptación al medio, generando saberes prácticos y conocimientos técnicos para apropiarse de sus recursos naturales.<sup>14</sup>

En contraposición, Venturi señala:

Nuestro recorrido para llegar hasta el presente más inmediato y al papel del paisaje en la cultura contemporánea y en la construcción del lugar parte del profundo pozo del pasado, cuando el ser humano, ser natural, nace en un ambiente no idóneo para su vida. Él, elemento de la naturaleza, no posee ninguna especialidad ni un ambiente particular, a diferencia de los otros animales. Cada animal sobrevive sólo en su hábitat natural. El ser humano, en cambio, tiene que construirse el lugar donde habitar, la propia morada. Construye y habita. Habita y construye. Crear y permanecer son dos actividades paralelas: mientras habita, construye; mientras construye, habita [...]. La acción es continua e incesante y, mientras modifica su ambiente, el ser humano crea el paisaje.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup>Leff, E. *Racionalidad ambiental*, p. 424.

<sup>15</sup>Venturi Ferriolo, M. V. “Arte, paisaje y jardín en la construcción del lugar”, pp. 115-116.

Venturi Ferriolo concibe el paisaje como “país”, como territorio, como exterioridad del hombre y no como experiencia estética subjetiva. Dice paisaje como sinónimo de lugar, sitio, territorio, “país”, lo que explica su postura que supone consubstancial al hombre la creación de paisaje más allá de su estado cultural.

La naturaleza es modificada por la acción de todos sus componentes y especialmente por la acción humana. En la medida en la que el hombre va haciendo más compleja su organización social, va incrementando el impacto de su actividad práctica en la naturaleza. En la entidad comunitaria los actos humanos son realizados predominantemente por motivos práctico-utilitarios, de modo tal que en ellos no va necesariamente implícito un proyecto de conformación del territorio sobre el que se actúa. Los referentes implicados en la acción transformadora son predominantemente empíricos y están colocados en la inmediatez existencial, por lo que la conformación del territorio no implica la existencia de un modelo ideal colectivo, mucho menos la conformación de ese modelo con criterios predominantemente artísticos para concebirlo como paisaje. El surgimiento de clases sociales y del Estado activó la generación de modelos ideales entre los miembros de las clases dominantes, y fue así como se generaron proyectos de adecuación territorial conscientemente aplicados.

La forma empírica de conciencia es consubstancial a la especie humana y se ha visto enriquecida con la vida en comunidad. Es la primera forma de conciencia que aparece en la historia de la humanidad y en la vida de los individuos. La creación histórico-social de las formas de conciencia mágico-religiosa, artística y teórica no ha suprimido ni acotado la forma empírica que ha mantenido su hegemonía en todos los momentos de desenvolvimiento de las diferentes formaciones económico-sociales. Dicen Marx y Engels:

...la conciencia es, primero, solamente conciencia del entorno sensible inmediato y conciencia de la conexión limitada con otras personas y cosas fuera del individuo que deviene consciente en sí; es, al mismo tiempo, conciencia de la naturaleza, que al principio se presenta ante los seres humanos como un poder absolutamente ajeno, omnipotente e intangible, con el cual los seres humanos se relacionan de manera puramente animal, por el cual se dejan infundir respeto, como los animales; y por tanto, una conciencia puramente animal de la naturaleza (religión natural).<sup>16</sup>

A la apropiación práctico-utilitaria de la naturaleza se agregó la mágico-religiosa en unidad indiferenciable, generándose conciencias colectivas encarnadas en los sujetos sin que existiese el sentimiento de individualidad. Del mismo modo que no existe diferenciación entre “lo real” y “lo mágico”,<sup>17</sup> tampoco la hay entre comunidad y sujeto. El sujeto es la comunidad encarnada pues él se piensa como tal, como comunidad. No posee intereses individuales pues no es individuo; sus intereses son los de su comunidad. Dice Howell:

En la selva, nada es semánticamente neutro. El árbol se cayó porque alguien en alguna parte se rió cerca de un animal; la lluvia con sol indica la presencia de espíritus a la caza de carne, que incluiría el *ruwai* humano si

---

<sup>16</sup>Marx, K. y F. Engels. *La ideología alemana*, p. 60.

<sup>17</sup>Hviding, E. “Naturaleza, cultura, magia, ciencia”, pp. 207-208. Dice: “No sólo la epistemología de Marovo opera a partir de la ausencia de una dicotomía entre naturaleza y cultura —en realidad, de la ausencia de conceptos equivalentes a esas categorías gemelas—, sino en cadenas de observaciones de nexos causales que tienden a ser deducidos y postulados con escasa o ninguna separación entre lo ‘mágico’ y lo ‘real’. Esto puede parecer lógico, puesto que si no hay ‘natural’, en el sentido occidental, tampoco puede haber nada ‘sobrenatural’.”

llegaran a encontrárselo, y así sucesivamente. Igual que otros pueblos de cazadores y recolectores, los chewongs muestran un conocimiento íntimo y detallado de la selva en que viven que va mucho más allá de cualquier necesidad práctica, y mantienen con ella una serie de relaciones significantes.<sup>18</sup>

Véase como los pueblos señalados por Howell ya poseen referentes del modo mágico-religioso fundidos indiferenciadamente con los del modo empírico. Lo mismo sucede con el tiempo y el espacio: en todas las sociedades primitivas tiempo y espacio son concebidos en unidad, al igual que lo hacen Aristóteles, Einstein y Marx. La teoría en el capitalismo tuvo que recorrer un largo trecho para fundir nuevamente tiempo y espacio en tanto que el pensamiento ordinario primitivo lo hizo de manera espontánea. Como dice Vigliani:

...el tiempo humano es parte y resultado de la experiencia, es decir, se construye a partir de muchos momentos recurrentes, marcados por las estaciones, las migraciones, las mareas, los vientos, los ciclos de la luna, la salida y puesta del sol, etc., a los que el grupo social les da sentido. El tiempo humano suele mirar hacia atrás ya que la gente vive sus vidas en relación al pasado y comprenden su mundo con referencia a la tradición y a la experiencia.<sup>19</sup>

La recuperación teórica de la concepción platónica de tiempo y espacio por Newton condujo a su separación y absolutización, y éstas a la

---

<sup>18</sup>Howell, S. “¿Naturaleza en la cultura o cultura en la naturaleza?”, p. 155.

<sup>19</sup>Vigliani, S. A. “¡El paisaje está vivo! *Habitar* el paisaje entre los cazadores recolectores”, p. 119.

fragmentación y al establecimiento de magnitudes observables. La concepción newtoniana de lo real no sólo se expresó como teoría científica paradigmática sino que trascendió a los modos no teóricos de apropiación de lo real, incorporándose a todas las formas de la conciencia incluida la empírica, a pesar de su elevado grado de abstracción expresado en la absolutización de tiempo y espacio.

El paisaje no ha existido siempre. Existe desde que el hombre hace arte en el que el territorio es el personaje principal, independientemente de la antigüedad de la creación histórico-social del vocablo y de la consciencia de la existencia de la personalidad individual. Los vocablos se construyen por la necesidad de expresar lo pensado; si no hay figura de pensamiento no hay construcción de vocablo, aunque después se use el vocablo sin referir una apropiación paisajística del territorio. Se puede comprobar que el hombre primitivo construía lugares más no que construyera figuras de pensamiento paisajísticas de los lugares.

Dice Hviding:

Las relaciones con el medio ambiente de la gente de Marovo también incluyen la manipulación del ambiente por medio de actos de intervención ampliamente conocidos y a menudo uniformados que [...] deberían ser considerados como pertenecientes a la categoría de la “magia”. Sin embargo, esos actos aparecen en la vida cotidiana como “herramientas” observables y altamente pragmáticas para el manejo de problemas planteados por el medio ambiente, que en el contexto de las islas de Pacífico incluye en lugar prominente el papel del clima para los viajes por mar.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup>Hviding, E. “Naturaleza, cultura, magia, ciencia”, p. 202.



En una conciencia no dotada de referentes teóricos es indiferenciable lo mágico de lo empírico, debido a que la diferenciación de los modos de apropiación de lo real se hace posible hasta que se observa la existencia de formas diferentes de conciencia. Si sólo existen referentes empíricos y mágico-religiosos es imposible su diferenciación, ya que ésta se logra con la presencia de referentes artísticos y teóricos. La conciencia constituida exclusivamente con referentes empíricos y mágico-religiosos, no puede apropiarse paisajísticamente del territorio ya que ello requiere la posesión de referentes artísticos, a pesar de la presencia de la facultad de juicio. Los constructos paisajísticos de pensamiento preceden a la construcción social material del paisaje, por lo que es insostenible el planteamiento de Martínez de Pisón.<sup>21</sup> Zarza participa de la concepción de Martínez de Pisón. Dice:

Los centuriatos clásicos, las intervenciones medievales de las vegas irrigadas, los jardines islámicos, las redes de trashumancia, el Camino de Santiago, las utopías urbanas renacentistas materializadas en la fundación de tantas ciudades de la colonización de América son construcciones de paisajes ecotécnicos realizadas antes de que se acuñara una conceptualización y sensibilidad del paisaje en la pintura del barroco procedente de los Países Bajos. Las repoblaciones ilustradas en el corto Siglo de las Luces hispano, son paisajes antes de que el Renacimiento los descubriera a través de la mirada de tantos viajeros.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup>Martínez de Pisón, E. *Miradas sobre el paisaje*, p. 105.

<sup>22</sup>Zarza, D. "De la ordenación del territorio al paisaje: Madrid como estudio de caso", p. 278.

Para crear una obra de arte pictórica es necesario poseer los referentes requeridos; para vivir una experiencia estética contemplativa de una pintura artística es necesario poseer referentes artísticos. Lo mismo sucede para crear una obra de arte alusiva a un paisaje o para vivir una experiencia paisajística contemplativa. Del mismo modo que pocos sujetos pueden disfrutar estéticamente de una pieza musical, un poema o un cuadro, los territorios sólo son apropiados paisajísticamente por algunos. Las obras de arte están catalogadas como tales, al igual que muchos territorios son catalogados como paisajes, sólo que las obras de arte son obras intencionales totalmente artificiales y los territorios no. La construcción del paisaje requiere del establecimiento de una relación de desprendimiento del objeto por el sujeto; de la existencia de un objeto como otredad necesaria del sujeto pues, cuando el sujeto forma parte del objeto está impedido para percibirse paisajísticamente. La construcción paisajística del territorio se realiza con referentes artísticos y no con referentes mágico-religiosos. La sacralización del territorio se realiza con referentes religiosos mientras que la apropiación paisajística se realiza con referentes artísticos. Existen territorios sacros pero no paisajes sacros; los primeros provienen de una experiencia religiosa, los paisajes de una experiencia estética. El planteamiento de Anrubia y Gaona Pisonero ilustra muy bien lo señalado:

En un tiempo no muy lejano las montañas fueron veneradas, el monte Kailas, al Sinaí, el Olimpo, el Athos, el Teide, la Montaña Roja, etc. dan fe de ello. En definitiva, la montaña como espacio sagrado. Pero también en una mirada retrospectiva, vemos que las interpretaciones de la montaña no sólo son culturales sino también cambiantes por lo menos en lo que respecta a nuestra cultura europea. Nos detendremos en la segunda mitad del siglo XVIII en el que la montaña, pese

a seguir siendo algo aterrador, deja de ser un monstruo de la naturaleza para pasar a descubrir su belleza y, al mismo tiempo, perdiéndonos en ella, quedamos conectados a cada paso al pleno significado de la vida.<sup>23</sup>

El territorio es apropiado paisajísticamente cuando la conciencia del sujeto está facultada para hacerlo y esto sólo es posible cuando la constitución social de ese individuo hizo posible la incorporación cuantitativa y cualitativa de los referentes artísticos necesarios para realizar esta apropiación estética. Como dice López Silvestre: “...el campo nunca es paisaje antes de la llegada del ocioso espectador aristócrata o burgués.”<sup>24</sup> El paisaje apela al interior del sujeto, al contenido de su conciencia, a su capacidad de sentir, de emocionarse. El territorio, la naturaleza pues, no es un objeto estético por sí, es decir, no es paisaje. El hombre hace paisaje al territorio mediante una apropiación estética, pero esa apropiación no es inmanente al ser humano; sí lo es la facultad de sentir lo bello que primariamente se dio solo como bello natural. La apropiación estética del territorio se debe a los primeros pintores que lo representaron artísticamente. De ellos se aprendió a ver paisaje en vez de territorio, es decir, de ellos se aprendió a construir paisaje.

Aunque algunas combinaciones estéticas pueden considerarse como universalmente aceptadas, la apreciación del paisaje depende de la cultura del observador y otras características propias de los sujetos, como son la edad, el nivel de estudios, lugar de residencia, experiencias previas, el nivel socioeconómico

---

<sup>23</sup>Anrubia, E. y C. Gaona Pisonero. “Epistemología del paisaje. Resignificación antropológica de la espacialidad en la montaña y en la ciudad”, p. 5.

<sup>24</sup>López Silvestre, F. A. “Por una historia comprensiva de la idea de paisaje. Apuntes de teoría de la historia del paisaje”, p. 291.

e incluso aspectos relacionados con la personalidad o el estado anímico.<sup>25</sup>

La aceptación universal del alto valor estético de una obra de arte no implica el establecimiento de una experiencia estética contemplativa en todos los individuos, debido a que se nace dotado de la facultad de juicio pero no de referentes artísticos; es la sociedad la que genera e incorpora a la conciencia de los sujetos los referentes de los distintos modos de apropiación de lo real, entre ellos los de carácter artístico. Santibañez aclara el carácter de la subjetividad. Dice:

La subjetividad es una función de Sistema Neuroendocrino. Su forma es biológica, y sus contenidos son ambientales. Es una nueva dimensión de la transformación de materia en energía; un nuevo nivel en la evolución de la materia en el cual un proceso social se vuelve biológico y un proceso biológico se vuelve social. De esta manera se generan los procesos psicológicos.<sup>26</sup>

Es la subjetividad la que genera el prodigio paisajístico, es decir, es la conciencia que se apropia de un territorio con la mirada, lo atrapa y lo representa como paisaje. El territorio es paisaje ante el sujeto y no en sí mismo, por lo que para existir requiere de ser mirado por un sujeto capaz de interiorizarlo estéticamente, lo cual implica que no toda mirada pueda hacerlo porque los sentidos son educados socialmente.

---

<sup>25</sup>Morlans, M. C. *El paisaje visual o paisaje percibido*, p. [10].

<sup>26</sup>Santibañez Hidalgo, G. "Dialéctica de los procesos subjetivos", p. 71.

### 3. Sensaciones, percepciones y representaciones.

Mientras que Platón reduce la existencia de las sensaciones al sujeto sensible, Aristóteles las trata como atributo tanto del sujeto como del objeto. Dice:

En general, si sólo existiese lo sensible, no habría nada, porque nada puede haber sin la existencia de los seres animados que puedan percibir lo sensible; y quizá entonces sería cierto decir que no hay objetos sensibles ni sensaciones, porque todo esto es en la hipótesis una modificación del ser que siente. Pero que los objetos que causan la sensación no existan, ni aun independientemente de toda sensación, es una cosa imposible. La sensación no es sensación y cuya existencia es necesariamente anterior a la sensación. Porque el motor es, por su naturaleza, anterior al objeto en movimiento; y aun admitiendo que en el caso de que se trata la existencia de los dos términos es correlativa, nuestra proposición no es por eso menos cierta.<sup>1</sup>

El pensamiento aristotélico supone la existencia de objetos que emiten sensaciones y objetos capaces de captarlas, que los objetos son capaces de emitir sensaciones y que los objetos animados son capaces de captarlas. En el caso de los humanos, las sensaciones constituyen el punto de partida del proceso de cognición.<sup>2</sup> Así lo concibe una de las

---

<sup>1</sup>Aristóteles. *Metafísica*, p. 85.

<sup>2</sup>Afanasiev, V. *Fundamentos de filosofía*, p. 165.

corrientes existentes en el interior del marxismo en la que se cuentan Mao Tse Tung,<sup>3</sup> Afanasiev,<sup>4</sup> Rosental<sup>5</sup> y Konstantinov. Este último dice:

Las sensaciones son la fuente del conocimiento. Pero ¿cuál es la fuente de las propias sensaciones? [...] Es sabido que las sensaciones son resultado de la interacción de dos sistemas materiales: el objeto (estímulo), que se encuentra fuera de los órganos de los sentidos, y el sujeto (órganos de los sentidos, sistema nervioso), que ejerce un influjo sustancial en la forma de las sensaciones. [...] la materia al excitar nuestros órganos de los sentidos, suscita la sensación. La sensación depende del cerebro, de los nervios, de la retina, etc., es decir, de la materia organizada de determinada manera.<sup>6</sup>

Tomás de Aquino está convencido de que la sensación se da por el movimiento que el objeto externo causa en el sujeto<sup>7</sup> y sostiene que “...nuestro conocimiento parte de lo sensible, para llegar incluso a aquello que supera todo lo sensible.”<sup>8</sup> Aristotélico radical, dice, además:

---

<sup>3</sup>Mao Tse Tung. *Cinco tesis filosóficas*, pp. 4-5.

<sup>4</sup>Afanasiev, V. *Fundamentos de filosofía*, pp. 72-73.

<sup>5</sup>Rosental, M. *Qué es la teoría marxista del conocimiento*, pp. 34-35.

<sup>6</sup>Konstantinov, F. V. *Fundamentos de filosofía marxista-leninista*, pp. 229-230.

<sup>7</sup>Tomás de Aquino. *Suma contra los gentiles*, p. 228. Dice: “...el sentir sucede por el movimiento que causan los objetos sensibles externos. Por consiguiente el hombre no puede sentir sin un objeto sensible exterior, como no puede algo moverse sin un agente motor. Por lo tanto el órgano sensitivo se mueve y recibe una acción al sentir, pero a partir de un objeto sensible exterior. Y lo que sufre la acción es el sentido; lo cual es evidente, pues quienes carecen de algún sentido no sufren tal tipo de efectos a partir de los objetos sensibles. Luego los sentidos son facultades pasivas de los mismos órganos. Y así, el alma sensitiva al sentir no actúa como un agente que mueve, sino sufre la acción de manera pasiva. De ahí que no podamos tomar a su ser, como diverso del ser paciente.”

<sup>8</sup>Tomás de Aquino. *Suma contra los gentiles*, p. 15.

...si no fuesen necesarios los sentidos para conocer, no se encontraría en el hombre ningún orden del conocimiento sensitivo e intelectual. Pero nos encontramos con todo lo contrario; pues de nuestros sentidos proviene la memoria, de la cual recibimos las experiencias de las cosas por las que llegamos a comprender los universales de las ciencias y los principios de las artes. Luego si el alma humana necesita los sentidos para entender, no pudo el alma humana haber sido creada sin los necesarios instrumentos de los sentidos; mas sabemos que en la naturaleza no puede faltar en lo necesario para realizar sus operaciones...<sup>9</sup>

La sensación "...se origina en los objetos correspondientes mientras que la evocación se origina en el alma y termina en los movimientos o vestigios existentes en los órganos sensoriales."<sup>10</sup> En otra parte, sostiene Aristóteles:

...la sensación nace con el ser que siente; porque sólo cuando el animal nace, es cuando nace con él la sensación; pero los objetos sensibles existen antes de que haya animal y sensación. En efecto, el fuego, el agua y todos los elementos análogos de que se forma el animal, existen antes de haber animal y sensación. Por lo tanto, el objeto sensible precede, al parecer, a la sensación.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup>Tomás de Aquino *Suma contra los gentiles*, pp. 295-296.

<sup>10</sup>Aristóteles. *De anima*, [p. 15].

<sup>11</sup>Aristóteles. *Tratados de lógica*, p. 44.

Pero el proceso puede ser pensado de una manera distinta y concebir que la sensación es generada en los órganos sensoriales o en la conciencia de los sujetos, considerando que lo sentido sucede en el sujeto y que no hay nada que garantice que provenga de objetos o fenómenos externos. Suponiendo que, efectivamente, la sensación sea una comunicación entre los objetos exteriores y el sujeto emerge el problema de qué es lo que se siente. Dice Aristóteles: “Pero he aquí la dificultad: si sentir por la vista es ver, y lo que es visto es el color o lo que tiene color, será preciso, si se ve lo que ve, que aquello que ve tenga también en sí mismo y primitivamente color.”<sup>12</sup> El verdadero problema es que lo que se ve es el color y no la cosa y que ver está supeditado, en el humano, a la existencia de la luz. Veo el verde de la hoja en la hoja; se corta la luz y no hay verde ni hoja.

Existen múltiples razones que cuestionan la validez de la sensación que fueron formuladas antes y después de que Aristóteles formulara su teoría. Por ejemplo, Brun señala que los atomistas presocráticos atacan explícitamente la noción de cualidad sensible, argumentando el carácter convencional de las sensaciones, dado que en la naturaleza no hay blanco ni negro, amarillo ni rojo, amargo ni dulce.<sup>13</sup> Por otra parte, no existe manera de determinar qué es lo que diferentes sujetos sienten ante un mismo objeto; cómo es que ante un mismo objeto un sujeto siente de manera diferente a como otro lo hace o siente lo que el otro no percibe; cómo saber qué es lo que otro sujeto siente.

Otro es el problema planteado por Bacon:

...aunque los hombres se complazcan y casi adoran a la mente humana la verdad es que así como un espejo desigual deforma los rayos de los objetos según su propia forma y corte, no se puede confiar en que la mente

---

<sup>12</sup>Aristóteles. *Acerca del alma*, p. 156.

<sup>13</sup>Brun, J. *Los presocráticos*, p. 138.



cuando recibe impresiones de objetos mediante el sentido, las trasmite fielmente pues al formarse sus nociones, mezcla su propia naturaleza con la de las cosas.<sup>14</sup>

Dice Giordano Bruno:

No hay sentido que vea el infinito, no hay sentido de quien se pueda exigir esta conclusión, porque el infinito no puede ser objeto de los sentidos, y, en consecuencia, quien pretende conocerlo por medio de los sentidos es semejante a quien quisiera ver con los ojos la substancia y la esencia, y quien negase por eso la cosa, por cuanto no es sensible o visible, llegaría a negar la propia substancia y ser.<sup>15</sup>

Estos planteamientos apuntan a que no es estudiando los objetos sensibles como se llega a la verdad sino estudiando las ideas, es decir, por medio de la reflexión. Los objetos sensibles son finitos, hoy son mañana no, en tanto que las ideas son eternas. Las sensaciones son personales e incommunicables y están en la base de la opinión personal:

Si las opiniones, que se forman en nosotros por medio de las sensaciones, son verdaderas para cada uno; si nadie está en mejor estado que otro para decidir sobre lo que experimenta su semejante, ni es más hábil para discernir la verdad o falsedad de una opinión; si, por el contrario, como muchas veces se ha dicho, cada uno juzga

---

<sup>14</sup>Bacon, F. *Instauratio magna*, p. 19; *vid.*, Hume, D. *Tratado de la naturaleza humana*, pp. 38-176.

<sup>15</sup>Bruno, G. *Sobre el infinito universo y los mundos*, p. 34.

únicamente de lo que pasa en él y si todos sus juicios son rectos y verdaderos, ¿por qué privilegio, [...] ha de ser Protágoras sabio hasta el punto de creerse con derecho para enseñar a los demás y para poner sus lecciones a tan alto precio?<sup>16</sup>

La llamada “ciencia moderna” adoptó la concepción platónica en la que la verdad está escrita en el alma en lenguaje matemático y las sensaciones obstruyen el acceso a ella, por lo que el punto de partida del conocimiento científico no es la sensación sino el razonamiento. Engañosamente, en primera instancia, las sensaciones se presentan como idénticas a lo real y los objetos particulares como depositarios de contenidos universales y que no necesariamente lo real es un conjunto de ideas, pero que es con las ideas con lo que se piensa lo real. Lo real y verdadero son los absolutos y no los objetos particulares finitos e ilusorios, lo cual implica expulsar de la ciencia a la cualidad por provenir de los sentidos y asumir que es el conocimiento *a priori* la única manera de conocer lo esencial. Así lo asumieron Galileo y Descartes<sup>17</sup> afiliándose a la concepción platónica del conocimiento.<sup>18</sup>

La sensación es concebida por Aristóteles como punto de partida del proceso de construcción de conocimiento que puede ir de lo sensorial a

---

<sup>16</sup>Platón. “Teetetes o de la ciencia”, pp. 310-311.

<sup>17</sup>Koyré, A. *Estudios de historia del pensamiento científico*, p. 174.

<sup>18</sup>Platón. *Op. cit.*, p. 330. En el siguiente diálogo se percibe claramente cómo concibe Platón las sensaciones como falsas: “SÓCRATES.— ¿Qué nombre das a estas afecciones, ver, oír, olfatear, resfriarse, calentarse? TEETETES.— A todo esto lo llamo sentir, porque ¿qué otro nombre puede tener? SÓCRATES.— Comprendes todo esto bajo el nombre genérico de sensación. TEETETES.— Así es. SÓCRATES.— Sensación que, como decimos, no puede descubrir la verdad, porque no afecta la ciencia. TEETETES.— Es cierto. SÓCRATES.— Ni tampoco, por consiguiente, a la ciencia. TEETETES.— Tampoco. SÓCRATES.— La sensación y la ciencia ¿no podrían ser una misma cosa? Teetetes. TEETETES.— Parece que no. SÓCRATES.— Ahora, sobre todo, es cuando vemos con la mayor evidencia, que la ciencia es una cosa distinta de la sensación.”

lo teórico. Sin embargo, concebir así el proceso es como romper la línea curva del círculo y convertirlo en una recta. La sensación no es pura ni puede existir de esa manera. La sensación es producto de la historia social encarnada en cada sujeto individual. Marx, a diferencia de muchos de sus intérpretes, considera que los sentidos son educados por la sociedad en la que los sujetos sintientes son constituidos, por lo que la sensación no es punto de partida de la cognición debido simplemente a que tal punto no existe. Dice Marx:

Aún los objetos de la “certeza sensible” más simples sólo le vienen dados a través del desarrollo social, la industria y las relaciones comerciales. Ya se sabe que el cerezo, como casi todos los árboles frutales, ha sido transplantado a nuestra zona sólo hace pocos siglos a través del comercio y, por tanto, sólo a través de esta acción de una sociedad determinada, en una época determinada, fue dado a la “certeza sensible” de Feuerbach.<sup>19</sup>

En realidad, la que está sintiendo es una sociedad históricamente constituida por medio de un sujeto individual; una conciencia social encarnada en conciencia individual; una multitud de referentes de distintos modos de apropiación de lo real existentes en el presente pero generados durante toda la historia de la humanidad. Es así como de constituye el entendimiento humano y es en éste en donde adquieren sentido las sensaciones. La sensación adquiere significado por el entendimiento que la sociedad construye en el sujeto, sin que con ello se suprima la posibilidad de *a priori*, es decir, anterior a la inclusión de cualquier referente proveniente del exterior a la conciencia, lo cual es

---

<sup>19</sup>Marx, K. *La ideología alemana*, p. 91.

diferente a establecer el *a priori* como condición de percepción del objeto externo, que es la manera en la que Kant concibe el proceso.

El entendimiento es producto de la síntesis de las intuiciones sensibles *a priori* y los referentes históricamente construidos por las sociedades y es lo que da sentido a la sensación y hace posible la imaginación, tal como Descartes lo planteaba<sup>20</sup> pero, en el terreno de la teoría, la dualidad interpretativa del proceso cognitivo se mantiene: unos sostienen que el pensamiento va de lo concreto a lo abstracto y otros que el proceso va de lo abstracto a lo concreto; es decir, que son los contenidos *a priori* de la conciencia los que otorgan sentido a las sensaciones o que son las sensaciones las que le dan sentido al pensamiento.

Dice Afanasiev:

En el pensamiento no puede haber nada que no le sea dado al hombre por los órganos de los sentidos. Pero, al parecer la base de las sensaciones, el pensamiento abstracto cala más hondo que el conocimiento sensual y enriquece, amplía sus límites. Las impresiones sensoriales, e iluminadas con la luz de la razón, adquieren nuevo contenido.<sup>21</sup>

Este planteamiento de corte aristotélico se construye sobre el postulado de que la base intelectual de las sensaciones es constituida por ellas mismas, es decir, que el entendimiento no posee una base intuitivo-instintiva y mucho menos un “alma” platónica eternamente poseedora de la verdad.<sup>22</sup> Kant integra las dos posturas: el conocimiento comienza

---

<sup>20</sup>Descartes, R. *Discurso del método*, p. 72.

<sup>21</sup>Afanasiev, V. *Fundamentos de filosofía*, p. 170.

<sup>22</sup>Dice Platón: “¿Existe algún otro sentido corporal, por lo que hayas percibido alguna vez estos objetos de que estamos hablando, como la magnitud, la salud, la fuerza; en una palabra, la esencia de todas las cosas, es decir, aquello que ellas son

con la experiencia, como explícitamente lo acepta Mao Tse Tung,<sup>23</sup> pero no todo conocimiento se origina en ella dado que se activan apriorísticamente una enorme cantidad de referentes en la conciencia.<sup>24</sup> En Kant, el conocimiento se origina en la facultad de recibir representaciones y en la facultad de conocer mediante esas representaciones. El objeto es dado al sujeto como representación y el objeto es pensado en relación con su representación, por lo que preexiste una base intelectual a la sensación que después de la percepción construye conceptos. Dice Kant:

...intuición y conceptos constituyen, pues, los elementos de todo nuestro conocimiento; de tal modo que ni conceptos sin intuición, que de alguna manera les corresponda, ni intuición sin conceptos, pueden dar un conocimiento. Ambos son o puros o empíricos. Empíricos, cuando una sensación (que presupone la presencia real del objeto) está contenida en ellos; puros, cuando con la representación no se mezcla sensación alguna.<sup>25</sup>

---

en sí mismas? ¿Es por medio del cuerpo como se conoce la realidad de estas cosas? ¿O es cierto que cualquiera de nosotros que quiera examinar con el pensamiento lo más profundamente que sea posible lo que intente saber, sin mediación del cuerpo, se aproximará más al objeto y llegará a conocerlo mejor? [...] ¿Y lo hará con mayor exactitud el que examine cada cosa con sólo el pensamiento, sin tratar de auxiliar su meditación con la vista ni sostener su razonamiento con ningún otro sentido corporal, o el que sirviéndose del pensamiento, sin más, intente descubrir la esencia pura y verdadera de las cosas sin el intermedio de los ojos ni de los oídos; desprendiendo, por decirlo así, del cuerpo por entero, que no hace más que turbar el alma e impedir que encuentre la verdad siempre que con él tiene la menor relación? Si alguien puede llegar a conocer la esencia de las cosas, ¿no será, Simmias, el que te acabo de describir?" Platón. "Fedón o del Alma", pp. 549-550.

<sup>23</sup>Mao Tse Tung. *Acerca de la práctica*, p. 13.

<sup>24</sup>Kant, I. *Crítica de la razón pura*, p. 33.

<sup>25</sup>*Ibid.*, p. 72.

Para Aristóteles la “forma” es la naturaleza íntima de las cosas, su esencia, lo que hace que el objeto sea tal y que la materia, substancia de las cosas, adquiera determinación en él. De este modo, la esencia lleva en sí la forma de la cosa y su identidad, por lo que el conocimiento de la esencia es conocimiento de la forma y el conocimiento de la forma es conocimiento de la esencia y determinación, por tanto, de la identidad de la cosa. Pero la forma no es concebida por todos como propia de la *episteme*. Afiliado filosóficamente al pensamiento aristotélico, el marxismo concibe la forma como manifestación fenoménica del contenido de la cosa y, por tanto, propia de la percepción sensible y del conocimiento empírico. La forma es unidad de lo interno y lo externo pero, ante el sujeto, la forma es exterioridad del objeto, apariencia que como certeza inmediata es falso conocimiento del objeto. Sin embargo, la forma puede constituir el punto de partida de la cognición teórica del objeto en cuanto depositario de universales convertibles en conceptos.

Concebida de manera kantiana, la forma es la inmediatez perceptiva sensorial de tiempo y espacio en la construcción fenoménica de la cosa por el sujeto. Si desde la perspectiva de una relación de exterioridad entre las cosas y el sujeto, la forma cumple la función sensitiva de establecimiento de la identidad de las cosas, la forma de la cosa se encuentra en el sujeto y no en el objeto estableciéndose un extrañamiento indiferente de la cosa con su forma. La forma es la otredad del objeto; el para el otro independiente del para sí y el en sí. La forma es representación de la cosa en la conciencia aunque ausente. La forma usada para la identificación sensorial del objeto satisface la pregunta, ¿qué es el objeto?, para satisfacción del sujeto. Pero en una relación epistémica puede perder sentido preguntar por el qué es, cambiando la pregunta por el cómo se comporta. Si la cosa en sí es incognoscible, no tiene ningún sentido preguntarse qué es; si lo que se

conoce es cómo aparece en la conciencia la cosa en sí, lo correcto es preguntarse cómo es el fenómeno construido por la conciencia.

Plantear las cosas así complica enormemente el problema de la cognición de lo real. Si la cosa en sí es incognoscible y sólo se puede conocer el fenómeno, es decir, el constructo de pensamiento, las relaciones que las cosas establecen entre ellas son incognoscibles también, ya que sólo es cognoscible el formato fenomenológico que adquieren en la conciencia, es decir, en la relación que establecen con el sujeto. Las cosas y las relaciones que establecen entre ellas son objeto de construcción fenomenológica por la conciencia, por lo que adquieren la estructura y la forma que apriorísticamente existe en la conciencia que realiza la construcción. Si se trata de una conciencia teórica, las cosas y sus relaciones aparecen en ella de conformidad con la racionalidad con la que esa conciencia teórica opera; si se trata de una conciencia empírica, las cosas y sus relaciones aparecen con la concepción de lo real con la que la conciencia opera.

A la figura de pensamiento construida con el conjunto de sensaciones referidas a un objeto se le conoce con el nombre de percepción, por lo que en la interpretación platónica, la conciencia percibe por los sentidos y no con ellos. Por los sentidos se perciben objetos separados íntegros; es decir, no aparecen sonidos, formas, colores, texturas y olores por separado, pero tampoco totalidades holísticas. De este modo, el marxismo aristotélico considera que en las sensaciones y en las percepciones está el origen del conocimiento, que éstas proporcionan representaciones del mundo exterior que reflejan lo real, que las representaciones de lo real concuerdan con los datos proporcionados por los sentidos y que el pensamiento es la forma superior de la actividad reflexiva.<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup>Vid., Konstantinov, F. V. *Fundamentos de filosofía marxista-leninista*, pp. 108, 230; Rosental, M. *Qué es la teoría marxista del conocimiento*, pp. 16-17, 44-45.

La manera de concebir las sensaciones puede llevar a posiciones inconmensurables. Por ejemplo, se puede considerar que las sensaciones en su totalidad, conducen a la construcción de falsas representaciones de lo real o que lo real no es más que el conjunto de sensaciones de cada sujeto. Mientras que algunas teorías científicas se sustentan en la concepción de la sensación como punto de partida del proceso de construcción de conocimiento racional, otras parten de la construcción formal de los objetos de investigación haciendo uso restringido de la sensación para la reflexión, en tanto que el positivismo considera que sólo se puede hablar de lo sentido, como aclara Bohr al negar la acusación que le hace Einstein de su supuesta filiación positivista:

Einstein cree que yo desaprobaría su modo de ver aunque tuviéramos la ocasión de discutir personalmente, de palabra. Para él mis ideas filosóficas son positivistas, y querría hacerlas pedazos, según el mismo declara. Para mí, mi filosofía no es ninguna variedad del positivismo, si por eso se entiende que solamente las impresiones de los sentidos tienen carácter de realidad y que todo lo demás —no sólo las teorías científicas sino también las ideas que tenemos de las cosas reales de la vida cotidiana— son meras construcciones, ideadas para relacionar razonablemente las diversas impresiones de los sentidos.<sup>27</sup>

Como lo plantea el propio Comte:

La ciencia constituye siempre una simple prolongación del conocimiento vulgar. Jamás realmente crea doctrina

---

<sup>27</sup>Born, M. “Comentarios a la carta [86] de Albert Einstein del 18 de marzo de 1948”, p. 208.



alguna esencial. Las teorías se limitan a generalizar y a coordinar los datos empíricos de la razón común, a fin de procurarles una consistencia y un desarrollo que no podían de otro modo adquirir.<sup>28</sup>

El positivismo de Comte concatena el modo empírico de apropiación de lo real con el modo teórico. No se trata de modos de apropiación diferentes sino de momentos del proceso de cognición. El marxismo aristotélico considera que la forma superior de la sensación es la representación mediada por la percepción. Se trata del conocimiento imaginativo de objetos percibidos en el pasado, de los que no se requiere presencia física sensorial inmediata, sino que simplemente son recordados.<sup>29</sup> El problema es que la memoria es influenciada por los acontecimientos anteriores al registro, por los sucesos paralelos, por los posteriores y por el estado de conciencia prevaleciente en el momento que algo se recuerda. Lo mismo es recordado de manera diferente en cada ocasión, por lo que resulta imposible establecer una relación de correspondencia entre la imagen y el objeto recordado. Sin embargo, el marxismo aristotélico considera que “nuestras sensaciones, fieles reflejos de los objetos realmente existentes, así como nuestras percepciones y representaciones son objetivamente reales.”<sup>30</sup> Los objetos son reales más no necesariamente correspondientes con lo que se dice de ellos.

Hegel considera que la conciencia antes de formarse conceptos, se forma representaciones de los objetos y de ahí transita a la construcción de conceptos.<sup>31</sup> Marx está de acuerdo en lo fundamental con Hegel, pero le recrimina concebir la conceptualización de los objetos como proceso

---

<sup>28</sup>Comte, A. *La filosofía positiva*, p. 248.

<sup>29</sup>Konstantinov, F. V. *Fundamentos de filosofía marxista-leninista*, p. 107.

<sup>30</sup>Rosental, M. *Qué es la teoría marxista del conocimiento*, p. 26.

<sup>31</sup>Hegel, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 1.

de su creación real.<sup>32</sup> Por su parte, Santo Tomás de Aquino adjudica al intelecto la capacidad de comprender al objeto al formar su idea, estableciendo una relación de correspondencia entre el objeto y la idea de él construida.<sup>33</sup>

Dependiendo de su filiación filosófica, las teorías asumen la esencia como contenido de lo real, como problema gnoseológico o como dualidad onto-epistemológica, siendo frecuente el trato indiferenciado y la indefinición del plano desde el que es concebida. Entre las teorías de inspiración aristotélica, como sucede con el marxismo, predomina la concepción de la esencia como contenido de lo real cognoscible, es decir, que la esencia pertenece a la dimensión óptica y que puede ser conocida. Dice Aristóteles:

Son necesariamente las cosas particulares las que percibimos por la sensación, y no hay ciencia sino cuando se conoce lo universal. Por esta razón, si nos colocáramos por encima de la Luna y viéramos la Tierra en frente de este cuerpo, de ninguna manera sabríamos por eso la causa del eclipse; sentiríamos ciertamente que en aquel momento la Luna estaba eclipsada, pero no sabríamos el por qué; porque la sensación, como ya hemos dicho, no se aplica a lo universal. Lo cual no impediría que, al ver este fenómeno repetirse muchas veces, pudiéramos llegar a la demostración, buscando el universal; porque el universal se forma evidentemente de la reunión de muchos casos particulares. Pero el gran mérito de lo universal consiste en dar a conocer la causa. Y así, en las cosas que tienen otra cosa por causa, la

---

<sup>32</sup>Marx, C. *Introducción general a la crítica de la economía política*. 1857, pp. 21-22.

<sup>33</sup>Tomás de Aquino. *Suma contra los gentiles*, p. 75.

noción universal está muy por encima de las sensaciones  
y del pensamiento...<sup>34</sup>

El conjunto de relaciones que las cosas establecen entre ellas y que se presentan en forma de fenómenos obstaculizan la cognición, conduciendo a que grupos de relaciones sean confundidos con las cosas percibidas en la inmediatez de la certeza sensible. De este modo, el fenómeno es concebido como la manifestación exterior de la esencia, su expresión superficial, por lo que se trata de un asunto ontológico. Llama la atención que entre marxistas se haya convertido en la concepción predominante —más allá de la existencia de múltiples corrientes de pensamiento en su interior—, la interpretación de la relación fenómeno-esencia en la que el fenómeno es “lo exterior” y la esencia “lo interior”, el fenómeno lo falso y la esencia lo verdadero, el fenómeno la cubierta que oculta y la esencia lo oculto. Lenin, Mao, Sánchez Vázquez, Afanasiev,<sup>35</sup> Camero,<sup>36</sup> Konstantinov,<sup>37</sup> Kosik,<sup>38</sup> Rosental,<sup>39</sup> Althusser,<sup>40</sup> Díaz-Polanco,<sup>41</sup> etcétera están de acuerdo con esta interpretación que, llevada hasta sus últimas consecuencias implica la correspondencia de la esencia a la *episteme* y del fenómeno a la *doxa* como es pensado en la filosofía de los griegos clásicos, por lo que el asunto del supuesto ocultamiento de la esencia en el fenómeno no sería más que un asunto del pensamiento completamente ajeno a lo real, si es que lo real es concebido como independiente de la conciencia como sucede en el marxismo.

---

<sup>34</sup> Aristóteles. *Tratados de lógica*, p. 263.

<sup>35</sup> Afanasiev, V. *Fundamentos de filosofía*, p. 145.

<sup>36</sup> Camero Rodríguez, F. *La investigación científica*, pp. 114-115.

<sup>37</sup> Konstantinov, F. V. *Fundamentos de filosofía marxista-leninista*, pp. 197-198.

<sup>38</sup> Kosik, K. *Dialéctica de lo concreto*, pp. 32-33.

<sup>39</sup> Rosental, M. *Qué es la teoría marxista del conocimiento*, pp. 36, 39.

<sup>40</sup> Althusser, L. *Para leer El capital*, pp. 92-93.

<sup>41</sup> Díaz-Polanco, H. “Teoría y categorías en Marx, Durkheim y Weber”, p. 58.

Pero hablar de la relación existente entre el fenómeno y la esencia no define qué es uno y qué es la otra. Para Aristóteles la esencia se encuentra en las sustancias y es lo universal que se da en el objeto en tanto el objeto es lo que es, definiéndolo.<sup>42</sup> Cortés del Moral y Santo Tomás de Aquino, conciben a la esencia como causa, como lo más estable y constante que otorga identidad a la cosa<sup>43</sup> y otros, como Konstantinov, la consideran como lo fundamental del objeto, como algo estable y “principal” perteneciente al universal aristotélico.<sup>44</sup> La diferenciación de la cosa en sí, la esencia y el fenómeno se antoja discursiva. Los filósofos postmarxistas han construido sendos discursos para esclarecer las diferencias expresadas por Marx, pero sólo han incrementado la confusión existente al respecto. Por ejemplo, se dice que la esencia es lo permanente, lo principal, lo más profundo, lo fundamental de los concretos reales y de los concretos de pensamiento; que el fenómeno es lo exterior, la forma externa, lo aparente, lo circunstancial, la manifestación de la esencia, lo falso, etcétera. Se mezclan indiferenciadamente los planos óptico y epistémico como si en el marxismo lo real y lo racional tuviesen una relación de identidad.

Konstantinov se refiere gnoseológicamente así a la relación esencia-fenómeno:

La esencia y el fenómeno son categorías que expresan diversos aspectos de las cosas, distintos grados del conocimiento, diferentes niveles de la profundidad con que se comprende un objeto. El movimiento del conocimiento humano va de la forma externa del objeto a su organización interna. La cognición de un objeto comienza con el establecimiento de las propiedades

---

<sup>42</sup>Aristóteles. *Tratados de lógica*, pp. 221, 257.

<sup>43</sup>Cortés del Moral, R. *El método dialéctico*, p. 93; Tomás de Aquino. *Suma contra los gentiles*, p. 34.

<sup>44</sup>Konstantinov, F. V. *Fundamentos de filosofía marxista-leninista*, pp. 195-196.

externas, de las relaciones espaciales de las cosas. El establecimiento de sus relaciones y propiedades causales y de otras profundas, regulares, significa pasar al descubrimiento de la esencia. La lógica del desarrollo de la cognición y las demandas de la práctica social llevaron al hombre a la necesidad de distinguir rigurosamente entre lo que constituye la esencia de un objeto y en como aparece éste ante nosotros.<sup>45</sup>

Manteniéndose en el plano gnoseológico, Konstantinov afirma que el fenómeno “es la manifestación externa de la esencia, la forma en que parece. A diferencia de la esencia, que se halla oculta de la vista humana, el fenómeno está en la superficie de las cosas. La esencia, como lo interno, se contrapone al aspecto externo, mutable, de las cosas.”<sup>46</sup> Obsérvese cómo gnoseológicamente esencia equivale a *episteme* y fenómeno a *doxa*. Pero dentro del marxismo la relación fenómeno-esencia, también ha sido planteada como un asunto de carácter ontológico. Dice Rosental:

La respuesta la encontramos merced a la abstracción científica. Abstrayéndonos de las peculiaridades que distinguen a los más variados fenómenos, encontramos que todos son materiales, que están constituidos por la materia. El aire, la tierra, las plantas, los animales y los hombres, como todos los demás fenómenos naturales son materiales, son diferentes manifestaciones de la materia, que es, por tanto, lo sustancial que caracteriza cualquier fenómeno natural.<sup>47</sup>

---

<sup>45</sup>Konstantinov, F. V. *Fundamentos de filosofía marxista-leninista*, p. 194.

<sup>46</sup>*Ibid.*, p. 196.

<sup>47</sup>Rosental, M. *Qué es la teoría marxista del conocimiento*, p. 42.

El propio Konstantinov habla del fenómeno como conexión entre los objetos en un mundo en el que no hay fenómenos absolutamente aislados<sup>48</sup> y luego regresa al plano gnoseológico para insistir en la importancia cognitiva de esta conexión en la construcción de conceptos.<sup>49</sup>

Otra manera completamente opuesta a la aristotélica de concebir la esencia es la sustentada por Galileo, Descartes y Newton que, en opinión de Koyré, le otorgan un carácter totalmente matemático. Dice así:

Está claro: lo que constituye la *esencia* del cuerpo, o de la materia, aquello sin lo cual no puede ser pensado —y, por lo tanto, no puede ser—, son, para Galileo igual que para Descartes —y por las mismas razones—, sus propiedades matemáticas. El número, la figura, el movimiento: la aritmética, la geometría, la cinemática. La gravedad no se encuentra allí incluida. Tampoco se la encontrará entre las cualidades puramente sensibles, tales como el color, el olor, el calor o el sonido, que Galileo declara puramente subjetivas y dependientes, en su misma existencia, de la de lo animal.<sup>50</sup>

Los textos aristotélicos dan pie a la diferenciación fenómeno y esencia. Aristóteles asigna a los objetos la esencia y previene de su confusión con sus cualidades y movimientos que no poseen una existencia separada,<sup>51</sup> al igual que posteriormente lo hace Kant<sup>52</sup> sólo que

---

<sup>48</sup>Konstantinov, F. V. *Fundamentos de filosofía marxista-leninista*, p. 127.

<sup>49</sup>*Ibid.*, p. 128.

<sup>50</sup>Koyré, A. *Estudios galileanos*, p. 233.

<sup>51</sup>Aristóteles. *Metafísica*, p. 253.

<sup>52</sup>Kant, I. *Crítica de la razón pura*, p. 55.

planteando la incognoscibilidad de la cosa en sí. A diferencia de los marxistas aristotélicos, Kant concibe a los objetos como existentes en sí pero llevados a la conciencia como fenómenos, es decir, como meras representaciones en el sujeto.<sup>53</sup> Los objetos existen más allá del pensamiento pero, dependiendo de cómo son apropiados es la manera en la que el objeto aparece fenoménicamente representado en el sujeto.<sup>54</sup> Dicho de otro modo, el objeto existe como cosa en sí pero su apropiación por el sujeto necesariamente se realiza como fenómeno, por lo que sólo se puede hablar de la cosa en sí como es apropiada y no como es más allá de la apropiación, es decir, como es en sí.

Según Hegel, el fenómeno concebido como manifestación ontológica de la esencia conlleva su identificación con las relaciones establecidas entre las cosas, las cuales son la posibilidad de determinación del contenido del objeto.<sup>55</sup> Para Kant las cosas intuitas y las relaciones establecidas entre ellas desaparecen con el sujeto pues sólo en él existen en cuanto fenómenos;<sup>56</sup> el fenómeno como representación de las cosas posee carácter gnoseológico en tanto que la cosa en sí pertenece al plano ontológico. Kant no niega la existencia de los objetos en sí pero sí su conocimiento dado que su apropiación fenoménica es inevitable. Pero la existencia misma de los objetos puede ser cuestionada; dice Morin:

Los objetos, se acabó por ignorarlo, son muy poco objetos. La idea de objeto no es más que un corte, un trozo, una apariencia, una faz, la faz simplificadora y unidimensional de una realidad compleja que se enraiza a la vez en la organización física y en la organización de nuestras representaciones antropro-socio-culturales.<sup>57</sup>

---

<sup>53</sup>Kant, I. *Crítica de la razón pura*, p. 312.

<sup>54</sup>*Ibid.*, p. 69.

<sup>55</sup>Hegel, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 38.

<sup>56</sup>Kant, I. *Op. cit.*, p. 63.

<sup>57</sup>Morin, E. *El método. La naturaleza de la naturaleza*, p. 176.

En la concepción platónico-galileana desaparece el problema de la identidad de la cosa determinada por su esencia, conjuntamente con la supuesta contradicción entre el fenómeno y la esencia dado que la estructura matemática es lógica e idéntica al pensamiento. El problema de que la identidad de la cosa es un asunto del sujeto y no de la cosa, planteado por el aristotelismo, no tiene ningún sentido en el pensamiento platónico dado que todo lo racional es real y todo lo real es racional y la forma (fenómeno, apariencia) es la exteriorización del contenido y el contenido la interiorización de la forma. Dice Hegel: “Lo exterior es, por tanto, primeramente, el mismo contenido de lo interior. Lo que es interno, existe también exteriormente, y viceversa; el fenómeno no muestra nada que no esté en la esencia, y en la esencia no hay nada que no esté manifestado.”<sup>58</sup>

En la mecánica cuántica también es dejado de lado el problema de la esencia y la apariencia, del fenómeno y el en sí de los objetos. Dice Heisenberg:

En ningún dominio se manifiesta esta situación con tanta claridad como precisamente en el de la moderna ciencia, en la que, según anteriormente dijimos, ha resultado que a los constituyentes elementales de la materia, a los entes que un día se concibieron como la última realidad objetiva, no podemos de ningún modo considerarlos “en sí”: se escabullen de toda determinación objetiva de espacio y tiempo, de modo que en último término nos vemos forzados a tomar por único objeto de la ciencia a nuestro propio conocimiento de aquellas partículas.<sup>59</sup>

---

<sup>58</sup>Hegel, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 99.

<sup>59</sup>Heisenberg, W. *La imagen de la naturaleza en la física actual*, p. 17.



En contraposición a la postura dominante en la que la *episteme* representa lo verdadero y la *doxa* lo falso, se presenta la concepción de la percepción como lo único verdadero dado su carácter totalizador en la captación de las cosas y de los fenómenos, por lo que la sensación en conjunto como percepción sería lo verdadero, en tanto que la construcción de lo universal y la teorización serían falsos independientemente de la manera en la que se realicen. La degradación de la sensación a “apariencia subjetiva” operada por la ciencia es substituida por la degradación de la teorización artificial abstractiva.<sup>60</sup> En Aristóteles la sensación no constituye ciencia, por lo que la postura sensorialista es más radical que la aristotélica. Dice Cassirer:

Frente a la vivencia originaria del color y del tono, de los sabores y olores, pierde todo sentido y toda justificación la cuestión de si pertenece a la realidad interior o exterior, pues la facticidad en la que todo lo existente en cuanto tal se basa, no puede ser concebida como algo que pertenece de modo exclusivo a un solo modo de existencia.<sup>61</sup>

Llama notoriamente la atención la cita que Francisco Romero presenta de Francisco Sánchez en un texto denominado *Que nada se sabe*, publicado en 1581, que dice: “...finalmente, si prescindes de lo que hay en nosotros o es hecho por nosotros, el más cierto conocimiento es el que se hace por los sentidos, y el más incierto de todos el que ocurre por el discurso; pues éste no es verdaderamente conocimiento, sino tanteo, duda, opinión, conjetura...”<sup>62</sup> Francisco Sánchez reivindica la objetividad del conocimiento sensorial y se coloca en la línea empirista;

---

<sup>60</sup>Cassirer, E. *Filosofía de las formas simbólicas*, p. 37.

<sup>61</sup>*Ibid.*, p. 39.

<sup>62</sup>Romero, F. “Introducción. Descartes y el ‘Discurso del método’”, p. 11.

hace una profunda crítica a la experimentación que se antoja imposible desde una postura epistemológica como la suya. Popper debió realizar una lectura detenida de los textos de los empiristas pues recupera problemas planteados por ellos con suma profundidad. La pregunta resultante es la siguiente: ¿Es posible construir explicaciones sobre la naturaleza de las cosas a partir de lo observado u observable en la experimentación, si lo observado así se refiere a la exterioridad de la cosa? Lo primero que se ha de considerar es la diferencia entre lo observado y lo observable. Aunque un experimento sea repetible, lo observable está determinado más por los contenidos de la conciencia del investigador que por lo que pueda expresar el propio experimento, lo cual conduce a plantear que el experimento es producto de la racionalidad de la teoría en la que es formulado y que sólo en ella adquiere sentido. El experimento sólo habla a la teoría desde la que se diseñó.

La experimentación tiene carácter fenomenológico y, sin embargo, cuando se llevan registros cuantitativos precisos de lo observado, por medio de la interpretación cualitativa se infieren una serie de contenidos de los objetos reales aludidos en los objetos de investigación. Por supuesto que es fácil equivocarse en la interpretación de lo observado experimentalmente, y esto sucede por la estructura de la conciencia del intérprete. Francisco Sánchez está elevando al más alto rango la objetividad del conocimiento sensorial y reduciendo a conjetura y tanteo la construcción teórica. Lo interesante del asunto es que, alrededor de 470 años después, Popper plantea el carácter conjetural de la teoría, lo cual implica pensar que el conocimiento científico y la filosofía no tienen razón de ser, puesto que la realidad puede ser captada tal cual por los sentidos, sin necesidad de los rodeos de la ciencia y la filosofía. De esta manera, el modo empírico de apropiación de lo real se erige como el modo cognitivo superior por encima del modo teopórico, es decir, de la ciencia y la filosofía.

El planteamiento de Francisco Sánchez y de Cassirer obliga a reflexionar que, de la ciencia, la filosofía, el arte, la empiria, la magia y la religión se puede explicar su génesis y transformación histórico-social, pero no su contenido de verdad. Dado que se trata de modos distintos de apropiación de lo real y que cada uno de estos modos posee criterios y una estructura que le es propia y exclusiva, erigir los criterios de verificación de un modo en criterio general de verificación de todos los modos de apropiación es un atentado a la razón, como lo sería intentar unificar los criterios dentro de cada modo de apropiación pues también en su interior existen estructuras distintas de constitución y realización. Se podría suponer que queda la opción de construir un supra-criterio por encima de todos los modos de apropiación pero, dado que en sí mismo constituiría un nuevo modo de apropiación de lo real, simplemente reproduciría el problema que se quiere resolver.

En primera instancia la conciencia es inmediata y directamente empírica. Percibe lo real por su forma y como colección de objetos materiales finitos diferenciables. Los relaciona, imagina otros, pero siempre lo hace con formas porque la forma es la que determina la identidad de los objetos. Esta manera de proceder propia del modo empírico de apropiación de lo real transitó al modo teórico manteniendo la forma como elemento básico de la cognición. Que los objetos reales poseen formas geométricas combinadas o que las formas de esos objetos no sean geoméricamente posibles es, finalmente, un asunto de formas, de la necesidad configurativa de la conciencia para pensar. La forma material es propia de la dimensión de lo sensible orientado a la identificación práctico-utilitaria de los objetos, pero ajena al pensamiento científico.

La concepción corpuscular agregatoria de la materia establece la identidad a partir de la estructura de la agregación atómica, sin importar la identidad del material que constituye el objeto.

La *nueva* idea —dice Schrödinger— es que lo que es permanente es esas partículas finales o en esos pequeños agregados es su forma y su organización. El hábito del lenguaje cotidiano nos decepciona y parece exigir que, cuando quiera que oigamos pronunciar la palabra “hechura” o “forma”, ésta deba referirse a la forma o hechura de *algo*, que haya un sustrato material para dar forma. Científicamente este hábito se remonta a Aristóteles, su *causa materialis* y *causa formalis*. Pero, ante las partículas finales que constituyen la materia, parece quedar excluida la posibilidad de concebirlas como formadas por algún material. Son, como lo fueron, *pura forma*, nada sino forma; lo que vuelve una y otra vez en sucesivas observaciones es su forma, no una pizca individual de material.<sup>63</sup>

El problema está en despojar a la forma de su contenido material geométrico y concebirla exclusivamente como organización, pues “...la distinción específica en las cosas no existe por la materia, sino por la forma; puesto que más bien la materia fue creada según convenía a las distintas formas.”<sup>64</sup>

Los conceptos y las categorías son herramientas propias del modo teórico de apropiación de lo real. Es parte ya de la tradición materialista el considerar a la *doxa* como primer contacto con lo real y a la *episteme* como constructo racional de lo percibido sensorialmente. De este modo, la *episteme* es un momento más avanzado de un solo proceso cognitivo que ha estado precedido por la *doxa*, por lo que el inicio se encuentra en la sensación y el punto de llegada en el concepto. El platonismo concibe a la idea como lo verdadero y a los objetos sensibles como lo falso. Los

---

<sup>63</sup>Schrödinger, E. *Ciencia y humanismo*, p. 31.

<sup>64</sup>Tomás de Aquino. *Suma contra los gentiles*, p. 196.

múltiples objetos finitos temporalmente existentes no son más que muestras de su concepto el cual es infinito y por tanto real.<sup>65</sup> “En efecto, el concepto absoluto no puede ser otra cosa que la forma ideal de todo aquello que puede ser concebido, la cual es la igualdad de todas las cosas capaces de ser formadas.”<sup>66</sup>

Si bien, históricamente hablando la *doxa* precede a la *episteme*, desde la creación por los griegos de esta última se rompió la secuencialidad en una existencia paralela de ambas. Sólo se puede concebir racionalmente lo real por medio de la razón pues, para concebir racionalmente lo real es necesaria la preexistencia de la razón al acto cognitivo dado que, de otro modo, la apropiación de lo real se realiza con los contenidos ya dados en la conciencia. Visto así, conjuntamente con las categorías, los conceptos incorporados al bloque de pensamiento operan herramentalmente en la generación de nuevas cogniciones, de nuevos conceptos, lo cual cuestiona la supuesta relación de correspondencia entre lo pensado racionalmente y lo real, dado que el concepto preestablece el constructo objetual de la razón.

El concepto no es, entonces, la transformación del objeto sensible en constructo teórico, sino su predicción existencial, más allá de que el objeto sensible sea concebido como paquete de relaciones entre objetos o como cosa en sí, por lo que lo universal y esencial del objeto supuestamente expresado en su concepto, simplemente no existe. Como señala Cassirer, la cosificación y la representación corpórea con la que inicialmente la ciencia establece sus determinaciones, expresa el contenido materialista predominante de los conceptos.<sup>67</sup> Como universalización de un objeto o como universalización de una de las propiedades de ese objeto, el concepto está referido casi siempre a lo real empírico, si bien se construyen y usan conceptos que expresan

---

<sup>65</sup>Hegel, G. W. F. *Ciencia de la lógica*, p. 47.

<sup>66</sup>De Cusa, N. *Diálogos del idiota*, p. 46.

<sup>67</sup>Cassirer, E. *Filosofía de las formas simbólicas*, pp. 32-33.

funciones de la razón y que bien podrían ser considerados categorías. Sin embargo, son diferentes los conceptos de las ciencias formales y los de las ciencias fácticas. Dice Kant:

...la diferencia esencial entre estas dos clases de conocimiento racional consiste solamente en esta forma y no estriba en la diferencia de su materia o de sus objetos. [...] La forma del conocimiento matemático es la causa de que éste pueda referirse simplemente a cantidades, pues sólo el concepto de magnitud puede construirse, o sea exponerse *a priori* en la intuición, mientras que las cualidades no pueden exponerse en ninguna intuición que no sea empírica. Por lo tanto, su conocimiento racional solamente es posible por medio de conceptos. De ahí que nadie pueda tomar sino de la experiencia una intuición correspondiente al concepto de realidad, pero nunca podrá proporcionarle *a priori* por sí mismo ni con anterioridad a la conciencia empírica de ella. La forma cónica sólo puede hacerse intuir por el concepto, sin ayuda empírica alguna; por el contrario, el color de ese cono tendrá que darse previamente en una u otra experiencia.<sup>68</sup>

Pensar un objeto implica la existencia apriorística de un concepto que es llevado a la experiencia sensorial para producir su conocimiento.<sup>69</sup> El concepto preexiste al objeto particular que por medio de la experiencia sensible es conocido, adquiriendo el concepto un contenido concreto. En cambio, los aristotélicos lo plantean como un camino de la experiencia sensible de lo particular a la universalidad conceptualmente expresada.

---

<sup>68</sup>Kant, I. *Crítica de la razón pura*, p. 429.

<sup>69</sup>*Ibid.*, p. 113.

La construcción de conceptos se realiza por medio de intuiciones no empíricas dado que, empíricamente la intuición es objeto individual y lo que se busca es el contenido universal de lo concreto.<sup>70</sup>

Las categorías son constructos del entendimiento con independencia de la sensibilidad<sup>71</sup> en los que se establecen formas, contenidos y propiedades de los objetos (categorías ontológicas) o funciones de la razón (categorías lógicas). En ambos casos, las categorías operan como herramientas con las que la razón construye conceptos. Son categorías ontológicas: masa, energía, materia, mercancía, valor, etc.; son categorías epistemológicas: relatividad, velocidad, causalidad, continuidad, infinitud, etc. Independientemente de su procedencia y carácter (ontológico o epistemológico), las categorías operan apriorísticamente en la razón como andamiaje teórico tanto en la construcción de objetos de investigación como en la observación y construcción de explicaciones. Como constructos de la razón pueden o no reproducir, representar o reflejar lo real, lo cual es indeterminable, lo que sí es seguro es que son proyectadas en lo real por la conciencia y que, conjuntamente con los conceptos, constituyen el constructo general apriorístico de lo real desde el cual se realiza toda práctica científica. Pero no sólo eso. De acuerdo con Kant, las categorías establecen las leyes observadas en el comportamiento de lo real:

Las categorías son conceptos que prescriben leyes *a priori* a los fenómenos y, por tanto, a la naturaleza como conjunto de todos los fenómenos (*natura materialiter spectata*); ahora bien, como esas leyes no son deducidas de la naturaleza, ni se rigen por ella como su modelo (pues si no serían meramente empíricas), se pregunta: ¿cómo hay que comprender que la naturaleza tenga que

---

<sup>70</sup>Kant, I. *Crítica de la razón pura*, p. 428.

<sup>71</sup>*Ibid.*, p. 112.

regirse por ellas, es decir cómo pueden ellas determinar *a priori* el enlace de lo múltiple de la naturaleza, sin tomarlo de ésta? Aquí está la solución de este enigma. El que las leyes de los fenómenos en la naturaleza deban coincidir con el entendimiento y su forma *a priori*, es decir, con su facultad de *enlazar* lo múltiple en general, no es más extraño que el que los fenómenos mismos deban coincidir con la forma de la intuición sensible *a priori*. Pues las leyes no existen en los fenómenos, sino en relación con el sujeto a quien los fenómenos son inherentes, por cuanto ese sujeto tiene entendimiento; de la misma manera que los fenómenos no existen en sí, sino sólo relativamente el mismo ser, por cuanto tiene sentidos.<sup>72</sup>

Las categorías son formas del pensamiento, abreviaturas por su universalidad<sup>73</sup> y no conocimiento dado ya que éste es producto de la experiencia, la cual implica objetos particulares. Las categorías son parte del andamiaje de la razón que preexiste a la experiencia sensible y no definiciones de objetos fenomenológicamente contruidos por la conciencia. “Cierto que el pensamiento no es en sí un producto de los sentidos y por tanto no es limitado por éstos; pero no por ello puede desde luego hacerse de él un uso propio y puro, sin que sobrevenga la sensibilidad, pues entonces no tendría objeto.”<sup>74</sup>

Si las categorías son herramientas para pensar lo pensado está determinado por ellas, de ahí que la generación de nuevas maneras de pensar atravesase por la integración de nuevas categorías a la razón y si, conjuntamente con los conceptos preexisten herramentalmente a la

---

<sup>72</sup>Kant, I. *Crítica de la razón pura*, p. 122-123.

<sup>73</sup>Hegel, G. W. F. *Ciencia de la lógica*, p. 34.

<sup>74</sup>Kant, I. *Op. cit.*, p. 221.



experiencia sensible generadora de conocimiento concreto, la manera en la que se realiza la cognición está determinada por las herramientas en cuanto andamiaje que prefigura al ser y su cognición. En la conciencia el objeto antes de serlo es un ente posible en un abanico finito; el objeto percibido es realización de una de esas posibilidades establecidas por la conciencia, de ahí que el método sea la manera en la que la conciencia construye fenomenológicamente los objetos. La conciencia establece la ruta y las condiciones de construcción de conocimiento con base en la racionalidad con la que opera; dicho de otro modo, el método determina el objeto y no el objeto al método dado que el objeto no es conocido y, por tanto, es indeterminado. La experiencia de la conciencia se realiza en el sujeto y no en el objeto y, el método, es la manera en la que esta experiencia se despliega. El objeto lo es de la conciencia y en la conciencia; es fenómeno independientemente de cómo existe en sí. Bunge lo piensa exactamente al revés:

Diferenciando entre el método general de la ciencia y los métodos especiales de las ciencias particulares hemos aprendido lo siguiente: primero, que el método científico es un modo de tratar problemas intelectuales, no cosas, ni instrumentos, ni hombres; consecuentemente, puede utilizarse en todos los campos del conocimiento. Segundo, que la naturaleza del objeto en estudio dicta los posibles métodos especiales del tema o campo de investigación correspondiente: el objeto (sistema de problemas) y la técnica van de la mano. La diversidad de las ciencias está de manifiesto en cuanto que atendemos a sus objetos y sus técnicas; y se disipa en cuanto que se llega al método general que subyace a aquellas técnicas.<sup>75</sup>

---

<sup>75</sup>Bunge, M. *La investigación científica*, p. 19.

Bunge no se percata de que el objeto está dado por una teoría concreta y que el método y los instrumentos son propios de ella. Cada teoría posee sus propios enigmas y la cercanía de éstos con los de otra teoría se debe a que sus andamiajes categórico-conceptuales participan de la misma filiación filosófica. Bunge cree que la “naturaleza del objeto de estudio” determina el método y los instrumentos, sin considerar que la naturaleza del objeto depende de la teoría en la que se le considera objeto de estudio. De acuerdo con Aristóteles, la cognición se inicia con la sensación y ésta lo es de objetos particulares. La sensación no es *episteme* sino *doxa* pero constituye la mediación necesaria para la *episteme*. La ciencia lo es de lo universal y la sensación de lo particular. Dice Aristóteles:

...nosotros no podemos aprender sino por inducción o por demostración. Ahora bien, la demostración sale de los principios universales, y la inducción de los casos particulares. Pero es imposible conocer los universales de otro modo que por inducción, por la inducción, en efecto, se conocen las cosas abstractas, o cuando se quiere hacer comprender que algunas de ellas se dan en cada género; y que se llaman abstractas, aunque no están separadas hasta el punto de que cada una de ellas forme un objeto distinto. Ahora bien, es imposible que induzca el que, carece de sensación; porque la sensación se aplica a los objetos particulares; y no puede haber respecto de ellos ciencia, puesto que es absolutamente imposible concebir el universal sin inducción, ni obtenerlo por inducción sin la sensibilidad.<sup>76</sup>

---

<sup>76</sup>Aristóteles. *Tratados de lógica*, p. 244.

La inducción aristotélica ha sido interpretada por algunos, como Russell,<sup>77</sup> como el camino hacia el descubrimiento de leyes generales y, por otros, como Popper,<sup>78</sup> como el camino hacia la percepción de lo esencial, de lo verdadero. Más allá de la determinación de cuál es la interpretación correcta, es enorme la diferencia existente entre pensar que la inducción consiste en llegar a leyes universales a partir de la observación de casos particulares y concebirla como el camino para llegar a la esencia. La primera supone la concepción ontológica de la existencia de leyes universales y, la segunda, la suposición de la diferencia existencial entre esencia y apariencia, pues las leyes pueden ser concebidas como operantes en el plano ontológico o como determinaciones epistémicas, al igual que la esencia y la apariencia. Si lo real es concebido por la teoría como existente en sí y reproducible en la conciencia, como sucede en la concepción aristotélica, no existe el problema de los planos diferenciales; si la teoría establece la incognoscibilidad de lo real y su apropiación epistémica fenomenológica, se trata de un problema del plano epistemológico. Por supuesto que puede plantearse la incognoscibilidad absoluta de lo real, pero ésta supone la supresión de la teoría.

¿Qué hacer entonces con el andamiaje categórico-conceptual con el que la conciencia teórica opera? La sensación lo es en el sujeto y se encuentra determinada por el contenido del sujeto sintiente. El objeto sentido puede existir en sí pero lo que está en el sujeto que siente es la sensación no la cosa, es decir, el fenómeno, por lo que la sensación opera con base en contenidos apriorísticos y no por emanaciones del objeto. Esto sucede con independencia del modo de apropiación (empírico, artístico, religioso, teórico) y sin embargo, la inducción es considerada por muchos científicos como el método propio de la ciencia y como criterio de demarcación entre conocimiento científico y no

---

<sup>77</sup>Serrano, J. A. *Filosofía de la ciencia*, p. 148.

<sup>78</sup>Popper, K. R. *Conjeturas y refutaciones*, p. 34.

científico.<sup>79</sup> Al igual que Aristóteles, Platón acepta que la ciencia no reside en las sensaciones sino en el razonamiento sobre las sensaciones, puesto que, sólo por el razonamiento se puede descubrir la ciencia y la verdad,<sup>80</sup> pero el razonamiento no consiste en buscar las leyes universales o la esencia verdadera contenidas en los objetos particulares sentidos, sino en reflexionar y construir las ideas eternas que constituyen lo verdadero. La sensación en su inmediatez es una falsa representación de lo real porque éste se encuentra en la razón y no en los objetos;<sup>81</sup> la verdad se deduce por la razón dada su correspondencia con lo real.

FOR AUTHOR USE ONLY

---

<sup>79</sup>Serrano, J. A. *Filosofía de la ciencia*, p. 148.

<sup>80</sup>Platón. “Teetetes o de la ciencia”, p. 330.

<sup>81</sup>Platón. “Fedón o del Alma”, pp. 559-562.

#### 4. La objetividad de la ciencia.

La conciencia se constituye con intuiciones y referentes adquiridos sin que necesariamente el sujeto se percate de ello. Las intuiciones son consubstanciales a la existencia bio-genética de los sujetos y la incorporación de referentes se realiza a partir de su disponibilidad social, pudiendo ser éstos empíricos, mágico-religiosos, artísticos o teóricos. “La intuición sensible es o bien intuición pura (espacio y tiempo) o bien intuición empírica de aquello que, en el espacio y en el tiempo, es representado inmediatamente como real por la sensación.”<sup>1</sup> Las intuiciones tienen que ver con cuestiones instintivas de sobrevivencia y con el pensamiento abstracto. En el primer subgrupo se encuentra las nociones de tiempo y espacio que sensorialmente se hacen concretas en los objetos fenoménicos y en el segundo se encuentran un conjunto de categorías y capacidades lógicas como la matemática que

...se ocupa, es cierto, sólo de objetos y conocimientos que se pueden exponer en la intuición. Pero esta circunstancia pasa fácilmente desapercibida, porque esa intuición puede ella misma ser dada a priori y por tanto se distingue a penas de un mero concepto puro. Arrebatado por una prueba semejante del poder de la razón, el afán de acrecentar nuestro conocimiento no ve límites.<sup>2</sup>

La matemática es representación formal de lo real empírico o despliegue lógico racional. Como representación es utilizada para conocer lo real por lo que no es, su cuantificación, estableciendo relaciones entre

---

<sup>1</sup>Kant, I. *Crítica de la razón pura*, pp. 113-114.

<sup>2</sup>*Ibid.*, p. 37.

magnitudes observables. La longitud de un objeto, su masa, su volumen, su temperatura, no son el objeto y, sin embargo, en tanto que magnitudes observables, son relacionadas entre sí y utilizadas para la construcción de conocimiento del objeto. Al pensar a los objetos empíricos como magnitudes observables aparecen como combinación de figuras geométricas puras o como estructuras matemáticas perceptibles por la razón e imperceptibles por los sentidos, lo cual implica concebir la contradicción entre razón y sensación como relación entre verdadero y falso. El objeto empírico puede ser concebido como poseedor de universales que pueden ser descubiertos por la *episteme* (Aristóteles) o como estructura matemática inmediata directamente epistémica (Platón). El objeto en Aristóteles es punto de partida y de llegada del camino cuya verdad se encuentra al final en los universales; en Platón es un modo de operar de la conciencia, un camino diferente a la *doxa* en el que, concebido lo empírico como estructura matemática, el tratamiento lógico de las magnitudes observables expresa relaciones lógicas irreconocibles empíricamente en los componentes de lo real, dado que se trata de un constructo teórico perteneciente a la conciencia racional. Así es matemática onto-epistemológica pero, utilizada como representación cuantitativa de lo real empírico es sólo *episteme*.

Los objetos empíricos o las teorías científicas pueden ser concebidos como estructuras matemáticas en sí. El despliegue matemático apriorístico sin alusión a lo real por magnitudes observables, ni a andamiajes categórico-conceptuales de alguna teoría científica, es decir, de manera pura, se realiza como despliegue de una lógica construida por la razón. Cuando la matemática se usa para representar un fenómeno o problema científico, se trata de una matemática preexistente y no de una matemática construida *ad hoc*. A ello se debe que frecuentemente se viva la impresión de que una matemática determinada es construida con la racionalidad de una teoría fáctica construida con anterioridad. Esto se debe a lo observado por Kant cuando afirma que

*Los juicios matemáticos son todos ellos sintéticos. [...] las proposiciones propiamente matemáticas son siempre juicios a priori y no empíricos pues llevan consigo necesidad la cual no puede ser derivada de la experiencia. [...] limito mi proposición a la matemática pura, cuyo concepto lleva ya consigo el contener no un conocimiento empírico, sino tan sólo un conocimiento puro a priori.*<sup>3</sup>

Por lo que se refiere a los referentes adquiridos por la conciencia, el proceso tiene un carácter histórico-social. Las ideas que se han construido y difundido a lo largo de la historia de la humanidad por la religión, el arte, la magia, la empiria, la ciencia y la filosofía son incorporadas diferencialmente a las conciencias individuales y convertidas en componentes del bloque con el cual el sujeto piensa. Los científicos no escapan a esta situación y a ello se debe, en buena medida, la construcción y aceptación de teorías nuevas cuando la teoría paradigmática entra en crisis. En estos casos, algunas de las ideas generadas dentro o fuera de la ciencia son retomadas para construir teorías basadas en una racionalidad diferente a la de la teoría en crisis, por lo que la ciencia no opera con independencia de la conciencia social históricamente construida. Como plantea Feyerabend: “*No existe ninguna idea, por antigua y absurda que sea, que no pueda mejorar el conocimiento. Toda la historia del pensamiento está subsumida en la ciencia y se usa para mejorar cada teoría particular.*”<sup>4</sup> Las intuiciones *a priori* se unen a los referentes incorporados formando un bloque de pensamiento en el que son indiferenciables unas y otros a la hora de construir ideas, sean éstas científicas o no. Los referentes empíricos,

---

<sup>3</sup>Kant, I. *Crítica de la razón pura*, p. 40.

<sup>4</sup>Feyerabend, P. *Tratado contra el método*, p. 31.

mágico-religiosos y artísticos existentes en la conciencia del sujeto teorizante, son activados conjuntamente con los referentes provenientes de diversas racionalidades teóricas cuando se trata de construir nuevas teorías o de resolver enigmas de una de ellas, siempre y cuando esos referentes puedan ser articulados en una sola racionalidad. Sin embargo, este proceso se realiza sin que necesariamente el científico sea consciente de ello.

El científico necesariamente investiga con una racionalidad teórica ya constituida, sin que en el proceso de investigación se puedan asumir total o parcialmente otras racionalidades, como equivocadamente plantea Feyerabend:

No hay una “racionalidad científica” que pueda considerarse como guía para cada investigación; pero hay normas obtenidas de experiencias anteriores, sugerencias heurísticas, concepciones del mundo, y de todos ellos hará uso el científico en su investigación.<sup>5</sup>

Puede no existir la conciencia de que el sujeto posee una racionalidad determinada y mucho menos del abanico de referentes entrelazados, muchos de los cuales ni siquiera provienen del modo teórico de apropiación de lo real, pero que están allí cumpliendo una función teórica plenamente integrados a los referentes teóricos que definen la racionalidad con la que opera la conciencia. La presencia en la conciencia de referentes no teóricos es inevitable, pero la hegemonía de los referentes teóricos es condición indispensable para que la conciencia se eleve al rango de conciencia teórica. Como dice Hegel, el hombre es libre cuando su obrar está sujeto a determinaciones universales; en cambio, es esclavo cuando obedece a determinaciones particulares como son los sentimientos, las pasiones y las imaginaciones. El

---

<sup>5</sup>Feyerabend, P. *Tratado contra el método*, p. XV.



...yo es lo universal; en cuanto voluntad, me encuentro en mi libertad, en mi universalidad misma, en la universalidad de mi autodeterminación; y si mi voluntad es racional, sus determinaciones son, en general, algo universal, unas determinaciones según el concepto puro.<sup>6</sup>

En Einstein el proceso de elevación de su conciencia fue claramente percibido por él mismo. En sus *Notas autobiográficas* afirma:

Veo claro que el así perdido paraíso religioso de la juventud fue un primer intento de liberarme de las ligaduras de lo *meramente personal*, de una existencia dominada por deseos, esperanzas y sentimientos primitivos. Allá fuera estaba ese gran mundo que existe independientemente de los hombres y que se alza ante nosotros como un enigma grande y eterno, pero que es accesible, en parte al menos, a la inspección y al pensamiento.<sup>7</sup>

Concebido desde la perspectiva hegeliana, el pensamiento teórico pertenece al grado más avanzado de desarrollo del espíritu desplegado, el espíritu absoluto, que sólo encarna en sujetos individuales cuando históricamente la idea absoluta ha arribado a ese grado de desarrollo. Sin embargo, el sujeto individual puede encarnar momentos históricos anteriores de despliegue del espíritu, más nunca podrá rebasar lo realizado por el espíritu universal. A esto se debe que en la época en la que el espíritu absoluto ha logrado desplegarse, sólo algunos sujetos individuales lo encarnen, en tanto que la inmensa mayoría son

---

<sup>6</sup>Hegel, G. W. F. *El concepto de religión*, p. 154.

<sup>7</sup>Einstein, A. "Notas autobiográficas", p. 14.

depositarios de momentos anteriores de su desarrollo, es decir, encarnaciones individuales del nivel subjetivo u objetivo. Artistas, religiosos, científicos y filósofos, tienen la misión de hacer avanzar el espíritu universal en un mundo poblado principalmente por conciencias primitivas. Esto ya había sido planteado por Nicolás de Cusa del siguiente modo:

...el conocimiento sensible está en las tinieblas de la ignorancia de las cosas eternas y se mueve según la carne, por la potencia concupiscible hacia los deseos carnales, y por la irascible cuando ha de remover los impedimentos. La razón, sin embargo, está por encima de esto por naturaleza, por participación de la naturaleza intelectual; contiene ciertas leyes, por las cuales, como receptora del deseo de las pasiones, las modera y las reduce a lo justo, para que el hombre no ponga el fin en las cosas sensibles y no se prive del deseo espiritual del entendimiento.<sup>8</sup>

De conformidad con el pensamiento hegeliano, Einstein y Bohr, Newton y Hegel, Marx y Heisenberg son encarnación del espíritu absoluto, pero la encarnación del espíritu absoluto en la conciencia teórica no conlleva necesariamente el acceso a la verdad, como tampoco sucede con las conciencias religiosa y artística, que también son encarnaciones de él. La apropiación racional puede corresponder o no con lo real, por lo que *episteme* no es sinónimo de verdad, del mismo modo que *doxa* no lo es de falsedad; los diferencia el modo en que realizan la apropiación, si bien hoy día predomina la idea de que la ciencia es conocimiento objetivo. Esta suposición está basada en que la ciencia se apropia racionalmente de lo real y en que la objetividad es la relación de

---

<sup>8</sup>De Cusa, N. *La docta ignorancia*, p. 106.

correspondencia entre lo real y lo dicho por la ciencia y no la correspondencia entre el objeto pensado científicamente y lo que la racionalidad de la teoría científica asumida dice de él. Los objetos de investigación científica son constructos teóricos formales y no objetos empíricos, por lo que la objetividad se refiere a la relación de correspondencia entre lo interpretado y lo observado en el objeto de investigación. Los objetos de investigación de la ciencia aluden o pueden aludir a objetos empíricos pero, los objetos empíricos no son objetos de investigación de la ciencia. Las teorías aluden a lo real y se proponen como sus propuestas intelectivas, pero existen múltiples racionalidades y, por lo tanto, tendría que existir lo real de tantas maneras diferentes como racionalidades científicas inconmensurables se construyeran. De Gortari señala:

Una condición primaria en la cual coinciden los trabajos científicos, es la de que todos ellos son necesariamente objetivos. Por objetividad se entiende, por un lado, que toda investigación científica, al resultar fructuosa reproduzca los diferentes pasos seguidos por el descubridor, hasta alcanzar los mismos resultados. También significa, por otra parte, que los resultados de la investigación expresan o representan determinadas manifestaciones de una realidad material que no depende de la sensibilidad, ni de la conciencia, ni del pensamiento del sujeto cognoscente. Así, la noción primordial de objetividad se encuentra en el reconocimiento de la existencia del universo, de modo independiente al conocimiento, e incluyendo al hombre como parte integrante del propio universo; ya que, hasta la misma

objetividad del conocimiento tiene su fundamento en la objetividad de la existencia.<sup>9</sup>

De esta manera, se considera que en todas las ciencias se postula de manera explícita la existencia real de sus objetos<sup>10</sup> y que las explicaciones proporcionadas por las ciencias corresponden con lo que sus objetos realmente son.<sup>11</sup> Ésta es la concepción predominante en la ciencia hoy día y no incluye la idea de que los objetos empíricos no son los objetos de la ciencia, que ésta construye sus objetos de investigación y que tales objetos no son más que enigmas implicados suyos; tampoco reconoce el problema de que la verificación se realiza bajo un mecanismo construido con la misma racionalidad con la que se construyó el objeto de investigación, por lo que podría tratarse de una falsa correspondencia dado su carácter *ad hoc*. Pero el problema no se resuelve utilizando tests contruidos con otra racionalidad dado que resultarían inaplicables por ser intraducibles las concepciones de lo real implicadas en la teoría que genera el conocimiento con la teoría en la que se diseñó el test. Tanto los objetos como los métodos forman parte del andamiaje categórico-conceptual de una teoría científica que puede ser inconmensurable con el de otra, por lo que, al final de cuentas, la objetividad es relativa a la racionalidad de la teoría a la cual pertenece el objeto investigado.

---

<sup>9</sup>De Gortari, E. *Introducción a la lógica dialéctica*, p. 39.

<sup>10</sup>*Ibid.*, pp. 39-40.

<sup>11</sup>*Ibid.*, pp. 11. Este ha sido denominado el credo de científicismo cuyo Mito No. 1 dice: "Sólo el conocimiento *científico* es un conocimiento verdadero y real, es decir, sólo lo que puede ser expresado cuantitativamente o ser formalizado, o ser repetido a voluntad bajo condiciones de laboratorio, puede ser el contenido de un conocimiento verdadero. El conocimiento 'verdadero' o 'real', a veces también llamado conocimiento 'objetivo', puede ser definido como un conocimiento universal, válido en todo momento, en todo lugar, y para todos, más allá de las sociedades y de las formas culturales particulares." Survive. "La nueva iglesia universal", p. 50.

Quizás una de las mayores aportaciones de Althusser sea la diferenciación que establece entre concreto real y concreto de pensamiento, ya que ello permite pensar la relación de correspondencia entre lo pensado y la racionalidad de la que es producto. Basándose en Marx, Althusser sostiene la diferenciación señalada y la independencia de lo real con respecto al pensamiento<sup>12</sup> y además que, “...un discurso teórico puede, según su nivel, versar tanto sobre objetos abstractos y formales como sobre objetos concretos y reales.”<sup>13</sup> Por supuesto que Althusser supone, al igual que De Gortari, que los objetos empíricos son los objetos de investigación de la ciencia, que el proceso se inicia con la sensación y concluye en la razón que construye los universales y que lo real existe con independencia de la conciencia. Se trata de un planteamiento basado en el supuesto aristotélico de que los objetos reales son objeto de la ciencia y no en el de que los objetos de la ciencia son constructos de la razón, al igual que el diseño de los experimentos. La idea de que la ciencia estudia los objetos y los fenómenos reales se la debemos a Aristóteles, así como la inducción como método propio de la *episteme*. Pensando Aristotélicamente, los universales viven en los particulares pero sólo pueden ser percibidos por la *episteme*, a lo cual se debe que necesariamente se tenga que partir sensorialmente de lo particular para construir los conceptos. Esto conduce a Althusser a plantear que “...todo discurso teórico tiene como última razón de ser el

---

<sup>12</sup>Dice: “Marx defiende la *distinción* entre el *objeto real* (lo concreto-real, la totalidad real que ‘subsiste en su independencia fuera de la cabeza [Kopf], antes como después’, de la producción de su conocimiento) y el *objeto del conocimiento*, producto del conocimiento [...] como totalidad-de-pensamiento [...] es decir, como un *objeto-de-pensamiento*, absolutamente distinto del objeto-real, de lo concreto-real, de la totalidad-real, de la que el concreto-de-pensamiento, la totalidad-de-pensamiento, proporciona precisamente el conocimiento.” Althusser, L. *Para leer El capital*, pp. 46-47.

<sup>13</sup>Althusser, L. *La filosofía como arma de la revolución*, pp. 79-80.

conocimiento ‘concreto’ (Marx) de esos objetos”,<sup>14</sup> por lo que la contemplación y especulación quedan fuera de la ciencia.<sup>15</sup> Algunas teorías han supuesto que los objetos y los fenómenos sensorialmente percibidos como reales son su objeto de investigación; otras explícitamente han construido sus objetos pero, aun en el caso de las teorías en las que su objeto es un objeto o fenómeno empírico, éste es transformado en objeto de la ciencia. Como plantea Fichte: “La conciencia del objeto no es para mí otra cosa que la conciencia de mi conciencia de mi concepción del objeto por medio del principio de causalidad.”<sup>16</sup>

Sin embargo, el hecho de que el objeto de investigación científica sea constructo de la razón implicado en una teoría, no significa que no participen referentes de otros modos no teóricos en la apropiación de lo real. Aún en los casos en los que el sujeto teorizante supone que sus objetos de investigación son objetos reales, la percepción sensorial de esos objetos exteriores es constructo histórico-social en el que participan referentes de distintos modos de apropiación de lo real, que siguen presentes en todo el proceso de teorización. Como plantea Bacon:

El espíritu humano no recibe con sinceridad la luz de las cosas, sino que mezcla a ella su voluntad y sus pasiones, así es como se hace una ciencia a su gusto, pues la verdad que más fácilmente admite el hombre es la que desea. Rechaza las verdades difíciles de alcanzar a causa

---

<sup>14</sup>Althusser, L. *La filosofía como arma de la revolución*, p. 72. El planteamiento de Althusser es el clásico de la postura marxista aristotélica: “La tarea del conocimiento consiste en la explicación de los fenómenos que nos circundan, puesto que sin ella sería imposible la actividad práctica; pero se puede empezar a explicar los fenómenos y a razonar al respecto sólo cuando se hayan obtenido los datos correspondientes, porque de otra manera la investigación sería construida en el vacío.” Rosental, M. *Qué es la teoría marxista del conocimiento*, p. 34.

<sup>15</sup>*Ibid.*, p. 78.

<sup>16</sup>Fichte, J. G. *El destino del hombre*, pp. 44-45.

de su impaciencia por llegar al resultado; los principios que le restringen porque ponen límites a su esperanza; las más altas leyes de la naturaleza, porque contrarían sus supersticiones; la luz de la experiencia, por soberbia, arrogancia porque no aparezca su inteligencia ocupándose en objetos despreciables y fugitivos; las ideas extraordinarias, porque hieren las opiniones vulgares; en fin, innumerables y secretas pasiones llegan al espíritu por todas partes y corrompen el juicio.<sup>17</sup>

El sujeto es el factor activo en todo proceso cognitivo. La cognición se da en el sujeto; de las formas y contenidos de lo real y de sus cambios operados durante la relación de conocimiento, sólo se puede decir lo que el sujeto ha registrado en su conciencia. Se conoce con lo contenido en la conciencia y es ella la que construye los “objetos reales” de conformidad con la estructura de ella misma. La conciencia se erige así como almacén de lo real independientemente de cómo exista en su exterioridad. Así sucede en el tratamiento de la causalidad como objetividad ontológica operante en lo real. La aclaración hecha por Heisenberg respecto a las acepciones anteriores a la física clásica del concepto de causa, es sumamente valiosa. Dice Heisenberg:

El uso del concepto de causalidad como designación de la regla de la causa y el efecto es relativamente reciente en la Historia. En la filosofía de otras épocas, el término latino *causa* tenía un significado mucho más general que ahora. La *escolástica* por ejemplo, continuando a Aristóteles, contaba hasta cuatro formas de “causa”. Eran ellas la *causa formalis*, a la que hoy llamaríamos acaso la estructura o el contenido espiritual de una cosa, la causa

---

<sup>17</sup>Bacon, F. *Novum Organum*, pp. 44-45.

materialis, o sea la materia de que una cosa se compone, la *causa finalis*, que es el fin para que una cosa ha sido hecha, y finalmente la *causa efficiens*. Sólo esta *causa efficiens* corresponde aproximadamente a lo que hoy entendemos por el término de causa.<sup>18</sup>

Efectivamente, hoy día es la *causa efficiens* la acepción en la que es usado el vocablo “causa”. Se trata de la idea asumida por la física newtoniana consistente en que, cuando algo sucede se debe a que acontecimientos previos lo provocaron, es decir, a que los sucesos anteriores generaron las condiciones para que el nuevo suceso se diera. Se trata de la creencia de que existe una dependencia física de los fenómenos, que éstos son relaciones entre objetos reales, que tienen una causa y que ésta puede ser conocida por la ciencia; es decir, que la causa es inherente a lo real, que no depende del sujeto y que el sujeto puede establecer una relación con los objetos que lo conduzcan a conocerlos tal cual son. Así, el conocimiento es objetivo en tanto que lo que se piensa del objeto corresponde con lo que el objeto es y el objeto es de ese modo aunque nunca haya sido conocido objetivamente por sujeto alguno. Ésta es la postura predominante en la ciencia moderna. Se considera que entre los fenómenos existe una relación ontológica causal, que ésta posee carácter universal y obligatorio y que no se trata de un constructo deductivo de la razón. La causalidad niega el azar y supone la existencia de leyes que operan en el plano óntico. Si por fenómeno se entiende un conjunto de relaciones que un objeto establece con otros objetos, “el conocimiento de las leyes es precisamente el entendimiento de las causas principales de los fenómenos.”<sup>19</sup> Sugiere Bunge que a estas

---

<sup>18</sup>Heisenberg, W. *La imagen de la naturaleza en la física actual*, p. 25. Vid., Reale, G. *Introducción a Aristóteles*, pp. 56, 72-73.

<sup>19</sup>Rosental, M. *Qué es la teoría marxista del conocimiento*, p. 46.



leyes se les llame causales,<sup>20</sup> en tanto que Comte arremete contra la causalidad afirmando que la fe positiva considera

...radicalmente inaccesible y profundamente ociosa, toda indagación acerca de las *causas* propiamente dichas, primeras o finales de los hechos cualesquiera. En sus concepciones teóricas, explica siempre *cómo* y jamás *por qué*. Pero cuando indica los medios de dirigir nuestra actividad, hace, por el contrario, prevalecer constantemente la consideración del fin, puesto que entonces el efecto práctico emana ciertamente de una voluntad inteligente. De todos modos, la indagación de las causas, aunque directamente vana, ha sido en un principio indispensable e inevitable, [...] para reemplazar y preparar el conocimiento de las leyes, que supone un largo preámbulo. Buscando el *por qué* que no se podía hallar, se acabó por descubrir el *cómo*, cuyo estudio no se había inmediatamente instituido. No debe condenarse verdaderamente sino la pueril terquedad y persistencia, tan común aun en nuestros hombres de ciencia, en penetrar las causas cuando son conocidas las leyes. Porque, refiriéndose siempre solamente a éstas nuestra conducta, la indagación de aquéllas resulta no menos inútil que quimérica.<sup>21</sup>

Concebir la causa como ontológicamente existente conlleva el serio problema de establecer si la causa es la cosa o es el fenómeno y si el efecto es un fenómeno o una afectación de la cosa en sí, dado que el

---

<sup>20</sup>Bunge, M. *Epistemología*, p. 158; *vid.*, Bunge, M. *La ciencia, su método y su filosofía*, p. 41.

<sup>21</sup>Comte, A. *La filosofía positiva*, p. 160.

fenómeno puede ser concebido como relación cognitiva entre el sujeto y las cosas, como conjunto de relaciones entre cosas o como relaciones de una cosa con otras, lo cual implicaría la participación de un solo objeto o de varios en el fenómeno. El problema se incrementa si se agrega la posibilidad de concebir la cosa como fenómeno porque se estaría pensando en relaciones establecidas entre fenómenos que, a su vez, constituyen un fenómeno mayor, por lo que se equipararía con la concepción sistémica en la que cada elemento es un sistema en sí y subsistema de uno mayor que lo contiene.

Aunque la causalidad es predominantemente considerada como existente en la exterioridad del sujeto, puede ser concebida como ilusoria o como determinación cognitiva. En el primero de los casos, la causa existe aunque nunca haya sido pensada y en los dos restantes la causa existe en la conciencia pero no fuera de ella, considerando que en lo real el objeto es y nada más, pues sensorialmente sólo se perciben fenómenos en tanto que su concatenación necesariamente es producto de la especulación.<sup>22</sup> La causalidad concebida como entendimiento de las condiciones en las que se da un fenómeno o proceso, convierte al sujeto en su depositario dado que su determinación se encuentra en él. De este modo, la causalidad deja de ser una fuerza operante en el plano óptico pues su participación en procesos reales es determinada por el sujeto, perdiendo su carácter absoluto por la multiplicidad de sujetos constructores de determinaciones y su poder dado que depende de la fuerza que el sujeto le otorgue. A la causalidad le sucedió lo mismo que a la mayoría de los constructos de la mente humana: de ser producto de la mente fue transformado en contenido de lo real independiente de la conciencia.

Se puede suponer que la construcción del concepto de causalidad resultó de la observación de la existencia de causas generadoras de fenómenos particulares que, por inducción, condujo a la determinación

---

<sup>22</sup>Vid., Kant, I. *Crítica de la razón pura*, pp. 389-390.

de un universal denominado “causalidad”, cuando en realidad se trata de un contenido apriorístico de la conciencia teórica que aparece automáticamente al concebir el fenómeno, de ahí que la búsqueda de las condiciones del surgimiento y desarrollo de causas sea un proceso que se da por entero en la razón, ya que en es en ella el único lugar en el que existen. La percepción de causas en los fenómenos empíricos no es más que una ilusión generada por los contenidos *a priori* de la razón pues, finalmente “...las leyes y las explicaciones que buscamos no son las leyes y las explicaciones de fenómenos separados de nosotros. Tiene que ver con las interacciones con nosotros”<sup>23</sup> pues somos parte de lo que describimos.

La dualidad cartesiana sujeto-objeto hoy día es seriamente cuestionada y su lugar ocupado por la idea unificadora de sujeto y objeto. Sin embargo, existen diferentes maneras de plantearlo. Althusser, recuperando señalamientos de Marx en el sentido de que la relación de conocimiento modifica al objeto, acaba estableciendo que el objeto que se transforma no es el objeto real sino el constructo de pensamiento en su tránsito por diferentes niveles de cognición;<sup>24</sup> es decir, que el concreto real se desenvuelve de manera independiente del proceso de construcción del concreto pensado en el que es aludido. Esto implica que, desde el momento en el que se inicia el proceso de construcción de un objeto de investigación, cobra vida un objeto que alude a un concreto real pero que no se identifica con él hasta que concluye la construcción cognitiva del concreto pensado. El proceso es fácilmente percibido en la investigación científica: los sujetos alteran su conducta cuando se saben observados; los experimentos en laboratorio son realizados por los sujetos para observar determinados procesos; las partículas subatómicas son alteradas para ser observadas; etc. Si a esto

---

<sup>23</sup>Moscovici, S. “La historia humana de la naturaleza”, p. 130.

<sup>24</sup>Vid., Althusser, L. *La filosofía como arma de la revolución*, p. 78; Althusser, L. *Posiciones*, p. 156-157.

agregamos que el aparato mental con el que se procesa lo observado está completamente en el sujeto y que lo observado es constructo de la conciencia, lo real acaba dependiendo totalmente del sujeto. Serrano se opone a esta interpretación. Dice:

Si tal vez una gran ley de la naturaleza nos impide determinar simultáneamente la posición y la velocidad del corpúsculo con exactitud y, por lo tanto, no podemos conocer con exactitud la posición y los estados de movimiento futuros del corpúsculo, esto, sin embargo, no demuestra que realmente el corpúsculo no tenga en cada instante una posición y una posición bien definida. La indeterminación es cognoscitiva —por eso algunos la denominaban incertidumbre—, de allí a que se concluyera que existe una indeterminación real, objetiva, se da un paso más lejos de lo que permite la experiencia y no se justifica con prueba alguna.<sup>25</sup>

Concluye afirmando que

El principio de indeterminación no trae como consecuencia la destrucción del principio de causalidad —que en su enunciado genuino filosófico, metafísico, señala que todo ente contingente exige una causa— ni la no existencia de causas, tan sólo afirma que en los sistemas microcósmicos la incertidumbre de los datos no permite el cálculo de los estadios sucesivos del sistema a partir de ellos.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup>Serrano, J. A. *Filosofía de la ciencia*, p. 107.

<sup>26</sup>*Ibid.*, p. 109.

Resumido, el planteamiento de Serrano consiste en proponer que la indeterminación es un problema epistemológico y que de ninguna manera se trata de un problema del ser, por lo que resultaría insostenible lo señalado por Martínez Miguélez en el sentido de que el indeterminismo de Heisenberg "...acaba con la causalidad lineal, unidireccional, en la física moderna, y con el determinismo que se había generalizado en las ciencias naturales y aun en las ciencias sociales."<sup>27</sup>

Recuperando un relato de Heisenberg, Kumar afirma que el papel central atribuido a la medida y a la observación, obstaculiza todo intento de descubrir en la naturaleza la existencia de pautas o conexiones causales.<sup>28</sup> Sin embargo, el que se le otorgue un "papel central" a la medida y a la observación, no implica que la medida y la observación sean las generadoras del impedimento de descubrir en la naturaleza la existencia de pautas o conexiones causales; es decir, de descubrir las pautas y las conexiones que existen en ella, pero que la magnitudes observables impiden descubrirlas. En consecuencia, otorgar un papel secundario a la medida y a la observación sí conduciría a que se descubrieran las leyes bajo las cuales existe la naturaleza, lo cual contraviene la afirmación de que la realidad no opera bajo leyes y que éstas son impuestas por la conciencia, como se supone que lo sostiene Kant y la mecánica cuántica. Si sólo podemos hablar de lo que ha sido pensado de lo real, la causa abandona el plano óptico y se traslada al gnoseológico, resultando un falso problema la determinación de su carácter ontológico o gnoseológico, al igual que el asunto de la determinación-indeterminación o incertidumbre. La causalidad transita así a intuición y se coloca al lado de las intuiciones sensibles tiempo y espacio, pero como intuición lógica proveniente de la incorporación de referentes teóricos a la conciencia. Al igual que las intuiciones sensibles

---

<sup>27</sup>Martínez Miguélez, M. *El paradigma emergente*, p. 80.

<sup>28</sup>Kumar, M. *Quántum*, p. 332.

opera *a priori* y hace que el sujeto busque y encuentre la causa de lo observado o pensado ya que ésta necesariamente existe en lo real.

El cuestionamiento de la causalidad proviene de la mecánica cuántica. La observación del mundo subatómico puso en evidencia un problema que ya se había percibido: el instrumento usado para la observación perturba lo observado. El electrón que se observa es el electrón iluminado, por ello, lo observado es un electrón generado por la iluminación y, por tanto, producido por su observador. Si el sujeto desea observar un electrón, necesariamente tendrá que crearlo. Uno es el ente no observado del cual no se sabe nada y otro el electrón observado y creado por el observador con un instrumento. Del ente no observado nada se puede decir dado que no se le conoce y, lo que se diga del electrón observado, es producto de la alteración introducida en el electrón por el observador. Así, lo que se diga del comportamiento del electrón observado lleva implicada la perturbación ontológica introducida por el observador y la construcción interpretativa de lo observado, por lo que la acción del sujeto en el objeto no se reduce al plano epistemológico con modificaciones del objeto pensado, sino que se da también en el plano óptico externo.<sup>29</sup> La preparación misma de la perturbación del objeto para observarlo está preestablecida apriorísticamente en la razón y no sólo la interpretación de lo observado, pues es desde una teoría explícita o implícitamente asumida que los experimentos son diseñados y que lo observado es interpretado.<sup>30</sup> Bunge se opone radicalmente a este planteamiento. Dice:

---

<sup>29</sup>Vid., Heisenberg, W. *Física y filosofía*, p. 39. Refiriéndose a Bohr y Heisenberg dice Schrödinger: “Lo que quieren decir ellos es que el objeto no tiene una existencia independiente del sujeto que observa. Quieren decir que los recientes descubrimientos en física han puesto de relieve la misteriosa barrera entre *sujeto* y *objeto* y, en consecuencia, se ha visto que ésta no resulta ser una barrera del todo definida.” Schrödinger, E. *Ciencia y humanismo*, p. 64.

<sup>30</sup>Vid., Moscovici, S. “La historia humana de la naturaleza”, pp. 126-130.

La conclusión de nuestro análisis es clara: la tesis fenomenista es falsa. Las fórmulas de la mecánica cuántica se refieren exclusivamente a entes físicos. Algunas se refieren a entes microfísicos, tales como partículas, átomos o moléculas. Otras se refieren a entes microfísicos que interactúan entre sí, tales como protones que chocan contra núcleos atómicos; y otras se refieren a entes microfísicos en interacción con entes macrofísicos tales como campos electromagnéticos o instrumentos de medición. (Desde el punto de vista físico una medición no es sino un caso particular de una interacción micro-macro.) [...] contrariamente a lo que sostienen los defensores de la escuela de Copenhage, la mecánica cuántica no se refiere a observadores.<sup>31</sup>

Bunge concibe lo real como existente con independencia de la conciencia y cognoscible tal como es, por ello afirma que se trata de entes microfísicos, de interacción entre ellos y de interacción entre un ente micro y otro macrofísico que es el instrumento de medición. La conciencia ha desaparecido y todo sucede en la exterioridad del sujeto, por lo que no se trata de entes macro y micro pensados o de relaciones entre ellos percibidas, ni siquiera en los casos en los que éstos fueron producidos intencionalmente.

Regresemos a la reflexión onto-epistemológica del proceso de generación del electrón. La iluminación de una partícula subatómica no es una interacción entre un ente micro y otro macrofísico, sino una transformación del ente a electrón. Lo que se observa es un electrón construido por el observador para observarlo. Del estado anterior del electrón nada se puede decir dado que sólo se sabe de él a partir de su existencia en cuanto electrón producido por la iluminación. El

---

<sup>31</sup>Bunge, M. *Epistemología*, pp. 93-94.

experimento genera la propiedad resultante y no la preexistente en el sistema. Como dice Cline, “los efectos de la observación son inseparables del acontecimiento observado. No es posible ni entender el desarrollo casual exacto, ni predecir el término exacto.”<sup>32</sup> Pero Cline circunscribe el planteamiento a los entes subatómicos. Dice:

Cuando son éstos los objetos [objetos bastante grandes y cambios considerables de energía], el científico consigue seguir la pista a los cambios de naturaleza que él provoca, merced a la observación. Usa luz para observar y cuando la aplica a la observación de un planeta, a un mosquito o hasta a una célula viva, no tiene que preocuparse por las colisiones de los fotones. Es fácil ver cómo nos creamos la ilusión de que siempre habría de ser posible controlar los efectos de nuestra observación. Esa ilusión se ha acabado.<sup>33</sup>

Lo realmente ilusorio es suponer que el científico de objetos macrofísicos puede percibir los efectos que su observación provoca en el objeto. Simplemente percibe lo que es perceptible desde la perspectiva en la que él está colocado, pero no los efectos ópticos micro y macrofísicos que su observación genera, que pueden determinar la estructura y la forma del objeto cósmico que observa, pero que son imperceptibles desde el plano en el que el sujeto se encuentra. La aceptación del supuesto de que lo real existe con independencia de la conciencia y la concepción del tiempo-espacio como objetos condensados, colocan a Marx y a Einstein en la misma filiación filosófica. Marx reconoce que el objeto al ser investigado es alterado por

---

<sup>32</sup>Cline, B. L. *Los creadores de la nueva física*, p. 305. *Vid.*, Clemente de la Torre, A. C. *Física cuántica para filo-sofos*, pp. 58-59.

<sup>33</sup>*Ibid.*, pp. 210-211.



el sujeto, que esa alteración es inevitable y que es un medio para lograr la cognición. También coinciden en que la ciencia busca conocer la cosa en sí, por lo que es necesario entender los fenómenos en los que la cosa participa. Si lo real se reflejase directamente en la conciencia tal como es, la ciencia resultaría inútil y la teoría se construiría automáticamente con la información generada por los sentidos. Pero no es así. La construcción de conocimiento del objeto se refiere a como el objeto es cuando es observado, lo cual no significa que así sea en todo momento. La cosa en sí no es conocida sensorialmente, sólo lo es su existencia fenoménica en relaciones establecidas con ella, lo cual significa que la primera apropiación de la cosa por el sujeto se realiza de manera sensorial. Si la primera apropiación de la cosa se realiza de manera sensorial, el proceso de apropiación teórica tendría como el primero de sus momentos a la empiria, por lo que la diferenciación *episteme-doxa* desaparecería quedando integrada la segunda como primer momento de la primera.

Si se aceptan la *episteme* y la *doxa* como modos de apropiación independientes, la concepción del fenómeno como primer momento de apropiación científica de la cosa se desecha y la cosa misma puede ser concebida como conjunto de relaciones o como partícipe de un conjunto de relaciones con otras cosas. En el segundo de los casos la cosa mantiene su existencia en sí relacionándose fenoménicamente con otras cosas, mientras que en el primero la cosa en sí desaparece y en su lugar queda un fenómeno. Si la cosa en sí o el fenómeno son concebidos como estructura matemática o si se considera que su conocimiento sólo es posible por su tratamiento matemático, lo más recomendable para la cognición científica es usar magnitudes observables y éstas son constructos racionales y, por tanto, proyecciones de la conciencia.

Aplicadas estas reflexiones al mundo subatómico, surgen dos interpretaciones posibles: 1) Que el electrón se comporta de conformidad como es estudiado debido a la acción que los instrumentos

utilizados ejercen en él, suponiendo que la conciencia es capaz de captar nítidamente lo que sucede en lo real. 2) Que el electrón o lo que realmente sea el ente que es observado, se comporta de un modo determinado siempre, pero que la conciencia que lo observa interpreta su proceder de conformidad con el andamiaje categórico-conceptual con el que realiza la observación. La segunda postura implica considerar que no es que el electrón se comporte como partícula o como onda cuando es estudiado de un modo o del otro, sino que su comportamiento es pensado de una o de otra manera por ser constructo teórico de una conciencia, más allá de cómo sea sin ser pensado. En estos términos, el observador no cambia lo observado porque la única referencia que existe de lo observado es lograda por la observación misma. Señala Kumar:

Heisenberg creía que el mismo acto de medir la posición del electrón es el que imposibilitaba la determinación precisa y simultánea de su momento. El electrón, en su opinión, se ve perturbado de manera impredecible al verse golpeado por el fotón utilizado para “verlo” y determinar su posición. En esa inevitable perturbación que se produce durante el acto de medida reside, según Heisenberg, el origen de la incertidumbre.<sup>34</sup>

Si el electrón es producido para ser observado se trata de un problema tecnológico instrumental y no de un modo de ser de lo real más allá de cómo es estudiado. A esto se debe que si el electrón es estudiado corpuscularmente proceda como partícula y si es estudiado como onda proceda como tal debido a que los instrumentos empleados generan esa manera de proceder. La teoría desde la cual fue diseñado y construido el instrumento es la que determina el ser del objeto, poniendo en evidencia

---

<sup>34</sup>Kumar, M. *Quántum*, p. 313.

que el involucramiento del sujeto en el objeto afecta doblemente el proceso de cognición: 1) en la generación del objeto de conocimiento en el plano óptico y 2) en la descripción del comportamiento del objeto de conocimiento dado que éste es interpretado desde una teoría determinada, que es la misma con la cual el objeto de conocimiento fue construido. Los objetos de conocimiento son problemas de teorías científicas específicas y no “problemas de la ciencia” que las diferentes teorías científicas deban resolver. El hecho de que las teorías científicas se sustenten en determinadas concepciones onto-epistemológicas implica que todo el proceso de construcción de conocimiento sea una activación de las mismas y que la confrontación entre teorías no sea más que una confrontación entre andamiajes onto-epistemológicos y no entre comportamientos de lo real. Dice Heisenberg:

En la medida en que en nuestro tiempo puede hablarse de una imagen de la Naturaleza propia de la ciencia natural exacta, la imagen no lo es en último análisis de la Naturaleza en sí; se trata de una *imagen de nuestra relación con la Naturaleza*. La antigua división del universo en un proceso objetivo en el espacio y el tiempo por una parte, y por otra parte el alma en que se refleja aquel proceso, o sea la distinción cartesiana de la *res cogitans* y la *res extensa*, no sirve ya como punto de partida para la inteligencia de la ciencia natural moderna.<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup>Heisenberg, W. *La imagen de la naturaleza en la física actual*, p. 21. Dice Kuhn: “En resumen, de manera consciente o no, la decisión de emplear determinado aparato y de usarlo de un modo particular, lleva consigo una suposición de que sólo se presentarán ciertos tipos de circunstancias. Hay expectativas tanto instrumentales como teóricas, y con frecuencia han desempeñado un papel decisivo en el desarrollo científico.” Kuhn, T. S. *La estructura de las revoluciones científicas*, p. 103.

Si el problema de la existencia de lo real se aborda desde la perspectiva de los modos en los que el hombre se lo apropia, necesariamente se cae en una relatividad objetiva de lo apropiado, pues la existencia de varios modos de apropiación implica la misma cantidad de maneras de existir de lo real, las cuales se multiplicarían de conformidad con el número de posturas ópticas existentes en el interior de cada uno de esos modos. No parece correcto pensar que si lo real es apropiado artísticamente pueda afirmarse que lo real es arte, tampoco que si lo real es apropiado religiosamente sea sacro o que si es apropiado empíricamente sea práctico-utilitario. Lo mismo aplicaría para el modo teórico de apropiación. Sin embargo, socialmente predomina la concepción de que sólo a la ciencia le está permitido afirmarse como correspondencia necesaria con lo real, porque realidad y ciencia existen de la misma manera y esta manera es como lo real aparece en la razón. Esta concepción ha encontrado su máxima expresión en la conocida frase de Hegel de que todo lo racional es real porque todo lo real es racional, pero también aparece claramente aceptada por el positivismo comtiano:

El dogma fundamental de la religión universal, consiste, [...] en la existencia demostrada de un orden inmutable, al cual están sometidos los hechos de todas clases. Este orden es, a la vez, *objetivo* y *subjetivo*, en otros términos, concierne igualmente al *objeto* contemplado y al *sujeto* contemplador. Las leyes físicas suponen, en efecto, leyes lógicas y recíprocamente.<sup>36</sup>

Así lo consideró también Nicolás de Cusa cuando dice: "...todas las cosas, en cuanto que están en nuestra mente, están de manera semejante en la materia, en la forma y en el compuesto de ambas";<sup>37</sup> "...como la

---

<sup>36</sup>Comte, A. *La filosofía positiva*, pp. 160-161.

<sup>37</sup>De Cusa, N. *Diálogos del idiota*, p. 93.

vía de acceso a las cosas divinas no se nos manifiesta sino por medio de símbolos podríamos usar con ventaja de los signos matemáticos a causa de su incorruptible certeza.”<sup>38</sup> De Cusa, siguiendo la tradición griega clásica que considera a la *episteme* como lo verdadero y a la *doxa* como lo falso, supone que la *episteme* se apropia de lo real como lo real es y no como es la *episteme* dado que la *doxa* es falsa por definición. También el marxismo parte del supuesto de la existencia de leyes racionales de la naturaleza que gobiernan el mundo, pero esta concepción hegemónica en la ciencia entra en crisis con la emergencia de la mecánica cuántica y la duda profunda de su validez formulada por Bohr. Dice Cline:

Bohr, sin embargo, no creía que su interpretación de la mecánica cuántica, su interpretación de los resultados de otros, reflejase una pauta lógica que existiera aparte del hombre. La ciencia, incluyendo las matemáticas, era el modo humano de ver la realidad —opinaba Bohr—, era creación del hombre.<sup>39</sup>

Si para Hegel todo lo real es racional y todo lo racional es real —lo cual implica una relación de identidad entre la estructura de lo real y la estructura de la conciencia racional—, para Bohr no sucede así. El planteamiento hegeliano conlleva el supuesto platónico de que el modo teórico de apropiación de lo real es el único que establece una relación de identidad con la realidad, sin atribuirle un carácter creacional al pensamiento. Mientras se trate de la relación que establecen con lo real la empiria, la religión, el arte y la teoría se tiende a afirmar de inmediato que la teoría es la única que establece una relación de correspondencia entre lo real y lo pensado pero, cuando se trata de teorías que proponen

---

<sup>38</sup>De Cusa, N. *La docta ignorancia*, p. 25.

<sup>39</sup>Cline, B. L. *Los creadores de la nueva física*, p. 278.

diferentes concepciones onto-epistemológicas de lo real, ¿cómo se resuelve el problema de la verdad? Lo real se concibe racional cuando es pensado racionalmente, pero puede ser pensado de modo artístico, religioso o empírico. Quizás haya que hacer caso a Ortega y Gasset cuando propone: “Renunciemos alegremente, valerosamente, a la comodidad de presumir que lo real es lógico, y reconozcamos que lo único lógico es el pensamiento.”<sup>40</sup> También Bunge niega el carácter lógico de lo real. Dice:

En rigor no hay lógica de los hechos así como tampoco hay física de los conceptos. Lo que hay son mecanismos de los hechos (p. ej., del desarrollo económico), y tales mecanismos son parte de las tendencias y de las leyes. Nada de esto tiene que ver con la lógica en sentido estricto, que es la teoría de la estructura del argumento deductivo. No hay una lógica social como tampoco hay una lógica química: existe solamente la lógica a secas (o simbólica, o matemática). No es ésta una mera disputa verbal sino que lo es metodológica. En efecto, si existiese una lógica de los hechos, puesto que la lógica es a priori (previa a la experiencia), entonces el estudio de los hechos podría hacerse independientemente de nuestra experiencia con éstos. Éste es, precisamente, el motivo por el cual Hegel hablaba de la “lógica objetiva”.<sup>41</sup>

Esta forma de pensar transporta los constructos del plano epistemológico al plano óntico, lo cual conlleva el problema del carácter múltiple de lo real dada la existencia de múltiples teorías. Al igual que en el arte, la empiria y la religión, en la ciencia existen posturas

---

<sup>40</sup>Ortega y Gasset, J. *Historia como sistema*, p. 59.

<sup>41</sup>Bunge, M. *Epistemología*, p. 158.

sustentadas en diferentes concepciones ontológicas, lo cual implicaría la existencia de tantas realidades como racionalidades teóricas diferentes se construyan. Esto expresa un abanico de situaciones. Podría ser que cada teoría exprese lo real como la ontología de su racionalidad lo conciba y que lo real sea de otro modo, pero que una racionalidad determinada sólo pueda pensarlo así; llegará el momento histórico en el que se construya la teoría que sí corresponde con lo real, pero pasará inadvertida dado que no existe manera de verificarlo, si se considera que todo criterio de verificación de objetividad forma parte de la racionalidad con la que se construye la teoría de la cual la verificación forma parte. También podría suceder que “la teoría verdadera” ya fue construida pero fue abandonada al ser construidas otras teorías que acabaron convenciendo a la comunidad científica. Otra posibilidad es la consistente en que lo real esté constituido por cosas o fenómenos que se comportan de manera correspondiente con diferentes racionalidades teóricas. Como plantea Ortega y Gasset:

Lo que ocurre es que una de las cualidades propias de la realidad consiste en tener una perspectiva, esto es, en organizarse de diverso modo para ser vista desde uno u otro lugar. Espacio y tiempo son los ingredientes objetivos de la perspectiva física, y es natural que varíen según el punto de vista.<sup>42</sup>

Pero la discusión se da en el plano gnoseológico y no en el ontológico. Se puede optar por la interpretación de que determinados contenidos de lo real son percibidos por conciencias que poseen determinados contenidos y que operan con determinada racionalidad, o bien, por la interpretación de que, lo que todas las teorías científicas dicen de lo real es objetivo, en tanto perciben determinados contenidos de lo real que

---

<sup>42</sup>Ortega y Gasset, J. “El sentido histórico de la teoría de Einstein”, p. 180.

son como la teoría los concibe, por lo que todas las teorías científicas son verdaderas en cuanto sus enunciados ónticos corresponden con lo real. Como afirma Einstein:

Una proposición es correcta cuando, dentro de un sistema lógico, está deducida de acuerdo con las reglas lógicas aceptadas. Un sistema tiene contenido de verdad según con qué grado de certeza y completitud quepa coordinarlo con la totalidad de la experiencia. Una proposición correcta obtiene su *verdad* del contenido de verdad del sistema a que pertenece.<sup>43</sup>

Sin embargo, lo real puede ser concebido también como neutro, lo cual implica que los modos de su apropiación estrictamente son eso: maneras de apropiársele más allá del carácter de lo que apropiado. Este planteamiento abre dos posibilidades: i) que lo real sea incognoscible y que su apropiación no implique cognición o, ii) que lo real sea neutro y aparezca del modo en el que es apropiado creando la ilusión de correspondencia a partir de cómo lo real aparece en la conciencia que se lo apropió, lo cual se haría extensivo al modo teórico y al menos de racionalidades con las que se han construido teorías científicas. Si la relación de lo real y lo pensado es concebida de este modo, sólo quedan ideas alusivas a lo real y lo real se erige como incognoscible y verdaderamente independiente de la conciencia que lo piensa. Las teorías científicas quedan colocadas en el mismo plano que las religiones, la empiria y las artes, es decir, reducidas a simple modo posible de apropiación de lo real. Esta parece ser la postura adoptada por Einstein en su vejez, después de transitar de la construcción de enunciados estrictamente basados en magnitudes observables a la creación libre de conceptos. Dice Einstein:

---

<sup>43</sup>Einstein, A. “Notas autobiográficas”, p. 17.



Los conceptos físicos son creaciones libres del espíritu humano y no están, por más que parezcan únicamente determinados por el mundo exterior. En nuestro empeño de concebir la realidad, nos parecemos a alguien que tratara de descubrir el mecanismo invisible de un reloj, del cual ve el movimiento de las agujas, oye el tictac, pero no le es posible abrir la caja que lo contiene.<sup>44</sup>

Einstein pasó su vida reflexionando qué es lo real: materia, energía u otra cosa para la cual no existe aún una palabra para expresarlo. Einstein y Marx suponen que el mundo existe independientemente de los hombres y que el comportamiento de lo real está regido por leyes cognoscibles. Sin embargo, la aceptación de la existencia de lo real con independencia de la conciencia, no implica necesariamente la asunción de una postura materialista, pues lo real puede ser pensado como energía, como materia y energía o como algo distinto de la materia y de la energía, por lo que no necesariamente la negación del carácter material de lo real conduce a suponerlo como espectros proyectados por la conciencia como exteriorización de figuras de pensamiento. De igual manera, afirmar la existencia de lo real no conlleva la determinación de qué es, sin embargo, independientemente de qué es lo real, lo cierto es que aparece necesariamente como constructo de la conciencia, como pensado y que todo intento de determinación de la relación de correspondencia entre constructo de la conciencia y lo real es también constructo de la conciencia.

Si lo real es apropiación de la conciencia o existencia independiente de ella, es cognoscible, si bien, en el primer caso, la cognición de lo real sería cognición de sí mismo, del sujeto constructor, ya que los constructos cognitivos sólo tendrían validez para el sujeto que los

---

<sup>44</sup>Einstein, A. y L. Infeld. *La física, aventura del pensamiento*, p. 38.

construyó, dada la diversidad de posibilidades de apropiación individual de lo real. En el segundo caso, el conocimiento sería comunicable entre los sujetos dado que no estaría referido a contenidos de sus conciencias sino a un mundo existente fuera de ellas, aunque de inmediato aparece el problema de la conversión en idea en la conciencia de cada sujeto que piensa lo real como independiente de él. Lo real puede ser concebido también como independiente del constructo que de él hace la conciencia y por ello su existencia está más allá de lo verdadero y lo falso en tanto que éstos se refieren a constructos de pensamiento y no a lo real en sí. El problema se ve incrementado si a ello agregamos la no necesaria expresividad de lo real por el lenguaje, pues "...si el mundo es independiente de nuestro lenguaje, ¿qué esperanza hay de referirse a él y describirlo tal como es, dado que todo conocimiento (al menos, el de cierta complejidad) comporta necesariamente el uso de un aparato lingüístico?"<sup>45</sup> Parecen muy reducidas las posibilidades de expresar lingüísticamente lo percibido y lo pensado, por lo que resulta difícil garantizar la correspondencia entre el contenido sustantivo del discurso y lo real percibido o pensado. El conocimiento es pues relativo e incierto. Como afirma Aristóteles:

Lo falso y lo verdadero no están en las cosas [...] Sólo existen en el pensamiento; [...] la conveniencia o la inconveniencia del sujeto con el atributo existen en el pensamiento y no en las cosas, y que el ser en cuestión no tiene existencia propia; porque lo que el pensamiento reúne o separa del sujeto, puede ser, o la esencia, o la cualidad, o la cantidad, o cualquiera otro modo del ser.<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup>Bordes Solanas, M. "Realismo científico, dependencia teórica e incommensurabilidad", p. 11.

<sup>46</sup>Aristóteles. *Metafísica*, p. 135.

La mecánica cuántica asume la concepción epistemológica de que el mundo subatómico sólo puede ser conocido por las teorías científicas, debido a la imposibilidad de acceder al interior del átomo para observarlo directamente. Pero lo mismo se puede decir del mundo macrocósmico, pues es imposible colocarse fuera de él para observar su forma y la manera en la que se mueve. Si al final de cuentas es la razón la que construye la idea de mundo y lo real queda reducido existencialmente a lo observado, emerge la contradicción entre la imposibilidad de observar lo real y su teorización científica, convirtiéndose las teorías en “mundos soñados” como se implica en los planteamientos de Feyerabend.<sup>47</sup> Esta contradicción se observa plenamente en Kant cuando dice:

...la razón no conoce más que lo que ella misma produce según su bosquejo; que debe adelantarse con principios de sus juicios, según leyes constantes, y obligar a la naturaleza a contestar a sus preguntas, no empero dejarse conducir como con andadores; pues de otro modo, las observaciones contingentes, los hechos sin ningún plan bosquejado de antemano, no pueden venir a conexión en una ley necesaria, que es sin embargo lo que la razón busca y necesita. La razón debe acudir a la naturaleza llevando en una mano los principios, según los cuales tan sólo los fenómenos concordantes pueden tener el valor de leyes, y en la otra el experimento, pensado según aquellos principios; así conseguirá ser instruida por la naturaleza [...] Y así la misma física debe tan provechosa evolución de su pensamiento, a la ocurrencia de buscar (no imaginar) en la naturaleza, conformemente a lo que

---

<sup>47</sup>Feyerabend, P. *Tratado contra el método*, p. 22.

la razón misma ha puesto en ella, lo que ha de aprender de ella de lo cual por sí misma no sabría nada.<sup>48</sup>

No hay que perder de vista que el conocimiento es simbólico y que los símbolos no poseen existencia real física sino sentido, de modo tal que la matemática no es una teoría de las cosas sino una teoría de símbolos,<sup>49</sup> con todas sus repercusiones en los constructos teóricos basados en magnitudes observables. Al final de cuentas lo real es lo que de él se dice y se dice lo que de él se ha pensado. El mundo exterior existe en sí mismo pero aparece de conformidad con la estructura de las conciencias. “Y siempre resulta que la ‘comprensión’ del mundo no es ninguna copia, ninguna reproducción de una estructura de la realidad, sino que entraña una libre actividad del espíritu.”<sup>50</sup> Toda concepción ontológica determina la interpretación que se construya de los objetos y los fenómenos, a pesar de que históricamente haya prevalecido la idea de que los hechos son anteriores e independientes a esas concepciones y que la práctica científica es generadora de conocimiento verdadero de ese mundo existente con independencia de la razón y de la cultura.<sup>51</sup> Mas esto no significa que la conciencia cree lo real; significa que la conciencia interactúa con lo real y que ambos se alteran en esta relación.

Si lo real necesariamente es llevado a la conciencia de manera simbólica, sólo se puede hablar de las formas y de las estructuras simbólicas en las que lo real es supuestamente reproducido o representado, sin que necesariamente se esté hablando de él, de ahí que la confrontación científica podría ser una simple confrontación de discursos racionales. El hecho de que la realidad sea alterada al actuar en ella de conformidad con proposiciones teóricas, no es una validación

---

<sup>48</sup> Kant, I. *Crítica de la razón pura*, p. 17-18.

<sup>49</sup> Cassirer, E. *Antropología filosófica*, pp. 91-96.

<sup>50</sup> Cassirer, E. *Filosofía de las formas simbólicas*, p. 25.

<sup>51</sup> Vid., Kuhn, T. S. *El camino desde la estructura*, p. 146; Martínez Miguélez, M. *El paradigma emergente*, pp. 46-48.

del constructo discursivo dado que no existe manera alguna de percatarse de que lo sucedido se deba a lo enunciado. Sólo se puede construir la certeza de que sucedió y que sucedió de determinada manera, más no se puede establecer el porqué de lo sucedido y mucho menos que suceda por lo enunciado por la teoría. Se puede vivir intuitivamente la certeza teórica de la existencia de lo real sin comprometerse con su carácter material pero, en la relación de conocimiento es inevitable la toma de partido en cuanto a la alteración o no de lo real en la acción cognitiva. Si los objetos empíricos no son los objetos de la ciencia, la alteración cognitiva sigue operándose en objetos reales aunque éstos sean producto de la teoría. Es decir, si, por ejemplo, un átomo es aislado en condiciones de laboratorio y sometido a determinado tipo de radiaciones, hay un átomo sometido a determinadas radiaciones realmente, aunque sea falsa la teoría desde la que el experimento es montado. Claro está que en la ciencia el traslado de lo epistémico al plano óptico es una práctica inevitable y que a ello se debe el que se acabe percibiendo en el experimento lo enunciado por la teoría y que se viva la certeza de que lo real se comporta de conformidad con la racionalidad desde la cual el experimento fue realizado. Y no podría ser de otro modo: lo único que podemos afirmar de lo real es lo que pensamos de él. Esta confusión de los planos epistémico y óptico es vivida por Kumar cuando afirma:

Dada la naturaleza cuántica de la realidad, la luz no es una onda ni una partícula, sino ambas cosas a la vez. Por eso, en ocasiones, se comporta como una partícula y, en otras, como una onda. Dependiendo simplemente de la cuestión preguntada... o del tipo de experimento llevado a cabo, la naturaleza responde, en una determinada

ocasión, como si se tratara de una partícula y, en otras, como si se tratara de una onda.<sup>52</sup>

No es que la luz sea onda y partícula a la vez. Es que la luz es experimentada como partícula o como onda. Si la luz fuese pensada de una manera distinta a la de onda y de partícula, sería a la vez de las tres, de las cuatro, de las cinco... maneras diferentes. Y no, la luz es y sólo se puede referir lo que ha sido pensado de ella producto de la observación o del pensamiento puro, aunque también es posible que deje de serlo si no es pensada.

La certeza objetiva es sumamente atractiva porque satisface la necesidad humana de posesión de la verdad, de ahí que haya atribuido a la ciencia la facultad de llegar a ella. Sin embargo, los científicos y los filósofos construyen sus teorías con desapego a lo estrictamente conocido y, en ocasiones, a lo considerado racional y lógico por determinadas comunidades epistémicas. El científico inventa y

En esta concepción, parece que no es nuestro mundo el que cambia sino solamente el modo en que se lo considera. Las ciencias llegan a él como provistas de instrumentos intelectuales y físicos cada vez más poderosos [...] cada descripción y cada explicación describe una representación diferente del mundo y no la realidad efectiva de un mundo diferente.<sup>53</sup>

Lo mismo sucede en la física que en la sociología, en la historia y en la matemática. Los hechos no existen ni hablan por sí solos, es el investigador el que los construye y los hace hablar. Como plantea

---

<sup>52</sup>Kumar, M. *Quántum*, p. 361.

<sup>53</sup>Moscovici, S. “La historia humana de la naturaleza”, p. 134.

Heisenberg: "...es la teoría la que determina lo que puede observarse",<sup>54</sup> aunque las teorías se alejen de su base observacional.<sup>55</sup> Cualquier constructo teórico, hasta el más aparentemente alejado de la realidad empírica se construye pretendiendo expresar en él lo que la realidad es. Más aún cuando se trata de un constructo abstracto. Un constructo presentado como modelo de un objeto o de un fenómeno concreto conduce a que quien lo valore —no quien lo construye—, lo desplace de la teoría a lo empírico para determinar su correspondencia con lo real. En todo caso está implicada la concepción de la ciencia de la cual se participe —es decir que, por ejemplo, se participe de la concepción de que la ciencia construye sus objetos o de investigación o de la que la ciencia estudia objetos o fenómenos reales—, finalmente subsiste el problema de cómo saber que esos objetos son reales si lo único con lo que se cuenta es la teoría que los acepta como tales, aun cuando originalmente esos objetos o fenómenos se presenten en forma empírica.

---

<sup>54</sup>Heisenberg, W. K. "Encuentros y conversaciones con Albert Einstein", p. 46.

<sup>55</sup>Popper, K. R. *Conjeturas y refutaciones*, p. 312.

## 5. Tiempo y espacio.

En la conciencia ordinaria el tiempo ha sido concebido como sujeto y el espacio como objeto, en tanto que en la conciencia teórica predomina el tratamiento de ambos como magnitudes observables. El tratamiento del tiempo y el espacio puede comenzar con el abordaje del problema de las sensaciones. Por sensación se entiende el registro que los sentidos hacen de las características externas de los objetos; también se le ha considerado como el primer contacto cognitivo con lo real. Platón no niega la existencia de los objetos pero sí su carácter verdadero dada su finitud espacial y temporal, la cual contrasta con las ideas que son infinitas y verdaderas. Aristóteles concibe al tiempo y al espacio en los objetos, es decir, el espacio es el contenido de los objetos en un tiempo determinado. Dice Aristóteles: “Este espacio que nos rodea, el lugar de los objetos sensibles, único que está sometido a las leyes de la destrucción y de la producción, no es más que una porción nula, por decirlo así, del universo.”<sup>1</sup> En cambio, la absolutización del tiempo, el espacio y el movimiento newtonianos son considerados de filiación platónica y constituyen una verdadera genialidad filosófica. En cualesquiera de los casos e independientemente del contenido otorgado, la construcción de conceptos de espacio y tiempo implica otorgarles una existencia ontológica objetual.

Aristóteles reserva lo particular a lo sensible y lo universal lo deposita en el alma.<sup>2</sup> Sin embargo, el planteamiento aristotélico de que “los universales están en el alma” no implica consubstancialidad como sucede en el planteamiento de Platón, ya que en Aristóteles el alma es lo que anima a los seres vivos, lo cual no siempre implica cognición. El fundamento de la teoría aristotélica del conocimiento está en que la

---

<sup>1</sup>Aristóteles. *Metafísica*, pp. 83-84.

<sup>2</sup>Aristóteles. *Acerca del alma*, p. 104.



sensibilidad es idéntica al objeto sentido, es decir, que las sensaciones son siempre verdaderas, lo cual no sucede con las representaciones.<sup>3</sup> Hegel piensa de manera contraria. Dice:

El contenido concreto de la certeza sensible hace que ésta se manifieste de un modo inmediato como el conocimiento más rico e incluso como un conocimiento de riqueza infinita a la que no es posible encontrar límites si vamos más allá en el espacio y en el tiempo en que se despliega, como si tomásemos un fragmento de esta plenitud y penetrásemos en él mediante la división. Este conocimiento se manifiesta, además, como el más verdadero, pues aún no ha dejado a un lado nada del objeto, sino que lo tiene ante sí en toda su plenitud. Pero, de hecho, esta certeza se muestra ante sí misma como la verdad más abstracta y más pobre.<sup>4</sup>

Concebido de manera aristotélica, el espacio es el lugar que ocupan los objetos finitos en un espacio total finito que termina en la esfera de las estrellas.<sup>5</sup> Una posible interpretación consiste en concebir que el espacio

---

<sup>3</sup>Aristóteles. *Acerca del alma*, p. 104.

<sup>4</sup>Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*, p. 63.

<sup>5</sup>Heisenberg, W. *Física y filosofía*, p. 101. Dice Koyré: “Aristóteles, una vez más, tiene toda la razón. Un espacio vacío (el de la geometría) destruye enteramente la concepción de un orden cósmico: en un espacio vacío, no sólo no existen lugares naturales, sino que no hay en absoluto *lugares*. La idea de un vacío no es compatible con la comprensión del movimiento como cambio y como proceso; quizás ni siquiera con la del movimiento concreto de cuerpos concretos ‘reales’, perceptibles: quiero decir, los cuerpos de nuestra experiencia cotidiana. El vacío es una *sinrazón*; colocar las cosas en una tal *sinrazón* es absurdo. Sólo los cuerpos geométricos pueden ser ‘colocados’ en un espacio geométrico. El físico examina cosas reales; el geómetra, razones a propósito de abstracciones. Por consiguiente, sostiene Aristóteles, nada podría ser más peligroso que mezclar geometría y física y aplicar

es objeto y el tiempo un estado del movimiento de la materia en transformación. De este modo, espacio y tiempo son objeto en un instante pero, antes, son activadores sensoriales colocados totalmente en el plano cognitivo. Pero la versión marxista de la concepción aristotélica no lo concibe así, sino que lo hace considerándolos contenidos objetivos de los objetos reales. Dice Konstantinov: “*El espacio es una forma real, objetiva, de existencia de la materia en movimiento. El concepto de espacio expresa la coexistencia de las cosas y la distancia entre ellas, su extensión y el orden en que están situadas unas respecto de otras. [...] El tiempo es una forma real, objetiva, de existencia de la materia en movimiento. Caracteriza la sucesión del desenvolvimiento de los procesos materiales, la distancia entre las distintas fases de estos procesos, su duración y su desarrollo.*”<sup>6</sup> En otra parte, Konstantinov expresa claramente que espacio y tiempo son formas reales de existencia de la materia, que son eternos, que existen fuera e independientemente de la conciencia y que no hay materia fuera del espacio y del tiempo ni espacio y tiempo sin materia.

Obsérvese cómo se está planteando que espacio y tiempo son formas de existencia de la materia y no que la materia y la energía, por ejemplo, sean formas de existencia del tiempo y el espacio. En Aristóteles y en Marx la materia es el demiurgo de lo real, el espacio es creado por la materia y el tiempo es su devenir, en tanto que en Newton la materia existe en un telón de fondo que son el tiempo y el espacio. Sin embargo, la absolutización de tiempo, espacio y movimiento implica su negación ya que, si el objeto es pensado como espacio y el movimiento como mutación del objeto con un ritmo y una cadencia llamada tiempo, la supresión de la multitud de tiempos, espacios y movimientos en los múltiples objetos subsumidos en uno solo, el universo infinito, suprime

---

un método y un razonamiento puramente geométricos al estudio de la realidad física.” Koyré, A. *Estudios de historia del pensamiento científico*, p. 163.

<sup>6</sup>Konstantinov, F. V. *Fundamentos de filosofía marxista-leninista*, p. 82.

la relatividad establecida entre los objetos en una absolutización en la que el universo se torna en plano fijo en el que los objetos se mueven en un vacío cuya mutabilidad total es la que establece la temporalidad. Los objetos en el universo pierden su carácter finito y pasan a formar parte de un objeto llamado universo, que es el espacio que los contiene a todos, que es infinito, que se mueve como totalidad y que vive una sola temporalidad. Éste es el espacio verdadero para Newton y no el de los lugares que ocupan los objetos que corresponde al espacio de la experiencia sensible. Dice Newton:

El espacio absoluto, por su propia naturaleza y sin relación alguna con nada externo, permanece siempre similar e inmóvil. El espacio relativo en una dimensión o medida móvil de los espacios absolutos, que nuestros sentidos determinan de acuerdo con su posición con respecto a los cuerpos y que por lo común se toma como espacio inmóvil; tal es la dimensión de un espacio subterráneo, aéreo, o celeste, determinado a través de su posición con respecto a la Tierra. El espacio absoluto y el espacio relativo son iguales en forma y magnitud; pero no siempre coinciden numéricamente. Pues al moverse, por ejemplo, la Tierra, un espacio cualquiera de nuestro aire, que relativamente y con respecto a la Tierra permanece siempre igual, en un momento dado ocupará una cierta parte del espacio absoluto por el que atraviesa el aire; en otro momento ocupará otra parte distinta del mismo, y así, entendido en sentido absoluto, irá modificándose continuamente.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup>Newton, I. “Principios matemáticos de la filosofía natural”, p. 18.

No se trata de un universo muy grande sino de un universo desprovisto de límites; un universo que se identifica con el concepto de espacio y no con un cuerpo, porque, como señala Aristóteles,

...un cuerpo no puede ser infinito, y de igual modo tampoco el lugar que contiene los cuerpos, puesto que todo cuerpo sensible es pesado o ligero. El cuerpo infinito tendría un movimiento, ya horizontal, ya de abajo a arriba. Pero ni el infinito todo y entero podría ser susceptible de semejante movimiento, ni la mitad del infinito, ni una parte cualquiera del infinito. [...] si es imposible que el lugar sea infinito, es imposible que lo sea él cuerpo mismo. Lo que está en algún lugar está en alguna parte, es decir, que está arriba o abajo, o en uno de los otros lugares. [...] cada uno de estos lugares es un límite.<sup>8</sup>

Giordano Bruno y Nicolás de Cusa sentaron las bases de la concepción newtoniana del universo. Giordano Bruno llama al universo “todo infinito” porque no tiene borde, término o superficie, aclarando que la infinitud divina se diferencia de la del universo en que Dios está todo entero en cada una de las finitudes, en tanto que el universo sólo lo está en el todo y no en la partes.<sup>9</sup> Nicolás de Cusa llega a la infinitud por

---

<sup>8</sup>Aristóteles. *Metafísica*, pp. 244-245.

<sup>9</sup>Bruno, G. *Sobre el infinito universo y los mundos*, p. 40. Vid., Koyré, A. *Estudios galileanos*, pp. 168-169. Ahí sostiene Koyré: “Uno se queda confundido ante la audacia y el radicalismo del pensamiento de Bruno, que opera una transformación —verdadera revolución— de la tradicional imagen del mundo y de la realidad física. Infinitud del Universo, unidad de la Naturaleza, geometrización del espacio, negación del lugar, relatividad del movimiento: estamos muy cerca de Newton. El Cosmos medieval ha sido destruido; se puede decir que desaparece en el vacío llevándose consigo la física de Aristóteles y dejando sitio libre para una «ciencia nueva» que, no obstante, Bruno no podrá fundar.”

medio de la geometría reflexionando específicamente la infinitud de la línea. Dice: "...si en la potencia de la línea finita se encuentran estas figuras [triángulo, círculo, semicírculo y esfera], y en la línea infinita están todas en acto, con respecto a las cuales la finita está en potencia, se sigue que el triángulo, el círculo y la esfera son infinitos..."<sup>10</sup>

Para el Hegel platónico, el infinito y el absoluto son lo verdadero dado que se trata de ideas construidas bajo la égida de la razón. La infinitud es la superación del carácter sensorial y contradictorio de la finitud existencial de los múltiples objetos. La multiplicidad existencial de objetos sensibles aparece como multiplicidad también de tiempos y espacios comprendidos en un tiempo y espacio absolutos. Lo verdaderamente existente no son los múltiples objetos sensorialmente percibidos sino la idea que los incluye y hace desaparecer los límites. Dice Hegel:

El infinito existe; en esta inmediatez el infinito es a la vez la negación de un otro, lo finito. De este modo como existente y al mismo tiempo como no-ser de un otro, ha vuelto a caer en la categoría del algo como de lo determinado en general; más exactamente —dado que es la existencia reflejada en sí, que resulta en general por medio del eliminarse de la determinación, y por lo tanto se halla puesto como la existencia distinta de su determinación— ha vuelto a caer en la categoría del algo con un término. Lo finito, según esta determinación, está en oposición al infinito como existencia real; así están ellos en una relación cualitativa como permaneciendo el uno fuera del otro. El ser inmediato del infinito despierta

---

<sup>10</sup>De Cusa, N. *La docta ignorancia*, p. 28.

el ser de su negación, vale decir, otra vez de lo finito, que parecía primeramente desaparecido en el infinito.<sup>11</sup>

El tránsito de la concepción del tiempo y el espacio como contenidos en los objetos sensibles al tiempo y el espacio como contenido de un solo objeto no sensible y único, el universo, implica, necesariamente, la presuposición de la existencia de otros universos paralelos dado que su tiempo y su espacio tendrían límites y lo único que se estaría haciendo es trasladar los puntos espaciales y temporales de la finitud. Hacerlo así implica continuar razonando con la lógica aristotélica, lo cual implicaría mantenerse en la física de las cualidades. Pero la racionalidad newtoniana es de otro tipo. En vez de incluir los objetos sensibles en otro que los contiene, los despoja de su temporalidad y de su espacialidad y los hace vivir en ellas, es decir, tiempo y espacio ya no son contenidos en los objetos sino que los objetos están contenidos en el tiempo y en el espacio. De este modo, tiempo y espacio se tornan imperceptibles sensorialmente y se revelan como figuras de pensamiento, ideas racionales que apriorísticamente operan como telón de fondo para pensar los fenómenos de la realidad. El espacio aristotélico del lugar natural que ocupan los objetos desaparece y ahora el lugar es pensado por Newton como contenido del objeto que se desplaza por el espacio común. La inmutabilidad del orden del tiempo es también inmutabilidad del orden de las partes en el espacio que puede ser ocupado indistintamente por diferentes objetos en tiempos diferentes. El lugar del objeto es su contenido el cual no crea el espacio sino que ocupa una parte de él que lo preexiste.<sup>12</sup> El objeto existe y deja

---

<sup>11</sup>Hegel, G. W. F. *Ciencia de la lógica*, p. 123.

<sup>12</sup>Newton, I. "Principios matemáticos de la filosofía natural", p. 19. Dice Newton: "Así como el orden de las partes del tiempo es inmutable, también lo es el orden de las partes del espacio. Si desplazamos dichas partes de sus lugares, habrémoslas desplazado (permítasenos la expresión) fuera de sí mismas. Pues los tiempos y los espacios son, como si dijéramos, los lugares tanto de sí mismos como de todas las

de existir en el espacio y en el tiempo, no existe con su espacio y con su tiempo y por ello se mueve con todo lo que está contenido en él, es decir, con todo lo que él es. El lugar se mueve con todo lo que hay en su interior<sup>13</sup> por un espacio infinito y en una temporalidad interminable.

El espacio y el tiempo absolutos, matemáticos, inteligibles de Newton son fijos y diferentes entre sí y constituyen el escenario universal en el que se desarrollan todos los fenómenos naturales. Se trata de un tiempo independiente de todo cambio que, como dice Mach, "...no se puede medir por comparación con ningún movimiento; por ende, está desprovisto tanto de valor práctico como científico, y nadie tiene razones para decir que sabe algo de él. Se trata de una concepción metafísica ociosa."<sup>14</sup> De una manera semejante lo concibe Ortega y Gasset:

Esto creían Galileo y Newton cuando hablaban del espacio absoluto, es decir, de un espacio contemplado desde un punto de vista que no es ninguno concreto. Newton llama al espacio absoluto *sensorium Dei*, el órgano visual de Dios; podríamos decir la perspectiva

---

demás cosas. Todas las cosas están colocadas en el tiempo según un orden de sucesión, y en el espacio según un orden de situación. Son lugares por su propia esencia o naturaleza, y sería absurdo que el lugar primario de las cosas fuese movable. Estos son, por tanto, los lugares absolutos, y los únicos movimientos absolutos son las traslaciones a partir de estos lugares."

<sup>13</sup>Newton, I. "Principios matemáticos de la filosofía natural", p. 21. Lo dice así: "Una propiedad estrechamente emparentada con la anterior es que al moverse un lugar, todo cuanto se halla en su interior se mueve con él; y, por consiguiente, un cuerpo que se mueva a partir de un lugar en movimiento participa también del movimiento de su lugar. Razón por la cual todos los movimientos a partir de lugares en movimiento no son sino partes de movimientos enteros y absolutos; y cualquier movimiento entero se compone del movimiento del cuerpo a partir de su lugar primitivo y del movimiento de este lugar fuera de su lugar; y así sucesivamente, hasta llegar a algún lugar inmóvil, como en el ejemplo del marinero que mencionamos anteriormente."

<sup>14</sup>Mach, E. "La ciencia de la mecánica", p. 26.

divina. Pero apenas se piensa hasta el final esta idea de una perspectiva que no está tomada desde ningún lugar determinado y exclusivo, se descubre su índole contradictoria y absurda. No hay un espacio absoluto porque no hay una perspectiva absoluta. Para ser absoluto, el espacio tiene que dejar de ser real —espacio lleno de cosas— y convertirse en una abstracción.<sup>15</sup>

La absolutización del tiempo, el espacio y el movimiento trajo consigo el tránsito a magnitudes observables. Al desaparecer los tiempos y los espacios de los diferentes objetos subsumidos en el objeto universo, se implica la posibilidad de establecer un solo tiempo en el que todos los “sub-objetos” existen y un solo espacio vacío en el que esos “sub-objetos” se desplazan. El espacio se torna infinito, inmóvil y vacío y los “sub-objetos” se mueven dentro de él desprovistos de tiempo y espacio. El tiempo y el espacio de vuelven magnitudes observables porque se tornan únicos. Como afirma Kant: “La infinidad del tiempo no significa otra cosa sino que toda magnitud determinada del tiempo es sólo posible mediante limitaciones de un tiempo único fundamental.”<sup>16</sup> Dice Newton:

El tiempo absoluto, verdadero y matemático, en sí mismo y por su propia naturaleza, fluye de una manera ecuable y sin relación alguna con nada externo, y se conoce también con el nombre de duración; el tiempo relativo, aparente y común es una medida sensible y externa (ya sea exacta o inecuable) de la duración por medio del movimiento, y se utiliza corrientemente en lugar del

---

<sup>15</sup>Ortega y Gasset, J. “El sentido histórico de la teoría de Einstein”, p. 181.

<sup>16</sup>Kant, I. *Crítica de la razón pura*, p. 329.



tiempo verdadero; ejemplos de ello son la hora, el día, el mes, el año.<sup>17</sup>

El movimiento concebido aristotélicamente como mutabilidad de lo real no es una magnitud observable, no así el movimiento concebido como desplazamiento de un objeto en un plano fijo o la duración de las etapas de desarrollo de objetos o fenómenos determinados. Nicolás de Cusa contribuyó notablemente en la conversión del tiempo, el espacio y el movimiento en magnitudes observables, al concebir el tiempo como medida del movimiento y la medición como atributo de la mente.<sup>18</sup> Engels, destacado representante del materialismo dialéctico, supone al tiempo como “horas” y al espacio como “metros cúbicos” transformando la medida en lo medido. Luego dice que tiempo y espacio son “formas de existencia de la materia” y nada son sin ella, es decir, que la materia existe en la forma de tiempo y, por tanto, en horas y en la forma de espacio y, por tanto, en metros cúbicos. Engels transforma los conceptos en magnitudes observables y se coloca al margen de la advertencia formulada por Nicolás de Cusa consistente en que “...siempre permanecerán diferentes, por muy iguales que sean, la medida y lo medido.”<sup>19</sup> Engels lo plantea así:

Es el viejo cuento. Primero se convierten todas las cosas sensoriales en abstracciones, y luego se las quiere conocer por medio de los sentidos, ver el tiempo y oler el espacio. El empirista se impregna tanto de la costumbre de la experiencia empírica, que cree que aún que se encuentra en el campo de la experiencia sensorial cuando está trabajando con abstracciones. ¡Sabemos qué es una

---

<sup>17</sup>Newton, I. “Principios matemáticos de la filosofía natural”, pp. 17-18.

<sup>18</sup>De Cusa, N. *Diálogos del idiota*, pp. 105-106.

<sup>19</sup>De Cusa, N. *La docta ignorancia*, p. 15.

hora, o un metro, pero no qué son el tiempo y el espacio!  
¡Como si el tiempo fuere otra cosa que horas y el espacio algo más que metros cúbicos! Como es natural las dos formas de existencia de la materia nada son sin la materia, son conceptos vacíos, abstracciones que existen en nuestra mente, y nada más. ¡Pero es claro que se separe, que no conocemos qué son la materia y el movimiento! Como tal todavía no han sido vistas o experimentadas de otra manera por nadie, sino sólo las distintas cosas materiales, formas de movimiento que existen en la realidad. La materia no es más que la totalidad de las cosas materiales de las cuales se obtiene un concepto, y el movimiento como tal no es más que la totalidad de todas las formas de movimiento de percepción sensorial: palabras como materia y movimiento no son otra cosa que abreviaturas que abarcan muchas cosas de percepción sensorial, según sus propiedades comunes. Por lo tanto la materia y el movimiento no pueden conocerse de otra manera que por la investigación de las distintas cosas materiales y formas de movimiento y al conservarlas conocernos también, por tanto la materia y el movimiento como tales.<sup>20</sup>

A este planteamiento se debe que Afanasiev sostenga que la teoría general de la relatividad haya demostrado que las propiedades del espacio y el tiempo dependen de la masa de la materia,<sup>21</sup> porque en el marxismo espacio y tiempo son concebidos aristotélicamente como contenido de los objetos materiales. Pero no sólo espacio y tiempo son ajenos a los objetos reales, sino que la conversión de estos objetos en

---

<sup>20</sup>Engels, F. *Dialéctica de la naturaleza*, p. 188.

<sup>21</sup>Afanasiev, V. *Fundamentos de filosofía*, p. 70.

magnitudes observables también lo es, a pesar de que en el terreno de la ciencia la medición ha sido elevada a condición de científicidad, pasando la medida a ocupar el lugar en lo real que le corresponde al objeto, pues, como dice Bachelard, “el científico cree más en el *realismo* de la medida que en la *realidad* del objeto.”<sup>22</sup> Como lo observa Martínez Miguélez: “Es muy importante que concentremos nuestra atención en la idea nuclear de las palabras de Einstein y Heisenberg; ambas dicen la misma cosa, expresan el mismo concepto: la matemática rigurosa no refleja la realidad, nos aleja de ella.”<sup>23</sup> Si el sujeto piensa lo real como ecuaciones lo conoce matemáticamente pues, en este caso como en otros, no se trata de un descubrimiento de Einstein o de Heisenberg, sino de una postura que expresa un contenido de sus conciencias proyectado sobre lo real.

El relativismo científico es fortalecido por la intuición teórica de la alta improbabilidad de la infinitud del universo, debido a que ésta implicaría el supuesto existencial de una masa interminable de materia. Por sentido común es pensable que, debido a su magnitud, es materialmente imposible colocarse fuera de él para contemplarlo y percibir su forma, como sucede con la Tierra cuando es observada desde las naves que se alejan de ella. La intuición teórica de la improbabilidad de la infinitud del universo va asociada con la de su circularidad. Se cree que el punto de partida es punto de llegada aunque el desplazamiento se realice en línea recta, como sucede con los desplazamientos por la superficie de la Tierra. Si la Tierra es redonda, si su ruta en torno al Sol también es redonda, si los astros son redondos y se mueven circularmente, entonces el Universo tiene que ser redondo. Ahora bien, si el Universo es redondo posee forma, la forma redonda. Si posee forma es finito. Si es finito tiene límite. Pero la racionalidad newtoniana está mucho más alejada del sentido común. En ella, el Universo es como

---

<sup>22</sup>Bachelard, G. *La formación del espíritu científico*, pp. 250-251.

<sup>23</sup>Martínez Miguélez, M. *El paradigma emergente*, p. 135.

un cubo despojado de sus paredes, no tiene límites y, por lo tanto, no posee forma y se despliega en una temporalidad única interminable.

La crítica de Born a Einstein muestra que tiempo y espacio son tratados como concepto, como si fuesen objetos y no medios para la percepción de objetos. Dice Born:

Einstein en su teoría de la relatividad, reconoce la imposibilidad de ubicar puntos de un modo absoluto en el espacio y en el tiempo y deduce que el concepto de determinación absoluta espacial y temporal no tiene sentido. Sobre esta idea descansa todo su imponente edificio. Pero no quería reconocer la analogía de la situación de la teoría cuántica.<sup>24</sup>

El problema es que no sólo no tienen sentido los conceptos de espacio absoluto y tiempo absoluto sino que, incluso, es discutible la validez de su conceptualización dado su carácter de intuición sensible *a priori*, en particular, el caso del espacio como es tratado por la geometría. Dice Born después:

Él [Einstein] había fundado la teoría de la relatividad sobre el principio de que los conceptos referentes a cosas que no pueden observarse no tienen nada que hacer en la física; concepto de éste tipo es un punto fijo en un espacio vacío, como también lo es la simultaneidad absoluta de dos sucesos en diferentes partes del espacio.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup>Born, M. “Comentarios a la carta [97] de Albert Einstein del 15 de septiembre de 1950”, p. 238.

<sup>25</sup>Born, M. “Comentarios a la carta [112] de Albert Einstein del 17 de marzo de 1954”, p. 281.

Tanto en el caso de la simultaneidad de sucesos como en el de la observación del mundo subatómico, el observador y lo observado intervienen en el resultado de la observación,<sup>26</sup> por lo que las famosas magnitudes observables no son más que convenciones epistémicas enmarcadas en las racionalidades científicas asumidas por los científicos. Estas convenciones científicas tornan imperceptible el uso de categorías como conceptos y de conceptos como categorías entre los miembros de su comunidad epistémica. Tiempo y espacio son tratados como cosa en conceptos, siendo categorías colocadas en los procesos cognitivos sensoriales primitivos. Por ejemplo, Heisenberg afirma que “la teoría de la relatividad especial ha revelado una estructura del espacio y del tiempo un tanto diferente de las estructuras generalmente aceptadas a partir de la mecánica de Newton”<sup>27</sup> a pesar de que espacio y tiempo no poseen estructura alguna dado que son intuiciones sensibles *a priori* existentes en la conciencia, como Kant sostenía.

El tiempo también puede ser pensado como abstracción a la cual se llega a través de los cambios de las cosas, por lo que no puede ser convertido en magnitud observable.<sup>28</sup> El crear una unidad de medida y aplicarla no le otorga existencia como magnitud observable sino que se mantiene como constructo totalmente ubicado en el plano epistemológico. El tiempo y el espacio newtonianos son conversiones gnoseológicas a magnitudes observables. Mientras que en Aristóteles tiempo y espacio son cualidades de los objetos colocadas totalmente en el plano ontológico y sensorialmente perceptibles, en Galileo y Newton se trata de cantidades consideradas existentes realmente, pero accesibles sólo por el pensamiento. Los objetos son estructuras matemáticas explicables por medio del pensamiento y no por medio de los sentidos, hasta llegar al credo científico que sostiene que “todo lo que puede ser

---

<sup>26</sup>Carr, E. H. *¿Qué es la historia?*, p. 97.

<sup>27</sup>Heisenberg, W. *Física y filosofía*, p. 135.

<sup>28</sup>Mach, E. “La ciencia de la mecánica”, p. 26.

expresado en forma coherente en términos cuantitativos, o puede ser repetido bajo condiciones de laboratorio, es objeto de conocimiento científico y, por lo mismo, válido y aceptable.”<sup>29</sup> En cuanto magnitudes observables, el tiempo y el espacio son conocidos por la medición y su tratamiento matemático porque eso son y porque existen independientemente el uno del otro. Einstein se apropia de la concepción del tiempo y el espacio como magnitudes observables pero

...poniendo de relieve que la masa, la longitud y el tiempo no son constantes ni absolutos. Las distancias y los intervalos temporales dependen del movimiento relativo de los observadores. Comparado con su gemelo ubicado en la Tierra, el tiempo, por ejemplo, se entecería para un astronauta que viajase a una velocidad cercana a la de la luz (es decir, las manecillas del reloj se moverían más despacio), el espacio se contraería (es decir, la longitud de los objetos en movimiento se reduciría) y la masa de un objeto en movimiento aumentaría.<sup>30</sup>

El planteamiento de Einstein se basa en que todos los juicios referidos al tiempo implican la existencia de sucesos simultáneos. El problema se ubica en que la simultaneidad es válida exclusivamente para los sucesos que se dan en el mismo sistema físico, pero no para sucesos que se dan en diferentes sistemas. Dice Einstein:

Vemos, pues, que no podemos atribuir una significación *absoluta* al concepto de simultaneidad; dos sucesos que, vistos desde un sistema dado de coordenadas, son

---

<sup>29</sup>Survive. “La nueva iglesia universal”, p. 51.

<sup>30</sup>Kumar, M. *Quántum*, p. 172.

simultáneos, no pueden ser considerados como sucesos simultáneos al contemplarlos desde un sistema que se halle en movimiento con respecto al primero.<sup>31</sup>

En Einstein el tiempo y el espacio absolutos desaparecen y ocupan su lugar el tiempo y el espacio relativos. Cada sistema físico de referencia posee su propio tiempo,<sup>32</sup> los instrumentos de medición están influidos por los campos gravitatorios (distribución de la materia)<sup>33</sup> y la distribución de materia en el universo no es uniforme lo cual lo hace cuasiesférico y finito.<sup>34</sup> El tiempo y el espacio einsteinianos son tiempo-espacio, es decir, un tiempo del lugar aristotélico realmente existente que es afectado por el movimiento, convirtiendo el lugar ontológico aristotélico en sistema gnoseológico. El abandono del absoluto y su substitución por el relativo es planteado en el positivismo de Comte<sup>35</sup> y asumido por Mach cuando afirma que “el universo no nos ha sido dado *dos veces*, con una Tierra en reposo y una Tierra en movimiento, sino *una sola vez*, con sus movimientos *relativos*, que es lo único susceptible de ser determinado.”<sup>36</sup> La concepción relativista es mucho más compleja que la absolutista: el tamaño y la forma de los objetos así como la marcha de los relojes, dependen del movimiento.<sup>37</sup>

Bajo la premisa de que todo lo real es racional y todo lo racional es real, en Hegel tiempo y espacio racionalmente concebidos son reales, aunque en Kant sean considerados intuiciones sensibles *a priori* no pertenecientes a la razón. Aplicando la racionalidad hegeliana a las intuiciones sensibles al ser pensados racionalmente por Kant adquieren

---

<sup>31</sup>Einstein, A. “Sobre la electrodinámica de cuerpos en movimiento”, p. 71.

<sup>32</sup>Einstein, A. “Sobre la teoría especial y la teoría general de la relatividad”, p. 84.

<sup>33</sup>*Ibid.*, p. 97.

<sup>34</sup>*Ibid.*, pp. 97-98.

<sup>35</sup>Comte, A. *Discurso sobre el espíritu positivo*, p. 137.

<sup>36</sup>Mach, E. “La ciencia de la mecánica”, p. 31.

<sup>37</sup>De la Peña, Luis. *Albert Einstein: navegante solitario*, p. 55.

las forma de concepto y, por tanto, su carácter real. Hegel aclara el asunto. La conciencia primero es sentimiento, intuición y representación y éstas son diferentes del pensamiento formal.

Pero una cosa es tener sentimientos y representaciones determinados y compenetrados por el pensamiento, y otra tener pensamientos sobre ellos. Sólo los pensamientos, producidos por la reflexión sobre aquellos modos de la conciencia, constituyen lo que se llama reflexión, razonamiento, etc., y también filosofía.<sup>38</sup>

Según esto, cuando Kant ve, los objetos percibidos son producto de la intuición sensible tiempo y espacio, pero al reflexionar su carácter de intuiciones sensibles *a priori* se tornan racionales y, por tanto, conceptuales, por lo que adquieren de este modo su carácter real pues, si tiempo y espacio pueden ser teorizados, pueden ser reales y son reales en tanto existen como intuiciones sensibles. Dice Hegel: “El pasado y el futuro del tiempo, en cuanto están en la Naturaleza, son el espacio, porque éste es el tiempo negado, y así el espacio, superado es primero el punto, y desarrollado por sí, el tiempo.”<sup>39</sup> En la interioridad del sujeto es tiempo, al exteriorizarse se torna espacio que acaba finalmente negándose como tal al regresar al sujeto. Plantea más adelante:

El lugar, es el ponerse de la identidad del espacio y del tiempo, y es, además, el ponerse de la contradicción que, el espacio y el tiempo, cada uno tomado en sí mismo, constituyera. El lugar es la individualidad espacial y, por tanto, indiferente, y es tal solamente, en cuanto es el instante presente espacial, esto es, tiempo; de modo que

---

<sup>38</sup>Hegel, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 2.

<sup>39</sup>*Ibid.*, p. 163.



el lugar es inmediatamente indiferente con respecto a sí mismo: en cuanto es como éste o aquel lugar determinado, exterior a sí mismo, es la negación de sí mismo y es otro lugar.<sup>40</sup>

Este planteamiento de Hegel induce a reflexionar el problema de la pertenencia o no del lugar al objeto, como Aristóteles sostenía. Si el lugar es independiente del objeto, es decir, si el lugar puede ser ocupado por diferentes objetos en momentos distintos, el espacio es absoluto y los objetos se encuentran en el espacio y no el espacio en los objetos. “En la base de las ideas fundamentales de este lenguaje estaba la aceptación de que el orden de los acontecimientos en el tiempo es completamente independiente de su orden en el espacio...”<sup>41</sup> La ocupación temporal del mismo lugar por objetos diferentes implica la independencia existencial del tiempo con respecto del espacio, en tanto que, si el espacio es los objetos, el tiempo no puede ser existencialmente distinto del espacio dado que existe en él.

A decir de Hacyan, la mecánica cuántica ha aceptado el planteamiento kantiano de tiempo y espacio. Dice:

Es sólo desde el punto de vista humano que podemos hablar de espacio, objetos extendidos, etc., escribió Kant. La física cuántica no contradice esta afirmación: los objetos del mundo atómico no tienen dimensión o extensión, sólo algunos parámetros específicos como la masa, la carga eléctrica o el espín; son objetos que a veces se comportan como partículas y a veces como onda, dependiendo de cómo el sujeto decide observarlos. Electrones o fotones pueden estar simultáneamente en

---

<sup>40</sup>Hegel, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 165.

<sup>41</sup>Heisenberg, W. *Física y filosofía*, p. 146.

varios puntos del espacio e influir unos en otros como si el espacio y el tiempo no existieran para unos; como fenómenos, solo existen para nosotros, que los percibimos con nuestros sentidos, con el intermedio de aparatos de medición que extienden nuestras posibilidades sensitivas en forma extraordinaria.<sup>42</sup>

No sólo los objetos del mundo atómico no tienen dimensión o extensión sino que ningún objeto del “mundo humano” o del “macromundo” las posee. La dimensión y la extensión son constructos humanos ajenos a los objetos a los que se aplican, de ahí que se diga que Galileo y Newton estudian a los objetos por lo que no son, es decir, por sus magnitudes. El planteamiento de la mecánica cuántica no consiste en sostener que los objetos subatómicos a veces se comportan como onda y a veces como partícula “dependiendo de cómo el sujeto decide observarlos”; lo que sostiene la mecánica cuántica es que la observación activa el comportamiento de los objetos subatómicos debido a la necesaria alteración del estado del objeto para poder observarlo. Si la mecánica cuántica concibe al tiempo y al espacio como inexistentes en la escala atómica y Einstein los concibe como contenidos en el objeto, es totalmente entendible su rechazo feroz a esta teoría dado que se trata de un caso prototípico de inconmensurabilidad entre racionalidades teóricas, en los términos en los que es planteada por Kuhn en *La estructura de las revoluciones científicas*. Referidas a la concepción de tiempo y espacio resulta clara la diferencia entre Newton, Einstein y Heisenberg y evidente su inconmensurabilidad pero, dentro de la mecánica cuántica, Rydник reporta una corriente que propone la cuantización del tiempo y el espacio.<sup>43</sup> Cuantizar el tiempo y el espacio

---

<sup>42</sup>Hacyan Saleryan, S. “Espacio, tiempo y realidad. De la física cuántica a la metafísica kantiana”, p. 25.

<sup>43</sup>Rydник, V. *Abc de la mecánica cuántica*, pp. 298-300.

es suponerlos como existentes y la mecánica cuántica niega su existencia. Sin embargo, la cuantización de tiempo y espacio estaba ya considerada por el propio Kant:

La propiedad que tienen las magnitudes, de que ninguna parte de ellas es la más pequeña posible (parte simple), se llama *continuidad*. El tiempo y el espacio son *cuantamente continuos*, porque no puede darse parte alguna que no esté incluida entre límites (puntos y momentos) y por tanto toda parte es a su vez un espacio o un tiempo. El espacio se compone pues de espacios y el tiempo de tiempos. Los puntos y los momentos son sólo límites...<sup>44</sup>

En Kant tiempo y espacio son intuiciones sensibles *a priori*, por lo que su cuantización está referida a la manera en la que participan como tales y no como objetos existentes en la exterioridad del sujeto. El propio Hume se opuso a la cuantización del tiempo y el espacio concebidas como divisibilidad. Dice:

La divisibilidad infinita del espacio implica la del tiempo, como es evidente por la naturaleza del movimiento. Si la última, por consiguiente, es imposible, la primera debe serlo igualmente. [...] el tiempo, tal como existe, debe hallarse compuesto de momentos indivisibles, pues si en el tiempo no podemos llegar jamás al fin de la división y si cada momento que sucede a otro no fuera perfectamente único e indivisible, existirían un número infinito de momentos coexistentes o

---

<sup>44</sup>Kant, I. *Crítica de la razón pura*, p. 148.

partes del tiempo, lo que creo se concedería que es una contradicción notoria.<sup>45</sup>

Tanto en la relatividad einsteiniano-aristotélica como en la absolutización newtoniano-platónica, el tiempo y el espacio son objetos o están en los objetos pero, en Kant, no existen más que en la conciencia. El idealismo ha negado la existencia del espacio en la exterioridad del sujeto dado que se asocia a los objetos. Dice Kant:

El tiempo no es algo que exista por sí o que convenga a las cosas como determinación objetiva y, por lo tanto, permanezca cuando se hace abstracción de todas las condiciones subjetivas de su intuición. Pues en el primer caso sería algo que, sin objeto real, sería, sin embargo, real. Mas en lo que al segundo caso se refiere, siendo una determinación u ordenación inherente a las cosas mismas, no podría preceder a los objetos como su condición, ni ser intuido y conocido *a priori* mediante proposiciones sintéticas. Sin embargo, esto último ocurre perfectamente, si el tiempo no es nada más que la condición subjetiva bajo la cual tan sólo pueden intuiciones tener lugar en nosotros. Pues entonces esa forma de la intuición interna puede ser representada antes de los objetos y, por lo tanto, *a priori*.<sup>46</sup>

Para Kant el tiempo es una representación necesaria que está en la base de todas las intuiciones y, por tanto, es condición universal de posibilidad existencial de los fenómenos dada *a priori*. “El tiempo no es un concepto discursivo o, como se le llama, universal, sino una forma

---

<sup>45</sup>Hume, D. *Tratado de la naturaleza humana*, p. 40.

<sup>46</sup>Kant, I. *Crítica de la razón pura*, pp. 57-58.

pura de la intuición sensible. Diferentes tiempos son sólo partes del mismo tiempo. La representación que no puede ser dada más que por un objeto único, es intuición.”<sup>47</sup> El espacio está limitado a forma pura de toda intuición externa que, en tanto representación, pertenece al estado interno como determinaciones del espíritu que se halla bajo la condición del tiempo, “de donde resulta que el tiempo es una condición *a priori* de todo fenómeno en general y es condición inmediata de los fenómenos internos (de nuestra alma) y precisamente por ello condición inmediata también de los fenómenos externos.”<sup>48</sup> Espacio y tiempo son formas puras de la intuición sensible que se hallan en la conciencia antes de cualquier experiencia sensible, por lo que no son conceptos en tanto no poseen existencia individual que pueda ser objeto de universalización. La percepción sensorial denota objetos y no espacios; de estos objetos se construyen representaciones en la conciencia que son ordenadas temporalmente, por lo que el tiempo pertenece a la conciencia y no a los objetos externos como Afanasiev y el marxismo en general lo sostienen.<sup>49</sup> El tiempo y el espacio tampoco son propiedades de los cuerpos sino condiciones intuitivas de su percepción sensible que, como tales, están en la conciencia y, por tanto, forman parte del herramental con el que se construye el pensamiento. Desde esta perspectiva, el tiempo y el espacio pueden ser convertidos en categorías o conceptos que, activados en la función cognitiva acaban suponiéndose ontológicamente existentes en la exterioridad del sujeto. Como plantea San Agustín:

Puesto que todo lo que contemplamos o aprehendemos con el pensamiento, lo aprehendemos o con el sentido o con el entendimiento. Pero aquello que es captado por el

---

<sup>47</sup> Kant, I. *Crítica de la razón pura*, p. 56.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>49</sup> Afanasiev, V. *Fundamentos de filosofía*, p. 66.

sentido es también sentido como existiendo fuera de nosotros y como contenido en el espacio, por lo cual se afirma que no puede ser percibido realmente. Por el contrario, lo que es entendido, es entendido no como puesto en otra parte, sino como el alma misma que entiende, puesto que es entendido al mismo tiempo como no contenido en el espacio.<sup>50</sup>

De tratarse de una intuición sensible colocada totalmente en el nivel de lo sensorial, tiempo y espacio acaban tratados como conceptos, partiendo del supuesto de que Kant los pensó así porque de esa manera eran conocidos hasta su momento histórico, como equivocadamente Schrödinger lo supone.<sup>51</sup> Kant afirma que tiempo y espacio son “formas de la experiencia” porque, de intuición sensible transitan necesariamente a la experiencia sensorial como fenómenos externos al sujeto y no porque en sí lo sean, es decir, no porque sea esa su manera de existir como exterioridad objetivada, del modo en que incorrectamente lo interpreta Eddington.<sup>52</sup> Tiempo y espacio no son marco de referencia para la cognición del mundo exterior, sino simples intuiciones sensibles que apriorísticamente abren la posibilidad de percepción de los fenómenos, por lo que no tienen que ser llevados a sistemas físicos de referencia diferenciales.

Pero ¿qué es la intuición? Según Fichte, la verdadera fuente de representación de las cosas fuera del sujeto es el sujeto mismo. “Tú mismo eres tu propio objeto; por razón de tu propia esencia tú mismo eres tu finalidad puesta ante ti mismo, y proyectada fuera de ti por ti mismo; y todo lo que ves ante ti eres tú mismo. Se ha llamado a esta

---

<sup>50</sup>San Aurelio Agustín. *La inmortalidad del alma*, p. 13.

<sup>51</sup>Schrödinger, E. *Ciencia y humanismo*, p. 62.

<sup>52</sup>Eddington, A. S. “La teoría de la relatividad y su influencia sobre el pensamiento científico”, p. 148.

conciencia, [...] intuición.”<sup>53</sup> Tiempo y espacio no son categorías que instrumentalmente participen en la construcción de conocimiento teórico, dado que no forman parte del contenido racional de la conciencia; participan cognitivamente sólo en la identificación sensorial de los fenómenos sin transitar a modos superiores de apropiación como el arte, la teoría y la religión. Sin embargo, Galileo, Newton y Einstein los están usando conceptualmente, lo cual implica asumirlos como existentes en la exterioridad del sujeto, al ser tratados como entes reales absolutos o relativos, o, por lo menos, como integrantes de andamiajes categórico-conceptuales alejados del plano sensorial. A esto se debe lo señalado por Heisenberg cuando afirma que “la teoría de la relatividad ha hecho cambiar nuestras ideas sobre el espacio y el tiempo, en realidad nos ha mostrado imágenes totalmente nuevas del espacio y del tiempo de las cuales nada se ve en las formas a priori de intuición pura de Kant.”<sup>54</sup> Einstein usa tiempo-espacio como concepto y no como encarnación en cosas. El pensamiento de Kant implica que las cosas son tiempo y espacio negados y hechos cosa, pero el tiempo y el espacio no son cosas y Einstein los funde y trata como si realmente existieran y existiendo de una manera diferente a como Newton lo consideraba.

También Ortega y Gasset supone equivocado el planteamiento de Kant sobreponiendo lo racional a lo intuitivo. Dice:

La apariencia es una cualidad objetiva de lo real, es su respuesta a un sujeto. Esta respuesta es, además, diferente según la *condición* del contemplador; por ejemplo, según sea el lugar desde que mira. Véase cómo la perspectiva, el punto de vista, adquieren un valor objetivo, mientras hasta ahora se los consideraba como deformaciones que el sujeto imponía a la realidad.

---

<sup>53</sup>Fichte, J. G. *El destino del hombre*, p. 50.

<sup>54</sup>Heisenberg, W. *Física y filosofía*, p. 68.

Tiempo y espacio vuelven, contra la tesis kantiana, a ser formas de lo real.<sup>55</sup>

Al no ser cosas en sí el tiempo y el espacio kantianos forman parte del aparato sensorial de cognición, pero no de los aparatos teórico, religioso o artístico. Dice Hacyan que “ni las ecuaciones de la mecánica, ni ninguna ley fundamental de la física implican que exista una dirección del tiempo; pasado y futuro son sólo conceptos relativos”<sup>56</sup> y que “...el tiempo transcurre en un sentido, del pasado al futuro, porque es inmensamente más probable que suceda así. Si no sucede al revés, no es porque sea imposible, sino porque es inmensamente improbable.”<sup>57</sup> Lo planteado por Hacyan es así porque tiempo y espacio no son teorizables pues se trata de intuiciones sensibles. A esto se debe lo sostenido por Hume cuando afirma que “...el tiempo no puede hacer su aparición en el espíritu solo o acompañado de un objeto fijo e inmutable, sino que se descubre siempre por alguna sucesión perceptible de objetos mudables”<sup>58</sup> y que “...no poseemos una idea de espacio o extensión más que cuando la consideramos como un objeto de nuestra vista o tacto.”<sup>59</sup>

Si el espacio no es concepto no es una cosa y, por lo tanto, no es algo determinante de la existencia de las cosas.<sup>60</sup> “El espacio no es otra cosa que la forma de todos los fenómenos del sentido externo, es decir, la condición subjetiva de la sensibilidad, bajo la cual tan sólo es posible para nosotros intuición externa.”<sup>61</sup> Mientras que Kant atribuye la forma al espacio como intuición sensible *a priori*, Aristóteles la asigna a la conciencia en general, pero pudiendo ser *a priori* o *a posteriori* en la

---

<sup>55</sup>Ortega y Gasset, J. “El sentido histórico de la teoría de Einstein”, p. 181.

<sup>56</sup>Hacyan Saleryan, S. “Espacio, tiempo y realidad. De la física cuántica a la metafísica kantiana”, p. 16.

<sup>57</sup>*Ibid.*, p. 17.

<sup>58</sup>Hume, D. *Tratado de la naturaleza humana*, p. 43.

<sup>59</sup>*Ibid.*, p. 45.

<sup>60</sup>Kant, I. *Crítica de la razón pura*, pp. 281-282.

<sup>61</sup>*Ibid.*, p. 54.



recuperación de una experiencia pasada en la nueva captación del objeto. Dice:

El principio que siente y el principio que sabe en el alma son en potencia los objetos mismos: en un caso, el objeto que es sabido; en el otro, que es sentido. Pero necesariamente, o se trata de los objetos mismos, o sólo de sus formas; y no se trata en verdad de los objetos, porque no es la piedra la que está en el alma, y sí solo su forma. Así pues, el alma es como la mano; si la mano es el instrumento de los instrumentos, la inteligencia es la forma de las formas; y la sensación es la forma de las cosas sensibles.<sup>62</sup>

Kant explica cómo la intuición sensible se torna concepto. Dice:

...toda experiencia contiene, además de la intuición de los sentidos, por la cual algo es dado, un *concepto* de un objeto, que está dado o aparece en la intuición; según esto, a la base de todo conocimiento de experiencia, habrá, como sus condiciones *a priori*, conceptos de objetos en general; por consiguiente la validez objetiva de las categorías, como conceptos *a priori*, descansará en que sólo por ellas es posible la experiencia (según la forma del pensar). Pues entonces se referirán necesariamente y *a priori* a objetos de la experiencia, porque solo mediante ellas puede, en general, ser pensado un objeto de la experiencia.<sup>63</sup>

---

<sup>62</sup>Aristóteles. *Acerca del alma*, p. 204; *vid.*, Heisenberg, W. *Física y filosofía*, p. 67.

<sup>63</sup>Kant, I. *Crítica de la razón pura*, p. 102.

Si la forma de una conciencia es religiosa, los objetos de la experiencia serán pensados como obra de la divinidad; si la forma es artística, serán pensados de manera estética; si la forma es teórica, los objetos serán pensados de manera racional y convertidos en conceptos pues "...no se dan cosas en el *espacio* y en el *tiempo* sino en cuanto que son percepciones (representaciones acompañadas por sensación), y, por tanto, sólo mediante representación empírica."<sup>64</sup>

Los conceptos son productos de la activación de la intuición sensible objetivada en la exterioridad del sujeto, que puede encarnar en multiplicidad de objetos poseedores de contenidos universales, pues la universalidad no niega al sujeto poseedor de la intuición sensible que es particular a lado de otros particulares, sino a la particularidad del objeto intuido sensorialmente en su inmediatez que sucesivamente se va colocando a lado de otros objetos semejantes o diferentes a él.<sup>65</sup> La intuición sensible implica la supresión de la posibilidad de la existencia de dos o más objetos en el mismo espacio y la posibilidad de ocupación del mismo espacio por diferentes objetos en momentos distintos, dando pie a la absolutización del tiempo y el espacio como condición preexistencial a los objetos, tal como Hume<sup>66</sup> lo percibe.

El hecho de que la velocidad de la luz sea la mayor existente en la experiencia práctica y que por ello genere la impresión de que los acontecimientos pueden ordenarse en el tiempo, independientemente de

---

<sup>64</sup>Kant, I. *Crítica de la razón pura*, p. 114.

<sup>65</sup>A diferencia de lo planteado por Fichte quien dice: "El principio de razón es el paso de lo particular, que es mi individualidad, a lo universal, que es lo que está fuera de mí; el signo por el que se distinguen estas dos especies de pensamiento, es que la primera es una intuición inmediata, y la segunda una deducción." Fichte, J. G. *El destino del hombre*, pp. 16-17.

<sup>66</sup>Dice Hume: "Las ideas del espacio y el tiempo no son, por consiguiente, ideas separadas o diferentes, sino tan sólo el modo o el orden en que los objetos existen, o, en otras palabras, es imposible concebir un vacío y extensión sin materia o un tiempo en el que no haya sucesión o cambio en una existencia real." Hume, D. *Tratado de la naturaleza humana*, p. 46.

su ubicación en el espacio,<sup>67</sup> no implica la cancelación del carácter de intuición sensible *a priori* del tiempo y del espacio. La simultaneidad y la sucesión no son más que aplicaciones empíricas de la intuición interna llamada tiempo, que pueden estar referidas a acontecimientos o a objetos que, al final de cuentas, no son más que fenómenos de los que la mente se ocupa describiendo las relaciones en las que participan o de las que son producto.

FOR AUTHOR USE ONLY

---

<sup>67</sup>Heisenberg, W. *Física y filosofía*, p. 104.

## 6. Materia y energía.

El 6 de julio de 2012 el mundo se despertó con la noticia del hallazgo del bosón de Higgs. El Periódico mexicano *La Jornada*, en su sección de Ciencias anunció: “Todo lo que observamos, lo que está a nuestro alrededor, lo que podemos tocar, tiene masa, y sus constituyentes más básicos son las partículas que los componen. Sin éstas no podríamos explicar la formación de galaxias y no seríamos lo que somos.”<sup>1</sup> Analizando el contenido e implicaciones teóricas de la nota periodística, se puede considerar que, como intuición sensible *a priori*, tiempo y espacio son objetos percibidos en la exterioridad del sujeto, pero existentes en el sujeto como sensación, por lo que con ello se afirma la existencia del sujeto más no la existencia del objeto. Como plantea De la Torre:

“Ver el árbol” demuestra la existencia de un dato sensorial asociado. Lo mismo ocurre con las otras “pruebas” de la existencia del árbol: tocarlo, oírlo, etc., no demuestran en absoluto la existencia del mismo, pero sí demuestran la existencia de algo indudable que son los datos sensoriales. Esta duda metodológica que nos ha llevado a descubrir la existencia de algo indudable, los datos sensoriales, es equivalente al razonamiento de Descartes que lo lleva a concluir que sólo la existencia del pensamiento es indudable. Pienso, luego existo, se transforma para nosotros en: siento, luego mis datos sensoriales existen.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup>Ramos Sánchez, S. “Científicos mexicanos celebran el hallazgo del bosón de Higgs”, p. 2.

<sup>2</sup>Clemente de la Torre, A. C. *Física cuántica para filo-sofos*, pp. 44-45.

Los fenómenos concebidos como objetos son datos sensoriales en la conciencia, pero no necesariamente forma y contenido de lo real externo, ya que la sensación denota cómo lo externo está en el sujeto más no cómo es en el objeto. Fichte coincide totalmente con Kant cuando afirma:

No hay ningún sentido exterior, pues no hay ninguna percepción exterior. Hay, sin embargo, una intuición interior, no de las cosas, sino que esta intuición exterior, este conocimiento exterior al conocimiento subjetivo y que se le representa como objeto suyo, es la cosa misma y nada más. Por esta intuición exterior, la percepción es considerada como exterior y el sentido como exterior. Esto es una verdad y lo será siempre: yo veo o siento las superficies, incluyo mi ver o mi sentir, como la visión o sensación de las superficies. El espacio luminoso, transparente, palpable y penetrable, pura imagen de mi conocimiento, no es visto por mí, sino intuido por mí y en él se da la intuición de mi visión.<sup>3</sup>

Kant considera que espacio y tiempo son formas puras de la percepción, que la sensación es la materia y que sólo es cognoscible el fenómeno pero no la cosa en sí.

El espacio y el tiempo son las formas puras de ese modo de percibir; la sensación, en general, es la materia. Aquellas podemos sólo conocerlas *a priori*, es decir, antes de toda percepción real y por eso se llaman intuiciones puras; la sensación, empero, es, en nuestro

---

<sup>3</sup>Fichte, J. G. *El destino del hombre*, pp. 50-51.

conocimiento, lo que hace que éste sea llamado conocimiento *a posteriori*, es decir, intuición empírica. Aquellas formas penden de nuestra sensibilidad con absoluta necesidad, sean del modo que quieran nuestras sensaciones; éstas pueden ser muy diferentes. [...] jamás podremos conocer lo que son los objetos en sí, por luminoso que sea nuestro conocimiento del fenómeno, que es lo único que nos es dado.<sup>4</sup>

El conocimiento no se reduce a las formas puras sino que se extiende a los fenómenos empíricos,<sup>5</sup> siendo ellos los que hacen posible la determinación de la existencia del sujeto en cuanto se afirman como cosas reales, dado que "...la conciencia de mi propia existencia es al mismo tiempo un conciencia inmediata de la existencia de otras cosas fuera de mí."<sup>6</sup> Las cosas fuera del sujeto y el sujeto mismo son concebidos como presencia de materia en el espacio que se sale del concepto e se intuye *a priori*. Como concepto, espacio y tiempo son objetos y no ellos mismos. Las cosas fuera del sujeto son percibidas como objetos materiales y la materia es elevada a sustrato básico de la realidad y concebida predominantemente como la categoría filosófica que designa la realidad objetiva reflejada sensorialmente y existente con independencia del hombre. La materia se erige en la entidad general constitutiva de todas las formas individuales y de todas las cualidades particulares de los objetos, la raíz misma de la individualización, dando pie al establecimiento de dos supuestos colocados en la base de la práctica científica, más allá de la racionalidad asumida por cada teoría científica: 1) la existencia objetiva material de lo real y, 2) la existencia objetiva de lo real con independencia de la conciencia.

---

<sup>4</sup>Kant, I. *Crítica de la razón pura*, pp. 63-64.

<sup>5</sup>*Ibid.*, p. 182.

<sup>6</sup>*Ibid.*, p. 184.

Estos dos supuestos son claramente defendidos por Konstantinov de manera insuperable. Dice:

En ninguna parte, en ningún fenómeno de la naturaleza y de la sociedad, hay ni puede haber acciones que partan de un misterioso “mundo inmaterial” y que testimonien su existencia. Todo tiene sus causas naturales, que radican en estos o aquellos cuerpos materiales, en sus acciones y propiedades. La ciencia explica el mundo material a partir de él mismo y no necesita de ninguna esencia sobrenatural al margen de la naturaleza.<sup>7</sup>

Sin embargo, no se trata de un materialismo científico en el que conscientemente se esté asumiendo una teoría concreta de la naturaleza de la materia; se trata más bien de una cosmovisión de que la materia existe y constituye la realidad,<sup>8</sup> aunque existan suficientes indicios de que podría tratarse de espectros de energía percibidos como materia corporal, confundida con agregación corpuscular.

La física galileo-newtoniana adopta la crítica platónica de las sensaciones y sustenta que las cualidades sensibles de la materia como aroma, color, temperatura y consistencia son mera apariencia que se produce por las acciones recíprocas entre la materia y los sentidos, por lo que debe ser explicada con base en la disposición y el movimiento de los átomos y el efecto de dicha disposición sobre nuestros sentidos. De este modo, “...surgió la simplista imagen que el materialismo del siglo XIX daba del Universo: los átomos, que constituyen la realidad auténticamente existente e invariable, se mueven en el espacio y en el tiempo, y gracias a su disposición relativa y sus movimientos generan la

---

<sup>7</sup>Konstantinov, F. V. *Fundamentos de filosofía marxista-leninista*, pp. 96-97; *vid.*, Camero Rodríguez, F. *La investigación científica*, p. 31-46.

<sup>8</sup>Carr, H. W. “Metafísica y materialismo”, p. 154.

policromía fenoménica de nuestro mundo sensible.”<sup>9</sup> La teoría atómica de la materia no es producto de una experiencia empírica sino de una construcción lógica, pues nadie había visto los átomos ni su disposición constituyente de materia. La concepción de la materia como agregación atómica va asociada a la del carácter eterno de la materia. Este concepto de materia se convirtió en la base universal de todo lo existente, de todos los objetos y fenómenos de la realidad, en la esencia del mundo.<sup>10</sup> Así, los objetos y el hombre son materia y todos los objetos de investigación de la ciencia poseen un carácter material.<sup>11</sup> La experiencia producto de las intuiciones sensoriales apriorísticas tiempo y espacio en su inmediatez objetual material, ha sido predominantemente tomada como válida tanto por la conciencia ordinaria como por la conciencia científica.

Sin embargo, subsisten maneras discordantes de concebir el sustrato básico de lo real y de concebir la propia materia. Como agudamente señala Kuhn:

En la física newtoniana, un cuerpo está constituido por partículas de materia, y sus cualidades son una consecuencia del modo en que esas partículas están dispuestas, se mueven e interaccionan. Por el contrario, en la física de Aristóteles la materia es casi prescindible. Es un sustrato neutral que está presente dondequiera que un cuerpo pueda estar, lo cual significa dondequiera que haya espacio o lugar.<sup>12</sup>

Pero la asociación de la existencia objetiva de lo real con su materialidad corpuscular, pudiera constituir un error de la conciencia al

---

<sup>9</sup>Heisenberg, W. *La imagen de la naturaleza en la física actual*, p. 7.

<sup>10</sup>Konstantinov, F. V. *Fundamentos de filosofía marxista-leninista*, p. 68.

<sup>11</sup>Camero Rodríguez, F. *La investigación científica*, p. 74.

<sup>12</sup>Kuhn, T. S. *¿Qué son las revoluciones científicas? y otros ensayos*, p. 65.



transitar de la intuición sensible al objeto. Kant acepta la realidad de los objetos de la experiencia, pero sólo en ella, no en el objeto en sí;<sup>13</sup> Hegel señala la contradicción establecida entre el carácter conceptual y corpóreo-objetivo de la materia;<sup>14</sup> Born critica a Einstein su convencimiento del carácter objetivo de lo real y su independencia de la conciencia;<sup>15</sup> Bohr está convencido de que los átomos o las partículas elementales no son tan reales como los objetos del mundo cotidiano y no configuran, en consecuencia, un mundo de cosas y hechos, sino de potencialidades o posibilidades y;<sup>16</sup> Morin atribuye la materialidad a una ilusión generada en la apropiación de lo real.<sup>17</sup>

---

<sup>13</sup>Kant, I. *Crítica de la razón pura*, p. 313.

<sup>14</sup>Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*, p. 156. Textualmente dice: “La materia, por el contrario, no es una cosa que es, sino el ser como universal o en el modo del concepto. La razón que es todavía instinto establece esta atinada diferencia sin la conciencia de que, al experimentar la ley en todo ser sensible supera precisamente así su ser solamente sensible y de que, al aprehender sus momentos como materias, su esencialidad se convierte para ella en algo universal y se enuncia en esta expresión como algo sensible no sensible, como un ser incorpóreo y, sin embargo, objetivo.”

<sup>15</sup>Born, M. “Comentarios a la carta [48] de Albert Einstein del 29 de abril de 1924”, p. 109.

<sup>16</sup>Kumar, M. *Quántum*, pp. 348-349.

<sup>17</sup>Morin, E. *El método. La naturaleza de la naturaleza*, p. 117. Señala: “En un universo físico, que conocemos a partir de nuestras percepciones y de nuestras representaciones, bajo las especies de materia fluida o sólida, de formas fijas o cambiantes, sobre nuestro planeta donde las apariencias son infinitamente diversas y encabalgadas, aprehendemos objetos que nos parecen autónomos en su entorno, exteriores a nuestro entendimiento, dotados de una realidad propia.”

La concepción de lo real como agregación corpuscular basada en la existencia de un límite en la división de la materia se remonta a los presocráticos. En esta concepción se sostiene la existencia de un bloque elemental indivisible a partir del cual, por agregación, se constituyen los átomos, las moléculas y las partículas sensorialmente perceptibles, que muchos años después fueron denominadas mónadas por Leibniz.<sup>18</sup> La concepción de lo real como materia y de ésta como agregación corpuscular, abriga dos posturas: i) la que sostiene que la materia puede ser dividida o agregada de manera infinita y, ii) la que sostiene que existen límites en la división y en la agregación. La primera se basa en la existencia de múltiples escalas en la percepción del espacio y en la equivalencia de todas ellas: la escala humana es equivalente a la escala atómica y a la galáctica pues desde todas ellas se dimensiona el espacio. La segunda no reconoce la existencia de varias escalas y asume sólo una, la humana, desde la cual se establecen los límites de agregación y división concibiéndola de manera ontológica, es decir, como existente en lo real más allá de cómo sea concebida o no por el hombre.

La negación del vacío, la continuidad y la discontinuidad de la materia fueron pensadas también por los presocráticos. Varios siglos después, San Agustín, teólogo de filiación platónica, se declara partidario de la continuidad de la materia y su división al infinito. Dice:

...el todo es más que la parte. Por lo cual también es necesario que sea menos cuando se reduce. Luego, cuando se reduce, experimenta un menoscabo. Ahora bien, se reduce cuando de él se quita algo cortando. De aquí resulta que por esa sustracción tienda a la nada [...] [Sin embargo,] ninguna sustracción lo lleva a la nada; porque toda parte que queda es cuerpo y cualquiera sea su tamaño, ocupa un lugar de cualquier dimensión. Esto

---

<sup>18</sup>Leibniz, G. *Monadología* (1-48), [p. 2-3].

no podría suceder, si no tuviese partes en las que siempre de idéntico modo se dividiera. Luego, se puede reducir un cuerpo al infinito dividiéndolo infinitivamente, y por eso, puede sufrir un menoscabo y tender a la nada, aunque jamás pueda llegar.<sup>19</sup>

Mil años después, Nicolás de Cusa, otro pensador fuertemente influenciado por la filosofía platónica, acepta la existencia de límites en la división<sup>20</sup> al igual que Hume contemporáneo de Kant.<sup>21</sup> Seguramente Newton se percató de las implicaciones filosóficas de las posturas de San Agustín y Nicolás de Cusa, las reflexionó y las llevó hasta sus últimas consecuencias negándolas con la construcción de los absolutos.

La postura que sostiene que la materia puede ser dividida o agregada de manera infinita, enfrenta el problema de la ininteligibilidad de grados extremos de división o agregación, si se consideran las dificultades de entendimiento del mundo subatómico y las de las relaciones entre galaxias y hoyos negros en el macroespacio. La segunda postura, la que sostiene que existen límites en la división y en la agregación es la más aceptada, pero enfrenta el problema de concebir al universo como un solo cuerpo, lo cual implica la existencia de otros universos que empiezan en donde éste termina. Por eso Newton construye los absolutos y se coloca fuera de las restricciones de ambas posturas, convierte el espacio en cosa, coloca los cuerpos en él, borra sus límites y lo torna vacío. De este modo, el universo ya no es un cuerpo constituido por los objetos y su espacio, sino que el espacio existe con independencia de los objetos. Los objetos se encuentran en el espacio y no el espacio en los objetos. Con la infinitud deja de constituir un problema teórico la agregación de espacios por los cuerpos agrupados

---

<sup>19</sup>San Aurelio Agustín. *La inmortalidad del alma*, p. 16.

<sup>20</sup>De Cusa, N. *Diálogos del idiota*, p. 86.

<sup>21</sup>Hume, D. *Tratado de la naturaleza humana*, p. 39.

en el universo, sus límites y forma dado que la ausencia de límites implica la ausencia de la forma ya que sólo lo finito la posee. En el espacio newtoniano vacío todos los objetos están separados unos de otros; cada uno tiene límite.

Los objetos no pasan de uno a otro en forma continua, cada uno termina en cierto punto. Quizá la situación es diferente dentro de las cosas. Tampoco aquí parece haber ninguna continuidad. La física clásica a finales del Siglo XIX, fue forzada a reconocer la existencia de las moléculas y de los espacios vacíos entre ellas. Las moléculas tenían límites claramente definidos y sólo el vacío entre ellas era continuo. Incidentalmente las moléculas se las arreglaban en cierta forma para interactuar a través de este vacío. Desde tiempos de Faraday la física clásica trataba de tomar en cuenta esta interacción considerando la existencia de cierto tipo de medio intermediario, a través del cual se transmitía los efectos de la acción mutua de las moléculas.<sup>22</sup>

Parece propio del sentido común el considerar que, si un objeto puede ser dividido, cada una de las partes resultantes de esta división puede ser nuevamente subdividida. Finalmente, cada grado de la subdivisión no sería más que un problema dimensional que implicaría un posible límite de su cognoscibilidad al llegar a los puntos últimos de la dimensión humana, lo cual explicaría la ininteligibilidad de las partículas constitutivas de las hoy consideradas “partículas elementales”. Esta continuidad agregatoria y divisoria y las múltiples dimensiones que implica, es expresada en la metáfora “los ácaros de los ácaros” en la que las múltiples dimensiones del espacio se repiten, así como los alcances

---

<sup>22</sup>Rydnic, V. *Abc de la mecánica cuántica*, p. 38.

de su percepción: para los ácaros el hombre es tan grande que no sienten sus movimientos; lo mismo le sucede a los ácaros de los ácaros que no sienten el movimiento del cuerpo del que son huéspedes. Martínez Miguélez expresa sintéticamente esta concepción:

Durante dos siglos y medio, los físicos han utilizado una visión mecanicista del mundo para desarrollar y perfeccionar la estructura conceptual conocida con el nombre de física clásica. Basando sus ideas en la teoría matemática de Newton, en la filosofía racionalista de Descartes y en la metodología inductiva de Bacon, las han desarrollado de acuerdo con un concepto de la realidad que predominó durante los siglos XVII, XVIII, y XIX. En su opinión, la materia constituía la base de toda existencia y el mundo material se concebía como un gran número de objetos separados ensamblados a una gran máquina. Creían que la máquina cósmica, al igual que las fabricadas por el hombre, estaba formada por componentes elementales; en consecuencia, el complejo significado de los fenómenos naturales se podía deducir reduciendo dichos fenómenos a sus partes constitutivas básicas y descubriendo los mecanismos que los ponen en funcionamiento. Esta teoría, llamada reduccionismo, está tan arraigada en nuestra cultura que frecuentemente se la identifica con el método científico.<sup>23</sup>

La continuidad mecanicista no encuentra límite más que el establecido por los alcances de la cognición, que estaría buscando nuevas estrategias para transitar cada vez a dimensiones menores y mayores de la dimensión antrópica. De este modo, el problema del conocimiento

---

<sup>23</sup>Martínez Miguélez, M. *El paradigma emergente*, pp. 175-176.

podría ser doble: i) el de la validez de los múltiples discursos contruidos para cada nivel de agregación de lo real y; ii) el de la validez de las racionalidades contruidos para la intelección de nuevas dimensiones, como sucede con el mundo subatómico y el mundo de las galaxias y los universos.

La agregación de átomos constituye una molécula; cada átomo posee determinadas propiedades que se mezclan con las de otros átomos y aparecen unificadas como propiedades de la molécula, según sea su disposición al unirse con otros y formar esa molécula. Las propiedades de una molécula al unirse con otras moléculas y constituir un cuerpo mayor, aparecen como propiedades del cuerpo formado y así sucesivamente. Sin embargo, esta continuidad se rompe con lo observado por la mecánica cuántica en las partículas subatómicas,<sup>24</sup> dado que éstas son concebidas como inexistentes sin sus interacciones. Dice Rydник:

Esta conclusión deja de extrañar si concebimos la idea de que las micropartículas no existen sin sus interacciones. Todas las micropartículas están interrelacionadas por interacciones. La interacción de las partículas no es algo introducido del exterior, sino que resulta ser en verdad una parte integral y natural de su estructura. Sí, la estructura de una partícula en cualquier momento está determinada por todas sus interacciones, a su vez, el carácter y grado de la interacción están determinados por la estructura de la partícula. Tal es la esencia dialéctica de la materia y del campo, de las propiedades de las partículas y sus interacciones, y la inseparable

---

<sup>24</sup>Einstein, A. y L. Infeld. *La física, aventura del pensamiento*, p. 301.

generalidad de la inseparable comunidad de la micropartícula y de todo el universo.<sup>25</sup>

La concepción de las partículas como conjunto de relaciones hace recordar la propuesta hegeliana de la totalidad concreta y la kantiana de la cognición del fenómeno pero no de la cosa en sí. Si el espacio como intuición sensible *a priori* es objeto en la inmediatez de lo exterior ante el sujeto, las partes del objeto dividido siempre son espacio, sin que por eso conste el objeto de un número infinito de partes<sup>26</sup> dado que, "...en realidad, la división de partículas elementales es más bien una creación de nuevas partículas, del mismo calibre, pero diferentes, a partir de la energía del movimiento que entra en la colisión."<sup>27</sup> El camino de la agregación-separación se detiene con la propuesta de Higgs formulada en 1964 y supuestamente confirmada en 2012, consistente en la existencia de una partícula que es la generadora de las hasta hoy consideradas partículas elementales.

La mecánica cuántica encontró que el átomo del que hablaba Leucipo no es más que un ente abstracto sin propiedades cualitativas; una figura de pensamiento que, como el espacio y el tiempo kantianos, aparece como intuición teórica de la existencia necesaria de estructuras en lo que hasta un momento determinado es supuesto como indivisible. El átomo de Leucipo se convirtió en electrones, neutrones y protones; hoy es el bosón de Higgs. Si el átomo es en realidad electrones, protones y neutrones, éstos necesariamente poseen una estructura al igual que la del átomo del cual ellos forman parte. El bosón de Higgs también posee una estructura pues resulta que no son los electrones, los protones y los neutrones los átomos de Leucipo sino este bosón. No es que la palabra átomo haya sido erróneamente utilizada en física y química en el siglo

---

<sup>25</sup>Rydnik, V. *Abc de la mecánica cuántica*, pp. 293-294.

<sup>26</sup>Kant, I. *Crítica de la razón pura*, p. 330.

<sup>27</sup>Moscovici, S. "La historia humana de la naturaleza", p. 150.

XVII, como lo supone Heisenberg, como tampoco es erróneo llamar “partículas elementales” al protón, al neutrón, al electrón a al mesón.<sup>28</sup> Son partículas elementales en tanto se teoriza su estructura, del mismo modo que el átomo fue tal hasta que se teorizaron las partículas subatómicas que lo constituyen.

La concepción agregatoria corpuscular de lo real implica el cambio de cualidades de las cosas al pasar de un grado de agregación a otro. Si se arranca un fruto de un árbol, el árbol sigue siendo árbol pero el fruto es fruto y no es árbol. Si una roca es fragmentada pierde peso, volumen y forma. Si a un animal se le amputa la cabeza, deja de ser animal pero si a un hombre se le amputa un dedo puede conservar su existencia. El hombre sin un dedo es hombre, pero el dedo amputado es dedo y no es hombre. ¿Qué es el objeto, entonces? ¿Qué es lo que determina la identidad de las partículas agregadas? Dice Schrödinger:

Parece incluso ridículo que precisamente en los mismos años o décadas en que fuimos capaces de identificar las partículas y los átomos simples individualizados —y mediante distintos métodos—, nos hayamos visto obligados a abandonar la idea de que la partícula es una entidad autónoma que en principio conserva para siempre su “mismidad”. Muy por el contrario, ahora nos vemos obligados a afirmar que los componentes finales de la materia no poseen “mismidad” alguna.<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup>Heisenberg, W. *Física y filosofía*, p. 51; Rydник, V. *Abc de la mecánica cuántica*, pp. 267-268; Menchaca, A. *El discreto encanto de las partículas elementales*, p. 124; Cline, B. L. *Los creadores de la nueva física*, p. 195.

<sup>29</sup>Schrödinger, E. *Ciencia y humanismo*, p. 27. Dice más adelante: “Esto va estrechamente vinculado a lo que antes denominaba la falta de individualidad de una partícula, e incluso de un átomo. Si aquí y ahora observo otra similar en un lugar cercano al de la primera, no sólo no puedo estar seguro de que sea ‘la misma’, sino que no tendría sentido afirmarlo. [...] *No debemos admitir la posibilidad de observación continua* sino considerar las observaciones como hechos relativos e



Si pensamos primero al universo como conjunto de galaxias en movimiento, luego a una galaxia, después a un sistema planetario, luego a un planeta y así sucesivamente, podemos ir describiendo propiedades diferentes de cada grado de agregación pero, al llegar al átomo, las propiedades desaparecen y el proceso de fragmentación de la substancia se detiene. “El corpúsculo no es un cuerpo pequeño. El corpúsculo no es un fragmento de substancia. No tiene cualidades propiamente substanciales.”<sup>30</sup> A esto se debe la imposibilidad de determinación del lugar en el que un electrón se encuentra y de su carácter corpuscular u ondulatorio.<sup>31</sup> Si los corpúsculos subatómicos no son fragmentos de substancia ¿cómo es posible que algo que no es una cosa, al unirse con otros “algo”, que tampoco son cosas, constituyan un objeto material? Si el electrón, el protón y el neutrón no son cosas sino fenómenos, los átomos y las moléculas que forman tampoco son cosas sino fenómenos. Dice Hacyan: “...las partículas no tienen realidad física antes de ser detectadas; sólo después de realizar las mediciones y comparar los datos es posible deducir que una partícula ‘supo’ instantáneamente lo que le sucedió a su compañera lejana.”<sup>32</sup> Según esto, las partículas subatómicas son constructos de la razón y no seres existentes en la exterioridad del sujeto, por lo que la realidad sería constructo de la razón despojado de existencia independiente de la conciencia. Como señala Ortoli:

---

inconexos. Entre ellas se producen vacíos que no podemos llenar. [...] Por eso digo que es mejor considerar la partícula no como una entidad permanente, sino como un hecho instantáneo. A veces, estos hechos forman cadenas que producen la ilusión de seres permanentes, pero tan sólo en circunstancias especiales y únicamente durante brevísimos instantes en cada caso particular.” Schrödinger, E. *Ciencia y humanismo*, pp. 37-38.

<sup>30</sup>Bachelard, G. *Epistemología*, p. 62.

<sup>31</sup>Cline, B. L. *Los creadores de la nueva física*, pp. 212-213.

<sup>32</sup>Hacyan Saleryan, S. “Espacio, tiempo y realidad. De la física cuántica a la metafísica kantiana”, p. 22.

Este modelo perfeccionado por Sommerfeld resistió un decenio hasta que Louis de Broglie asoció a las órbitas de Bohr ondas de materia; el electrón ya no se representó como una bolita que gira en una órbita, sino que se lo representó como una vibración. La teoría del átomo cambió radicalmente: ¡El electrón podía considerarse, pues, como una onda! Por fin, Heisenberg, Schrodinger y Dirac afinaron las nociones clásicas. Ahora ya no hay ni onda ni partícula. Se concibe el átomo como un núcleo rodeado de una nube electrónica (que equivale al electrón “clásico”). No se sabe dónde se encuentra ese electrón ni cuál es la naturaleza de su posible trayectoria. Sólo se sabe que la probabilidad de encontrarlo a cierta distancia del centro es proporcional a la densidad de la nube. [...] El átomo recorrió desde la antigüedad un largo camino en el que fue perdiendo poco a poco toda correspondencia con una imagen cualquiera para convertirse en una entidad matemática.<sup>33</sup>

El sacudimiento de la física galileo-newtoniana inspirada en Platón operado por el aristotélico Einstein, con la mecánica cuántica nuevamente erige a Platón como vencedor: lo real es lo ideal, no las finitudes objetuales externas.<sup>34</sup> Sin embargo, las partículas elementales

---

<sup>33</sup>Ortoli, S. y J. P. Pharabod. *El cántico de la cuántica*, pp. 37-38.

<sup>34</sup>Schrödinger, E. *Ciencia y humanismo*, p. 71. Dice: “*Esto explica por qué el atomismo ha resultado tan fructífero, duradero e indispensable*. No fue una brillante ocurrencia de pensadores que ‘en el fondo nada sabían al respecto’, sino un poderoso exorcismo del que no podemos prescindir mientras perdure la dificultad contra la que actúa. Con esto no quiero decir que haya que tirar al atomismo por la borda. Sus inapreciables hallazgos —en particular la teoría estadística termodinámica— son logros imperecederos. Nadie puede prever el futuro. El atomismo se enfrenta a una grave crisis; los átomos —nuestros átomos modernos, las partículas finales— ya no pueden considerarse entidades identificables. Lo cual

siguen siendo concebidas por algunos como existentes en sí y la incertidumbre de su comportamiento concebido no como un problema de cognición sino como una manera de ser.<sup>35</sup> Desde los presocráticos se concibió la existencia de componentes determinantes del carácter de los cuerpos. Estos componentes fueron denominados “substancia” y la manera en la que ésta fue concebida fue muy variada. Las múltiples concepciones de la substancia fueron sintetizadas en dos posturas: 1) la idealista inspirada en Platón que sostiene que la substancia verdadera son las ideas y 2) la materialista inspirada en Aristóteles que se basa en que la materia es el sustento de todo lo existente. La substancia ha sido concebida como sustrato elemental homogéneo constitutivo de todos los cuerpos materiales, y como sustrato múltiple que algunos niegan porque lo atribuyen a la forma adquirida por los cuerpos y no a su esencia constitutiva. Las acepciones del vocablo substancia son múltiples. A veces el vocablo refiere el elemento básico simple de una estructura material; otras el ser, la esencia o la naturaleza de algo; en ocasiones se refiere a lo que permanece a pesar del cambio; otras a lo más importante de un fenómeno o cosa y; en ocasiones a una realidad que existe por sí misma y es soporte de sus cualidades y accidentes.

El esencialismo y el substancialismo poseen los mismos fundamentos e implican actitudes semejantes en la construcción de conocimiento científico, dado que parten del supuesto de la existencia de algo que define a los objetos y que no se expresa fenoménicamente de manera externa. Dice Bachelard que el pensamiento científico moderno se encarna en purificar las substancias y sus fenómenos uniendo las cualidades a la substancia.<sup>36</sup> Es Aristóteles el primero en abordar sistemáticamente y de manera amplia el problema de la substancia, y a él se debe en buena medida la diversificación de las acepciones de la

---

supone una evidente desviación de la idea original de un átomo que nadie hubiera jamás contemplado. Hay que estar preparados para cualquier eventualidad.”

<sup>35</sup>Clemente de la Torre, A. C. *Física cuántica para filósofos*, p. 81.

<sup>36</sup>Bachelard, G. *La formación del espíritu científico*, pp. 86, 115.

misma. En *Acerca del alma*, refiriéndose a la substancia, Aristóteles distingue la materia, la forma y el compuesto,<sup>37</sup> en tanto que en *Metafísica* señala que la substancia de un ser es esencia, universal, género o sujeto<sup>38</sup> y que como palabra tiene dos acepciones: "...designa el último sujeto, el que no es atributo de ningún ser, o el ser determinado, pero independiente del sujeto, es decir la forma y la figura de cada ser."<sup>39</sup> Dice Aristóteles:

Sustancia se dice de los cuerpos simples, tales como la tierra, el fuego, el agua y todas las cosas análogas; y en general, de los cuerpos, así como de los animales, de los seres divinos que tienen cuerpo, y de las partes de estos cuerpos. A todas estas cosas se llama sustancias, porque no son los atributos de un sujeto, sino que son ellas mismas sujeto de otros seres.<sup>40</sup>

La substancia ha sido concebida como elemento básico de la estructura material. El punto de partida de la construcción de esta concepción se encuentra en el supuesto de los cuatro elementos identificables en la naturaleza: aire, fuego, agua y tierra. Después se constataron las estructuras de éstos y la elementalidad se trasladó a la molécula, después al átomo y recientemente desapareció por completo. En la medida en la que se fue avanzando en la resolución de enigmas de la teoría corpuscular agregatoria se fue abandonando esta idea y modificando la acepción del vocablo, hasta llegar a la actualidad en que es usado para expresar una enorme cantidad de situaciones. La idea de elementalidad constitutiva de lo real fue asumida como fundamental por teorías científicas analíticas, abandonando la idea de existencia natural de

---

<sup>37</sup> Aristóteles. *Acerca del alma*, pp. 67-68.

<sup>38</sup> Aristóteles. *Metafísica*, p. 141.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>40</sup> *Id.*

substancias simples y asumiendo la de composición, que implica el análisis, con toda la cauda de problemas filosóficos que ello implica. Algunos de estos problemas son el de la identidad del ente y su atribución a sus componentes, el de la substancia compuesta incluyente de materia y forma y el problema de la homogeneidad de las substancias y los cuerpos que, en la medida en la que se avanza en el análisis parece inexistente.

Tal parece que siempre que la palabra substancia se utiliza puede ser substituida por otra más precisa. Su ambigüedad genera interpretaciones diferentes entre partidarios de la misma corriente de pensamiento. Por ejemplo, Konstantinov sostiene que la substancia comprende únicamente los cuerpos que poseen masa final en reposo y que existen formas y tipos de materia que no son substancia, como es el caso del campo electromagnético.<sup>41</sup> La substancia es un componente de la materia constituida por núcleos atómicos, partículas elementales, átomos, moléculas, objetos inorgánicos macroscópicos, organismos vivos, sistemas técnicos creados por el hombre, astros, galaxias y sistemas galácticos.<sup>42</sup> Afanasiev coincide con Konstantinov en que la substancia es uno de los dos tipos de materia, pero agrega que “la substancia y el campo están indisolublemente ligados, ejercen entre sí en una acción recíproca y, en determinadas condiciones, pueden transformarse la una en el otro y viceversa. Así, dos partículas de substancia (electrón y positrón) se pueden transformar, en determinadas condiciones en fotones, partículas de campo electromagnético.”<sup>43</sup>

La idea de substancia tiene una función psicológica: genera un sentimiento de certeza cognitiva. Si se vive el sentimiento de conocer la substancia de un fenómeno o de una cosa, se siente estar ante la esencia de algo o ante la causa última generadora de un proceso. La

---

<sup>41</sup>Konstantinov, F. V. *Fundamentos de filosofía marxista-leninista*, p. 73.

<sup>42</sup>*Ibid.*, p. 74.

<sup>43</sup>Afanasiev, V. *Fundamentos de filosofía*, p. 57.

substancialidad surte el mismo efecto en el científico que la asunción paradigmática de una teoría. Concebida como esencia, la substancia conlleva la idea de localización profunda, ocultamiento, disfraz y concentración. De este modo, se cree en la existencia de “principios activos” en medicina alópata, en el ocultamiento kosikiano de la esencia en el fenómeno, en el jugo de frutas y vegetales como principio alimenticio. Dice Aristóteles: “Desde otro punto de vista, la sustancia es la causa intrínseca de la existencia de los seres que no se refiere a un sujeto; el alma, por ejemplo, es la sustancia del ser animado”<sup>44</sup> y Kosik: “La sustancia es el movimiento mismo de la cosa, o la cosa en movimiento. El movimiento de la cosa crea diversas fases, formas y aspectos que no pueden ser comprendidos mediante su reducción a la sustancia, sino que son comprensibles como explicación de la cosa misma.”<sup>45</sup> Dice Aristóteles:

La existencia de la sustancia parece manifiesta sobre todo en los cuerpos y así llamamos sustancias a los animales, a las plantas, y a las partes de las plantas y de los animales, así como a los cuerpos físicos, como el fuego, el agua, la tierra, o cualquiera de los seres de este género, sus partes y lo que proviene de una de sus partes o de su conjunto, como el cielo; finalmente, las partes del cielo, los astros, la luna, el sol.<sup>46</sup>

Concluye que es evidente que la materia es una sustancia “porque en todos los cambios de lo contrario a lo contrario hay un sujeto sobre el cual se opera el cambio.”<sup>47</sup>

---

<sup>44</sup>Aristóteles. *Metafísica*, p. 105.

<sup>45</sup>Kosik, K. *Dialéctica de lo concreto*, p. 46.

<sup>46</sup>Aristóteles. *Op. cit.*, p. 140.

<sup>47</sup>*Ibid.*, p. 176.

Otra manera de concebir la substancia es como realidad que existe por sí misma y que es soporte de sus propiedades y accidentes. Cada nivel de agregación corpuscular posee propiedades diferentes. Las propiedades de un nivel no son mantenidas en otros niveles de mayor o menor agregación corpuscular sino que se presentan como existencialmente independientes unos de los otros. De este modo, las propiedades de un electrón no son las del átomo, las del átomo no son las de la molécula y así sucesivamente. Las propiedades son atributos de la substancia, si por substancia se entiende átomos, moléculas, objetos, etc. Esta es la manera propia del modo teórico de apropiación de asumir la substancia, pero hay otras, entre ellas la de la conciencia ordinaria en la que el sabor y el olor constituyen los criterios básicos de su identificación. Aristóteles se refiere a la substancia también como causa de la existencia de cada ser.<sup>48</sup> Afirma que hay cosas que no son substancia y que "...sólo son sustancias los seres que existen por sí mismos, y cuya naturaleza no está constituida por otra cosa que por ellos mismos. [...] esta naturaleza que es en los seres, que es no un elemento sino un principio, es evidentemente una substancia. El elemento es aquello en que se divide un ser; es su materia intrínseca."<sup>49</sup> También afirma que todos los universales residen en los individuos, pero la substancia no es cierta cosa universal sino un compuesto de una forma y una materia.<sup>50</sup> En Kant, la substancia es en el fenómeno, el sustrato de todas las determinaciones del tiempo,<sup>51</sup> la representación de lo permanente de lo real en el tiempo a pesar de su alteración.<sup>52</sup> Así, la substancia es el sustrato de todo lo real, es decir, el objeto mismo.

La idea de substancia frecuentemente es asociada a la de "la cosa en sí". Se trata de una de las expresiones más imprecisas. En el

---

<sup>48</sup> Aristóteles. *Metafísica*, p. 177.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>51</sup> Kant, I. *Crítica de la razón pura*, pp. 132-133, 159.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 169.

pensamiento ordinario “cosa” se identifica con objeto y fenómeno, de modo tal que las cosas y los fenómenos son objetos y los objetos y los fenómenos son cosas. El agregado “en sí” es propio de los discursos teóricos y alude a lo esencial. Para Kant,

...la materia de los fenómenos mediante los cuales se nos dan cosas en el espacio y en el tiempo, sólo puede representarse en la percepción y, por lo tanto, a posteriori. El único concepto que representa *a priori* este contenido empírico de los fenómenos, es el concepto de *cosa*, y el conocimiento sintético de éste no puede proporcionar *a priori* sino la mera regla de la síntesis de lo que la percepción pueda dar a posteriori, pero nunca la intuición del objeto porque ésta tiene que ser necesariamente empírica.<sup>53</sup>

La conceptualización de “cosa” conlleva serios problemas lógicos dado que se trata del nivel ontológico más elevado de abstracción y cuya concreción es la más diversa posible. “Cosa” es todo objeto o fenómeno percibido o posible pero, “la cosa en sí” refiere lo que permanece, un “algo” más allá de sus manifestaciones fenoménicas, de sus apariencias, de sus formas, por lo que se convierte en un útil instrumento lingüístico para ocultar el desconocimiento que de ella se tiene. También se puede concebir “la cosa en sí” como objeto material y al fenómeno como un conjunto de relaciones establecidas entre objetos materiales. Los objetos materiales poseen determinadas cualidades que son las que los diferencian de los demás objetos y que se conjugan con las cualidades de otros objetos en la generación de fenómenos. Pero las cualidades pueden ser concebidas fenomenológicamente, conjuntamente con el objeto que supuestamente las posee, como lo hace Kant. Si la calidad

---

<sup>53</sup>Kant, I. *Crítica de la razón pura*, p. 432.



hace que el objeto sea lo que es, es decir, si determina su identidad, los diferentes grados de agregación de la materia hacen mutar lo que el objeto es, es decir, su calidad. Esto conlleva el problema de si “la cosa en sí” es determinada por sus cualidades y si éstas no son fenomenológicas. Por ejemplo, un átomo de hidrógeno integrado en una molécula que forma parte de una roca ¿qué es? ¿Es hidrógeno, es molécula o es roca?

“La cosa en sí” concebida como sustrato material básico de lo real también puede ser sustituida por la energía como propone Bachelard.<sup>54</sup> Dice Aristóteles: “Llamo cualidad a aquello que nos obliga a decir de los seres, que son de cierto modo. [...] Así la capacidad y la disposición forman una primera especie de cualidad.”<sup>55</sup> El problema radica en que “aquello que nos obliga a decir de los seres, que son de cierto modo” está en el sujeto, por lo que cantidad y calidad no son atributos de las cosas sino categorías que se ubican totalmente en el plano del pensamiento. Ingenuamente, Afanasiev propone que la calidad es lo que permite la diferenciación de los objetos,<sup>56</sup> sin percatarse de su pertenencia al sujeto, como fácilmente se puede apreciar en los entes del mundo subatómico, lo cual remite necesariamente al plano gnoseológico y a plantearse el problema del conocimiento de “la cosa en sí” y del fenómeno.

El planteamiento de Kant es contundente: “¿Qué son los objetos en sí y separados de toda esa receptividad de nuestra sensibilidad? Esto permanece para nosotros enteramente desconocido. No conocemos más que nuestro modo de percibirlos, que nos es peculiar, y que no debe corresponder necesariamente a todo ser, si bien sí a todo hombre.”<sup>57</sup> Dicho de otra manera, “la cosa en sí” es incognoscible; lo que se puede conocer de lo real son los constructos de pensamiento derivados de la

---

<sup>54</sup>Bachelard, G. *Epistemología*, pp. 123-124.

<sup>55</sup>Aristóteles. *Tratados de lógica*, p. 46.

<sup>56</sup>Afanasiev, V. *Fundamentos de filosofía*, p. 109.

<sup>57</sup>Kant, I. *Crítica de la razón pura*, p. 63.

percepción, de la reflexión o de ambas que están referidas siempre a los fenómenos<sup>58</sup> y a su multiplicación producida por la conciencia.<sup>59</sup> Bachelard critica la postura kantiana de que no se puede saber qué es la electricidad, la luz, la materia o la vida<sup>60</sup> y denuncia el sesgo extracientífico de la búsqueda de la explicación. Sin embargo, en Kant no existe manera alguna de evadir el problema: “la cosa en sí” es incognoscible desde cualquier modo de apropiación de lo real. Bunge<sup>61</sup> y Einstein<sup>62</sup> están convencidos de que “la cosa en sí” es cognoscible, sólo que Bunge la identifica con los objetos de investigación de la ciencia y Einstein con el conocimiento construido. En cambio, Heisenberg se coloca totalmente en la postura kantiana cuando afirma:

Resulta de ello, en definitiva, que las leyes naturales que se formulan matemáticamente en la teoría cuántica no se refieren ya a las partículas elementales en sí, sino a nuestro conocimiento de dichas partículas. La cuestión de si las partículas existen “en sí” en el espacio y en el tiempo, no puede ya plantearse en esta forma, puesto que en todo caso no podemos hablar más que de los procesos que tienen lugar cuando la interacción entre la partícula y algún otro sistema físico, por ejemplo los aparatos de medición, revela el comportamiento de la partícula.<sup>63</sup>

La concepción corpuscular agregatoria de lo real puede admitir la idea de relacionalidad entre cuerpos finitos interactuantes directa o mediatamente, de modo tal que se establece una comunicación que

---

<sup>58</sup>Kant, I. *Crítica de la razón pura*, p. 155.

<sup>59</sup>*Ibid.*, p. 161.

<sup>60</sup>Bachelard, G. *Epistemología*, p. 22.

<sup>61</sup>Bunge, M. *Epistemología*, p. 88.

<sup>62</sup>Cline, B. L. *Los creadores de la nueva física*, p. 311.

<sup>63</sup>Heisenberg, W. *La imagen de la naturaleza en la física actual*, p. 10.

implica la afectación necesaria entre ellos. Los efectos de tal interacción serían percibidos en los objetos, al igual que las relaciones establecidas entre ellos. Dicho de otro modo, las relaciones entre los objetos no serían estudiadas como tales sino en cuanto se encarnan en los objetos relacionados, ya que la totalidad es la articulación de las partes y no la existencia de lo total en lo particular. San Agustín expresa este pensamiento claramente. Dice:

En realidad toda masa que ocupa un lugar, no existe toda entera en cada una de sus partes, sino en la totalidad. Por lo cual, una de sus partes está en un lugar y otra en otro. El alma, por el contrario, no está sólo presente en toda la masa del cuerpo que anima, sino que también está presente al mismo tiempo toda entera en cada una de sus partes más pequeñas.<sup>64</sup>

La concepción analítica cartesiana llevada al extremo condujo a su negación, sin salir de sí misma: El conocimiento construido a partir de las partes más pequeñas que componen un objeto, no es suficiente para conocerlo verdaderamente, por lo que, ahora habrá que explicar los componentes a partir del lugar preciso que cada uno ocupa en la totalidad y agregarlo al conocimiento construido desde su aislamiento del conjunto del que forman parte. Fichte plantea claramente esta idea:

En cada momento de su duración, la naturaleza es un todo armónico; en cada momento cada una de las partes de la misma debe ser como es, porque todas las demás son como son; y no puedes mover de su sitio un solo grano de arena, sin que todas las demás partes de este inmenso todo, aunque tú no lo aprecies, se muevan a su

---

<sup>64</sup>San Aurelio Agustín. *La inmortalidad del alma*, pp. 33-34.

vez. Pero cada uno de los momentos de esta duración es determinado por todos los demás momentos en curso, y determinará a todos los momentos futuros; y no puedes concebir en el momento actual la situación de cada grano de arena otra de la que es, sin que forzosamente concibas todo el pasado indefinidamente otro que el que será.<sup>65</sup>

Así se explicaría el llamado “efecto a distancia” de Newton y la aparente sin razón de los cambios entre partículas elementales semejantes sin acción directa, en una acción epistemológica cercana al principio de complementariedad de Bohr, pero sin realizar la complementación con teorías sustentadas en racionalidades diferentes. La idea de relacionalidad totalizadora fue rescatada de Hegel por el marxismo colocando a los procesos en el lugar de los cuerpos y concibiendo a los fenómenos como existentes objetivamente. El fenómeno no es constructo de la conciencia sino una existencia exterior e independiente captada por ella. Así tratan la totalidad y la interdependencia Camero Rodríguez,<sup>66</sup> Cortés del Moral,<sup>67</sup> De Gortari,<sup>68</sup> Konstantinov,<sup>69</sup> Lefebvre,<sup>70</sup> Afanasiev y Mao Tse Tung.<sup>71</sup> Todos hablan de procesos interconectados para incluir la idea de mutabilidad de los objetos materiales, porque la mutabilidad de la cosa en sí es fenoménica y existe conectada con otros objetos en mutación, influyéndose unos a otros en una totalidad inclusiva y unitaria.

Si los objetos de investigación de una teoría científica —como es el caso del marxismo— son procesos, pueden serlo un corpúsculo

---

<sup>65</sup>Fichte, J. G. *El destino del hombre*, p. 11.

<sup>66</sup>Camero Rodríguez, F. *La investigación científica*, p. 74.

<sup>67</sup>Cortés del Moral, R. *El método dialéctico*, pp. 35-36, 38.

<sup>68</sup>De Gortari, E. *Introducción a la lógica dialéctica*, pp. 79, 80.

<sup>69</sup>Konstantinov, F. V. *Fundamentos de filosofía marxista-leninista*, pp. 73-74.

<sup>70</sup>Lefebvre, H. *El marxismo*, pp. 29-30.

<sup>71</sup>Mao Tse Tung. *Cinco tesis filosóficas*, p. 27.

agregado deviniendo o un fenómeno generado por la interrelación de varios corpúsculos. En el primero de los casos también habría interrelacionalidad dado que la transformación se pensaría como producida por la interiorización de incidencias exteriores, por lo que la mutabilidad del objeto incluiría las relaciones mantenidas con el exterior. Así, hablar de interacciones implica hablar de objetos y procesos diferentes que contactan, es decir, de objetos espacialmente diferentes y temporalmente concurrentes. Las interrelaciones entre objetos en el plano cósmico son observables cuando se trata de efectos directos o relativamente inmediatos y se cuenta con una teoría que permita pensarlos pero, cuando se trata de efectos indirectos y mediatos, las interpretaciones pueden atribuir relaciones causales a las conexiones más cercanas al objeto estudiado, sin que exista ninguna posibilidad de percepción del error en el que se incurre. No es que ontológicamente el mundo subatómico posea una existencia totalizada y el mundo cósmico no; lo que sucede es que la teoría que estudia el mundo subatómico, la mecánica cuántica, suprime la causalidad y concibe lo real como interrelacionalidad y no como totalidad articulada como sucede en la concepción corpuscular agregatoria. La mecánica cuántica suprime la causalidad y adopta la interrelacionalidad incluyendo en ella al sujeto. La interrelación no es objetiva sino fenomenológica, es decir, en los constructos de la razón, llevando hasta sus últimas consecuencias el señalamiento de Mach de que “...todas las cosas del mundo están conectadas unas a otras y dependen unas de otras, y que nosotros mismos y todos nuestros pensamientos constituyen también una parte de la naturaleza.”<sup>72</sup>

Pero la totalidad no sólo ha sido pensada como interconexión de las partes, también ha sido concebida como síntesis de lo total en lo particular y como sistema. Nicolás de Cusa es uno de los más antiguos constructores de esta concepción de lo real. Sostiene que el universo

---

<sup>72</sup>Mach, E. “La ciencia de la mecánica”, p. 26.

esta contraído en las cosas, que todas las cosas son inestables y están en las demás, que “...cualquier cosa en el universo es el propio universo, aunque el universo sea de diverso modo en cada cosa, y cada cosa sea de modo diverso en el universo”,<sup>73</sup> que esa contracción es apriorística en la conciencia<sup>74</sup> y que “la unidad del universo está de modo contracto en la pluralidad.”<sup>75</sup> Este es un antecedente del concepto de totalidad concreta de Hegel. Como sistema, la totalidad puede concebirse como conjunto de elementos interdependientes e interactuantes entre sí, pero los “elementos” pueden ser cosas o fenómenos, el espacio en el que esos elementos interactúan puede ser vacío o continuo y los fenómenos pueden ser concebidos como objetivos o como constructos de la razón. Para Bunge,

Un sistema es un conjunto de objetos cualesquiera, cada uno de los cuales está relacionado con los demás componentes del sistema, sea directamente, sea por intermedio de otros elementos del sistema. [...] Es preciso, para que un conjunto de cosas dé lugar a un sistema concreto, que cada componente modifique de alguna manera a otros componentes del sistema. Los sistemas concretos son cosas materiales que se comportan como totalidades en ciertos respectos. En cambio, los conjuntos son conceptos.<sup>76</sup>

Bunge propone criterios para determinar cuándo se está ante un sistema dado que en la realidad existen sistemas, lo cual es diferente a concebir lo real como sistema, como sucede con las propuestas de Martínez

---

<sup>73</sup>De Cusa, N. *La docta ignorancia*, p. 64.

<sup>74</sup>*Ibid.*, p. 68.

<sup>75</sup>*Ibid.*, p. 93.

<sup>76</sup>Bunge, M. *Epistemología*, p. 228.

Miguélez<sup>77</sup> y Morín.<sup>78</sup> Un objeto pensado como sistema constituye una unidad indivisible cuya mutilación implica el tránsito a un sistema diferente. No sólo eso, los objetos-sistema se entrecruzan o intersectan con otros sistemas en una realidad polisistémica en la que algunos participan como subsistema de otro más abarcativo y pudiendo incluir sistemas dentro de sí. Morin construye un concepto de sistema que difiere radicalmente del propuesto por Bunge. Dice Morin: “*El sistema es, pues, concebido aquí como el concepto complejo de base que concierne a la organización. Si se puede decir, es el concepto complejo más simple. En efecto, ya no hay más; ya no habrá más conceptos simples en la base, para ningún objeto físico sea el que sea, ergo para el universo.*”<sup>79</sup>

Como relación objetiva entre cosas, el fenómeno entraña serias dificultades de intelección fenomenológica; como constructo de la razón, es decir, como estrategia cognitiva, tanto las relaciones entre objetos como los objetos mismos pueden ser concebidos como fenómenos prescindiendo de su causalidad y su esencia. El sistema, concebido ontológicamente, conlleva el problema de su carácter cerrado o abierto, en tanto que como constructo de la razón se puede abstractamente determinar de manera formal cómo es tratado un objeto o un fenómeno. Hacerlo de la segunda manera, permite formular la existencia de relaciones diferenciales entre un subsistema y el sistema del cual forma parte, como sucede con el planteamiento de Morin cuando dice que “*las partículas tienen las propiedades del sistema aunque el sistema no tenga las propiedades de las partículas.*”<sup>80</sup>

La división de los objetos en sus componentes condujo, primero, a la negación de la materia, luego, a la afirmación de la energía como

---

<sup>77</sup>Martínez Miguélez, M. *El paradigma emergente*, pp. 118-119.

<sup>78</sup>Morin, E. *El método. La naturaleza de la naturaleza*, p. 121.

<sup>79</sup>*Ibid.*, p. 177.

<sup>80</sup>*Ibid.*, pp. 119-120.

sustrato básico de lo real<sup>81</sup> y, por último, al tránsito de lo óptico a lo epistémico al convertirse las supuestas “partículas elementales” en un recurso de la razón.<sup>82</sup> Algunos marxistas dedicados a la defensa filosófica del aparato político, como es el caso de Konstantinov, Afanasiev y Rosental arremeten contra el energismo porque el “camarada Lenin” así lo hizo, identificándolo con el idealismo por negar a la materia el carácter de sustrato básico de lo real y asignárselo a la energía.<sup>83</sup> En cambio, reflexiones filosóficas alejadas de filiaciones políticas, cuestionan profundamente las bases del materialismo y abren un sendero que coloca a la energía en la base existencial de lo real. Es el caso de las reflexiones de Bachelard que cuestiona: “¿Tenemos alguna razón para afirmar que las moléculas son reales, sino por el hecho de que la teoría molecular es verdadera, verdadera en el sentido que predice exactamente e interpreta las predicciones en términos de ideas aceptables?”<sup>84</sup> La molécula está constituida por átomos y éstos por protones, electrones y neutrones, pero pareciera que la continuidad material se detiene en el átomo pues es, efectivamente, el sustrato básico de la materia dado que es su partícula elemental. Dicho de otro modo, el átomo sí es la parte más pequeña e indivisible de materia, dado que sus componentes son energía. Mientras que el átomo es el componente básico de la materia, la energía es el sustrato básico de la composición del átomo. Asiste la razón a Wilson en lo citado por Bachelard: no se puede cargar de electricidad un electrón o un protón dado que estos son electricidad y la electricidad es energía.<sup>85</sup> Electrones, protones y neutrones pueden ser concebidos como cuántos, es decir, como paquetes discretos, más eso no implica su carácter material, del mismo modo que

---

<sup>81</sup> Vid., Heisenberg, W. *Física y filosofía*, pp. 46, 53, 134.

<sup>82</sup> Bachelard, G. *Epistemología*, p. 15.

<sup>83</sup> Afanasiev, V. *Fundamentos de filosofía*, p. 65; Konstantinov, F. V. *Fundamentos de filosofía marxista-leninista*, p. 77.

<sup>84</sup> Bachelard, G. *Epistemología*, p. 40.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 63.



si son concebidos como aros ondulatorios circundando el núcleo. De cualquier forma, cargar un electrón o un protón de electricidad es agregar electrones o protones pues el “corpúsculo eléctrico no es un cuerpo pequeño cargado de electricidad.”<sup>86</sup>

Bachelard extiende su reflexión al problema de las dimensiones y la forma en el mundo subatómico. Dice: “No se pueden asignar dimensiones absolutas al corpúsculo; sólo se le asigna un orden de tamaño. Este orden de tamaño determina más una zona de influencia que una zona de existencia. O, más exactamente, el corpúsculo sólo existe en el espacio en que actúa.”<sup>87</sup> Si el corpúsculo no tiene dimensiones tampoco posee forma, no tiene geometría, no se le puede atribuir un lugar preciso y no posee individualidad.<sup>88</sup> Si los microobjetos no son materia, onda ni campo, son energía u otra cosa. Del mismo modo que un electrón puede ser considerado un objeto, así también sucede con el átomo, con la partícula y con cuerpos constituidos por grandes agregaciones de partículas. Sin embargo, el pensamiento se detiene en los astros concebidos de manera individual como grandes concentraciones de materia. Pero, del mismo modo que un animal o un vegetal está constituido con múltiples componentes, los astros unidos por sistemas planetarios, galaxias y demás, pueden ser pensados como constitutivos de un solo objeto llamado universo, que existe de manera concomitante con otros universos formando un multiverso. Dentro de la concepción de lo real como agregación corpuscular no sólo cabe la idea de universo sino también la de multiverso, la cual suprime el absoluto y la infinitud.

La continuidad de lo real está asociada al pensamiento aristotélico pues, donde un cuerpo termina, inmediatamente después empieza otro por lo que el vacío es inexistente. Hoy algunas teorías sostienen que

---

<sup>86</sup>Bachelard, G. *Epistemología*, p. 63.

<sup>87</sup>*Ibid.*, p. 64.

<sup>88</sup>*Ibid.*, pp. 65-67.

entre un átomo y otro y entre una molécula y otra existen enormes vacíos y que tanto la materia como la energía poseen una estructura corpuscular, es decir, que están constituidos por granos de materia o cuántos de energía.<sup>89</sup> De este modo, lo real no es más que una agregación granular múltiple y diferencial. Schrödinger señala al respecto:

Si intentan asimilar la idea de Anaxímenes, deducirían por lógica que el cambio de propiedades de la materia —la rarefacción, pongamos por caso— se debe sin duda alguna a que sus partes se separan enormemente entre sí. Pero éste es un proceso muy difícil de imaginar si se piensa en la materia como en un *continuum* sin interrupción. ¿Qué se aparta de qué? los matemáticos de aquella época consideraban que una línea geométrica está formada por puntos. Quizá sea cierto considerada aisladamente, pero, si es una línea *material* y la estiramos, ¿no se apartan los puntos entre sí dejando huecos? El alargamiento no puede *producir* nuevos puntos, y la misma serie de puntos no puede cubrir un intervalo mayor.<sup>90</sup>

La concepción granular de las partículas elementales implica concebirlas como unidades con individualidad perenne que se agregan unas a otras sin mezclarse jamás. Puede tratarse de partículas diferentes o de una sola. Si se trata de una sola, la diferenciación de los objetos es debida a la cantidad y forma de la agregación; si se trata de diferentes partículas, se debe al tipo de partículas participantes y a la forma

---

<sup>89</sup>Einstein, A. y L. Infeld. *La física, aventura del pensamiento*, pp. 264, 302; Kumar, M. *Quántum*, pp. 60-61; Ortolí, S. y J. P. Pharabod. *El cántico de la cuántica*, p. 31.

<sup>90</sup>Schrödinger, E. *Ciencia y humanismo*, p. 70.

adquirida por la agregación. Del mismo modo que se pensó que todos los átomos son iguales, así también se concibe a la partícula elemental; si se piensa en átomos diferentes, también pueden ser concebidas las partículas elementales como dotadas de características distintas.

Pero no sólo la materia puede ser concebida de manera corpuscular sino también la energía. La energía de los electrones de un átomo determinado hace que todos los de su tipo sean iguales en cuanto a estructura, tamaño y propiedades, lo cual remite a la antigua idea atómica de Leucipo y a la concepción de la existencia de sustancias elementales puras. Como señala Heisenberg:

El modo más sencillo de describir este estado de cosas consiste en decir que todas las partículas están constituidas por idéntica materia, o sea que no constituyen más que distintos estados estacionarios de una y la misma materia. De modo que el número de los componentes básicos de la materia se ha reducido todavía de 3 ha pasado a 1. Sólo existe una materia única, pero que puede darse en distintos estados estacionarios discretos. Algunos de dichos estados, los de protón, neutrón y electrón, son estables, mientras que muchos otros son inestables.<sup>91</sup>

---

<sup>91</sup>Heisenberg, W. *La imagen de la naturaleza en la física actual*, pp. 34-35. Schrödinger señala al respecto: “Nuestra noción de partícula elemental procede históricamente de su noción de átomo y deriva, en su concepción, de su noción de átomo; *nos hemos atenido simplemente a ella*. Estas *partículas* resultan ser ahora *cuanta de energía*, porque, como descubrió Einstein en 1905, *masa y energía son una misma cosa*. Por lo tanto, la idea de discontinuidad es realmente muy antigua. ¿Cómo surgió? Quiero puntualizar que se origina precisamente en la complejidad del *continuum*; es como, si dijéramos, un arma defensiva contra esta complejidad.” Schrödinger, E. *Ciencia y humanismo*, p. 68.

Las sustancias materiales puras o mezcladas, así como las agregaciones de cuantos de energía, tienen movimientos interiores generados por sus propias partículas, los cuales son denominados ondas. Las ondas pueden ser concebidas también como forma de movimiento o como manera de ser de un cuerpo. El movimiento ondulatorio interno puede ser percibido en el exterior del objeto, del mismo modo que sucede con el desplazamiento ondulatorio de la materia. Como movimiento interno o como desplazamiento de un cuerpo, las ondas son enigmas tratables desde la racionalidad de la física moderna, no así la concepción del carácter ondulatorio de lo real que es interpretado por ésta como ilusión resultante de confundir la forma del movimiento con un ser.

Se puede considerar también que los movimientos ondulatorios internos y el de desplazamiento de un cuerpo pertenecen al plano antrópico de lo real, en tanto que el carácter existencial ondulatorio de lo real forma parte del plano subatómico. Sin embargo, se han construido planteamientos en los que el carácter ondulatorio aparece como consubstancial a lo real en todos los planos de la percepción, concibiendo las ondas como propiedades de las partículas subatómicas, del átomo, de las moléculas y de todos los componentes del universo. Si lo real es concebido como agregación granular continua, las partículas elementales son regiones de cruzamiento de ondas y no porciones discretas de materia o de energía. Sostiene Cline que “los experimentos de Georg Thomson y de Clinton Davison [...] demostraron la propiedad ondulatoria del electrón; experimentos posteriores revelarían que protones, átomos y, en ciertas condiciones, hasta moléculas se conducen como si fueran lo que De Broglie llamó ‘ondas materiales’ y otros físicos ‘ondas de Broglie’.”<sup>92</sup>

Cline dice: “demostraron la propiedad ondulatoria del electrón”, es decir, que con la racionalidad cuántica se demostró que el electrón posee propiedades ondulatorias, pero no que es una “onda” dado que se trata

---

<sup>92</sup>Cline, B. L. *Los creadores de la nueva física*, p. 247.

de una racionalidad asociada, en este aspecto, a la epistemología kantiana, en la que no se puede conocer la cosa en sí, sólo el fenómeno, es decir, el conjunto de relaciones de las que participa y establece con el sujeto. De esta manera pueden ser pensadas las propiedades corpusculares de todas las partículas subatómicas y atómicas, sin comprometer un juicio sobre su ser, dado que el argumento sólo está referido a su comportamiento. Pero la propiedad puede ser pensada fundida indiferenciadamente al objeto. Así concibió Schrödinger los componentes del mundo subatómico: ondas y paquetes de onda confundidos con partículas. Dice Born:

El enfoque de Schrödinger es el más simple: cree él que con su desarrollo de la mecánica ondulatoria de De Broglie queda solucionado todo el problema de los cuántos y sus paradojas. Según él no hay partículas, no hay “saltos cuánticos”; sólo hay ondas, con sus conocidas vibraciones propias, caracterizadas por números enteros (cuánticos). Y las partículas no son sino apretados paquetes de ondas. A esto hay que objetar que en general (para los procesos que se pueden escribir clásicamente por medio de varias partículas) se necesitan ondas en espacios multidimensionales, que son algo muy diferente de las ondas de la física clásica y muy difíciles de imaginar. Además, los paquetes de ondas que representan las soluciones de la ecuación de Schrödinger no se propagan sin cambio de forma sino que se dispersan. Y aún hay más objeciones. El modo de ver de

Schrödinger me parece hoy definitivamente abandonado.<sup>93</sup>

Quizás el planteamiento de Schrödinger sea insostenible pero no deja de ser sugerente. Si las ondas no son pensadas como movimiento de partículas de materia sino como cuerdas vibrantes de energía, las partículas de materia y de energía serían inexistentes dado que se trataría de paquetes de ondas de energía sensorialmente percibidas como partículas de materia, si su tamaño lo permite. Las ondas han sido pensadas como movimiento de partículas de materia y como forma de desplazamiento corpuscular material o energético. ¿Por qué no pensar a la energía como unidad continua vibratoria de forma ondulatoria? Hacerlo de esta manera implica abandonar la postura kantiana en la que los componentes del mundo subatómico son explicados fenomenológicamente como conjunto de relaciones, a concebirlos y explicarlos como cosas en sí. Conlleva también el problema de otorgarles forma antrópica a los elementos subatómicos y pensar lo real como un bloque fantasmagórico, nada grato a la cosmovisión humana.

El predominio de la concepción materialista granular agregatoria ha dificultado el desarrollo de otras formas de concepción de lo real. Los electrones fueron concebidos, primero, como corpúsculos que giran de manera circular o elíptica en torno al núcleo y su trayectoria se realiza de manera ondulatoria, luego como cuántos de energía y finalmente como nube en torno al núcleo. Pudiera ser que no se trate de corpúsculos que se desplazan ondulatoriamente con una determinada longitud de onda transmitiéndose energía de unos a otros, sino de simples ondas en un espacio continuo de cuerdas de energía. En un ambiente científico en el que predomina la visión newtoniana es entendible la fácil aceptación

---

<sup>93</sup>Born, M. "Comentarios a la carta [103] de Albert Einstein del 12 de octubre de 1953", p. 253. Vid., Kumar, M. *Quántum*, pp. 289-290 y Rydник, V. *Abc de la mecánica cuántica*, pp. 67-68.

de la teoría del desplazamiento circular de electrones en torno a un núcleo, dada su analogía con la circulación de los planetas en torno al Sol y del sistema solar en la Vía Láctea en un espacio vacío. Pero, pensar al espacio como un continuum es otra cosa: el movimiento es desplazamiento pero puede ser también ondulación y no desplazamiento corpuscular. El movimiento ondulatorio no se puede dar en el vacío, en la nada; requiere de un lleno total pues al terminar el continuum la onda se detiene.

Si se asume la postura epistemológica kantiana, el asunto del comportamiento fenomenológico de las partículas subatómicas como onda, como partícula o como ambas es algo observado que sólo requiere una descripción precisa. Sin embargo, planteándose como un problema epistemológico el conocimiento del ser, el enigma se mantiene y la pregunta de qué es el electrón conserva su pertinencia. El problema puede ser atribuido a una confusión del espectro formado por el movimiento ondulatorio de una partícula con la partícula misma. Una agregación de partículas puede desplazarse de manera ondulatoria y un punto perenne de una onda puede ser confundido con una partícula en desplazamiento. A su vez, una agregación de partículas que se desplaza de manera ondulatoria, curva o recta puede tener en su interior movimiento ondulatorio. Este movimiento es a su vez desplazamiento de partículas discretas y no un continuum substancial homogéneo del que no se puedan separar sus componentes. En una onda no puede existir interrupción porque se trata de un continuum, pero de un continuum en la forma no en el contenido, a lo cual se debe que resulte difícil determinar cuándo se trata de un fenómeno ondulatorio y cuándo de una partícula. Concebido lo real de manera corpuscular agregatoria, resulta ininteligible el movimiento ondulatorio en el interior de una partícula elemental, dado que su existencia negaría el carácter elemental de la partícula y expresaría una existencia estructural que hace posible el movimiento de sus componentes.

Dentro de esta problemática se ubica la propuesta del carácter dual de lo real: partícula-onda. Aceptando la existencia de lo real en tres planos, Rydник plantea:

Las leyes usuales frecuentemente dejan de operar en este nuevo mundo. Las partículas pierden sus dimensiones y adquieren las propiedades de las ondas. Las ondas a su vez comienzan a actuar como partículas. Los electrones y otros elementos integrantes de la materia pasan a través de barreras insuperables o se desvanecen dejando fotones en su lugar.<sup>94</sup>

Siguiendo la línea kantiana de interpretación, no es correcto preguntarse si lo real es agregación corpuscular de materia o energía, partícula u onda o si es agregación corpuscular de materia y energía u onda y partícula a la vez, sino preguntarse cómo se comporta y aquí se complica el asunto porque ¿cómo es que la onda y la partícula son propiedades de la materia y que la energía también lo es? Si todo es propiedad de la materia, ¿por qué la energía se comporta como partícula y como onda si es propiedad de la materia y éstas lo son también? Dicho de otra manera: la energía es partícula o es onda pero no puede ser energía, a menos que deje de ser propiedad de la materia.

Se puede pensar que las partículas o granos y las ondas percibidas corresponden con lo real y que se trata de su manera de ser, partiendo del supuesto de la existencia de la posibilidad de que el pensamiento se apropie de lo real tal como es, por lo que, si lo real ha sido percibido como partícula y como onda, entonces es partícula-onda a pesar de las contradicciones que en el pensamiento esto genera y que pertenecen totalmente al plano epistemológico. Es decir, se trataría de contradicciones lógicas ajenas totalmente a lo real que desaparecerían

---

<sup>94</sup>Rydник, V. *Abc de la mecánica cuántica*, p. 9.



cuando la racionalidad se ajuste al *ontos*. La modelación de lo real como partícula, como onda y como partícula-onda sí son contradictorios porque no se están refiriendo a diferentes objetos reales, sino al mismo, pero desde dos racionalidades diferentes, dos epistemologías que implican dos supuestos ontológicos contrapuestos. El objeto real es; que la cosa en sí sea cognoscible o no o que lo que se conozca sea el fenómeno, es un asunto que se genera y mantiene en el plano epistemológico, aunque la actividad cognitiva incida en lo real independientemente de la ontología en la que se sustente. Lo cierto es que nada se puede saber de la onda-partícula si no se le conoce y, al conocerse, el sujeto se incorpora al sistema del objeto dado que éste es objeto del sujeto y no cosa en sí ni para sí. El objeto lo es para el sujeto y no para sí mismo. Si el objeto es corpuscular en el sujeto, el objeto se comporta como tal porque para el sujeto no puede hacerlo de otra forma; lo mismo si el objeto es onda, lo es en el sujeto.

La cosa o fenómeno en sí no es objeto y es como es pero, en la relación de conocimiento, es para el sujeto en quien aparece como objeto. Lo que la cosa es sin el sujeto es indeterminable ya que la determinación es producto del conocimiento, es decir, de la transformación de la cosa en sí en objeto para el sujeto. La cosa en sí se comporta de conformidad con la racionalidad con la que es estudiada de ahí que, por ejemplo, las llamadas “partículas elementales” son partículas elementales en la racionalidad que las concibe, independientemente de cómo sean en sí. Los electrones sólo existen conceptualmente en las conciencias de los sujetos que piensan con la racionalidad de la que forman parte. Dependiendo de la racionalidad en la que son pensados, los electrones son partículas de materia, son partículas de energía, son ondas, son campos de energía, son cruces de cuerdas de energía en un continuum, etcétera. Señala Ortoli:

Pero se sabe también que la luz está compuesta de fotones, los cuales se representan a menudo como corpúsculos. Las posibles colisiones o interacciones entre los millones de fotones que componen la luz ¿son responsables de este fenómeno de interferencias? Para saberlo basta con reducir suficientemente la intensidad de la fuente luminosa a fin de que ésta emita los fotones uno por uno. Se comprueba entonces que los fotones producen cada uno un impacto casi puntual bien localizado en la placa fotográfica: quiere decir pues que son corpúsculos. ¡Pero si las dos ranuras permanecen abiertas, la acumulación de los impactos al cabo de un tiempo prolongado reproducirá la figura de interferencias! Dicho de otra manera, un fotón no se comporta de la misma manera cuando una sola ranura está abierta o cuando lo están las dos, lo cual es incompatible con la idea de un corpúsculo que pasa por una sola ranura a la vez. Hay que admitir que el corpúsculo puede pasar por las dos ranuras a la vez y decir con Dirac que: “Un fotón sólo interfiere consigo mismo”. Se hizo la misma experiencia con electrones y aquí se obtienen los mismos resultados y en modo alguno los que se obtienen con las balas de fusil. El electrón no es de ninguna manera esa bolilla que nos complacemos en imaginar, sino que, es, lo mismo que el fotón, una “onda de probabilidad”.<sup>95</sup>

La onda-partícula puede ser planteada como problema cognitivo o como problema ontológico. Como problema cognitivo se estaría pensando en la relación sujeto-objeto en la que a partir de una racionalidad

---

<sup>95</sup>Ortoli, S. y J. P. Pharabod. *El cántico de la cuántica*, p. 52.

determinada, consciente o inconscientemente se están activando categorías, conceptos e instrumentos que prefiguran un comportamiento diferencial del objeto, según se le trate como onda o como partícula. Los instrumentos empleados para observar su comportamiento ondulatorio lo hacen comportarse de esa manera, porque los instrumentos están diseñados y manipulados con una racionalidad determinada por categorías y conceptos específicos que así lo establecen. Lo mismo sucede si el objeto es tratado como partícula. Si esto es así, se puede suponer que agregando los resultados de una interpretación a los de la otra, el problema se supera, lo cual implica tomar cada interpretación como complementaria de la otra.

Como problema ontológico tiene que ser reflexionado sin referencia empírica alguna dado que la postura ondulatoria y la corpuscular aparecen como resultado de experiencias científicas en las que se observaron ambos comportamientos. La cuestión final es: ¿puede un ente ser al mismo tiempo onda y partícula? Materialmente, no; energéticamente, sí. Materialmente no puede ser onda y partícula porque no es posible el movimiento en el interior de una partícula elemental, dado que a partir de ella es que el movimiento ondulatorio se generaría. Si la energía es concebida como paquetes discretos, se podría hablar del desplazamiento ondulatorio de un paquete, pero no de movimiento ondulatorio en su interior dado que se trataría de una partícula elemental de energía. Desde una perspectiva ontológica es inconcebible la complementariedad por su circunscripción al plano estrictamente epistemológico. Un ente no puede ser a la vez onda y partícula, pero sí puede ser otra cosa que parezca onda y parezca partícula. La idea de complementariedad descriptiva de la onda-partícula propuesta por Bohr se ajusta totalmente a la propuesta kantiana de tratamiento fenomenológico de lo real, liberado totalmente del compromiso de

explicar que es la cosa en sí.<sup>96</sup> Pero se trata de un planteamiento colocado totalmente dentro del modo teórico de apropiación de lo real (ciencia y filosofía) y no de una estrategia extensible a todos los modos de apropiación existentes, como Martínez Miguélez lo hace.<sup>97</sup>

Según aclara Ortolí, hoy día la dualidad de las partículas elementales no es ya objeto de discusión. Dice:

Ahora ya no hay ni onda ni partícula. Se concibe el átomo como un núcleo rodeado de una nube electrónica (que equivale al electrón “clásico”). No se sabe dónde se encuentra ese electrón ni cuál es la naturaleza de su posible trayectoria. Sólo se sabe que la probabilidad de encontrarlo a cierta distancia del centro es proporcional a la densidad de la nube. [...] En adelante, los electrones se consideran como vibraciones eléctricas distribuidas alrededor del núcleo; partiendo de la combinación de esas vibraciones se pueden prever, mediante el cálculo, las emisiones de luz posible y hasta se pueden determinar las intensidades de las líneas del espectro, cosa que en vano había tratado de lograr la antigua teoría de Bohr.<sup>98</sup>

---

<sup>96</sup>Serrano, J. A. *Filosofía de la ciencia*, p. 102. Dice: “El físico danés Niels Bohr había llamado la atención de los físicos de las primeras décadas de este siglo con la afirmación de que en la física moderna las ideas de *corpúsculo* y de *onda*, de *localización en el espacio y tiempo*, de *estados dinámicos bien definidos* y algunos otros, son *complementarias* lo cual significa que la descripción completa de los fenómenos observables obliga a echar mano alternativamente de una y otra concepción, pero que, en cierto sentido, tales concepciones son, entre sí, inconciliables puesto que nunca se las puede aplicar simultáneamente de manera completa a la descripción de la realidad.”

<sup>97</sup>Martínez Miguélez, M. *El paradigma emergente*, p. 88.

<sup>98</sup>Ortolí, S. y J. P. Pharabod. *El cántico de la cuántica*, p. 39.

Por supuesto que podrá irse la ciencia mucho más allá y abandonar definitivamente la concepción corpuscular. En la racionalidad corpuscular —ya sea de materia o de energía— se piensa en el átomo como partícula que integra moléculas; ese átomo posee una estructura tal que, en su centro se encuentra un núcleo; ese núcleo está rodeado por una “nube electrónica”; etcétera. El núcleo posee una estructura; la “nube” también. Las estructuras del núcleo y de la nube son enigmas que algún día serán resueltos por la ciencia. Por eso es por lo que se puede estar atento para determinar cuáles son los componentes de ambas estructuras y qué comunicación se establece entre ellas y entre el átomo y los componentes de la estructura de la cual éste forma parte, es decir, observar la salida de un cuerpo del núcleo atómico, que seguramente se trataría de un paquete discreto de materia o energía. Sin embargo, desde otra racionalidad pudiera no esperarse la salida de nada dado que se trataría de un continuum tanto en el interior del átomo como en su exterior, de modo tal que habría ondas que no reconocerían límites objetuales pues los átomos, las moléculas y las partículas serían inexistentes así como toda clase de objetos.

Históricamente hablando, primero apareció la forma empírica de conciencia, luego la mágico-religiosa, después la artística y, por último, la forma teórica. Las conciencias se constituyen con los referentes disponibles en el momento histórico-social de su formación, por lo que el hombre primitivo sólo dispone de referentes apriorísticos instintivos; después dispone de referentes instintivos y de los referentes empíricos generados y aprendidos en su gens; posteriormente se agregan referentes mágico-religiosos hasta llegar al momento en el que existen referentes de todos los modos de apropiación de lo real, permitiendo la constitución de conciencias en las que pueden predominar los referentes de cualesquiera de esos modos de apropiación. Para la conciencia empírica el mundo es una colección de objetos útiles, inútiles o dañinos. La conciencia constituida con referentes empíricos y mágico-religiosos

piensa lo real sujeto a la voluntad arbitraria de fuerzas sobrehumanas que establecen en el mundo orden y anarquía, regularidades y caos dependiendo de su estado de ánimo. Este es el estado de la conciencia de los griegos en tiempos de Homero. El caos observado en la sociedad y en la naturaleza era producto de la ausencia de leyes en el Olimpo, de los enfrentamientos entre deidades y de su conducta arbitraria. “La visión cultural del público aristocrático de Homero se basaba en la suposición de que detrás de cualquier acontecimiento estaban dioses que en sus intervenciones en la naturaleza y en el interior de los hombres perseguían determinadas intenciones.”<sup>99</sup>

De acuerdo con esta interpretación, la idea de existencia de un orden en la naturaleza no surge de la observación de regularidades en ella sino, por el contrario, de la imposición apriorística del orden al caos, partiendo del supuesto de que detrás del caos aparente existe un orden que no puede ser percibido sensorialmente. El orden fue creado para una realidad caótica<sup>100</sup> y “no fue la naturaleza quien hizo de modelo para la concepción de Anaximandro de un cosmos a modo de un orden jurídico de las cosas, sino que el modelo fue el orden jurídico de la ‘polis’ griega.”<sup>101</sup> La existencia de un orden en el caos estuvo acompañada de la idea de la existencia de regularidades; su carácter legal y obligatorio, así como su construcción se dieron conjuntamente con la creación del pensamiento racional, único capaz de concebirlas. La fabricación de leyes naturales y sociales ha dependiendo del andamiaje categórico-conceptual de cada teoría. Unas teorías parten del supuesto de que las leyes son relaciones entre objetos y otras que se trata de maneras de ser de los objetos; unas dicen que las leyes poseen carácter onto-epistemológico y otras que sólo existen en el plano epistemológico.

---

<sup>99</sup>Herbig, J. *La evolución del conocimiento*, p. 59.

<sup>100</sup>*Ibid.*, p. 184.

<sup>101</sup>*Ibid.*, p. 108. *Ver.*, Labastida, J. *Producción, ciencia y sociedad: de Descartes a Marx*, pp. 84-85.

Bunge<sup>102</sup> y Rosenblueth<sup>103</sup> participan de la concepción de que las leyes poseen un carácter onto-epistemológico y que se refieren tanto a relaciones entre objetos como a maneras de ser de los objetos.

Para encontrar las leyes que rigen las cosas y sus relaciones es necesario que la conciencia contenga *a priori* la idea del carácter necesario de su existencia, es decir, que el comportamiento legal de lo real exista primero en la conciencia para que ésta perciba lo real comportándose legalmente. Como dice Kant:

Por naturaleza (en sentido empírico) entendemos la conexión de los fenómenos según su existencia, ajustados a reglas necesarias, es decir, leyes. Hay pues ciertas leyes, que son leyes *a priori*, que hacen posible una naturaleza; las leyes empíricas no pueden tener lugar y ser encontradas, si no es por medio de la experiencia y como consecuencia de aquellas leyes originarias por las cuales tan sólo es posible la experiencia misma.<sup>104</sup>

Esto fue lo que le sucedió a Galileo y a Newton: basados en Platón, convencidos estaban de que “la buena física se hace *a priori*. La teoría precede al hecho. [...] Las leyes fundamentales del movimiento [...] son leyes de naturaleza matemática.”<sup>105</sup> Si lo racional es real y lo real racional, los sentidos no pueden percibir que la naturaleza existe legalmente, dado que no poseen decodificadores del lenguaje matemático con el que esas leyes están escritas. Las matemáticas pertenecen a la razón, las leyes también, luego, entonces, la naturaleza de esas leyes es matemática porque la razón opera matemáticamente y

---

<sup>102</sup>Bunge, M. *La ciencia, su método y su filosofía*, p. 103.

<sup>103</sup>Rosenblueth, A. *El método científico*, p. 8.

<sup>104</sup>Kant, I. *Crítica de la razón pura*, p. 176.

<sup>105</sup>Koyré, A. *Estudios de historia del pensamiento científico*, p. 194. *Vid.*, Serrano, J. A. *Filosofía de la ciencia*, p. 67.

como lo racional es real, lo real es matemático. Esta manera de pensar implica que, si todo lo racional es real y las leyes son racionales, éstas son reales. No sólo los objetos son reales sino también su devenir y las relaciones de las que participan y que racionalmente son concebidas. Sin embargo, la dimensión racional de lo real y de las leyes bajo las cuales existe, no son condición de su existencia. Lo real ha existido, existe y seguirá existiendo objetivamente aunque nunca hubiese sido concebido racionalmente.

Como se puede apreciar, otra vez se han invertido los términos: las leyes naturales y sociales fueron construidas por el pensamiento racional y de ahí atribuidas a lo real; después se les declara independientes de su creador, de la conciencia racional. En esta línea de pensamiento, las leyes tienen un carácter invariante, por lo que son descubiertas de una vez y para siempre. En esto coinciden marxistas como Konstantinov<sup>106</sup> y Engels,<sup>107</sup> positivistas como el propio Comte,<sup>108</sup> Bunge<sup>109</sup> y Einstein,<sup>110</sup> en tanto que Schrödinger<sup>111</sup> critica esta postura y Heisenberg sostiene que “la ley de la causalidad ya no se aplica en la teoría cuántica y la ley de la conservación de la materia ha dejado de ser verdad para las partículas elementales.”<sup>112</sup> Si lo real es cognoscible por la razón tal como es, las leyes en tanto existentes ontológicamente pueden ser pensadas racionalmente. Bunge arremete contra el indeterminismo de Bohr y Heisenberg en los siguientes términos:

Puesto que los hechos físicos observables (que son los únicos acerca de los que tiene sentido hablar) están a

---

<sup>106</sup>Konstantinov, F. V. *Fundamentos de filosofía marxista-leninista*, p. 128.

<sup>107</sup>Engels, F. *Dialéctica de la naturaleza*, p. 3.

<sup>108</sup>Comte, A. *La filosofía positiva*, p. 40.

<sup>109</sup>Bunge, M. *La ciencia, su método y su filosofía*, p. 38.

<sup>110</sup>Einstein, A. “Carta [81] a Max Born, 7 de septiembre de 1944”, p. 189.

<sup>111</sup>Schrödinger, E. *Ciencia y humanismo*, p. 22.

<sup>112</sup>Heisenberg, W. *Física y filosofía*, p. 68.



merced del experimentador, no hay legalidad objetiva. En otras palabras, la ocurrencia de los hechos físicos depende del experimentador, cuyas decisiones y acciones no son regidas por leyes físicas; por lo tanto los hechos físicos no son legales.<sup>113</sup>

La mecánica cuántica sostiene que no es válido construir deducciones que rebasen lo observado. Así, no se puede afirmar la existencia de un comportamiento permanente de lo real si lo observado no es más que un fenómeno concreto intencionalmente generado por y para la observación. El fenómeno existe mientras es observado porque la observación genera el fenómeno, pero la observación no genera la totalidad de la realidad, es decir, lo que no es observado no es producido por la subjetividad del sujeto —lo cual incluye al propio sujeto—. Lo que se conoce es lo observado y, como lo observado es producido por el observador, no es válido establecer leyes en el comportamiento de lo real cuando éste no es observado, sencillamente porque se desconoce cómo se comporta. No se deben confundir los objetos de investigación de la ciencia con los objetos reales. Los objetos de la ciencia son problemas onto-epistemológicos planteados por una teoría científica y los objetos reales son las cosas percibidas sensorialmente. Un electrón iluminado para su observación no debe ser confundido con los electrones no observados dado que ellos no se encuentran en las mismas condiciones del que es observado. Como relata Hacyan la crítica de Goethe a Newton:

Un siglo después de que Newton presentara su teoría de los colores de la luz, Goethe lo criticó duramente y propuso una teoría alternativa. El tiempo no le dio la razón al poeta, pero lo importante no es eso sino los

---

<sup>113</sup>Bunge, M. *Epistemología*, pp. 91-92.

motivos que lo llevaron a desconfiar de la nueva ciencia: “el físico domina los fenómenos naturales, acumula experiencias, los acomoda y relaciona entre sí por medio de experimentos artificiales, pero ¡eso no es la naturaleza!”, y concluyó: “Ningún arquitecto tiene la osadía de hacer pasar sus palacios por montañas y bosques”.<sup>114</sup>

Está claro que la respuesta que Newton pudo haberle dado a Goethe es la de que, la ciencia dice lo que realmente es la naturaleza dado que ésta posee una estructura matemática idéntica a la estructura de la razón, en tanto que el pensamiento no teórico está impedido de hacerlo y por ello no coincide lo pensado racionalmente con lo apropiado de una manera diferente.

Los presocráticos le dieron un orden a lo real y esta concepción se ha mantenido a lo largo de la historia. Sin embargo, la mecánica cuántica ha abierto la posibilidad de pensar lo real despojado del determinismo asfixiante. Un primer cuestionamiento sería el de por qué tendría que existir en el mundo el orden, la regularidad, la ley. Otro, si el pensamiento racional es un modo de operar de la conciencia, ¿por qué suponer que es la razón la única capaz de percibir lo verdaderamente real y no las formas no teóricas que también son maneras de operar de la conciencia? Este último cuestionamiento viene a colación debido a que la ciencia clásica supone que sólo ella es capaz de percibir las leyes que rigen en lo real. Sin embargo, lo real puede ser concebido como multiplicidad de desórdenes y las leyes como recursos obsoletos de la razón teorizante. Como plantea Morin: “...el orden, al perder su carácter absoluto, nos obliga a considerar el más profundo misterio que, como todos los grandes misterios, está recubierto por la más obtusa evidencia:

---

<sup>114</sup>Hacyan Saleryan, S. “La relatividad y la mecánica cuántica: dos métodos de abstracción”, p. 69.

*la desaparición de las Leyes de la Naturaleza plantea, en fin, la cuestión de la naturaleza de las leyes.*"<sup>115</sup>

La emergencia de la teoría de la relatividad y de la mecánica cuántica ha puesto en predicamento el supuesto de la existencia de leyes objetivas, a pesar de que Einstein se mantenga en ese supuesto. La teoría de la relatividad enuncia leyes de validez macrocómica, Newton enuncia leyes de validez cósmica y la mecánica cuántica niega toda ley en el microcosmos. ¿Cómo es posible que siendo única la realidad opere en ella, al mismo tiempo, dos grupos de leyes completamente diferentes y que en otro desaparezcan? Afanasiev plantea:

¿Es verdadera, verbigracia, la mecánica clásica? Sí, lo es; pero no en todos los dominios de la realidad, sino en algunos determinados, concretos. Refleja acertadamente el movimiento de los cuerpos macroscópicos, pero en el dominio del micromundo deja de corresponder a la verdad. Aquí es verdadera otra mecánica la de los cuanta. Lo mismo ocurre con cualquier otra verdad: refleja acertadamente unos fenómenos concretos pero no puede hacer eso con otros.<sup>116</sup>

En contraposición, Descartes sostiene:

Además hice ver cuales sean las leyes de la naturaleza; y sin apoyar más razones en otro principio que en las infinitas perfecciones de Dios, trato de demostrar todas aquellas de que pudiera saber alguna duda y de hacer ver

---

<sup>115</sup>Morin, E. *El método. La naturaleza de la naturaleza*, p. 99.

<sup>116</sup>Afanasiev, V. *Fundamentos de filosofía*, pp. 176-177.

que aunque Dios hubiera creado varios mundos, no podría haber ninguna donde dejaran de observarse.<sup>117</sup>

Mientras que Descartes plantea la universalidad de las leyes, Afanasiev las relativiza con un argumento descriptivo ayuno de explicación. Si los átomos están integrados por electrones, protones y neutrones y los cuerpos macroscópicos son agregaciones moleculares y éstas agregaciones atómicas, ¿cómo es que son verdaderas dos mecánicas diferentes, si los cuerpos son simples niveles de agregación? Afanasiev está confundido. No es que una teoría sea válida para unos fenómenos y no lo sea para otros. El meollo del asunto está en la concepción ontológica que implica la existencia de determinados objetos y la de otros, como sucede en el caso de la crítica de Einstein: “la física cuantista abandona las leyes individuales de partículas elementales y establece directamente las leyes estadísticas que rigen los conjuntos numerosos.”<sup>118</sup> Véase cómo la racionalidad de una teoría determina lo que el científico investiga. Si la teoría concibe lo real como agregación corpuscular individual, puede estudiar un grano por separado; si la teoría concibe lo real como relaciones, resultan impensables los granos de realidad.

La mecánica cuántica es inconmensurable con la mecánica clásica y con la física relativista. Sin embargo, el problema se mantiene: ¿cómo es posible la existencia de tres maneras de ser de lo mismo? Si el macrocosmos opera de una manera distinta del microcosmos y del cosmos surge el problema de que éstos no existen dimensionalmente en planos distintos ni en mundos diferentes. Lo muy pequeño es lo muy grande, al igual que lo existente en la dimensión humana. No pueden operar tres grupos de leyes diferentes en lo mismo; lo que sucede es que son pensados de tres maneras diferentes y supuestos ontológicamente de

---

<sup>117</sup>Descartes, R. *Discurso del método*, pp. 79-80.

<sup>118</sup>Einstein, A. y L. Infeld. *La física, aventura del pensamiento*, p. 292.

manera consecuente, como sucede en la interpretación de Miguélez.<sup>119</sup> En la concepción agregatoria corpuscular lo muy grande, lo existente en la dimensión humana y lo muy pequeño poseen una estructura granular y existen bajo las mismas leyes. Si los satélites giran en torno a los planetas, los planetas con sus satélites en torno a una estrella, las estrellas con sus planetas en una órbita galáctica, luego entonces los átomos son un sistema semejante al planetario en el que el núcleo hace las veces de Sol y los electrones de planetas que giran en torno suyo. Lo inmensamente grande opera del mismo modo que lo inmensamente pequeño y que lo existente en el plano humano,<sup>120</sup> es decir, se trata de un universo unificado. Las leyes son formas de comportamiento de lo real y operan en planos unificados. Si sólo existe un universo, éste tiene que estar unificado existencialmente y ser de un modo determinado, más allá de las construcciones que de él realice la conciencia, es decir, que el universo existe independientemente de cómo sea concebido. Suponer que lo real existe de manera diferencial, es confundir la ontología implicada en una racionalidad con el ser; es convertir lo epistémico de una racionalidad teórica en existencia más allá de su conceptualización.

Así ha sucedido con las confrontaciones entre la racionalidad newtoniana y la einsteiniana, entre la newtoniana y la heisenbergiana y entre la einsteiniana y la heisenbergiana. Se puede suponer que se trata de tres planos existenciales de una misma realidad de los cuales resultan interpretaciones diferentes, pero no, se trata de interpretaciones construidas con racionalidades diferentes, de epistemologías distintas que implican maneras diferentes de concebir el ser y no de maneras distintas de existir del mismo ser. La utilización de otras racionalidades para conocer objetos construidos en planos diferentes al de la teoría newtoniana, se debe a la ininteligibilidad de los mismos dentro de la misma y, por tanto, a su incapacidad para resolverlos. Al plantear

---

<sup>119</sup>Martínez Miguélez, M. *El paradigma emergente*, p. 87.

<sup>120</sup>Cline, B. L. *Los creadores de la nueva física*, pp. 19-20.

Einstein que la inercia y la gravedad son propiedades del espacio creadas por la presencia de masas, no está explicando cómo se comporta una región del universo diferente a la región explicada por Newton, sino que está hablando de una teoría unificada en la que la agregación corpuscular, es decir la masa, es también el campo gravitatorio de esa materia, hasta llegar al universo finito y la curvatura formada por la masa contenida en él, aunque subsista la contradicción de que la gravedad y la inercia no pueden ser propiedades del espacio, porque el espacio es objeto y el objeto es energía que cubre un campo determinado de forma curva.

Por supuesto que resulta enormemente atractiva la construcción de una teoría que unifique los tres planos interpretativos y que simplifique en unos cuantos enunciados la estructura y el comportamiento de lo real, pero una empresa de estas dimensiones resulta altamente compleja dado el carácter limitado de toda teoría al andamiaje categórico-conceptual que la constituye. La inconmensurabilidad entre teorías científicas no sólo se debe al plano (macro, antro o micro) desde el cual construyen enunciados de lo real, sino también a la manera en lo que lo real y su conocimiento es concebido. De este modo se pueden entrecruzar dos situaciones: 1) que lo que se dice de lo real por dos teorías pertenezca a planos distintos y la ininteligibilidad entre los planteamientos sea interpretado como inconmensurabilidad y 2) que lo que se dice de lo real por dos teorías pertenezca al mismo plano pero sea producto de racionalidades teóricas inconmensurables. Newton-Smith simplifica el problema. Dice:

No hay razón para pensar que las buenas teorías científicas que conciernen a materias poco familiares como la curvatura del espacio tienen que comprender una analogía con los objetos familiares. Porque no hay razón para pensar *a priori* que lo no conocido tiene que

parecerse a lo conocido. Los detalles en un nivel subatómico pueden muy bien ser *sui generis*.<sup>121</sup>

Lo conocido no necesariamente es verdadero dado que forma parte de un andamiaje categórico-conceptual determinado. De este modo, no es correcto hablar en términos, por ejemplo, de que, no hay base para suponer que “lo no conocido tiene que parecerse a lo conocido” como Newton-Smith lo hace, dado que no existe lo conocido y lo no conocido sino diferentes maneras de concebir lo real.

La física galileo-newtoniana concibe lo real como materia agregada de distinta manera. Los cuerpos materiales son estructuras geométrico-matemáticas cognoscibles por su masa, su volumen y su movimiento, es decir, por magnitudes observables. Los éxitos obtenidos por la mecánica clásica generaron un efecto de matematización de la ciencia que trascendió de ella a casi todas las perspectivas de teorización de lo real. En la ciencia predominó la concepción agregatoria corpuscular diferencial que determina las propiedades de los cuerpos, todos sometidos a las mismas leyes.

Átomos y moléculas y sus combinaciones pueden ser enteramente descritos según las leyes matemáticas de la física de las partículas elementales; la vida de la célula en términos de moléculas; los organismos pluricelulares en términos de poblaciones celulares; el pensamiento y el espíritu (incluyendo todas las clases de experiencia psíquica) en términos de circuitos de neuronas, las sociedades animales y humanas, las culturas humanas, en términos de los individuos que las componen. En última instancia, toda la realidad, comprendiendo la experiencia y las relaciones humanas, los acontecimientos y las

---

<sup>121</sup>Newton-Smith, W. H. *La racionalidad de la ciencia*, p. 50.

fuerzas sociales y políticas, es expresable en lenguaje matemático, en términos de sistemas de partículas elementales, y será efectivamente expresada así desde que la ciencia estará bastante avanzada. Finalmente, el mundo no es más que una estructura particular en el seno de las matemáticas.<sup>122</sup>

Mientras que para Aristóteles la materia, la forma y el compuesto son, cada uno, un momento de la substancia, para Afanasiev el campo y la substancia son las dos formas de la materia, ya que "...al convertirse el electrón y el positrón en fotones no tiene lugar una transformación de la materia en energía, sino la conversión de un tipo de materia, sustancia, en otro tipo de materia, campo."<sup>123</sup> Alberto Clemente de la Torre afirma que la teoría de campos cuánticos es materialista en cuanto concibe el fenómeno como de intercambio de partículas<sup>124</sup> y, efectivamente, el campo puede ser concebido como zona totalmente material con vacíos granulares crecientes en la medida en la que se aleja del centro. Se trata de una substancia cuyas partículas forman una zona en torno suyo; de una determinación de la materia. Dice Rydник:

Los físicos usan esta palabra [campo] para describir el espacio en que los cuerpos manifiestan su interacción. Sin embargo, no hay cuerpos que dejen de recibir la influencia de otros. Todos los cuerpos están en última instancia hechos de partículas, ninguna de las cuales es indiferente a las otras. Por esta razón, los campos existen en todas partes y en todo tiempo. Y no sólo entre los cuerpos, sino dentro de ellos también, porque existen

---

<sup>122</sup>Survive. "La nueva Iglesia universal", p. 52.

<sup>123</sup>Afanasiev, V. *Fundamentos de filosofía*, p. 65.

<sup>124</sup>Clemente de la Torre, A. C. *Física cuántica para filo-sofos*, pp. 12-13.



vacíos que no están llenos de materia. Esta es la primera y más fundamental propiedad de un campo. De ella se deriva inmediatamente otra conclusión: los campos son tan reales y universales como la materia.<sup>125</sup>

Pero de la concepción del campo como zona generada por la materia se pueden desprender dos interpretaciones: una que dice que el campo está formado por corpúsculos de materia desprendidos de la masa de mayor compactación corpuscular y otra que concibe al campo como constituido por energía emanada por la materia. Si los corpúsculos del campo provienen de la partícula, es un enigma científico conocer por qué los expulsa y si todo tipo de materia crea campos o no. Si el campo es una zona integrada por corpúsculos de materia, ¿podría darse el caso de que la masa central atrajera los corpúsculos hacia sí y acabara integrándolos totalmente a ella, con lo que el campo desaparecería? ¿Qué sucede cuando los campos de diferentes partículas intersectan? ¿Qué relación existe entre la masa de la materia y el campo que ésta genera? ¿Qué hay entre un corpúsculo y otro? ¿Cómo se determina la pertenencia corpuscular a un campo? ¿Qué los mantiene formando el campo? He aquí un conjunto de enigmas lógicamente implicados en la teoría de campos como enrarecimiento de corpúsculos de materia. Si el campo es concebido como zona de energía emanada por la materia, puede tratarse de cuerdas o corpúsculos dependiendo de cómo sea concebida la energía. Si la energía es concebida de manera cuántica, entonces la materia estaría generando y expulsando paquetes discretos de energía con fuerza diferencial que ocuparían una determinada zona en torno a la masa de la materia generadora. Si la energía es concebida como cuerdas, éstas se generarían por la materia e invadirían una región determinada en torno de la materia.

---

<sup>125</sup>Rydnic, V. *Abc de la mecánica cuántica*, pp. 244-245.

El campo es concebido también como zona en cuyo centro existe una mayor concentración de partículas de energía que se va enrareciendo en la medida que se aleja de él. Esta concepción del campo fue construida por Einstein y constituye una inversión del pensamiento predominante en su época. Dice: "...la materia es el lugar donde la concentración de energía es muy grande y el campo es donde la concentración de energía es pequeña."<sup>126</sup> Este planteamiento se complementa con el consistente en que en las fórmulas de Einstein la masa y la energía de un cuerpo aparecen siempre unidas y el otro de que, aunque ese cuerpo se encuentre en reposo, posee una energía almacenada en forma de masa,<sup>127</sup> rompiendo con la concepción de la mecánica clásica en la que la masa es atributo de la materia. Así las cosas, el campo incluye la materia, tratándose en realidad de un fenómeno en el que aparece diferenciado el campo como energía y la materia como sustancia. Pero el campo puede ser pensado de otra manera. Si la energía es cuántica, los campos intersectan y los granos de energía podrían mezclarse generando zonas de concentración que han sido sensorialmente identificadas como objetos materiales. De este modo, el sustrato básico de lo real no estaría constituido por la materia sino por la energía y los objetos materiales no serían más que una ilusión generada por la apropiación sensorial inmediata de lo real. Si la energía es concebida como cuerda, entonces tendría otras implicaciones onto-epistemológicas.

Desde la antigua consideración platónica de la falsedad de las sensaciones puede enderezarse una crítica al materialismo, sin que necesariamente se le contraponga con una concepción en la que la idea es lo verdadero, es decir, sin que se centre en la vieja confrontación entre materialismo e idealismo, Aristóteles *versus* Platón, como

---

<sup>126</sup>Einstein, A. y L. Infeld. *La física, aventura del pensamiento*, p. 248.

<sup>127</sup>Hacyan Saleryan, S. *Relatividad para principiantes*, p. 42.

insistentemente se hace en el marxismo, por ejemplo, en lo planteado por Konstantinov:

Todos los materialistas consideran, apoyándose en el conocimiento científico, que lo espiritual es producto de lo material. Ahora bien, la solución marxista del problema supremo de la filosofía —solución que representa un nuevo desarrollo de este acertado punto de vista— se distingue por su carácter dialéctico: lo espiritual es producto del desenvolvimiento de la materia, es una propiedad de la materia altamente organizada. Esto significa que lo espiritual no existe siempre y en todas partes, que surge solo al alcanzar la materia un grado determinado de desarrollo y se modifica históricamente por sí mismo.<sup>128</sup>

Sorprende el que la ciencia haya aceptado a la materia como sustrato básico de lo real a partir de una percepción sensible, contraviniendo las bases de la concepción platónica del mundo en que se sustenta la denominada ciencia moderna galileo-newtoniana. Por ejemplo, Nicolás de Cusa señala:

...la vista ve pero no sabe lo que ve sin la distinción, la cual la informa, la clarifica y la perfecciona, del mismo modo la razón hace silogismos pero sin la mente no sabe de qué cosa hace silogismos; la mente informa, clarifica y perfecciona el razonamiento, para que la razón sepa de qué cosa hace silogismos. [...] La mente, pues, posee un juicio que distingue las razones, cuál razón es buena, y cuál es sofística. De esa manera, la mente es la forma

---

<sup>128</sup>Konstantinov, F. V. *Fundamentos de filosofía marxista-leninista*, pp. 18-19.

discernidora de las razones, al igual que la razón es la forma distintiva de los sentidos y de las imaginaciones.<sup>129</sup>

Del mismo modo que la materia es colocada como sustrato básico de lo real, su lugar puede ser ocupado por la energía o por algo distinto a ambas que hasta hoy no ha sido enunciado. La materialidad del mundo es supuesta a partir del ejercicio de intuiciones sensibles que en la inmediatez generan la certeza existencial de objetos materiales, más no como constructo del modo teórico de apropiación de lo real. Dicho de otra manera, la ciencia estudia lo real partiendo del supuesto de su existencia material. La ciencia no llegó al descubrimiento de la materia, sino que se ocupa en el estudio de la materia preestablecida apriorísticamente como sustrato básico de lo real lo cual contiene varias implicaciones, entre otras, la de concebir a la energía como propiedad de la materia, a pesar de que la física actual ha puesto en duda tal afirmación. Como dice Bachelard, “se introducen costumbres destructoras en la ciencia, si se piensa, por ejemplo, que el electrón es un cuerpo pequeño cargado de electricidad negativa, si se piensa —en dos tiempos— en la existencia de un ser y la existencia de sus propiedades.”<sup>130</sup> Así lo hace Konstantinov cuando afirma:

En realidad, la energía es una propiedad de la materia que representa la medida cuantitativa del movimiento y expresa la capacidad de los sistemas materiales de efectuar una labor determinada a partir de los cambios internos. La energía no existe al margen de la materia y se manifiesta siempre únicamente junto con otras propiedades de los cuerpos materiales.<sup>131</sup>

---

<sup>129</sup>De Cusa, N. *Diálogos del idiota*, p. 69.

<sup>130</sup>Bachelard, G. *Epistemología*, p. 63.

<sup>131</sup>Konstantinov, F. V. *Fundamentos de filosofía marxista-leninista*, pp. 77-78.

Del mismo modo que los objetos son concebidos como materia, también pueden ser pensados como espectros sensoriales producidos por el cruzamiento de cuerdas de energía, contraviniendo la certeza inmediata de su materialidad por provenir ésta de la sensación. El planteamiento no consiste en considerar que la energía existe en cuerdas en la materia, sino que las cuerdas de energía son las que generan la ilusión de la materia. Como plantea Cassirer al referirse a la teoría de los elementos de Mach que, por cierto, fue tan fuertemente criticada por los marxistas leninistas: “La materia no debe seguir siendo considerada como un algo substancial; debe ser entendida como complejo de impresiones sensibles simples y debe ser definida como el mero conjunto de éstas.”<sup>132</sup> La materia no es más que el producto de la inmediatez del ejercicio de la intuición sensible kantiana, propia del modo empírico de apropiación de lo real y no constructo de la razón teorizante, por lo que se asistiría a la existencia de dos grados de cognición sucesivamente concatenados: empiria y teoría. Desde esta perspectiva, a la empiria correspondería la apropiación en el nivel inmediato sensorial y a la teoría el trascender esa inmediatez y llegar a la apropiación racional.

Pero colocados aun en la cognición teórica, la materia puede aparecer como una categoría *a priori* con la que racionalmente es pensado lo real y no como un constructo cognitivo *a posteriori*. Así, la categoría de materia puede ser substituida por otra como sería el caso de la categoría de energía, señalado por Bachelard,<sup>133</sup> pudiendo tratarse nuevamente de una ilusión generada ahora en el pensamiento racional, sin que se trate de ese proceso de conversión de la razón en demiurgo de lo real, que tanto preocupa a Díaz-Polanco.<sup>134</sup> Los campos son concebidos en la electrodinámica como campos de fuerzas. Señala Heisenberg:

---

<sup>132</sup>Cassirer, E. *Filosofía de las formas simbólicas*, p. 43.

<sup>133</sup>Bachelard, G. *Epistemología*, pp. 122-123.

<sup>134</sup>Díaz-Polanco, H. “Teoría y categorías en Marx, Durkheim y Weber”, pp. 61-62.

En la electrodinámica, lo auténticamente existente no es la materia, sino el campo de fuerzas. Un juego de relaciones entre campos de fuerzas, sin ninguna substancia en que se apoyaran dichas fuerzas, constituía una noción bastante menos comprensible que la noción materialista de la realidad, basada en la Física atómica. Se introducía un elemento de abstracción, no intuitivo, en aquella imagen del Universo que por otra parte parecía tan clara y convincente.<sup>135</sup>

Seguramente llegará el momento en el que se construya una categoría diferente a las de materia y energía y lo real sea pensado de otra manera. Por el momento, puede pensarse que los espectros materiales son producidos por el cruzamiento de cuerdas de energía y pudiera asistir la razón a Martínez Miguélez que anuncia el advenimiento de una nueva práctica científica basada en la concepción totalizadora sistémica y que sostiene que “el concepto de campo electromagnético de Faraday y Maxwell no es un concepto de cosa, sino de relación; no está formado por fragmentos, sino que es un sistema, una totalidad de líneas de fuerza.”<sup>136</sup> En cambio, Rydник considera que, dado que el campo posee propiedades materiales y la substancia tiene propiedades de un campo, “campo y sustancia son dos formas opuestas de existencia de la materia y de su desarrollo.”<sup>137</sup> En vez de ser concebido el universo como vacío absoluto puede ser pensado como lleno total de cuerdas de energía de diferentes formas, extensión, longitud y dirección cuyo cruzamiento genera espectros que son sensorialmente percibidos como objetos, por

---

<sup>135</sup>Heisenberg, W. *La imagen de la naturaleza en la física actual*, p. 8.

<sup>136</sup>Martínez Miguélez, M. *El paradigma emergente*, p. 177.

<sup>137</sup>Rydник, V. *Abc de la mecánica cuántica*, p. 305.

no contar el ser humano con las intuiciones sensibles que le permitan percibirlo como tales.

No se trata de proponer una lectura de lo real en la que los electrones, los protones y los neutrones sean cuerdas que se extienden hasta los límites del átomo, con el cual se inicia la existencia granular de la materia y el plano antrópico de lo real, pues esto implicaría la aceptación del supuesto existencial de lo real en tres planos distintos (micro, antro y macro), constituido cada uno de manera diferencial y operando bajo diferentes leyes. Se trata de una concepción en la que los límites espaciales de los objetos son negados en un continuum de energía cuyas cuerdas poseen una extensión, una forma, una dirección y una longitud determinadas. Los límites establecidos por los granos de materia desaparecerían y lo real sería pensado como un lleno total de energía que fantasmagóricamente dibujaría múltiples espectros sensorialmente identificados como objetos finitos. Algo semejante a la idea de paquetes de onda confundidos con partículas propuesto por De Broglie,<sup>138</sup> pero en el que las ondas mismas de materia desaparecen y las cuerdas de energía son esas ondas.

El *continuum* aristotélico parte de la negación del vacío, es decir, de la consideración de que siempre hay algo pues la nada es la negación de la existencia. Siendo el espacio el lugar que ocupan los objetos, inmediatamente después de las paredes de un cuerpo empieza el lugar ocupado por otro cuerpo. Todos los cuerpos contienen un espacio limitado que los hace finitos, por lo que el *continuum* se constituye con la agregación de cuerpos finitos. Llevada hasta sus últimas consecuencias, esta concepción conduce a la idea de universo como *continuum* íntegro y único, limitado y con paredes, que interiormente muta reconstituyendo sus lugares interiores, pero manteniendo su integridad orgánica. El espacio del universo es la integración continua de los lugares de los cuerpos que lo constituyen. Mas no es éste el

---

<sup>138</sup>Rydnik, V. *Abc de la mecánica cuántica*, p. 78.

*continuum* al que ahora se hace referencia. El *continuum* que se propone niega la existencia de los cuerpos materiales y los concibe como espectros aparentemente dotados de finitud, pero realmente constituidos por nudos de cuerdas de energía entrecruzadas. Las cuerdas de energía son finitas, pero su diversidad y versatilidad son tales que no existe lugar alguno en el que no estén presentes, dado que ellas mismas son tiempo y espacio, es decir, no existen en el tiempo y en el espacio sino que ellas constituyen el tiempo y el espacio. Esta concepción es inconmensurable al supuesto existencial del universo o de los multiversos y de la energía como paquete discreto. No existen el átomo, las moléculas ni agregaciones de materia, de modo tal que el asunto de la unidad, la dualidad, la trinidad y multiplicidad de universos es un falso problema, conjuntamente con el de la diferencialidad de los planos epistemológicos micro, antro y macro y las leyes que en ellos operan. Se trata de un asunto de racionalidades:

Cuando se acepta la existencia de las partículas, de paquetes discretos de energía, no se puede evitar la discontinuidad, la espontaneidad y todos los males relacionados. Pero si lo que creemos que son partículas son, en realidad, la manifestación superficial de ondas y campos subyacentes, entonces se puede establecer la continuidad.<sup>139</sup>

Esta nueva racionalidad, la de cuerdas de energía, implica una realidad en la que no se desplazan paquetes discretos de energía o de materia, sino en la que la energía existe como cuerda que vibra. Las vibraciones de las cuerdas generan entrecruzamientos múltiples confundidos con objetos materiales que se desplazan en un plano fijo externo, pero que en realidad no son más que nudos móviles de las cuerdas entrecruzadas.

---

<sup>139</sup>Lindley, D. *Incertidumbre*, pp. 128-129.



El movimiento como cambio de lugar, como desplazamiento del lugar ocupado y como mutación desaparece y la temporalidad existencial acaba definida por la duración del nudo de energía formado. Las cuerdas de energía están permanentemente en movimiento, a lo cual podría deberse el que se perciban como onda o como partícula. En apariencia, el movimiento superficial del agua es ondulatorio, al igual que el sonido y que la luz y la contradicción entre la existencia de soporte material de las dos primeras y su ausencia en la última, sólo denota el fondo del asunto: la energía como sustrato básico de lo real.<sup>140</sup> La discusión del problema de la medición de los movimientos de las partículas subatómicas desaparecería por el cambio de racionalidad, ya que no se pueden medir los movimientos de las partículas subatómicas porque no existen las partículas ni su movimiento, entendido éste como desplazamiento de un objeto en un plano fijo. Las partículas mayores (moléculas, objetos) sí son ubicables porque se trata de espectros en los que son imperceptibles las ondas de energía que los constituyen.

---

<sup>140</sup>Ortoli, S. y J. P. Pharabod. *El cántico de la cuántica*, pp. 24-25; Peña, L. *Albert Einstein navegante solitario*, p. 12.

## 7. La teorización del territorio.

La investigación científica se realiza desde diferentes racionalidades teóricas. Cada racionalidad construye sus objetos de investigación por lo que, no son los objetos reales sino los constructos formales los que, proyectados por la conciencia teórica, pueden ser percibidos como cosas en sí,<sup>1</sup> como cosas particulares llevadas por los sentidos a la conciencia<sup>2</sup> o como fenómenos.<sup>3</sup> Lo real es percibido o concebido de conformidad con la estructura del bloque de pensamiento produciendo, en el terreno de la ciencia, la ilusión de que lo real se comporta de conformidad con lo establecido por la racionalidad con la que es estudiado. Con esto se valida el planteamiento hegeliano de que “todo lo racional es real porque todo lo real es racional”,<sup>4</sup> el cual podría ser válido si sólo existieran los modos empírico y teórico de apropiación de lo real y si el modo teórico implicara una racionalidad única y la objetividad se redujera al binomio razón *versus* empiria, verdad *versus* falsedad, *episteme versus doxa*.

Las teorías científicas son propuestas explicativas de lo real construidas con andamiajes categórico-conceptuales. Los conceptos son los contenidos universales de lo concreto u objetos particulares y las categorías son herramientas lógicas que usa la razón<sup>5</sup> para conocer lo concreto u objetos particulares. Las categorías se usan en los procesos de cognición en los que se construyen conceptos y tienen la función de cohesionar a éstos con los andamiajes de la teoría, conformando un constructo lógico-racional que expresa formas y contenidos de lo real,

---

<sup>1</sup>Platón. “El sofista o del ser”, pp. 425-427.

<sup>2</sup>Aristóteles. *Acerca del alma*, p. 104.

<sup>3</sup>Kant, I. *Crítica de la razón pura*, pp. 55-68.

<sup>4</sup>Hegel, G. W. F. *Ciencia de la lógica*, p. 512.

<sup>5</sup>Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*, pp. 107, 246, 253, 259, 316, 322.

como éste es concebido desde esa teoría. Los andamiajes con los que con-  
struidas las teorías científicas han sido tomados de tres estructuras  
filosóficas básicas constituyentes de tres racionalidades teóricas: Platón,  
Aristóteles y Kant. Las teorías científicas no sólo articulan referentes de  
otras teorías en el mismo o en diferente tiempo histórico, sino que también  
incorporan las ideas religiosas, políticas, económicas, artísticas y práctico-  
utilitarias de su época. Los problemas de la ciencia son problemas  
filosóficos y toda teoría científica está sustentada en concepciones  
ontológicas y epistemológicas afiliadas a determinadas filosofías. Sin  
embargo, las filiaciones filosóficas de los científicos no son unívocas;  
los *corpus* teóricos se construyen en andamiajes categórico-conceptuales  
híbridos, en los que se mezclan referentes ontológicos y gnoseológicos  
de las tres fuentes filosóficas originarias, constituyendo racionalidades  
científicas unitarias a las que se subordinan los referentes no teóricos  
integrados. Sin embargo, estas racionalidades científicas unitarias  
poseen un formato platónico, aristotélico o kantiano.

Los referentes que más ayudan a identificar la filiación filosófica de  
los conceptos y de las categorías integrantes de un *corpus* teórico son  
tiempo y espacio. En Platón el tiempo y el espacio son infinitos y  
absolutos, pues las cosas existen en el tiempo y en el espacio; en  
Aristóteles son contenido de los objetos, pues el espacio y el tiempo  
están en las cosas y; en Kant, no existen en sí, sino que son intuiciones  
sensibles *a priori*. La máxima expresión científica de la concepción  
filosófica platónica de tiempo y espacio es Newton quien, basado en  
Galileo y en Descartes, convierte el vacío geométrico en universo y al  
universo en espacio infinito y vacío absoluto. Los objetos están  
constituidos por agregaciones corpusculares y están en el tiempo y en el  
espacio<sup>6</sup> y son las propiedades matemáticas y no las cualidades sensibles  
las que permiten su conocimiento objetivo. Los sentidos son subjetivos;

---

<sup>6</sup>Pérez de Laborda, A. *Estudios filosóficos de historia de la ciencia*, p. 335.

la matemática es objetiva.<sup>7</sup> La concepción del tiempo y el espacio como contenido de los objetos fue creada por Aristóteles y es sustentada por Einstein y Marx. Aristóteles concebía al espacio como un *continuum*, la tierra está inmóvil en el centro del universo y el movimiento, el tiempo y el espacio son cualidad de los objetos concretos. El espacio es el lugar ocupado por un objeto y no existe el vacío ni objetos cuya forma corresponda con las figuras geométricas. El conocimiento inicia en los sentidos y la matemática es aplicable en el mundo supralunar pero no en el sublunar. Las concepciones filosóficas de Platón y Aristóteles son antitéticas y producto de la relación profesor-alumno en la que el alumno niega la teoría de su profesor contestando negativamente a cada uno de los puntos.

Kant rompe con Platón y Aristóteles y afirma la inexistencia del tiempo reduciéndolo a intuición sensible *a priori*. Dice:

Es pues, indudablemente cierto y no sólo posible o verosímil, que el espacio y el tiempo, como condiciones necesarias de toda experiencia (externa e interna) son solo condiciones subjetivas de toda nuestra intuición, en relación con las cuales, por tanto, todos los objetos son meros fenómenos y no cosas dadas por sí en ese modo; de esos fenómenos pueden decirse por lo tanto *a priori* muchas cosas, en lo que toca a la forma de los mismos; pero no se puede nunca decir lo más mínimo de la cosa en sí misma, que está a la base de esos fenómenos.<sup>8</sup>

Esta concepción es asumida parcialmente por Heisenberg y se sirve de ella para la construcción de la base teórica de la mecánica cuántica.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup>Koyré, A. *Estudios de historia del pensamiento científico*, p. 194.

<sup>8</sup>Kant, I. *Crítica de la razón pura*, p. 67.

<sup>9</sup>Heisenberg, W. *La imagen de la naturaleza en la física actual*, p. 10.

La trilogía Platón-Aristóteles-Kant aparece en la teorización del paisaje. El ambiente y el paisaje pueden ser concebidos como unidades holísticas<sup>10</sup> o como agregación de cosas,<sup>11</sup> lo que implica utilizar métodos diferentes: i) el estudio de las relaciones entre componentes, en el primero de los casos o, ii) el estudio de los componentes, en el segundo de ellos. Paisaje es un constructo subjetivo en el que participan referentes artísticos que aluden a un sustrato real de carácter territorial. Sin embargo, el paisaje es predominantemente investigado como objetividad exterior al sujeto independiente de él, a pesar de que, estrictamente hablando, el paisaje es construido subjetivamente por sujetos individuales, si bien sus conciencias son condensación de una cultura. El mismo sustrato material territorial es apropiado de diferente manera por los sujetos y, quienes se lo apropian de manera paisajística mantienen en la intimidad la figura de pensamiento construida.

La investigación científica del paisaje, al igual que la de cualquier otro objeto, se realiza desde una teoría científica determinada, por lo que la concepción onto-epistemológica de esa teoría constituye el sustento intelectual del investigador para apropiarse del objeto. A ello se debe que difieran las concepciones de paisaje y la manera de investigarlo y que adquieran alguna de las siguientes cinco modalidades: i) el paisaje es una figura de pensamiento construida con el concurso de referentes artísticos, ii) una colección de cosas en sí ubicadas en un territorio determinado, iii) el conjunto de relaciones establecidas entre las cosas ubicadas en un territorio, iv) el constructo subjetivo vinculado con el sustrato material en él aludido o v) una representación artística. Evidentemente, cada una de estas modalidades se realiza desde una racionalidad científica determinada la cual está constituida por el andamiaje categórico-conceptual de la teoría asumida para investigar el paisaje. La combinación de categorías y conceptos de diferentes

---

<sup>10</sup>Morin, E. *El método. La naturaleza de la naturaleza*, pp. 130, 155, 170.

<sup>11</sup>Descartes, R. *Discurso del método*, p. 24.

racionalidades dificulta la determinación de la filiación teórica del investigador y de la relación de conocimiento que establece con el objeto de investigación, ya que ésta incluye también la activación de referentes no teóricos debido a la complejidad estructural de su conciencia. Por ello, la relación de conocimiento teorizante puede darse en un contexto de *subsunción* de la relación sujeto-objeto preestablecida *a priori* en una teoría científica a una racionalidad distinta, aunque ocasionalmente sea confundida con la enunciada en la teoría supuestamente asumida.

La teorización científica del paisaje se ha dado predominante desde las tres primeras modalidades arriba enunciadas, en cambio, la teoría que integra el objeto paisajístico con la figura de pensamiento y el sustrato material territorial está en proceso de construcción y es la postura más prometedora.<sup>12</sup> El paisaje en el arte es pintura, fotografía, cine o literatura; como objeto de contemplación estética es posible en todas las formas de la conciencia; como objeto de la ciencia el paisaje ha sido concebido como figura de pensamiento, como sustrato material y como relación entre la figura de pensamiento y el sustrato material. Como figura de pensamiento el paisaje es concepto de la teoría del arte; como sustrato material es objeto de conceptualización de múltiples racionales y concebido como ecosistema, medio ambiente, territorio, geosistema, colección de objetos, etc.

Para Minca al igual que para la mayoría de los tratadistas del paisaje, a Humboldt se debe el tránsito de la concepción estética del paisaje a concepto científico,<sup>13</sup> mediante un proceso en el que se "...intenta hacer coincidir la dimensión estética y la científica o, dicho en otras palabras, la moral y la política."<sup>14</sup> Álvarez Munárriz propone la categoría "paisaje" para expresar los múltiples significados que los hombres

---

<sup>12</sup>Campos Reyes, O. "Del paisaje a la ciudad", p. 46.

<sup>13</sup>Minca, C. "El sujeto, el paisaje y el juego posmoderno", pp. 215-216.

<sup>14</sup>*Ibid.*, p. 214.

otorgan al territorio. De este modo, la categoría “paisaje” representa todas las significaciones histórico-sociales de territorio aunque no exista en las comunidades humanas concretas como vocablo ni como representación estética subjetiva del territorio.<sup>15</sup> Por otra parte, Álvarez Munárriz reduce la aplicación de la categoría de “paisaje” a las representaciones subjetivas del territorio sin identificarlas con él, es decir, el paisaje está en la conciencia de los sujetos en tanto que el territorio se encuentra en la exterioridad de los mismos. Urquijo Torres y Barrera Bassols hacen una observación interesante. Sostienen:

...comúnmente los científicos tienen el objetivo de mostrar el paisaje en su especificidad, sin depender de los sentimientos del espectador. Al científico decimonónico no le interesó las “apariencias” de las cosas, sino las cosas mismas, objetivizadas, congeladas. En ese momento fundante, los geógrafos, especialistas en el análisis del espacio, realizan construcciones intelectuales en torno al paisaje, aparentemente contradictorias y subjetivas: la “separación” y el “ensamblaje” de sus componentes. Frente al objeto de observación la mirada analítica disecciona los diferentes elementos del medio, apoyándose en los datos de la percepción. Luego, el investigador geográfico recompone las partes; le “devuelve” la vida.<sup>16</sup>

Lejos de buscar una integración objetual de las tres dimensiones del paisaje (subjetiva, objetiva y relacional), los investigadores han optado por convertir el sustrato material en el único componente factible de

---

<sup>15</sup> Álvarez Munárriz, L. “La categoría de paisaje cultural”, p. 64.

<sup>16</sup> Urquijo Torres, P. y N. Barrera Bassols. “Historia y paisaje. Explorando un concepto geográfico monista”, p. 238.

investigación científica “objetiva”. El propio Zimmer se envuelve en una contradicción en la que se expresan múltiples confusiones teóricas como lo son el contenido estético del territorio, la representación estética arbitraria individual del paisaje y la existencia de diversos modos de apropiación de lo real. Dice:

A pesar de toda la posible representación estética, el paisaje, pues, continúa siendo una realidad autónoma que trasciende la total arbitrariedad del individuo. Esta realidad implica que la relación del individuo con la naturaleza no puede ser meramente estética, sino que siempre será también una relación real, que se refleja en su reflexión estética sobre el paisaje.<sup>17</sup>

El planteamiento de Zimmer conduce a formular la siguiente pregunta: ¿qué es lo que trasciende la total arbitrariedad apropiativa del sujeto? Dentro de la lógica de Zimmer la respuesta es: el sustrato material, es decir, el territorio, no el paisaje. ¿Qué, acaso, la relación estética no es real? Zimmer confunde relación real con apropiación práctico-utilitaria, como si las apropiaciones mágica, religiosa, artística y científica fueran irreales por no transformar materialmente el territorio. Al respecto, Hernández López señala:

El concepto de patrimonio también ha cambiado en su devenir histórico. Mientras el paisaje transitó de representación a “cosa” para luego ser movilizado como una mercancía, el concepto de patrimonio pasó de ser un repositorio o acervo para adoptar una forma más elástica ampliando sus alcances al grado de considerar como bien patrimonial ciertas expresiones intangibles y paisajes,

---

<sup>17</sup>Zimmer, J. “La dimensión ética de la estética del paisaje”, p. 30.



cuyas características son su vitalidad o el hecho de no requerir repositorios para su almacenamiento o exhibición. Empero, al contar con un sello distintivo esos bienes se promueven como símbolos que contribuyen a la formación de una identidad cultural. Sin embargo, en la actualidad, al igual que el paisaje, la conceptualización del patrimonio funciona como mercancía generadora de capital.<sup>18</sup>

Por su parte, López Silvestre considera que la teorización científica del paisaje se inscribe en dos grandes racionalidades: una idealista y otra materialista. La primera considera que el paisaje es una construcción mental y que disfrutar estéticamente de un paisaje es *reconocer* en él algo artístico dentro de las coordenadas en las que se nos ha educado.<sup>19</sup> La materialista identifica el paisaje con el territorio o las cosas.<sup>20</sup> Urquijo distingue tres enfoques: la ecología del paisaje de corte biológico o ecosistémico, la geoecología que incluye la geografía física y la ecogeografía y la geografía cultural y propone "...explorar el paisaje sin 'adjetivos', pero considerando su carácter monista, polisémico y multivalente."<sup>21</sup> Reconociendo esta diversidad de enfoques, Cáncer considera que no necesariamente se contraponen sino que "frecuentemente resultan complementarios",<sup>22</sup> sin percatarse de que, en muchos de los casos se trata de concepciones inconmensurables. En cuanto objeto de investigación científica, el paisaje puede ser concebido

---

<sup>18</sup>Hernández López, J. de J. "Paisajes vemos, de su creación no sabemos. El paisaje agavero patrimonio cultural de la humanidad", p. 126.

<sup>19</sup>López Silvestre, F. "¿Es el paisaje simple reconocimiento? Sobre mis problemas de atención en Barbizon", p. 94.

<sup>20</sup>*Ibid.*, p. 93.

<sup>21</sup>Urquijo Torres, P. y N. Barrera Bassols. "Historia y paisaje. Explorando un concepto geográfico monista", p. 245.

<sup>22</sup>Cáncer, L. "Aproximación crítica a las teorías más representativas de la ciencia del paisaje", p. 18.

y estudiado de múltiples maneras. i) La predominante en ciencias físico-naturales que concibe al paisaje como territorio o como ecosistema; ii) la estética que consiste en estudiar al paisaje representado a partir del valor estético de las obras de arte; iii) la psicológica en la que el paisaje es un constructo mental existente sólo en la conciencia de los sujetos individuales; iv) la histórico social en la que es tratado como construcción social. Como constructo social, el paisaje es un texto que contiene las confrontaciones sociales, las cosmovisiones, la ideología y el poder social.

Hoy día, entre científicos y formadores de investigadores se confunden frecuentemente las teorías científicas con las disciplinas de conocimiento. Se les trata como sinónimos sin serlo y se habla de interdisciplinariedad, multidisciplinariedad o transdisciplinariedad para referir concepciones epistemológicas totalizadoras, a pesar de que estos vocablos sean completamente ajenos a las racionalidades teóricas. Algo semejante sucede con la utilización del vocablo “paradigma” como sinónimo de teoría, concepción, postura, etc. a pesar de que Kuhn lo usó estrictamente para referir la hegemonía de una teoría convertida en “ciencia normal”. La confusión entre disciplinariedad científica y teoría científica surge de la profesionalización del trabajo científico. Durante la Edad Media la investigación científica era desarrollada por individuos desligados de las corporaciones<sup>23</sup> y generados en la transición del régimen feudal al capitalismo mercantil. La individualidad es consubstancial al régimen capitalista y aunque existieran individuos en formaciones sociales precapitalistas, es en el capitalismo cuando su existencia se torna dominante y necesaria para la apropiación privada de los medios de producción. Dice Labastida:

En efecto, el hombre de ciencia renacentista [...] es un hombre desgajado de su condición corporativa medieval,

---

<sup>23</sup>Labastida, J. *Producción, ciencia y sociedad: de Descartes a Marx*, p. 100.

que no estudia en los colegios ni en las universidades. [...] en estos y otros organismos renacentistas en los que se ligan el arte, la ciencia y la técnica, encontramos el germen de las academias de ciencias que van a prosperar en la Edad Moderna. ¿Qué es lo que hay de nuevo y sorprendente en estas academias renacentistas? Algo tan revolucionario y perdurable que, desconocido para la Edad Media y la Antigüedad clásica, será la base del desarrollo de la ciencia moderna: la *cooperación intelectual*. Y no sólo eso, por supuesto, sino también el deseo ferviente de ligar estos conocimientos con la producción: con estas academias nace la ciencia aplicada. Dos aspectos novedosos, pues, hemos de encontrar en estas academias: la cooperación intelectual y la aplicación práctica del conocimiento científico.<sup>24</sup>

La aplicación práctica del conocimiento científico es una novedad histórica dada su tradición especulativa y contemplativa. Los griegos no produjeron tecnología porque las relaciones sociales de producción esclavistas permitían la generación de satisfactores para todos los miembros de la comunidad dominante. La producción de satisfactores materiales no estaba inmersa en relaciones de competencia y la cultura refinada era practicada por miembros de la clase dominante. Durante la Edad Media se establecieron relaciones feudales de producción que durante muchos años mantuvo a los feudos aislados y enfrentados y el aprendizaje de la ciencia aristotélica se convirtió en doctrina pedagógica y conocimiento científico único.

Una vez incorporada la producción de conocimiento científico a las universidades y academias, el trabajo científico se convierte en ocupación profesional. Las ocupaciones profesionales exigen a sus

---

<sup>24</sup>Labastida, J. *Producción, ciencia y sociedad: de Descartes a Marx*, p. 102.

ejecutores asumir conductas, normas, principios y objetivos, es decir, requieren una disciplina de sus practicantes. La apertura social a la producción de conocimiento científico implica la generación de teorías que aluden de manera diferencial a lo real, dando relevancia a una perspectiva de teorización. Así, el conjunto de sujetos que se ocupan en estudiar lo real por su fisicalidad asumen la disciplina del estudio de la Física; quienes lo hacen desde la perspectiva de la vida, asumen la disciplina del estudio de la Biología; y así sucesivamente. Los *corpus* teóricos, en cambio, son construcciones realizadas desde una racionalidad teórica específica que implica una concepción determinada de lo real. Las teorías científicas son encarnaciones de las racionales filosóficas que indebidamente han sido agrupadas en disciplinas científicas, dado que una racionalidad teórica se encarna en múltiples teorías que aluden diferencialmente a lo real.

La propuesta de la disciplinariedad científica se quiso justificar en la diferencialidad de los objetos reales y su estudio por diferentes “disciplinas”. Se sostiene que las cosas comparten características que determinan su identidad. Así, todas las cosas están formadas por átomos y moléculas, pero unas viven y otras no; las que viven son animales o vegetales, etc. Si las cosas particulares son sensorialmente percibidas y la sensación es el punto de partida para transitar de lo particular a la construcción de los universales contenidos en las cosas particulares, por participar de un conjunto de características en común, un grupo de cosas es objeto de una disciplina científica especializada. Así se habla de Física, Química, Biología, Sociología, etc. Por supuesto que las limitaciones de esta manera de concebir la ciencia fueron percibidas rápidamente y en su lugar se propuso la disciplinarización con base en el criterio de la perspectiva de teorización: Fisiología, Anatomía, Economía política, etc. pero sin abandonar nunca la investigación de la cosa en sí. Percibido así lo real, la interdisciplinariedad consiste en unir los conocimientos de una cosa o de un conjunto de cosas, construidos

desde diferentes disciplinas científicas, considerando que con ello se potencia el conocimiento debido a que se ponen al descubierto un mayor número de relaciones. De este modo, el conocimiento del paisaje, del territorio o del medio ambiente se construye a partir del conocimiento interdisciplinario de las cosas que lo constituyen, ya que ello permite la determinación del conjunto de relaciones existentes entre sus componentes.

La integración del conocimiento construido desde diferentes disciplinas se realiza como determinación de las relaciones establecidas entre las cosas constitutivas de un conjunto. Esto es interdisciplinariedad pero, cuando cada disciplina estudia la misma cosa o el mismo conjunto de cosas y construye y presenta autónomamente su conocimiento, se trata de multidisciplinariedad, en tanto que cuando se estudia una franja de lo real que incluye objetos o fragmentos de éstos asignados a diferentes disciplinas, se trata de transdisciplinariedad. La transdisciplinariedad supone que en lo real existen ámbitos que pertenecen a varias disciplinas a la vez y que resultan ininteligibles desde una sola de ellas. En ocasiones, se considera que las diferencias que existen entre las perspectivas disciplinarias hacen imposible integrar el conocimiento construido (multidisciplinariedad) y la construcción de conocimiento (disciplinariedad).

Uno de los problemas no reconocidos por la inter y la multidisciplinariedad es el de la racionalidad con la que cada disciplina científica construye conocimiento y que puede ser distinta a la sustentada por otra. La diferencia entre las concepciones ontológicas y epistemológicas torna inconmensurables las teorías y, por tanto, el conocimiento construido por ellas. Dentro de la misma disciplina científica pueden existir teorías construidas con diferentes racionalidades y resultar ininteligibles entre ellas; reunir científicos de diferentes disciplinas hace más agudo el problema, porque los objetos reales no reconocen disciplina científica alguna y las teorías científicas

son el medio con el cual el sujeto se relaciona cognitivamente con lo real. Cáncer propone la apropiación científica total del “paisaje” por medio del “análisis de la estructura y funcionamiento de todo el mosaico en conjunto, de su aspecto global [...] superando los aspectos parciales llevados a cabo por especialistas de las diferentes ciencias”<sup>25</sup> y Colafranceschi da por hecho la actual condición interdisciplinar del paisaje.<sup>26</sup> Es profunda y muy extendida la confusión de los objetos reales con los objetos de investigación de las teorías científicas. Las teorías científicas son constructos onto-epistemológicos que implican determinados objetos de investigación en cada una de ellas. Los conceptos y las categorías comunes a dos o más teorías muestran una filiación filosófica común, la cual aparece como racionalidad teórica. Sin embargo, en la investigación del paisaje predomina el discurso de la interdisciplinariedad, la multidisciplinariedad y la transdisciplinariedad para referir su carácter complejo. Suponen que con ello se supera la disciplinariedad científica pero, en realidad, complican más el problema.

Primera aclaración: uno es el objeto real o la cosa en sí y otro es el objeto de investigación; del primero no sabemos nada y el segundo es el objeto real como es concebido por un *corpus* teórico. Segunda aclaración: el objeto real es aludido por la teoría como ella lo concibe, independientemente de cómo realmente es, pues no lo conoce. Tercera aclaración: sigue predominando la idea de que la ciencia es conocimiento de lo real tal cual es y que la cognición es un proceso progresivo y acumulativo. Cuarta aclaración: el agrupamiento de teorías científicas en disciplinas conlleva la existencia de teorías inconmensurables dentro de la misma disciplina, por lo que hablar de “objetos interdisciplinarios”, “multidisciplinarios” o “transdisciplinarios” genera una situación en la que no se sabe a qué se

---

<sup>25</sup>Cáncer, L. “Aproximación crítica a las teorías más representativas de la ciencia del paisaje”, p. 18.

<sup>26</sup>Colafranceschi, D. “Arquitectura y paisaje: geografías de proximidad”, p. 57.

están refiriendo dado que no se especifica la teoría de pertenencia de esos objetos. No existen objetos de investigación disciplinarios, interdisciplinarios, multidisciplinarios ni transdisciplinarios; existen objetos de investigación de teorías científicas y cosas en sí de las cuales sabemos lo aludido en las teorías.

Esta confusión es percibida por Urquijo Torres y Barrera Bassols cuando afirman que “las prácticas interdisciplinarias, institucionales o espontáneas, han mostrado sus propias limitaciones, tanto teóricas como metodológicas, generando discursos confusos y conceptos inestables. A pesar de ello, la interdisciplinariedad es ya un ejercicio imperante sin vuelta atrás.”<sup>27</sup> Por su parte, Mata Olmo celebra la noción de paisaje como territorio percibido sostenida en el Convenio de Florencia, porque

...constituye un ámbito de convergencia conceptual y metodológica para diferentes enfoques disciplinares e implica, además, compromisos muy importantes para la política paisajística. El paisaje como territorio percibido constituye un punto fundamental de encuentro entre objeto y sujeto, entre el *ser* y su *visibilidad*. Entre una posición subjetivista y estetizante que pone el acento en el papel constituyente de la mirada, y otra realista, que destaca la existencia de algo más allá de la representación, cabe —como dice el filósofo Jean Marc Besse— un concepto que sintetiza la tensión entre, “por una parte, la actividad del espectador y, por otra, el hecho de que hay algo que ver, algo que se ofrece a la vista”.<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup>Urquijo Torres, P. y N. Barrera Bassols. “Historia y paisaje. Explorando un concepto geográfico monista”, pp. 245-246.

<sup>28</sup>Mata Olmo, R. “El paisaje, patrimonio y recurso para el desarrollo territorial sostenible. Conocimiento y acción pública”, p. 157.

Lo que no se percibe en este planteamiento es que el territorio es, en la conciencia, paisaje, y, en sí, ecosistema, geosistema, colección de objetos, etc., dependiendo de la teoría en la que es aludido. Por otra parte, el autor cae en un voluntarismo integrador en el que supone unir la ciencia del paisaje con su conservación. La primera integración es la de las disciplinas, como si en cada disciplina existiera una sola racionalidad, cuando las racionalidades están asociadas a las teorías científicas. Aun así, no se ve cómo se lograría ese acuerdo entre científicos de diferentes disciplinas para abandonar su “racionalidad disciplinaria” y asumir otra que sería adoptada por todos los investigadores. Dice Díaz:

En efecto, la ciencia, el arte y la sabiduría se han mezclado en los grandes constructores de las catedrales góticas, en la cultura clásica del Islam, en Leonardo da Vinci, en el Juego de los abalorios de Herman Hesse. En varios de estos destellos se advierte también la interacción de las más diversas ciencias y que constituye el aún lejano ideal “interdisciplinario” de la moderna academia.<sup>29</sup>

Díaz confunde los modos de apropiación de lo real con las formas de la conciencia y los supone “disciplinas”. La interdisciplinariedad, la multidisciplinariedad y la transdisciplinariedad son propuestas elaboradas para el modo teórico de apropiación y no para modos de apropiación diferentes. Disciplinariedad significa agrupamiento de sujetos que practican el estudio de supuestos objetos o fenómenos de la realidad. Disciplinariedad no es racionalidad teórica aunque se le trate como si lo fuera. El fenómeno Hesse, Da Vinci, etc. es producto de la

---

<sup>29</sup>Díaz, J. L. *El ábaco, la lira y la rosa*, p. 14.



existencia de una enorme riqueza de referentes de los diferentes modos de apropiación de lo real en la conciencia y nada más.

Colafranceschi participa de la confusión. Dice: “El binomio arquitectura y paisaje es una prueba más de que hoy, y cada vez más, sentimos la necesidad de añadir algo al término *paisaje* para así dar cuenta de su actual condición interdisciplinar, para así aclararnos mejor nosotros mismos, como si con la palabra sola no tuviéramos suficiente.”<sup>30</sup> Es grande y muy extendida la confusión existente entre los objetos reales y los objetos de investigación de las teorías científicas. Las teorías científicas son andamiajes onto-epistemológicos que implican determinados objetos de investigación. La existencia de conceptos y categorías comunes a dos o más teorías muestra la pertenencia de esas teorías a la misma racionalidad teórica. Sin embargo, en el discurso paisajístico frecuentemente se invoca la interdisciplinariedad, la multidisciplinariedad y la transdisciplinariedad para referir el carácter complejo del paisaje, suponiendo que el problema fue generado por su tratamiento disciplinario.

El paisaje en una experiencia estética contemplativa es un fenómeno no una cosa en sí; es una apropiación estética de la forma general adquirida por el territorio en un momento determinado, en la cual participan las formas de múltiples objetos existentes en un territorio delimitado visualmente por un sujeto. Colafranceschi no lo comprende así y por eso dice que “es un hecho que el concepto de *paisaje* se escapa de proclamas categóricas y teorías absolutas, permitiendo solo propuestas de aproximación, de acercamiento al fenómeno, de interpretación del mismo”<sup>31</sup> y que “...el paisaje es un concepto, más que una disciplina cerrada.”<sup>32</sup> Los conceptos son constructos teóricos y el

---

<sup>30</sup>Colafranceschi, D. “Arquitectura y paisaje: geografías de proximidad”, p. 57.

<sup>31</sup>*Ibid.*, p. 57.

<sup>32</sup>*Ibid.*, p. 59.

paisaje es una experiencia estética contemplativa o un objeto de arte despojados de conceptos y categorías.

Las teorías están integradas por un andamiaje categórico-conceptual cuya activación constituye una racionalidad teórica. Dentro de una disciplina científica se construye conocimiento científico desde distintas racionalidades teóricas, por lo que dentro de cada una de ellas existen concepciones ontológicas y epistemológicas diferentes que implican objetos diferentes de investigación. Dependiendo de cómo desde una teoría se concibe lo real es la forma en la que se construye su conocimiento, por lo que los objetos de investigación existen en las teorías y no en lo real en una relación fenomenológica sujeto-objeto. El científico construye conocimiento de un objeto de la teoría que abraza relacionándose con lo real, de ahí que el conocimiento lo sea del objeto que estudia y no de un objeto real en sí. Uno es el objeto real o la cosa en sí y otro es el objeto de investigación; del primero no sabemos nada y el segundo es el objeto real como es pensado por un *corpus* teórico. El objeto real es aludido por la teoría como ella puede concebirlo, independientemente de cómo onticamente éste sea. Sin embargo, sigue predominando la idea de que la ciencia es conocimiento de lo real tal cual es y que la cognición es un proceso progresivo y acumulativo. La existencia de teorías científicas diferentes dentro de una misma disciplina, conlleva el problema de la existencia de teorías inconmensurables dentro de ella, por lo que, hablar de “objetos interdisciplinarios”, “multidisciplinarios” o “transdisciplinarios” no permite identificar qué objeto se está refiriendo dado que no se especifica la teoría a la que ese objeto pertenece. No existen objetos de investigación disciplinarios, interdisciplinarios, multidisciplinarios ni transdisciplinarios; existen objetos de investigación de teorías científicas especializadas u holísticas y existen cosas en sí de las cuales sabemos lo aludido por las teorías y por la empiria. Como plantea Hegel:

Y, sin embargo, parece que es necesario, a causa de las corrientes modernas, que se complacen en separar el pensamiento del sentimiento hasta llegar a presentarlos como enemigos, como si el sentimiento fuese desnaturalizado, manchado y hasta aniquilado por el pensamiento, y la religión y la religiosidad no tuviesen su raíz y asiento en el pensamiento mismo.<sup>33</sup>

Los objetos concretos pueden ser concebidos como totalidad desde diferentes racionalidades teóricas. Como unidades orgánicas las partes lo son del todo porque en él adquieren un sentido. Dice Aristóteles: "...porque el todo es necesariamente superior a la parte, puesto que una vez destruido el todo, ya no hay partes, no hay pies, no hay manos, a no ser que por una pura analogía de palabras se diga una mano de piedra, porque la mano separada del cuerpo no es ya una mano real."<sup>34</sup> De este modo, "...la parte no sólo es parte de un todo, sino que pertenece de una manera absoluta a una cosa distinta de ella misma."<sup>35</sup> Cada objeto es en sí una totalidad con respecto a las partes que lo constituyen. Al separar una parte del objeto ésta pierde el sentido que poseía convirtiéndose en algo distinto de lo que fue cuando pertenecía al objeto. Ahora es una nueva totalidad, un objeto. La hoja desprendida del árbol deja de ser árbol, el árbol concreto al que pertenecía y es hoja que puede transformarse en alimento de algún animal o en suelo. En Aristóteles la totalidad no está referida al vínculo de la cosa con las demás ni a los momentos de su proceso existencial. En el ejemplo de la hoja, la hoja es parte de la totalidad árbol, pero el árbol no es parte del patio, de la calle o del territorio; tampoco incluye al viento, al suelo, al sol ni a los vegetales que están a su lado o a los animales que viven en él.

---

<sup>33</sup>Hegel, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 2.

<sup>34</sup>Aristóteles. *La política*, p. 11.

<sup>35</sup>*Ibid.*, pp. 14-15.

El marxismo está afiliado filosóficamente a Aristóteles pero tomó la categoría ontológica de totalidad concreta de Hegel con filiación platónica. Dentro del marxismo surgió una corriente encabezada por Althusser en la que la sociedad es concebida como un todo estructurado, “implicando lo que podemos llamar niveles o instancias distintas “relativamente autónomas” que coexisten en esta unidad estructural compleja, articulándose los unos con los otros según modos de determinación específicos, fijados, en última instancia de la economía.”<sup>36</sup> El todo althusseriano —que no la “totalidad” a la cual Althusser considera hegeliana— está integrado por niveles o instancias estructuralmente jerarquizadas por el dominio de una de ellas. Cada instancia goza de autonomía relativa y de un tiempo histórico propio; cada tiempo histórico es relativamente autónomo por lo que se debe hablar de historias diferenciales. Dice textualmente:

Podemos concluir, a primera vista, acerca de la estructura específica del todo marxista, que ya no es posible pensar *en el mismo tiempo histórico* el proceso de desarrollo de los diferentes niveles del todo. El tipo de existencia histórica de estos diferentes “niveles” no es el mismo. Por el contrario, a cada nivel debemos asignarle un *tiempo propio*, relativamente autónomo, por lo tanto, relativamente independiente en su dependencia, de los “tiempos” de los otros niveles. Debemos y podemos decir: para cada modo de producción hay un tiempo y una historia propios, con cadencias específicas al desarrollo de las fuerzas productivas; un tiempo y una historia propios a las relaciones de producción, con cadencias específicas; una historia propia de la superestructura política...; un tiempo y una historia

---

<sup>36</sup>Althusser, L. *Para leer El capital*, p. 107.

propia de la filosofía...; un tiempo y una historia propia de las producciones estéticas...; un tiempo y una historia propia de las formaciones científicas...; etc. Cada una de estas historias tiene cadencias propias y sólo puede ser conocida con la condición de haber determinado el *concepto* de la especificidad de su temporalidad histórica, y de sus cadencias (desarrollo continuo, revoluciones, rupturas, etc.). [...] Así, la especificidad de estos tiempos y de estas historias es *diferencial*, puesto que está fundada sobre las relaciones diferenciales existentes en el todo entre diferentes niveles: el modo y el grado de *independencia* de cada tiempo y de cada historia están, por lo tanto, determinados necesariamente por el modo y el grado de *dependencia* de cada nivel en el conjunto de articulaciones del todo.<sup>37</sup>

El todo estructuralista es válido exclusivamente para lo social y sólo la naturaleza socializada forma parte de él.

Para Hegel como para Platón lo finito es falso en cuanto ahora es y en otro momento deja de serlo. Lo universal, eterno e infinito es lo verdadero, es el todo y a él se llega por medio de la razón. El todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. La esencia es captada por la razón y construida por ella como totalidad; es el universal contenido en lo particular de Aristóteles, pero integrando a todos los universales. La parte es la representación de la totalidad del mundo en su simple unidad. La universalidad

...es lo que es idéntico consigo mismo, con la expresa significación de que en lo universal está a la vez contenido lo particular y lo individual. Lo particular es lo

---

<sup>37</sup>Althusser, L. *Para leer El capital*, p. 110.

que es diferente, o la determinación; pero significando que es universal en sí y está como individual. Lo particular es lo que es diferente, o la determinación; pero significando que es universal en sí y está como individual.<sup>38</sup>

Las cosas son entes finitos irreales que, al ser transubstanciados a conceptos adquieren verdad, es decir, cuando dejan de ser cosas y transitan a conceptos, que es cuando su esencia es liberada por la razón de las ataduras de su finitud. Los sentidos perciben lo finito pero no su contenido universal, es decir, la condensación de lo total en lo particular individualizado. No es que las cosas no existan, es que en la inmediatez sensorial en la que las cosas aparecen, no se muestra su verdad porque, aunque lo finito es expresión sintética del mundo total, aparece como multiplicidad de cosas finitas, como colección de objetos y no como totalidades concretas. En esta concepción hegeliano-marxista lo real es una totalidad orgánica mutante condensada en las partes que la constituyen.

Desde la perspectiva hegeliano-marxista, medio ambiente es una categoría ontológica que condensa naturaleza y sociedad en un alto grado de abstracción; en ésta, los entes concretos expresados en los conceptos quedan muy desdibujados. Con fines metodológicos, la construcción de conocimiento sobre medio ambiente exige la construcción formal de objetos de investigación que aludan a lo real en recortes territoriales abstractos concebidos como depositarios y emisores de incidencias en el todo. El conflicto epistemológico mayor consiste en concebir el territorio abstraído como unidad receptora y emisora de incidencias y no como agrupamiento de objetos concretos incidentes porque, si los componentes de un territorio son tomados como objeto de investigación producto de un recorte arbitrario de lo real, cada uno de

---

<sup>38</sup>Hegel, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 112.

esos componentes es una totalidad concreta y en un territorio participan una enorme cantidad de totalidades concretas, lo cual haría imposible la investigación.

Desde la perspectiva totalizadora, la investigación del paisaje resulta ininteligible por la ausencia objetiva de totalidades concretas por pertenecer a una racionalidad inconmensurable con ésta. El paisaje es constructo de la conciencia que expresa la forma total adquirida por el concurso de múltiples objetos, cuya presencia adquiere sentido en el conjunto en el cual fueron considerados. No se trata de la forma producto de la exteriorización del contenido de un objeto, sino del concurso de exterioridades abandonadas en el momento de constituir la forma total que, a su vez, contiene las formas de todos los componentes. La forma de cada objeto es importante por lo que aporta a la conformación de la forma total, sin importar el contenido concreto de cada objeto que se exterioriza y contribuye con su forma concreta en la construcción de la forma total.

El paisaje es concebido también como la totalidad de su sustrato material. Se trata de una totalidad que incluye a todos los objetos que se encuentran en un territorio concebido como un solo objeto. En esta totalización queda excluido lo que se encuentra fuera de los límites del territorio concebido como objeto, así como las apropiaciones subjetivas del mismo. De esta concepción participan Campos Reyes,<sup>39</sup> Bolós Capdevilla y Gómez Ortiz.<sup>40</sup> Esta totalidad es sumatoria de objetos y no sustenta una visión relacionista ni integral entre ellos.

El paisaje puede ser objeto de investigación científica desde una racionalidad teórica holística. Desde esta perspectiva los objetos paisajísticos de investigación incluirían el estudio de la morfología del territorio, su estética y su apropiación subjetiva por parte de sus pobladores. Se reconoce que “el paisaje no es la naturaleza y [que] no

---

<sup>39</sup>Campos Reyes, O. “Del paisaje a la ciudad”, p. 48.

<sup>40</sup>Bolós Capdevilla, M. y A. Gómez Ortiz. “La ciencia del paisaje”, p. 167.

hay naturaleza paisajística”,<sup>41</sup> sino una construcción subjetiva en la que se alude un territorio. No se trata de una concepción fenomenológica en la que se estudian las interrelaciones entre elementos naturales y antrópicos,<sup>42</sup> ni de una concepción en la que el paisaje es “...la parte de un todo más amplio que se convierte en ‘totalidad independiente’”:<sup>43</sup>

El paisaje es una noción de orden cultural. Es un concepto, pero no un concepto bruto, no es un objeto separado de nosotros sino un objeto que conlleva la idea de representación. El paisaje es una construcción estético/científica que pertenece a la cultura de la representación. Es arrancar algo a la naturaleza, puesto que la mirada es cultural, es un trabajo cultural sobre la naturaleza. No hay paisaje sin naturaleza.<sup>44</sup>

Paisaje no equivale a territorio, ambiente, geosistema o ecosistema debido a que éstos aluden exclusivamente a la dimensión material existencial. Paisaje alude a la figura de pensamiento y al sustrato material aludido de manera estética que, como afirma Minca, “...no es, por tanto, un accesorio dejado en manos de los poetas y de los enamorados, o parte de una visión romántica del territorio, sino un elemento necesario en la construcción del concepto de paisaje, un concepto interno de la cultura que lo reconoce y contribuye de distintas maneras a construirlo”,<sup>45</sup> por lo que es necesaria la presencia y participación de referentes artísticos que hagan posible en el

---

<sup>41</sup>Bertrand, G. “‘Un paisaje más profundo’. De la epistemología al método”, p. 20.

<sup>42</sup>Cáncer, L. “Aproximación crítica a las teorías más representativas de la ciencia del paisaje”, p. 23.

<sup>43</sup>Gómez Mendoza, J. “La mirada del geógrafo sobre el paisaje: del conocimiento a la gestión”, pp. 16-17.

<sup>44</sup>Manuel, D. E. “Aproximaciones a la noción de paisaje en las culturas andinas de América”, p. 77.

<sup>45</sup>Minca, C. “El sujeto, el paisaje y el juego posmoderno”, p. 223.



investigador científico la apropiación estética del territorio, al menos como criterio de determinación y delimitación del objeto de investigación.

La categoría de totalidad también ha sido incorporada a la concepción sistémica. Morin propone la incorporación de la concepción sistémica a las racionalidades teóricas holísticas. Parte de la crítica a la disyunción cartesiana de los objetos entre sí, de las nociones entre sí y del sujeto del objeto.<sup>46</sup> Considera que las partes deben ser concebidas en función del todo pero también en sí mismas, aisladamente<sup>47</sup> y sostiene que el todo retroactúa sobre sus partes<sup>48</sup> en una relación sistémica fenoménica.<sup>49</sup>

Para Newton el universo es un espacio vacío en el que los objetos materiales finitos se mueven. Para Aristóteles el vacío no existe, pues siempre hay algo en cualquier lugar. El *continuum* aristotélico significa la ocupación total de los lugares que son objetos, es decir, la inmediatez entre objeto-lugares, pues éstos son tiempo y espacio. Pero el *continuum* puede ser concebido de una manera distinta a la aristotélica: como unidad de lo real sin tiempo, sin espacio y como un *continuum* de energía. Las partículas y su movimiento desaparecen y su lugar es ocupado por la vibración de ondas de energía que no reconoce partes y que hace innecesaria la disertación de la relación entre la parte y el todo y el todo y las partes, dado que los objetos no existen, al igual que sus esencias, formas y substancias. Con la tradición materialista, legal y causalista auestas no se puede pensar al mundo como un *continuum* absoluto constituido por espectros platónicos generados por el cruzamiento de ondas de energía y percibidos sensorialmente como objetos materiales. Por supuesto que una concepción de esta naturaleza se contrapone a la concepción aristotélica del *continuum* en la que

---

<sup>46</sup>Morin, E. *El método. La naturaleza de la naturaleza*, pp. 28-29.

<sup>47</sup>*Ibid.*, pp. 136, 141, 150, 151.

<sup>48</sup>*Ibid.*, pp. 151-152.

<sup>49</sup>*Ibid.*, pp. 122, 136, 139.

tiempo-espacio se condensa en objetos finitos, reduciendo al “universo” newtoniano a un “verso” coexistente al lado de otros “versos”. El otro *continuum* es absoluto, niega las finitudes y se torna infinito como el universo de Newton.

En esta nueva racionalidad también pierde sentido hablar de relaciones e interacciones entre las cosas o las partes porque éstas no existen. Las “cosas” o los “objetos” son en realidad espectros formados por el entrecruzamiento de ondas de energía sensorialmente percibidas de manera material. Lo concebido como “mundo material” es constructo de la conciencia constituido por sensaciones en la inmediatez existencial de los sujetos, a pesar de formar parte del edificio racional de la teoría. A esto se debe que no se pueda determinar al mismo tiempo el lugar en que se encuentra un electrón y su trayectoria, pues el electrón no es una partícula sino un espectro generado por el entrecruzamiento de ondas de energía, que incluyen la existencia de múltiples espectros ubicados en otros campos, como afirma Martínez Miguélez.<sup>50</sup> Desde esta perspectiva, el paisaje puede ser concebido como un espectro sensorialmente percibido en su forma y construido como figura de pensamiento que alude a una región material existente en un tiempo determinado. Los esfuerzos de preservación de un paisaje estarían direccionados a que los objetos, las cosas materiales aludidas por la conciencia permanezcan ahí y de la misma manera. Sin embargo, el paisaje es un constructo del pensamiento y no una colección de cosas colocadas de una manera determinada, ni un conjunto de relaciones entre esas cosas como sucede con los ecosistemas.

La concepción del paisaje como figura de pensamiento despojada de referentes externos es de filiación filosófica platónica. En Platón el alma contiene escrita la verdad en lenguaje matemático y a su conocimiento se llega por medio de la reflexión racional. Los objetos son estructuras geométrico-matemáticas que sólo pueden ser leídas por la razón ya que

---

<sup>50</sup>Martínez Miguélez, M. *El paradigma emergente*, pp. 80-81, 119-119, 145-146.

los sentidos pertenecen al cuerpo en el que el alma habita y están diseñados para percibir objetualmente lo real. Las sensaciones pertenecen al cuerpo del sujeto y no al cuerpo del objeto. El alma se asoma por los sentidos. La escritura del alma es idéntica a la estructura matemática de los objetos, de ahí que la explicación de lo real sólo es posible por la reflexión y no por los sentidos. La inspiración platónica de la idea de paisaje como figura de pensamiento conlleva una contradicción: la escritura del alma es racional y la figura de pensamiento paisajística es artística, por lo que en cuanto constructo subjetivo no pertenece al alma, si bien los referentes artísticos que la hacen posible se encuentran en la conciencia. De ser así, la conciencia estaría constituida por el alma (razón) y por referentes artísticos, mágico-religiosos y empíricos que abrirían la posibilidad de construcción de diferenciadas figuras de pensamiento, unas con predominio artístico, otras práctico-utilitario, mágico-religioso o teórico. El paisaje correspondería a una figura estética existente en la conciencia del sujeto que impregna de emociones al cuerpo que la alberga, independientemente de la existencia de un ente exterior que la inspire o la genere. Los paisajes pueden ser vividos por el sujeto individual más allá de su existencia en el mundo real.

La concepción del paisaje como figura de pensamiento construida con referentes sensoriales es de filiación aristotélica. Las sensaciones son verdaderas y se trata de cualidades poseídas por los objetos y percibidas por los sujetos. Es decir, el color está en el objeto y es sentido por el sujeto. Para Aristóteles cada cuerpo crea su alma y esa alma aristotélica es sinónimo al significado moderno del vocablo conciencia. Así, la conciencia individual se constituye con el conjunto de referentes que se incorporan a ella y le dan forma. El exterior se comunica con el alma por medio de los sentidos de su cuerpo. El predominio de referentes de uno de los cuatro modos de apropiación de lo real (empírico, mágico-religioso, artístico y teórico) establece la forma de

operar de la conciencia y es así que ésta es empírica, mágico-religiosa, artística o teórica. El paisaje como figura de pensamiento, aristotélicamente sería el constructo subjetivo logrado con referentes externos incorporados sensorialmente al sujeto. La belleza de un territorio sería transmitida estéticamente a un sujeto poseedor de los referentes artísticos requeridos para ello, estableciendo una relación de correspondencia entre el contenido de la conciencia y el contenido de lo real reproducido en ella. Si el territorio no posee belleza no puede ser transmitido sensorialmente como paisaje ni construirse la figura de pensamiento correspondiente.

Sin embargo, dado que los referentes se generan socialmente, dependiendo de los referentes existentes en la sociedad en el momento histórico en el que el sujeto se constituye como tal, la capacidad perceptiva se diversifica a partir de las posibilidades casi infinitas de constitución de conciencias individuales. Si bien es cierto que la conciencia social determina la conciencia individual y que ésta es condensación de aquélla, también lo es que las posibilidades de condensación de conciencias individuales es tal que cada sujeto resulta único e irrepetible, si bien participa de alguna de las cuatro formas de conciencia. Esto conlleva el problema de la validez del planteamiento que asegura la existencia de una relación de correspondencia entre el territorio apropiado paisajísticamente y el territorio como sustrato material, dada la diversidad de figuras de pensamiento construibles del mismo territorio por diferentes sujetos o por el mismo sujeto en diferentes momentos. Dicho de otra manera, si el mismo territorio es contemplado por mil sujetos, mil figuras de pensamiento diferentes son construidas y algunas de ellas tendrán carácter paisajístico.

Si se aplica estrictamente la concepción platónica, la paisajización de un territorio consistiría en la proyección al exterior de contenidos de la conciencia sensorialmente traducidos a objetos materiales propios de la *doxa*. La conciencia está integrada por el alma (razón-teoría) y por

magia, religión, arte y empiria. Si proviene del alma, lo proyectado son estructuras geométrico-matemáticas pero, si proviene de otros componentes de la conciencia puede ser arte, magia, religión u objetos utilitarios. Solamente lo proyectado por el alma es puro; todo lo demás es producto de la mezcla de referentes de diversos modos de apropiación sometidos a la égida de uno de ellos que es el que lo define. Dado que los referentes constitutivos de la conciencia provienen de la sociedad en la que el sujeto se constituye, "...el paisaje es, en primer lugar, el producto de una operación perceptiva, es decir, una determinación sociocultural."<sup>51</sup>

Si la naturaleza no es bella en sí, es decir, si la belleza no está en los objetos constitutivos de la naturaleza como se implica en la concepción aristotélica, el paisaje es un constructo cultural expresado en referentes que son socializados e incorporados a la conciencia de los individuos. Esos referentes provienen del arte y, en particular de la pintura<sup>52</sup> y son ellos los que hacen posible la construcción paisajística del territorio en la conciencia de los individuos que poseen los referentes artísticos requeridos para ello; los no dotados de estos referentes están excluidos de la posibilidad. Contreras Delgado sostiene que "todas las personas tenemos acceso al paisaje, como parte de nuestro ambiente, mismo que despierta en nosotros reacciones inmediatas, emotivas; en este sentido se trata de un escenario."<sup>53</sup> Esto no es cierto. No todos los sujetos disponen de referentes artísticos para apropiarse paisajísticamente del territorio, ni todo territorio genera apropiaciones paisajísticas en los sujetos dotados de referentes artísticos. Un individuo dotado de referentes artísticos puede apropiarse paisajísticamente de un territorio con una enorme carga emocional y en cambio pasarle totalmente inadvertido otro territorio, del mismo modo que sucede con la música, la pintura o con

---

<sup>51</sup>Roger, A. *Breve tratado del paisaje*, p. 139.

<sup>52</sup>*Ibid.*, p. 14.

<sup>53</sup>Contreras Delgado, C. "Pensar el paisaje. Explorando un concepto geográfico", p. 60.

cualesquiera otras expresiones artísticas. También sucede que un artista sea insensible a objetos de arte de un género distinto al de su ocupación o a algunos de ellos. Es necesario que el objeto posea las cualidades que referencialmente existen en el sujeto para que se establezca una relación estética, sólo que, en el caso del territorio, las cualidades no son artísticas pero los referentes con los que se percibe el territorio sí lo son. Lo que se quiere indicar es que la pintura o la música son construcciones artísticas *per se*, en tanto que el territorio no. Como sostiene Álvarez Munárriz:

Para que existan paisajes deben existir una serie de elementos objetivos que los compongan, pero sobre todo es necesario alguien que los perciba, los viva y les otorgue un significado. Desde esta perspectiva las unidades de paisaje se establecen en base a los factores que se consideran como definatorios del paisaje, es decir, depende esencialmente de las formas de ver y de interpretar. La división espacial que se selecciona dentro de un territorio depende del punto de vista.<sup>54</sup>

Así sucede también entre sujetos teorizantes. Hoy día, debido a la presencia altamente abarcativa de los órganos del aparato generador de conciencia, todos los sujetos de más de 7 años de edad poseen referentes teóricos, artísticos, mágico-religiosos y empíricos. El sujeto teorizante también posee referentes de todos los modos de apropiación de lo real. Puede ser sensible a determinados géneros artísticos y a otros no, del mismo modo que puede encerrarse en una sola teoría y desarrollar toda su práctica investigadora en el interior de ésta resolviendo sus enigmas, o bien, asumir una postura crítica ante su propia práctica lo cual sólo es posible cuando se está dotado de herramientas epistemológicas que le

---

<sup>54</sup>Álvarez Munárriz, L. “La categoría de paisaje cultural”, p. 69.

permiten entender racionalidades teóricas diferentes a aquella que él ha asumido. El paisaje es pues un constructo cuyo inicio tiene un carácter sensorial. “El paisaje es, por tanto, inicialmente, una pasión sensorial, que se ve y se oye apasionadamente. Porque los paisajes son también sonoros. El paisaje se oye, se escucha en sus diversos momentos y episodios.”<sup>55</sup> Pero este proceso es sumamente complejo. Además de la complejidad estructural de la conciencia de los sujetos que opera apriorísticamente en los procesos de apropiación paisajística del territorio, está el problema de la diferencialidad sensorial entre los sujetos. Dicho de otra manera, se trata del problema de la inconmensurabilidad de lo sentido por diferentes individuos, más allá del convencionalismo denotativo de los vocablos de uso común para denominar las sensaciones. Si el color, el olor o el sabor pertenecen a los objetos y no a los sujetos, como lo propone Aristóteles, ¿cómo se explica que se hayan descubierto sonidos imperceptibles por el oído humano y colores percibidos por el hombre que no son percibidos por algunos animales?

Del mismo modo que existen sonidos, colores, olores y sabores que el hombre no percibe, es indeterminable qué es lo que los sujetos oyen, ven, huelen o saborean dado que las sensaciones son comunicables. La propuesta de captación sensorial del paisaje enfrenta esta dificultad: tres sujetos observan un territorio; el territorio es el mismo aunque fuese observado por 100 o por 1000 sujetos pero, ¿todos ven lo mismo?, ¿todos construyen en su conciencia la misma imagen de ese territorio? No. Los problemas implicados en la percepción de lo real llevaron a Platón a considerar a los sentidos como impedimento de captación de lo verdadero y a proponer a la reflexión racional como camino a la verdad. De conformidad con este planteamiento, la percepción conduce a la construcción de figuras de pensamiento necesariamente falsas en el

---

<sup>55</sup>Gómez Mendoza, J. “La mirada del geógrafo sobre el paisaje: del conocimiento a la gestión”, p. 15.

sentido de su no correspondencia con la realidad aludida en ellas. Sin embargo, mientras que lo sentido no es comunicable, las figuras de pensamiento producto de la percepción sí lo son, de ahí que sean factibles de sometimiento a investigación científica. Los referentes sensoriales son incorporados a la conciencia de conformidad con la estructura de ésta y no como reproducción subjetiva de lo real, por lo que cada figura de pensamiento es condensación de la conciencia total. A eso se debe que las figuras de pensamiento sean producto del concurso de referentes sensoriales, mágico-religiosos, artísticos y teóricos.

Entre los teóricos del paisaje hay quienes consideran la ininteligibilidad racional de la subjetividad y, por lo tanto, la imposibilidad de conocerla científicamente, a diferencia del mundo objetivo (material) que puede ser objeto de análisis y reconstrucción. De esta manera, las ciencias sociales y las humanidades no son científicas dado que sus objetos de estudio son subjetivos. Si una conciencia concibe lo real como racional lo capta racionalmente; si se concibe lo real de manera mágico-religiosa, se percibe de manera mágico-religiosa y así sucesivamente. Por ejemplo, Galileo concebía lo real como estructuras matemáticas pero, como los sentidos son incapaces de captar la estructura geométrico-matemática de los objetos, se hace necesaria la medición para acceder a su verdad, es decir, al conocimiento de su estructura matemática. Esto plantea de una manera distinta el problema: la racionalidad no es atributo de lo real sino de la conciencia, por lo que el modo de apropiación precede a la apropiación. Dicho de otra manera, lo real puede ser apropiado de distintas maneras. Los objetos no son teóricos, mágicos, religiosos, artísticos o práctico-utilitarios, la manera de apropiárselos sí lo es. Visto así el problema, el paisaje no es inteligible racionalmente si su existencia se considera exclusivamente como figura de pensamiento y, por tanto, subjetiva. Roger plantea:



Conviene, pues, distinguir sistemáticamente lo que tiene relación con el paisaje y lo que depende del medio ambiente. Esto no quiere decir que no haya que articular ambos términos, muy al contrario, pero la articulación pasa por la previa disociación de los mismos. Contra los ecólogos, diré que un paisaje no puede reducirse nunca a un ecosistema y, contra los geógrafos, diré que menos aún puede reducirse a un geosistema.<sup>56</sup>

Roger equivoca los términos. Geosistema, ecosistema y paisaje son conceptos que pertenecen a *corpus* teóricos diferentes e inconmensurables, por lo que la articulación planteada por él es imposible: se piensa ecosistema, geosistema, paisaje, más no paisaje ecosistémico, paisaje geosistémico. El paisaje como figura de pensamiento es objeto de la Sociología, la Psicología, la Arquitectura y la Semiótica. La producción de obras de arte es arte; el estudio de la producción artística es Estética. La producción artística es realizada por sujetos cuya conciencia posee la forma artística, en tanto que el estudio de la producción artística lo realizan sujetos poseedores de conciencia teórica. El creador de arte puede poseer referentes teóricos del mismo modo que posee referentes empíricos y mágico-religiosos, pero todos ellos están subordinados al modo artístico de apropiación de lo real. Lo mismo sucede con el científico que estudia la producción artística, sólo que éste necesariamente debe poseer los referentes artísticos necesarios para percatarse de cuando está ante una obra de arte, a diferencia del artista que no requiere de una fuerte carga de referentes teóricos para realizar su obra.

La investigación estética del paisaje es realizable en el campo de la pintura, la fotografía, el cine y la literatura dado que se trata de

---

<sup>56</sup>Roger, A. "Vida y muerte de los paisajes. Valores estéticos, valores ecológicos", p. 75.

objetivaciones artísticas, de ahí que el esteta del paisaje requiera estar dotado de una buena dosis de referentes artísticos que le permitan su identificación. Sin embargo, las relaciones paisajísticas contemplativas no objetivadas exteriormente, no son objeto de estudio del esteta ya que la estética sólo estudia los productos de conciencias artísticas más no la interiorización contemplativa del arte en sujetos poseedores de conciencia empírica, teórica o mágico-religiosa.

Paisaje es una herramienta que nace para denominar el territorio representado artísticamente en la pintura de finales del siglo XV o a principios del XVI y de ahí tomada por la Geografía y la Ecología para expresar la dimensión ontológica de sus objetos de estudio. Roger considera que el uso científico que la Geografía y la Ecología hacen del concepto estético de paisaje lo pervierte. Conviene aclarar que esta “perversión” no proviene del uso de un concepto generado en un modo de apropiación de lo real en otro, sino al uso del vocablo para expresar una concepción diferente de lo real. El paisaje no es el sustrato material de la apropiación estética de un territorio, sino el fenómeno constituido por la relación estética subjetiva que el sujeto establece con el sustrato material del territorio como unidad y no la figura de pensamiento o el sustrato material por separado.

El momento histórico diferencial de generación de los conceptos de paisaje y medio ambiente tampoco son en sí problemáticos, sí lo es la pertenencia a racionalidades teóricas diferentes. Dice Roger:

Se considera habitualmente que el paisaje forma parte del medio ambiente, del que sería uno de sus aspectos, una de sus dimensiones, y que, por tanto, también merece ser protegido, del mismo modo que nos preocupamos por salvaguardar el mencionado medio ambiente. Sin embargo, esta postura, que parece sensata, es discutible. Hablando en propiedad, el paisaje no forma parte del

medio ambiente. Este último es un concepto reciente, de origen ecológico, y, por esta razón susceptible de tratamiento científico. En cuanto al paisaje, es una noción más antigua (data, como acabamos de ver, de finales del siglo XV o, como mucho, principios del XVI), de origen artístico (la pintura flamenca) y que, como tal, compete a un análisis estético.<sup>57</sup>

El paisaje es tratado científicamente por la Estética como representación artística e implica una concepción ontológica diferente a la asumida por la Geografía y la Ecología, lo cual no le resta potencia crítica social. Como acertadamente señala Zusman:

Conceptualizar el paisaje desde el plano estético no significa, pues, despojarlo de su potencialidad para el estudio de las tensiones que observamos en la sociedad actual, sino que, por el contrario, implicaría entender que las categorías de lo bello, lo sublime o lo pintoresco también participan de las luchas políticas, es decir, se hacen presentes a la hora de construir relaciones de poder.<sup>58</sup>

Sin embargo, la dimensión contemplativa del paisaje no es objeto de la Estética pero sí lo es de la Sociología, la Semiótica y la Psicología. En particular, la Semiótica se presenta como una teoría con altas

---

<sup>57</sup>Roger, A. “Vida y muerte de los paisajes. Valores estéticos, valores ecológicos”, p. 75. Dice después en la p. 76: “...el paisaje y el medio ambiente tienen orígenes e historias diferentes. El hecho de que, desde principios del siglo XX, en nombre del rigor científico, la geografía y la ecología hayan querido apropiarse del paisaje, no le quita para nada su autonomía estética.”

<sup>58</sup>Zusman, P. “Epílogo. Perspectivas críticas del paisaje en la cultura contemporánea”, p. 291.

posibilidades de teorización tanto de la dimensión contemplativa del paisaje como de su papel activador de la relación social entre el hombre y la naturaleza. Busquets considera que la semiótica puede aplicarse al paisaje tomando en cuenta la *semiosis*, es decir,

...el proceso a través del cual el perceptor atribuye significado a los signos. Por otra parte, la atribución de significados a los signos de un paisaje por parte de un perceptor no se puede desligar de la existencia de valores y actitudes personales que suponen una fuerte carga ideológica y emocional en tanto que los individuos siempre actúan dentro de un cierto contexto social y de una determinada cultura. Así pues, para que un componente del paisaje tenga algún significado y pueda ser objeto de interpretación, debe haber al menos una persona capaz de percibirlo, estructurarlo y asignarle significado y el significado atribuido no se puede desvincular de su contexto humano y territorial.<sup>59</sup>

La atribución de significados a los elementos del paisaje es producto del lugar que ocupa en la sociedad el sujeto, por lo que diferentes sujetos se apropian diferencialmente del mismo territorio en el mismo momento, o bien, el mismo sujeto se apropia de maneras diferentes del territorio en momentos distintos.<sup>60</sup> Lo real es apropiado con los referentes existentes en la conciencia y existen en la conciencia individual los referentes

---

<sup>59</sup>Busquets Fábregas, J. “El análisis semiótico del paisaje”, p. 155. Dice Nogué: “...el paisaje es un concepto fuertemente impregnado de connotaciones culturales y puede ser interpretado como un dinámico código de símbolos que nos habla de la cultura de su pasado, de su presente y tal vez también de la de su futuro. La legibilidad semiótica de un paisaje, esto es el grado de descodificación de sus símbolos, puede tener mayor o menor dificultad, pero está siempre unida a la cultura que los produce.” Nogué, J. “El paisaje como constructo social”, p. 21.

<sup>60</sup>*Ibid.*, p. 156.

aportados por la conciencia social. La conciencia individual posee una estructura única, irrepetible, a pesar de poseer una gran cantidad de referentes en común con muchas otras conciencias. El número de referentes en común se va reduciendo paulatinamente hasta llegar a referentes que sólo existen en una conciencia. La combinación del número de referentes de cada tipo, los matices de cada referente y los vínculos que los referentes establecen entre sí es lo que hace única a cada conciencia individual.

La apropiación individual del territorio es social debido a las condiciones en las que se realiza el proceso de constitución de la conciencia individual, sin que ello implique la construcción de figuras de pensamiento idénticas del mismo territorio por diferentes sujetos. Pero más allá de los rasgos específicos de cada figura de pensamiento construida, el territorio aparece como totalidad en la conciencia y no como agregación de objetos, si bien algunos de éstos puedan resaltar en el panorama general. “Es el cuadro conjunto el que caracteriza al paisaje. El sentimiento del paisaje significa precisamente lo general de ese paisaje, no la sensación efímera ni lo que corresponde a algún elemento particular del mismo.”<sup>61</sup> Se trata del concurso de formas múltiples proporcionadas por los objetos para constituir una forma total. La riqueza de la figura de pensamiento construida depende también de la riqueza de la estructura de la conciencia del sujeto; los matices, texturas y tonalidades de la figura construida tienen que ver más con el contenido de la conciencia que con las características del territorio apropiado, si bien el territorio debe poseer formas que estéticamente sean consideradas socialmente como bellas. En esta apropiación territorial no importa si el sustrato material fue producido socialmente o no, lo que importa es el contenido de la conciencia que es el que determina la apropiación en el sujeto, no sólo la figura de pensamiento

---

<sup>61</sup>Gómez Mendoza, J. “La mirada del geógrafo sobre el paisaje: del conocimiento a la gestión”, p. 16.

creada. Cuando la apropiación del territorio es paisajística el sujeto construye una figura estética desatándose sentimientos y emociones de modo tal que la contemplación no es sólo una relación entre sujeto y objeto sino una penetración del objeto en el sujeto.

Fue la modernidad romántica la que introdujo en la cultura occidental la percepción y la valoración del paisaje, a través sobre todo de la mediación estética. En la concepción romántica, la naturaleza es entendida, vista y sentida, como una totalidad viva y organizada, la conexión sin fin de las cosas, un todo del que forma parte el ser humano y donde los lugares cobran significado. La comprensión romántica del mundo entraña, además, la experiencia estética como mediación del conocimiento. Nació así la “naturaleza-paisaje”, entendiendo el paisaje como naturaleza estéticamente presente, que se muestra al ser que la contempla con sentimiento. La mirada, por así decirlo, se carga de teoría y la contemplación teórica se convierte en espectáculo estético.<sup>62</sup>

La investigación científica del paisaje como totalidad existente en la subjetividad implica el estudio de la estructura de la conciencia, los estereotipos paisajísticos sociales, la identificación de los referentes paisajísticos integrados a la conciencia, el estudio de las emociones desatadas y el análisis de las figuras paisajísticas de pensamiento construidas. Como plantea Bertrand:

El paisaje no es una molécula, ni un anticlinal. No solo contiene una parte irreductible de sentimientos,

---

<sup>62</sup>Gómez Mendoza, J. “La mirada del geógrafo sobre el paisaje: del conocimiento a la gestión”, p. 15.

emociones, incluso de razones sinrazones, sino que es precisamente este atributo íntimo el que suele ser fuertemente, y justamente, reivindicado en la mayor parte de los proyectos de paisaje. Forma parte del protocolo. Esta dimensión estetizante distingue el paisaje de otras nociones o conceptos tales como medio ambiente, ecosistema o geosistema.<sup>63</sup>

La dimensión íntima, emocional y sentimental de la apropiación paisajística va acompañada de una figura estética de pensamiento totalizadora del territorio. Como afirma Milani:

La naturaleza se representa en nuestra mente con sus distintos detalles: los campos, los árboles, los riachuelos, la roca, las flores, la cumbre herbosa. Nos encontramos frente a una propia *fisonomía espiritual* que responde a la gama de nuestras emociones y nuestros sentimientos. Pero advertimos, en nuestra conciencia, que existe algo que supera aquel vasto panorama de elementos separados. Ese algo es el aura de una totalidad que envuelve y se infiltra, ininterrumpida fluctuación de datos y células perceptivas, irradiación sentimental. *Ese algo es el paisaje*. Es más que los fragmentos individuales de nuestra mirada quebrada por lo ritmos de la percepción psicológica. El paisaje es una infinita

---

<sup>63</sup>Bertrand, G. “‘Un paisaje más profundo’. De la epistemología al método”, pp. 22-23. Dice Mata Olmo: “El paisaje es el territorio percibido, con toda la complejidad psicológica y social que implica la percepción, desde los aspectos simplemente visuales a los más profundos relacionados con la experiencia estética de la contemplación reflexiva y el estudio consiguiente de ‘las variables relevantes para la explicación del juicio estético de los paisajes’, que ha interesado particularmente a la psicología.” Mata Olmo, R. “El paisaje, patrimonio y recurso para el desarrollo territorial sostenible. Conocimiento y acción pública”, p. 157.

concatenación de las formas que siempre se modela y reinventa a partir de la historia, pero también del individuo. El ser humano, de hecho, sabe componer, casi por instinto, efectos y fuerzas del tiempo y del espacio unidos en una danza perpetua de líneas y superficies.<sup>64</sup>

El paisaje no es todo lo que está en un territorio, no es una totalidad objetual; es una forma total constituida por las formas de los objetos concretos existentes en un territorio; es un *continuum* de formas no de cosas ni la extensión de la forma de un objeto. El paisaje es la figura estéticamente construida; el fragmento territorial convertido en figura estética, de ahí que casi siempre los paisajes existan inconscientemente en los sujetos que forman parte de un territorio como meras nociones. El impedimento de apropiación paisajística debe a que la acción del hombre en la naturaleza está mediada por las relaciones sociales de producción y las cosmovisiones creadas por la clase dominante en cada momento histórico. La opresión social del sujeto es, sobre todo, subjetiva.

---

<sup>64</sup>Milani, R. “Estética y crítica del paisaje”, p. 53.



## 8. La teorización del paisaje.

La concepción de lo real como sustrato material se sustenta en la postura materialista que considera que todo lo existente es materia y que la energía es una de sus propiedades. Esta concepción se ha nutrido del aristotelismo que considera a los objetos existentes en sí y a la sensación como punto de partida del conocimiento objetivo<sup>1</sup> y del cartesianismo platónico que propone el análisis como mecanismo de construcción de ese conocimiento. Dice Aristóteles en *El organón*: “Por la inducción se pasa de lo particular a lo general, y de lo conocido a lo desconocido. Las cosas referentes a la sensación son más conocidas, ya absolutamente hablando, ya por lo menos para el vulgo”<sup>2</sup> y Descartes en el *Discurso del método*: “En segundo, era la división de cada una de las dificultades con que tropieza la inteligencia al investigar la verdad, en tantas partes como fuera necesario resolverlas.”<sup>3</sup> En la concepción materialista los objetos son agregaciones corpusculares de materia: átomos, moléculas, partículas, cuerpos, planetas, galaxias, universo, etc. por lo que, cuando se construye un objeto de investigación científica, se procede a la

---

<sup>1</sup>Koyré, A. *Estudios de historia del pensamiento científico*, p. 33. Dice Koyré: “Para el aristotelismo, el dominio de lo sensible es el dominio propio del conocimiento humano. Sin sensación no hay ciencia. Sin duda, el hombre no se limita a sentir: elabora la sensación. Se acuerda, imagina y, por estos medios, se libera de la necesidad de la presencia efectiva de la cosa percibida. Después, en un grado superior, su intelecto *abstrae* la forma de la cosa percibida de la materia a la que está naturalmente ligada, y es esta facultad de abstracción, la capacidad de pensar abstractamente, la que permite al hombre hacer ciencia, y le distingue de los animales. El pensamiento abstracto de la ciencia está muy lejos de la sensación. Pero la unión subsiste (*Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu...*). Por eso, los seres espirituales son inaccesibles al pensamiento humano, al menos directamente, y no pueden ser alcanzados por él más que por el razonamiento. Esto es válido para todos los seres espirituales, incluyendo el alma humana.”

<sup>2</sup>Aristóteles. *Tratados de lógica*, p. 437.

<sup>3</sup>Descartes, R. *Discurso del método*, p. 17.

descomposición del mismo en las partes que lo constituyen, independientemente de que se suponga que el objeto fue tomado de la realidad (aristotelismo) o que se trata de un constructo de la razón (platonismo) que alude a objetos reales. Afirma Aristóteles:

Comencemos por decir que la sustancia es un género particular de los seres, y que en la sustancia es preciso distinguir, en primer lugar, la materia, es decir, lo que no es por sí mismo tal cosa especial; después, la forma y la especie, según las cuales la cosa recibe una denominación especial; y en tercer lugar, el compuesto que resulta de estos dos primeros elementos. La materia es una simple potencia; la especie es realidad perfecta, una entelequia debe entenderse de dos maneras o como la ciencia que puede conocer, o como la observación que conoce.<sup>4</sup>

La concepción materialista incluye el supuesto de la preeminencia de lo real sobre el pensamiento. Se trata de la concepción en la que se afirma que lo real existe con independencia de la conciencia, lo cual permite la separación cartesiana de sujeto y objeto y crea las condiciones para alcanzar la objetividad cognitiva y expulsar la subjetividad de los constructos científicos.<sup>5</sup> A ello se debe que el paisaje sea concebido como “la expresión perceptual del medio físico”<sup>6</sup> y que el paisaje sea reducido a figura de pensamiento o a sustrato material territorial. Este es el motivo por el que la mayoría de los ecólogos y de los geógrafos se refieren al paisaje como cosas existentes en la exterioridad del sujeto, como conjunto de cosas o como relaciones entre esas cosas.

---

<sup>4</sup>Aristóteles. *Acerca del alma*, pp. 67-68.

<sup>5</sup>Morin, E. *El método. La naturaleza de la naturaleza*, p. 109.

<sup>6</sup>Ojeda Leal, C. “Estado del arte en las conceptualizaciones del paisaje y el paisaje urbano. Una revisión bibliográfica”, p. 2.

Concebido el territorio como agregación de cosas, la Botánica se ocupa en estudiar los vegetales y la Zoología los animales de un territorio en tanto unidades biológicas. El territorio se condensa en cada individuo que en él se encuentra y por ello es necesaria su fragmentación para descubrir su estructura interna y entender su relación con el medio. Las cosas, es decir, las especies son los objetos de investigación y las relaciones que las cosas establecen entre ellas dependen de lo que cada una es, debido a la incidencia estructural constitutiva de los demás objetos en cada uno de ellos, de ahí que las relaciones que cada objeto establece con los demás se conocen en la cosa misma porque están en ella, lo cual despoja de sentido convertir las relaciones entre cosas en objeto de investigación, puesto que esas relaciones son percibidas en su interior sin que esas relaciones constituyan objeto de investigación alguno.

Las cosas comparten características cuya combinación concreta establece su identidad. Así, todas las cosas están formadas por átomos y moléculas, pero unas viven y otras no; las que viven son animales o vegetales, etc. Si las cosas particulares son sensorialmente percibidas y la sensación es el punto de partida para transitar de lo particular a la construcción de los universales contenidos en las cosas particulares, por participar de un conjunto de características en común, un grupo de cosas es objeto de una especialidad científica como la Física, otros de la Química, de la Biología, la Sociología, la Economía, etc.

En las racionalidades científicas de inspiración platónica en las que el objeto es estudiado como agregación corpuscular unitaria, la concepción se realiza estableciendo el contenido universal del objeto concreto quedando contenidos en él todos los objetos similares. En las racionalidades científicas de inspiración aristotélica, la concepción se construye determinando las cualidades de los particulares presentes en múltiples objetos. La Geografía estudia el territorio como conjunto de cosas buscando los vínculos estáticos entre ellas o concibiendo al

mundo como geosistema, superando el estatismo y dinamizando los vínculos entre los objetos en una red de relaciones. Los objetos del geosistema y el paisaje son agrupamientos de cosas en sí existentes en la exterioridad del sujeto que las piensa y que deben ser estudiadas en cuanto al vínculo establecido entre ellas. Las relaciones entre las cosas son el objeto de investigación y ontológicamente son concebidas como sistemas unitarios inescindibles.

Por cierto, la Geografía comparte un vicio terminológico semejante al existente en otras especialidades como la Biología, la Economía y la Administración consistente en aplicar la misma denominación a las herramientas cognitivas que a los objetos o fenómenos estudiados por ella, tratando con las mismas denominaciones lo perteneciente al plano epistemológico que al plano ontológico. Así, se dice “la geografía de la región...”, “los seres biológicos”, “la economía del país”, “la administración empresarial”.

En la investigación científica del paisaje predomina la concepción sistémica y su identificación con el sustrato material despojado de su expresión subjetiva. Así ha sido asumido por la Geografía y la Ecología. Sauer lo expresa muy bien:

Los objetos que existen juntos en el paisaje existen en interrelación. Afirmamos que ellos constituyen una realidad de conjunto que no es expresada por una consideración de sus partes constitutivas por separado; que el área posee forma, estructura y función, y por tanto posición en un sistema, y que está sujeta a desarrollo, cambio y culminación.<sup>7</sup>

Sistema es un conjunto de elementos interdependientes e interactuantes entre sí. Cada elemento es un subsistema de un sistema mayor

---

<sup>7</sup>Sauer, C. O. “La morfología del paisaje”, p. 4.

denominado sistema total. Se trata de un conjunto de partes unidas entre sí que mantienen su unidad y gozan de autonomía relativa. Sin embargo, las entradas determinan en última instancia la operación total del sistema. Todo sistema se integra a otro en calidad de parte de una totalidad mayor que la suya y eso lo convierte en subsistema, pero por las funciones que desarrollan estos subsistemas integrados adquieren unidad funcional. La teoría general de sistemas concibe a la realidad como un todo integrado por subsistemas que en sí mismos son subsistemas; esto es lo que ha llevado a confundir esas nociones de sistema y subsistemas con las categorías hegelianas de totalidad y totalidad concreta. Los subsistemas que integran la totalidad se comunican entre ellos por medio de entradas y salidas pero cada uno es en sí mismo relativamente independiente.<sup>8</sup> Cada subsistema es encarnación del modelo general pero no condensa al todo en sí mismo. La totalidad concreta es especificidad del todo, pero el subsistema es la individualidad que, unida a otras individualidades, hace el todo. En la teoría de sistemas el sistema se hace por la unión de subsistemas, mientras que en la dialéctica el todo y la parte se constituyen mutuamente.

La concepción sistémica es inconmensurable con la concepción newtoniana del universo porque éste es infinito espacial y temporalmente, lo cual impide ajustarlo a la teoría general de sistemas. El universo no es un sistema porque no tiene entradas ni salidas. Tampoco es asimilable en la teoría relativista einsteiniana debido a que los multiversos existen en tiempo-espacios diferentes incommunicables entre sí. Los diferentes *versos* tendrían que pertenecer a la misma dimensión espacio-temporal, es decir, tendrían que estar en el tiempo y el espacio, pero, el tiempo y el espacio están en ellos.

Sauer argumenta a favor de la pertenencia del concepto de paisaje a la Geografía diciendo:

---

<sup>8</sup>Bertalanffy, V. L. *Teoría general de los sistemas*, pp. 30-53.

Por definición, el paisaje posee una identidad que está sustentada en una constitución reconocible, límites, y una relación con otros paisajes, para constituir un sistema general. Su estructura y función están determinadas por formas integrantes, dependientes. Por tanto, se considera al paisaje, en cierto sentido, como poseedor de una cualidad orgánica. [...]En el sentido utilizado aquí, el paisaje no es simplemente un escenario actual contemplado por un observador. El paisaje geográfico es una generalización derivada de la observación de escenarios individuales.<sup>9</sup>

Existe un acuerdo general en considerar a Alexander von Humboldt como uno de los fundadores de la ciencia de la Geografía, lo cual lo hizo desde una concepción sistémica en la que establece la unidad hombre-naturaleza que existe en continua transformación.<sup>10</sup> Dicen los geógrafos que la Geografía es la ciencia del paisaje y que su modelo es el geosistema, en tanto que el modelo de la ecología es el ecosistema.<sup>11</sup>

Pero los ecólogos también reclaman la propiedad del vocablo “paisaje”. Según Troll, el hombre transforma el paisaje natural a paisaje cultural porque ecología y paisaje van siempre unidos.<sup>12</sup> Dice después:

El concepto de ecología del paisaje es, como se dijo en un principio, resultado de la interpretación científica de la imagen aérea. La amplitud que ofrece la fotografía aérea para el estudio de la superficie terrestre se sustenta en el gran espacio que abarca esta visión con respeto a

---

<sup>9</sup>Sauer, C. O. “La morfología del paisaje”, p. 5.

<sup>10</sup>Bolós Capdevilla, M. y A. Gómez Ortiz. “La ciencia del paisaje”, p. 165.

<sup>11</sup>*Ibid.*, pp. 167-171.

<sup>12</sup>Bocco, G. “Carl Troll y la ecología del paisaje”, p. 72.

los límites de una perspectiva a nivel del terreno y que este espacio, con las divisiones naturales de la superficie terrestre, es de mejor percepción gracias a la perspectiva perpendicular. Con respecto a la visión en el terreno, ofrece una vista más completa, en parte también una con más profundidad.<sup>13</sup>

La amplitud y la perspectiva vertical de la fotografía aérea por sí, no permite realizar construcciones paisajísticas, aunque pudiera contener rasgos estéticos cuando la toma se realiza de manera perpendicular, ya que la perspectiva visual vertical no permite la construcción subjetiva de paisaje. Por otra parte, si por Ecología se entiende el estudio de las relaciones entre los componentes de un territorio delimitado, no se entiende cómo contribuiría para su realización la fotografía aérea ni cómo puede incluirse en el estudio del paisaje. El concepto ecología expresa por sí mismo una concepción ontológica y epistemológica precisa que no requiere el agregado “paisaje”, dado que no incluye el estudio de los procesos subjetivos de construcción estética del territorio. No hay argumentación epistemológica de la inclusión del paisaje a los objetos de estudio de la Geografía y la Ecología. Todo se reduce a discursos declarativos despojados de criterios epistemológicos. En los planteamientos de Troll,<sup>14</sup> Urquijo<sup>15</sup> y Vila Subirós<sup>16</sup> respecto a la “ecología del paisaje” se asume el sustrato material en una relación de identidad con el paisaje. Sin embargo, Vila Subirós declara:

---

<sup>13</sup>Bocco, G. “Carl Troll y la ecología del paisaje”, p. 76.

<sup>14</sup>*Ibid.*, pp. 71-80.

<sup>15</sup>Urquijo Torres, P. y N. Barrera Bassols. *Historia y paisaje. Explorando un concepto geográfico monista*, p. 241.

<sup>16</sup>Vila Subirós, J., D. *et al.* “Conceptos y métodos fundamentales en ecología del paisaje (*landscape ecology*). Una interpretación desde la geografía”, p. 153-157.

En definitiva, podemos definir la *landscape ecology* como una visión holística de la realidad que intenta integrar al máximo su extremada y dinámica complejidad. Una visión de síntesis fundamentada especialmente en la incorporación, por una parte, de la interpretación de la heterogeneidad horizontal, un enfoque propio de la geografía que centra su atención en la distribución de los paisajes a lo largo del territorio. Y, por otra parte, el análisis de la heterogeneidad vertical, una perspectiva propia de la ecología, que hace hincapié en la interrelación entre los distintos elementos bióticos y abióticos en una porción determinada del paisaje.<sup>17</sup>

Véase como el holismo de Vila Subirós incluye sólo los componentes del sustrato material considerando que, finalmente, la acción humana está materializada en el territorio, independientemente de las múltiples maneras de idealizarlo por diferentes sujetos. De esta concepción participa también Mata Olmo:

El paisaje es, en su configuración formal, la huella de la sociedad sobre la naturaleza y sobre paisajes anteriores, la marca o señal que imprime “carácter” a cada territorio. De aquí arranca justamente el entendimiento del paisaje como patrimonio, un hecho que tanto aproxima hoy, como veremos, a las políticas paisajísticas y de patrimonio cultural.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup>Vila Subirós, J., D. *et al.* “Conceptos y métodos fundamentales en ecología del paisaje (*landscape ecology*). Una interpretación desde la geografía”, pp. 154-155.

<sup>18</sup>Mata Olmo, R. “El paisaje, patrimonio y recurso para el desarrollo territorial sostenible. Conocimiento y acción pública”, p. 158.



En apariencia estos planteamientos parecen incuestionables desde una postura enmarcada en la construcción social del paisaje, sin embargo, es necesario percibir sutilmente algunas de sus implicaciones. Por ejemplo, los territorios en los que no ha actuado directamente el hombre como picos escarpados, desiertos, etc. pueden ser paisajes en su construcción subjetiva sin que tengan plasmados contenidos artísticos humanos. La humanización (transformación humana) de la naturaleza no crea necesariamente paisaje; más bien, casi siempre lo destruye. Más el asunto no termina ahí. Hay quienes unen la Ecología con la Geografía y proponen un Frankenstein al que denominan “Ecogeografía” y a ésta le asignan en propiedad el concepto de paisaje. Dice Cáncer: “En resumen, se puede concluir afirmando que, por propia definición terminológica, la ecogeografía tiende a integrar sus dos ramas constitutivas, que para los padres de la expresión ni siquiera representan aspectos diferenciados.”<sup>19</sup> Es claro que los ecólogos y los geógrafos se han apropiado del vocablo “paisaje” para denominar el sustrato material, pero no se han apropiado de su concepto, ya que el paisaje no es el sustrato material sino la figura de pensamiento construida por el sujeto en la que se alude un sustrato material, el territorio. El vocablo “paisaje” genera un hechizo tal que su uso se torna irresistible a pesar de expresar formas y contenidos ajenos a la Geografía y a la Ecología. Es incomprensible el empecinamiento de geógrafos y ecólogos en usar el término a pesar de contar con vocablos que conceptualmente expresan con toda precisión la concepción ontológica sustentada por ellos: ecosistema y geosistema.

A pesar de su insistencia, Roger no es escuchado. Dice en *Breve tratado del paisaje*: “En lo que a mí respecta, ignoro lo que quiere decir ‘ecología del paisaje’, a no ser que sea: la absorción del paisaje en su realidad física, la disolución de sus valores en las variables ecológicas, en resumen, su *naturalización*, mientras que un paisaje no es nunca

---

<sup>19</sup>Cáncer, L. “Aproximación crítica a las teorías más representativas de la ciencia del paisaje”, p. 22.

natural, sino siempre cultural.”<sup>20</sup> Después, en “Vida y muerte de los paisajes. Valores estéticos, valores ecológicos” afirma:

Si la noción de paisaje es de origen artístico, el concepto de medio ambiente es de inspiración científica. Se entiende claramente con Haeckel [...] y su definición de la ecología: “Por *ecología* entendemos la totalidad de la ciencia de las relaciones del organismo con el medio ambiente, comprendidas, en sentido amplio, todas las condiciones de existencia” [...]. Pero sobre todo es con Tansley y su teoría de los ecosistemas cuando el medio ambiente, enriquecido con determinaciones abióticas, se impone como concepto científico, sintético y conquistador, listo para absorberlo todo, incluido el paisaje.<sup>21</sup>

Roger insiste en que el conocimiento de los ecosistemas y de los geosistemas no implica avance alguno en la determinación de los valores paisajísticos<sup>22</sup> y declara de manera contundente:

Contra los ecólogos, diré que un paisaje no puede nunca reducirse a un ecosistema. Contra los geógrafos, que menos aún puede reducirse a un geosistema. Por muy decepcionante que sea, en apariencia, esta propuesta, sin embargo, hay que mantenerla con firmeza: el paisaje no es un concepto científico. En otros términos, no puede haber una ciencia del paisaje, lo que no significa, sino

---

<sup>20</sup>Roger, A. *Breve tratado del paisaje*, p. 137.

<sup>21</sup>Roger, A. “Vida y muerte de los paisajes. Valores estéticos, valores ecológicos”, pp. 77-78.

<sup>22</sup>*Ibid.*, p. 78.

muy al contrario, que no pueda mantenerse un discurso coherente respecto a este tema.<sup>23</sup>

Analicemos el planteamiento de Roger. Ecosistema y geosistema son conceptos propios de teorías diferentes que participan de una racionalidad teórica común: la teoría general de sistemas. La teoría general de sistemas está inspirada en el planteamiento kantiano de que la cosa en sí es incognoscible y que sólo se puede conocer su fenómeno, es decir, el conjunto de relaciones de las que participa. Esta es una interpretación del concepto de fenómeno de Kant, pero existen otras. Una es la consistente en que el objeto es un conjunto de relaciones y otra que el fenómeno se constituye por el conjunto de relaciones que el objeto establece con el sujeto, es decir, en su apropiación cognitiva. Paisaje es un concepto proveniente del arte que forma parte de la racionalidad científica de la Estética, lo cual no impide su uso en otra estructura teórica que lo incluya como herramienta cognitiva. En cuanto al uso del concepto “paisaje” por la Ecología y la Geografía no se trata de una reducción de su significado, sino de un empeñamiento en incorporar un vocablo estético altamente atractivo para referir sus respectivos objetos de estudio.

En todo caso, la incorporación del concepto de sistema a la comprensión del paisaje implicaría una formulación como la siguiente: El paisaje en cuanto figura de pensamiento construida como forma general de un territorio sensorialmente percibido, es un sistema constituido por las interacciones entre las formas que asumen los objetos materiales aludidos en la figura de pensamiento. Lo que se estudia no son las interacciones entre objetos, sino las interacciones que se dan entre las formas de los objetos en el momento en que el sujeto construye la forma total. Cada paisaje es un sistema de formas cerrado, aunque las formas de sus componentes provengan del exterior del sistema

---

<sup>23</sup>Roger, A. *Breve tratado del paisaje*, p. 140.

paisajístico concebido como unidad. La unidad paisajista es el conjunto expresado en la figura de pensamiento, más no las incidencias entre sus componentes.

Según Hernández López y Martínez de Pisón, desde finales del siglo XIX la Geografía se considera propietaria del concepto de paisaje, más allá de su procedencia estética de la pintura renacentista. A partir de Humboldt "...dejó de ser un asunto de apreciación estética, valorativa o un saber pictórico y también de corte poético. En su lugar, el paisaje fue un concepto científico útil para la descripción del mundo."<sup>24</sup> Después, "...se definió a sí misma a fines del siglo XIX como ciencia de los lugares e inmediatamente después pasó a considerarse ciencia del paisaje. El entendimiento del concepto de paisaje en la geografía occidental fue siempre de contenido territorial; expresaba la disposición y figura que toman los hechos geográficos."<sup>25</sup> De este modo, un bien geográfico como el paisaje es lo que se ve y que es estudiado descomponiéndolo.<sup>26</sup>

El planteamiento de Manuel merece algunos comentarios. Entre los partidarios de la Geografía como ciencia del paisaje existe un grupo que pretende incorporar planteamientos fenomenológicos de Kant, sobre todo en lo que se refiere al carácter morfológico del territorio. Si bien son muchos los geógrafos que hablan del carácter morfológico del paisaje, explícitamente se refieren a cuestiones fenomenológicas kantianas Martínez de Pisón, Pillet Capdepón y Manuel. Según Manuel el paisaje es lo que se ve y es estudiado descomponiéndolo. Sin embargo, al descomponer el constructo paisajístico éste pierde su carácter, no todo lo que se ve es paisaje, ni todos los sujetos se representan paisajísticamente un territorio, inclusive, el mismo sujeto no

---

<sup>24</sup>Hernández López, J. de J. "Paisajes vemos, de su creación no sabemos. El paisaje agavero patrimonio cultural de la humanidad", p. 120.

<sup>25</sup>Martínez de Pisón, E. *Miradas sobre el paisaje*, p. 71.

<sup>26</sup>Manuel, D. E. "Aproximaciones a la noción de paisaje en las culturas andinas de América", p. 69.

construye representaciones paisajísticas de todos los territorios, sino sólo de aquellos que le generan emociones. Las emociones están determinadas por las conexiones que las sensaciones establecen con experiencias emocionales vividas por un sujeto. La experiencia paisajística es individual si bien el concurso de referentes a la conciencia lo es de carácter social. Surge la gran pregunta: ¿Los geógrafos ven paisaje en sus objetos de investigación o ven territorios o geosistemas?

El estudio de las partes del territorio mirado no conduce al conocimiento de la forma del territorio que puede ser apropiada paisajísticamente por algunos individuos. Se trata de dimensiones existenciales diferentes tratadas desde racionalidades teóricas distintas. Ni siquiera las formas de los objetos que se encuentran en un territorio son útiles para reconstruir su forma total. Ya sea que se conciba aristotélicamente que la forma pertenece a las cosas que están en el territorio o al territorio como unidad cosificada o que platónicamente se considere que las formas de las cosas son engaños sensoriales que ocultan la verdad, la perspectiva holística del territorio es incommensurable con el estudio de las formas o de las estructuras de los objetos que lo constituyen. Descomponer el territorio para estudiarlo conduce a estudiar objetos concretos pero no a conocer un territorio como totalidad.

Dice Martínez de Pisón:

Como todo saber y toda ciencia, si la geografía quiere estar a la altura de las circunstancias que le planteó Kant, y debería tenerlo como diana, no le queda más remedio que emprender su ascenso al Parnaso de la actual cultura con un objetivo, un método y un bagaje propios. Tiene varios caminos definidos, pero uno, indudablemente, es el del paisaje.<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup>Martínez de Pisón, E. "Saber ver el paisaje", p. 399.

El objeto y el método de las teorías científicas están determinados por la racionalidad que la teoría sustenta. La investigación científica se realiza inevitablemente desde una teoría científica determinada, dado que los objetos de investigación son sus enigmas, de modo tal que no existe un problema científico común a dos teorías si éstas pertenecen a racionalidades teóricas diferentes y por tanto, inconmensurables. Diferentes teorías científicas pueden poseer un método semejante cuando pertenecen a la misma racionalidad teórica. Martínez de Pisón quiere proveer a la Geografía de un objetivo, un método y un bagaje propios como si sólo existiera una teoría científica en el interior de esta disciplina; confunde disciplina con teoría científica, del mismo modo que confunde territorio con paisaje. El planteamiento de Kant está referido a que la cosa en sí es incognoscible y que sólo se tiene acceso al fenómeno teniendo en claro que tiempo y espacio son intuiciones sensibles *a priori* que permiten al sujeto relacionarse con los objetos exteriores. De esta manera, el territorio es un fenómeno constituido como totalidad de relaciones morfológicamente expresadas apriorísticamente delimitadas espacial y temporalmente por el sujeto.

Pillet Capdepón construye una interesante reflexión. Afirma:

El estudio del espacio subjetivo analizado por la geografía desde su enfoque cultural de mediados del pasado siglo hasta la posmodernidad ha dado como resultado una relación muy estrecha entre geografía, paisaje y literatura. La aportación fenomenológica para el análisis de la relación entre el sujeto y el paisaje desarrolló un campo de estudio nuevo centrado en la percepción y en la apreciación cultural del territorio. La visión, la mirada toma un gran protagonismo, el paisaje cultural se transforma en expresión geográfica, en un

proceso acumulativo de acontecimientos históricos e imaginativos. Este carácter subjetivo entronca con la cultura, con la geografía cultural, desde la que no solo nos preocupa el paisaje observado, sino también el que ha sido reflejado en diversos textos procedentes de la literatura, desde sus diversas manifestaciones, unas resultado de la descripción, otras de la ficción y una tercera de la simbología, o lo que es lo mismo desde la literatura de viajes, la novela y la poesía, respectivamente.<sup>28</sup>

Efectivamente, la geografía cultural ha incorporado la fenomenología implicada en la relación que el sujeto establece con el territorio, pero estudiándola en su objetivación material en el territorio y no en sí misma dado que la Geografía no está facultada para ello: "...para la práctica del geógrafo un territorio ha venido siendo un espacio terrestre estructurado y localizado. Y un paisaje, un territorio formalizado e interpretado."<sup>29</sup> De conformidad con lo planteado por Martínez de Pisón, el trabajo geográfico del paisaje estudia todo y el geógrafo es superior a todos los científicos y filósofos habidos y por haber. El geógrafo es capaz de combinar racionalidades teóricas inconmensurables como lo son la fenomenología kantiana con el platonismo newtoniano del conocimiento de la cosa en sí y de hacer del paisaje "...análisis de su estructura, su dinámica, su territorialidad, sus funciones, sus componentes, su historia, sus unidades, sus formas, sus rostros y sus contenidos culturales."<sup>30</sup> Y no sólo eso, "...ver el paisaje geográficamente suma la racionalidad del objeto a la del método e incluye su interpretación cultural."<sup>31</sup> Martínez

---

<sup>28</sup>Pillet Capdepón, F. "El paisaje literario y su relación con el turismo cultural", pp. 299-300.

<sup>29</sup>Martínez de Pisón, E. "Saber ver el paisaje", p. 401.

<sup>30</sup>*Ibid.*, p. 399.

<sup>31</sup>*Ibid.*, p. 402.

de Pisón olvidó algo que el mismo señaló recurriendo a Hegel: quien piensa que lo real es racional lo ve racional, lo cual significa que la racionalidad no pertenece al objeto sino al sujeto, pero, sin embargo, el geógrafo es capaz de encontrar la racionalidad hasta donde no existe, es decir, en el objeto.

Maderuelo señala que “una de las definiciones de paisaje más comúnmente aceptadas entre las que ofrecen los geógrafos, es aquella que dice que el paisaje es la ‘imagen del territorio’, imagen que es calificada por algunos de ‘faz’, es decir, cara o retrato del territorio.”<sup>32</sup> La “ciencia del paisaje” caminó de la descripción de la fisicalidad natural de la corteza terrestre hasta el estudio de la cultura plasmada en ella, es decir, del análisis territorial al estudio del paisaje. Ya se planteó el carácter individual de la producción artística y la posibilidad de su existencia con anterioridad a que se tuviera consciencia de ello. Con el paisaje pudo suceder algo semejante; la apropiación paisajística del territorio pudo darse con anterioridad a que se generara la consciencia de la apropiación estética sobre el territorio por individuos dotados de referentes artísticos activados en procesos contemplativos. Lo que no es posible es la construcción subjetiva de paisaje por sujetos no dotados de referentes artísticos, los cuales aparecen históricamente hasta que es abandonada la entidad comunitaria. Sin embargo, esto no es obstáculo para que Martínez de Pisón afirme contundentemente que “no hay paisaje sin hombre porque la ubicuidad humana ha llevado nuestra huella hasta casi todos los lugares, y porque únicamente la mirada del hombre cualifica como ‘paisaje’, vuelve paisaje lo que naturalmente era sólo territorio. Y no hay hombre sin paisaje porque estamos hechos de él, en reciprocidad vital.”<sup>33</sup>

La superioridad del geógrafo incluye la producción artística. El discurso geográfico paisajístico incluye el uso de expresiones poéticas

---

<sup>32</sup>Maderuelo, J. “Maneras de ver el mundo. De la cartografía al paisaje”, p. 57.

<sup>33</sup>Martínez de Pisón, E. “Epílogo. Paisaje, cultura y territorio”, p. 336.



como las siguientes: “El paisaje es un monumento geográfico y humilde, a todos los vientos, teñido de un agregado de conocimiento y arte.”<sup>34</sup> “El paisaje es así un individuo geográfico preciso, casi orgánico y vivo (o muerto) y las existencias pasan por ellos como los ríos por sus valles. Al haber tal personalidad identificada o concedida, puede haber diálogo o, como decía Unamuno, reciprocidad con el paisaje: hay alma en el paisaje, hay paisaje en el alma.”<sup>35</sup> “Los paisajes son los escenarios de los dramas de la realidad; [...] Son los asentamientos de lo real, donde lo que nace nace, lo que vive vive y lo que muere muere, lo que ríe ríe y lo que sufre sufre. [...] La misma naturaleza, como paisaje, no es, así, lo otro, sino mi marco esencial y vital de referencia terrestre. Es lo que es, lo que me entrega y lo que le doy en diálogo con el mundo. Vivir así es vivir en el Tierra. ¿Puede haber un exclusivo vivir en la sociedad, sin paisaje? Tal vez, pero ya no sería vivir en la Tierra.”<sup>36</sup>

Por otra parte, Martínez de Pisón concibe al paisaje como otredad del sujeto, es decir, como sustrato material existencialmente autónomo del sujeto, lo cual recuerda aquella frase cartesiana famosa de Marx de que lo real existe con independencia de la conciencia. Aunque no existiera sujeto alguno el paisaje estaría ahí. Según esto, lo real, el territorio pues, posee una determinada configuración denominada paisaje. Ese “espacio geográfico” llamado paisaje se relaciona con los hombres y en él se ejercen “funciones territoriales básicas [...] capaces de tener intensas influencias morales y culturales” y el sustrato material aquí llamado “espacio geográfico” es el paisaje, independientemente de la figura de pensamiento con la que el sujeto se lo apropie. Llama la atención, además, que se refiera lo real con vocablos denominativos de una disciplina de conocimiento como sucede con “espacio geográfico”, en vez de usar términos denotativos de carácter ontológico.

---

<sup>34</sup> Martínez de Pisón, E. “Saber ver el paisaje”, p. 405.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 409.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 404.

En Bocco se torna problemática la elocuencia discursiva, la cual no se limita a la poesía sino que llega al terreno de la epistemología. Afirma:

Por su sustancia geográfica los objetos de un paisaje pertenecen a tres ámbitos que los colocan bajos leyes muy diferentes: 1. El mundo abiótico, puramente físico-químico, que depende del proceso físico de causa y efecto. [...] 2. El mundo viviente sujeto a leyes peculiares de la vida como son el crecimiento, la multiplicación, la expansión, la adaptación o la herencia. [...] 3. El mundo del hombre, que depende de las puras comprensiones causales y motivaciones de los individuos o grupos sociales, y por lo tanto, de principios de orden socioeconómico, los cuales interfieren con la naturaleza.<sup>37</sup>

Según esto, los objetos reales son sustancia de la disciplina que se ocupa en su estudio. Así, hay “sustancia biológica”, “sustancia histórica”, “sustancia geológica”, “sustancia química” y, por supuesto, “sustancia geográfica” lo cual implicaría una distribución de los objetos entre las disciplinas de conformidad con la sustancia de la cual están hechos. Martínez de Pisón no sólo confunde disciplina de conocimiento con teoría científica, sino que convierte los criterios de apropiación en contenidos de lo real. A esto debe agregarse la existencia de leyes que operan en lo real al mismo tiempo pero de manera diferente cada una de ellas. ¿Cómo es que estas leyes pueden operar en los mismos objetos reales sin negarse unas a las otras? Martínez de Pisón no ha tomado en cuenta la reflexión epistemológica que interroga la posibilidad de que las leyes sean herramientas de la razón proyectadas

---

<sup>37</sup>Bocco, G. “Carl Troll y la ecología del paisaje”, p. 72.

sobre lo real y no contenidos ontológicos, precisamente debido a que quien concibe racionalmente lo real así lo percibe: si alguien concibe que lo real existe sujeto a leyes encuentra leyes en lo real.

Por mucho que los geógrafos discurren sobre la incorporación de la cultura y de la subjetividad en sus estudios del “paisaje”, ellos ven territorios o geosistemas y no paisajes, del mismo modo que los ecólogos ven ecosistemas. Se trata en ambos casos de una reducción del paisaje a su sustrato material. Dice Frolova:

...la concepción del materialismo marxista, según la cual nuestras sensaciones son medios eficaces para conocer el mundo en su objetividad, se convierte en dominante en Rusia. Consecuentemente, a lo largo del siglo XX, el paisaje es reducido, a título de “complejo geográfico natural”, al sistema de componentes naturales, o más simplemente, a la suma de diferentes índices y formulas físicas y químicas.<sup>38</sup>

El señalamiento de Frolova de lo sucedido en Rusia también sucedió en los países capitalistas. Por otra parte afirma que el problema de la vaguedad del concepto de paisaje se mantiene. Dice:

Los problemas epistemológicos de esta nueva concepción de paisaje permanecen todavía lejos de ser resueltos durante la primera mitad del siglo XX. El contenido de la noción de paisaje es tan vago que la visión regionalista o individual, los enfoques tipológicos y la concepción de paisaje visible cohabitan a menudo en las mismas obras geográficas. Desde su aparición, la concepción de Landschaft ha llevado consigo postulados

---

<sup>38</sup>Frolova, M. “Los orígenes de la ciencia del paisaje en la geografía rusa”, p. [14].

contradictorios que permanecerán como un lastre para varias generaciones de geógrafos y se traducirán en batallas científicas permanentes en torno a la noción de paisaje. Es interesante que los mismos geógrafos de paisaje, propusieron varias veces reemplazar la noción “demasiado vaga” de paisaje por otros términos como: complejo natural territorial, aspecto geográfico, geocora, ourtchistché, etc.<sup>39</sup>

Como ya fue explicado, el estudio de los objetos por sus cualidades es una propuesta aristotélica basada en el carácter verdadero de las sensaciones, la existencia de universales en los particulares y la conversión de los universales en conceptos. De este modo, las cualidades están en los objetos y no en los sujetos; forma, color, olor, sabor, sonido y textura pertenecen a las cosas y no al sujeto que se relaciona con ellas. En contraposición, la propuesta platónica considera que los sentidos no sólo distorsionan la verdad sino que impiden el acceso a ella, pues la verdad está escrita en lenguaje matemático en el alma y a ella se llega por medio de la razón; la medición de los objetos es un medio para descubrir la estructura matemática que realmente son, por lo que lo real es racional y lo racional es real.

Gómez Mendoza afirma que “ante todo, la geografía ha entendido siempre que el paisaje es una cualidad de todo el territorio y desde este punto de vista se ha resistido a visiones exclusivamente estéticas y escénicas, a considerar sólo los paisajes excepcionales, sobresalientes y emblemáticos.”<sup>40</sup> Si el paisaje es cualidad del territorio, todo territorio posee esa calidad y, por tanto, es objeto de estudio de la Geografía. Por otra parte, si todo territorio es paisaje y todo sujeto habita un territorio,

---

<sup>39</sup>Frolova, M. “Los orígenes de la ciencia del paisaje en la geografía rusa”, p. [15].

<sup>40</sup>Gómez Mendoza, J. “La mirada del geógrafo sobre el paisaje: del conocimiento a la gestión”, p. 11.

¿qué sentido tiene declarar el derecho universal al paisaje si es imposible despojar a alguien del mismo? En tanto que Gómez Mendoza señala la resistencia de la Geografía a visiones estéticas o escénicas del paisaje, Sauer introduce una reflexión que muestra la enorme complejidad del problema. Dice:

La disciplina morfológica permite la organización de los campos de la geografía como ciencia positiva. Una buena parte del significado del área se ubica más allá de la regimentación científica. La mejor geografía nunca ha desdeñado las cualidades estéticas del paisaje, para las cuales no conocemos otro abordaje que el subjetivo. La “fisionomía” de Humboldt; el “alma” de Banse; el “ritmo” de Volz; la “armonía” del paisaje, de Grandmann, todas se ubican más allá de la ciencia. Estos parecen haber descubierto una cualidad sinfónica en la contemplación de la escena areal, procediendo a partir de un pleno noviciado en estudios científicos y aun así aparte del mismo. Para algunos, cualquier cosa que sea mística es una abominación. Aun así, es significativo que existan otros, y entre ellos algunos de los mejores, que creen que, tras observar ampliamente y mapear con diligencia, sigue existiendo una calidad de entendimiento en un plano más alto que no podría ser reducido a un proceso formal.<sup>41</sup>

Si el territorio es percibido geográficamente como paisaje y éste como expresión sintética de historia, geosistema y cultura, es necesario que se ofrezca una explicación de cómo la Geografía lee esa historia y esa cultura integrada al paisaje. No basta con enunciar su presencia; es

---

<sup>41</sup>Sauer, C. O. “La morfología del paisaje”, p. 16.

necesario establecer metodológicamente el proceso de su apropiación científica que frecuentemente es negada por los propios geógrafos por considerar al margen de la ciencia el conocimiento de lo subjetivo. Sin embargo, Martínez de Pisón sostiene:

Si el paisaje resulta de una morfología territorial, además contiene ideas, imágenes, una cobertura cultural y vivencial. Es una parte lógica de lo propiamente humano, de la capacidad de otorgar sentido cultural a la existencia y, por ello, a nuestra relación con el medio. Aunque por debajo de las formas están la materia y la vida, hemos revestido a los paisajes con nuestras proyecciones espirituales. El artefacto-paisaje es la formalización de una globalidad de factores, elementos y valores. Es una integración de hechos, de miradas, de los ritmos de sus componentes, de perspectivas, de métodos y de conceptos diferentes. Aunque las intensidades relativas de los componentes del paisaje sean variables, no son desligables; aparecen y actúan conjuntamente.<sup>42</sup>

Dice Martínez de Pinzón: “hemos revestido a los paisajes con nuestras proyecciones espirituales” y no es así; el “espíritu” no se proyecta sobre el territorio sino que se apropia subjetivamente de él. El territorio es el sustrato material en el que están materializados parcial o totalmente las nociones, los anhelos y las inconsciencias de los sujetos que actuaron sobre él y que ha sido llevado a la conciencia convirtiéndose en múltiples figuras de pensamiento. Se trata de un proceso doble: el hombre actúa en la naturaleza, la conforma y la transforma con base en la búsqueda de satisfacción de necesidades de orden práctico-utilitario, mágico-religioso, artístico o teórico. Su cosmovisión se plasma en la

---

<sup>42</sup>Martínez de Pisón, E. “Epílogo. Paisaje, cultura y territorio”, pp. 329-330.

naturaleza esté o no consciente de su existencia; él mismo u otros hombres pueden apropiarse estéticamente de esa obra como paisaje al proyectar los contenidos de su conciencia sobre el territorio.

Martínez de Pisón insiste en que inicialmente el paisaje para el geógrafo es una morfología de los “hechos espaciales”,<sup>43</sup> pero “...es sobre todo desprendimiento, una mirada desinteresada que lo observa como un espacio en el que se han acumulado los tiempos y como un tiempo donde se han sucedido espacios, y en el que, a última hora, como escribía Vives, ‘no hay más medida de las cosas que el ánimo que las mide’.”<sup>44</sup> ¿Qué son los hechos espaciales a los que Martínez de Pisón se refiere? El hecho ha sido concebido aristotélicamente como un acontecimiento dado en el que participan varios objetos en los que están condensados tiempo y espacio; platónicamente es la confrontación en el tiempo y en el espacio de varios objetos; kantianamente se trata de un fenómeno producto del concurso de relaciones sin tiempo ni espacio. Sin embargo, el “hecho espacial” de Martínez de Pisón es ininteligible desde las únicas tres racionalidades teóricas construidas a lo largo de la historia de la humanidad.

Desde una perspectiva platónica, el paisaje es la apropiación sensorial de un territorio, finito, constituido por objetos finitos que están integrados por formas geométricas puras sólo perceptibles por la razón. Desde una perspectiva aristotélica es la construcción de una figura de pensamiento a partir de las sensaciones visuales generadas por objetos reales. Desde una perspectiva kantiana es un fenómeno generado por un conjunto de relaciones entre formas constitutivas de una forma total sin tiempo ni espacio. Los “hechos espaciales” poseen una gran dificultad intelectual al igual que los “hechos geográficos”. Geográfico es lo referido a la Geografía. La Geografía es una disciplina científica. Lo que sucede en el interior de la disciplina científica denominada Geografía

---

<sup>43</sup>Martínez de Pisón Stampa, E. “Teorías del paisaje”, p. 415.

<sup>44</sup>Martínez de Pisón, E. *Miradas sobre el paisaje*, p. 13.

son los hechos geográficos, es decir, los acontecimientos dados en su *corpus* teórico y perteneciente a su historia interna, entendida a la manera que Koyré<sup>45</sup> la propone. Sin embargo, los geógrafos usan expresiones como “espacios geográficos”, “formas geográficas”, “realidad geográfica” o “hechos geográficos” para referirse a la superficie terrestre, trasponiendo los planos ontológico y epistemológico.<sup>46</sup>

Según Martínez de Pisón los paisajes son la forma, el rostro y la imagen que adquieren los geosistemas.<sup>47</sup> La forma sólo es pensable desde concepciones corpusculares finitas pues, desde una concepción de lo real como *continuum* total no aristotélico, las formas resultan impensables por la inexistencia del adentro y el afuera. Desde una concepción de lo real que acepta la finitud, los objetos poseen una forma que exterioriza su contenido y un contenido que es interiorizado en la forma. Esto implica que, si como afirma Martínez de Pisón la forma es el paisaje, cuando se entra en él desaparece y se está en la pendiente, el bosque, la maleza, etc. ¿Qué sucedió? ¿La forma era ficticia, es decir, no pertenece a cosa alguna o el paisaje en cuanto forma del territorio no está dotado de contenido? El concepto de forma es de alta complejidad y no pertenece a una sola racionalidad teórica sino que está presente en las tres. Platónicamente la forma es la falsa representación sensorial de los objetos; aristotélicamente es la exteriorización del contenido de las cosas y; kantianamente es la expresión fenoménica de la cosa en sí. Si el paisaje es la forma del territorio, como lo proponen muchos geógrafos,

---

<sup>45</sup>Koyré, A. *Estudios de historia del pensamiento científico*, p. 385. Dice: “Creo, en efecto (y si eso es *idealismo*, estoy dispuesto a soportar el oprobio de ser un *idealista* y a sufrir los reproches y las críticas de mi amigo Guerlac), que la ciencia, la de nuestra época, como la de los griegos, es esencialmente *theoria*, búsqueda de la verdad y que por esto tiene, y siempre ha tenido, una vida propia, una historia immanente y que sólo en función de sus propios problemas, de su propia historia, puede ser comprendida por sus historiadores.”

<sup>46</sup>Martínez de Pisón, E. *Miradas sobre el paisaje*, pp. 35, 36, 38, 58, 64.

<sup>47</sup>*Ibid.*, pp. 42-43, 58, 62-63.



su estructura es la del territorio porque el paisaje sería cualidad de lo real sensorialmente perceptible y punto de partida para la construcción de su conocimiento científico. Si la forma es concebida como el primer acercamiento sensorial al territorio, es decir, como paisaje, epistemológicamente sólo está cumpliendo la función identificadora del objeto de investigación activando los referentes artísticos poseídos por el investigador. Por supuesto que la ausencia de los referentes artísticos imprescindibles para la apropiación paisajística impide la identificación de paisajes por el investigador, lo cual lo conduciría a investigar territorios y no el territorio de un paisaje.

Pero también podría pensarse en un contenido del paisaje en cuanto forma, es decir, de una estructura de la forma y no de su sustrato material. Si la forma, el paisaje, es tomada como objeto de investigación, el estudio de su contenido está referido a su estructura en cuanto figura de pensamiento, lo cual incluye las imágenes de las formas de los objetos reales aludidos, el significado de los símbolos en el sujeto y en la sociedad en la que se constituyó su conciencia, los valores estéticos contenidos en la figura de pensamiento, etc. Estas maneras de establecer la relación forma-contenido están expresando las dos posibles respuestas a la pregunta de si la forma pertenece al sujeto o pertenece al objeto y plantea, además, el problema de si la forma es cualidad de lo real o pertenece al sujeto. De ser cualidad de lo real la forma podría ser una simple exteriorización del contenido o poseer poder de manifestación diferencial incluyendo la apariencia. De no ser cualidad de lo real sino constructo del pensamiento, la forma expresa los contenidos de la conciencia activados por los signos enviados por lo real.

Hegel considera que la forma determina la materia y que la materia está determinada por la forma, debido a la unidad existencial de forma y contenido.<sup>48</sup> Dice textualmente:

---

<sup>48</sup>Hegel, G. W. F. *Ciencia de la lógica*, pp. 398, 400, 401, 403, 404.

El contenido tiene, en primer lugar, una forma y una materia que le pertenecen y le son esenciales; él constituye la unidad de aquéllas. Pero dado que esta unidad es al mismo tiempo unidad determinada o puesta, el contenido se halla frente a la forma; ésta constituye el ser-puesto y frente al contenido representa lo inesencial. Por lo tanto el contenido es indiferente frente a ella; ella comprende tanto la forma como tal, como también la materia; y el contenido tiene así una forma y una materia, cuyo fundamento él constituye y que son para él como un puro ser-puesto.<sup>49</sup>

Aplicando al paisaje la concepción hegeliana, el territorio sería lo interior y el paisaje lo exterior, la forma, la cual establece con el territorio una relación de identidad:

Lo interior está determinado como la forma de la inmediatez reflejada, o sea de la esencia, frente a lo exterior, determinado como la forma del ser; pero ambos son sólo una única identidad. Esta identidad es, en primer lugar la pura unidad de ambos como base llena de contenido, o sea la cosa absoluta, donde las dos determinaciones son momentos indiferentes, extrínsecos. Por lo tanto esta identidad es contenida y es la totalidad, que representa lo interior, el cual se convierte también en exterior, pero en esto no es ya algo que se ha convertido o que ha traspasado, sino que es igual a sí mismo.<sup>50</sup>

---

<sup>49</sup>Hegel, G. W. F. *Ciencia de la lógica*, p. 401.

<sup>50</sup>*Ibid.*, p. 461.

Sin embargo, desde la perspectiva hegeliana la forma no es una representación sensorial del objeto sino un producto de la razón que se ha apropiado de la cosa en sí y por sí<sup>51</sup> superando su manifestación fenoménica. “Así la forma es contenido, y, en su carácter más desarrollado es la ley del fenómeno, lo que hay en él de relativo y de mutable: es la forma indiferente, externa”,<sup>52</sup> la exterioridad inmediata.<sup>53</sup> La propuesta hegeliana es totalizadora, es decir, holística. La apropiación teórica del paisaje incluye los dos extremos de la relación: la figura de pensamiento y el sustrato material apropiado por el sujeto; las relaciones establecidas entre referentes contenidos en la conciencia y los contenidos de lo real aludido por la figura de pensamiento; la forma paisajística y el contenido del territorio. El problema de fondo en la discusión de forma y estructura del paisaje se encuentra en la inconmensurabilidad entre la percepción objetual empírico-estética del territorio como paisaje y la apropiación teórica del territorio. Indiscutiblemente el científico está dotado de referentes de todos los modos de apropiación de lo real, pero no necesariamente de la cantidad y calidad de los referentes requeridos para establecer una relación estético-contemplativa en la determinación de un territorio como objeto de investigación paisajística. El sustrato material territorial posee una forma que puede ser o no paisajísticamente apropiada con la mirada por diferentes sujetos. Se trata de una relación dialéctica: la forma que el sustrato material territorial adquiere es apropiada por los sujetos a partir de los referentes constitutivos de su conciencia, pero la relación que con el sustrato material establece no está regida necesariamente por una idealización de corte paisajístico. El sujeto se relaciona con la naturaleza predominantemente de manera práctico-utilitaria, en tanto que la relación estético-contemplativa no forma parte de la vida cotidiana.

---

<sup>51</sup>Hegel, G. W. F. *Ciencia de la lógica*, p. 38.

<sup>52</sup>Hegel, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 96.

<sup>53</sup>*Ibid.*, p. 159.

La propuesta de Martínez de Pisón es totalizadora. Dice:

Está claro, lo geográfico real, la faz de la Tierra, se manifiesta a diversas escalas en configuraciones que llamamos paisajes. El paisaje no es, pues, sólo la apariencia del territorio, no es sólo una figuración, sino una configuración. Tiene cuerpo, volumen, peso, es una forma. Los paisajes son, efectivamente, los rostros de la tierra, la faz de los hechos geográficos. Por ello, el paisaje debería ser entendido en la relación entre norma, forma y espacialidad. Pero tampoco es sólo una configuración, sino su figuración.<sup>54</sup>

En esta propuesta el paisaje es la figura de pensamiento y el sustrato material aludido en ella, pero se mantiene la confusión entre el contenido categórico-conceptual de la teoría con lo real existente independientemente de cómo la teoría lo conciba. Por otra parte, no existe “lo geográfico real” como no existen “los seres biológicos reales”. Lo geográfico real es tierra y los seres biológicos reales son vegetales y animales concretos.

Estrictamente hablando, estructura del paisaje se refiere a la composición de las figuras de pensamiento construidas paisajísticamente y no a la composición del sustrato material aludido por ellas. Martínez de Pisón afirma que “en el paisaje esos componentes que disociamos por nuestras especialidades no sólo están juntos, sino trabados.”<sup>55</sup> Este argumento es común entre los defensores de la inter, multi y transdisciplinariedad: “En la realidad estos elementos están mezclados.” No han pensado que los contenidos de lo real son determinados por la conciencia y que los “componentes” no son más que conceptos o

---

<sup>54</sup>Martínez de Pisón, E. “Epílogo. Paisaje, cultura y territorio”, pp. 336-337.

<sup>55</sup>Martínez de Pisón, E. *Miradas sobre el paisaje*, p. 42.

categorías ontológicas preexistentes en la conciencia del sujeto teorizante y no reflejo de lo real. No se niega la existencia de lo real, lo que se niega es la existencia absoluta de componentes pues éstos no son más que proyecciones de la razón. Las especialidades científicas lo son de un campo de una teoría y no de un territorio, campo, componente o contenido de lo real.

Martínez de Pisón insiste: “Sólo la conexión entre todos los componentes de la noción geográfica completa de paisaje (estructura, forma, faz, elementos, unidades, evolución, dinámica, función y contenidos) permite acceder al entendimiento y manejo de esta realidad inmediata, de este ámbito fundamental de la vida.”<sup>56</sup> Si el acceso al entendimiento del paisaje requiere del conocimiento de su estructura, forma, faz, elementos, unidades, evolución, dinámica, función y contenidos, el estudio de un paisaje concreto implicaría el estudio genético de cada una de las especies que lo habitan, de la estructura atómica de todos los objetos que están en él, de... Por su parte, Bocco, refiriéndose a Troll afirma la existencia de una fragmentación en lo real:

En la fragmentación natural del paisaje —hoy hablamos conscientemente cuidando la distinción entre divisiones naturales y unidades (conjuntos) naturales— la consideración del orden de pertenencia juega un papel decisivo. Existe toda una jerarquía de unidades de paisaje de distintas dimensiones, desde las grandes unidades, las fajas de paisajes que atraviesan el continente (como, por ejemplo, taiga, pradera, Sahel, desierto) hasta unidades paisajísticas cada vez más pequeñas, como fragmentos de rocas diminutos, que integran los paisajes singulares como los intersticios entre las piedras de un mosaico.<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup>Martínez de Pisón, E. *Miradas sobre el paisaje*, p. 43.

<sup>57</sup>Bocco, G. “Carl Troll y la ecología del paisaje”, p. 72.

En esta afirmación se puede observar cómo la concepción onto-epistemológica es la determinante en los procesos de teorización. Troll afirma la existencia de una “fragmentación natural del paisaje” y en ella sustenta “una jerarquía de unidades paisajísticas de distintas dimensiones”. Evidentemente se trata de un concepto de paisaje como sustrato real y no como constructo de pensamiento. No sólo eso. Afirmar la “fragmentación natural del paisaje” es suponer que lo real se refleja en la conciencia como constructo pensado y no que las divisiones en el sustrato material son constructos de la conciencia.

FOR AUTHOR USE ONLY

## 9. Sensaciones y sentimientos.

Dice Hegel:

Todo lo que el hombre y la naturaleza producen con tanto trabajo en el mundo real, la actividad del espíritu lo encuentra sin esfuerzo en sí misma. Además, los objetos reales, y el hombre considerado en su existencia diaria, no son de una riqueza inagotable. Su dominio es limitado: piedras preciosas, oro, plantas, animales, etc.; no se extiende a más. Pero el hombre, con su facultad de crear como artista, encierra en sí todo un mundo de asuntos que roba a la naturaleza, que ha recogido en el reino de las formas y de las imágenes, para constituir con ellos un tesoro, y que saca luego libremente de sí mismo, sin necesidad de todas las condiciones y preparativos a que la realidad está sometida.<sup>1</sup>

Según Diderot y Kant los individuos de la especie humana nacen con la facultad de conocer, sentir y querer.<sup>2</sup> Estas facultades generan ideas de orden, compenetración, simetría, mecanismo, proporción y unidad, proceden de los sentidos y poseen carácter fáctico.<sup>3</sup> Son facultades del alma que debido a su carácter consubstancial humano existen en los

---

<sup>1</sup>Hegel, G. W. F. *Estética I*, pp. 144-145.

<sup>2</sup>Kant, I. *Crítica del juicio seguida de las observaciones sobre el asentimiento de lo bello y lo sublime*, pp. 18-19.

<sup>3</sup>Diderot, D. *Investigaciones filosóficas sobre el origen y naturaleza de lo bello*, p. 55.

sujetos, más allá de las condiciones sociales en la que su proceso de constitución se realiza.<sup>4</sup> Dice Kant:

Si consideramos las facultades del alma en general como facultades superiores, es decir, como entrañando una autonomía, el entendimiento es para la *facultad de conocer* (la conciencia teórica de la naturaleza), el origen de los principios *constitutivos a priori*; mas para *el sentimiento de placer o de pena*, es el Juicio el que los suministra, independientemente de los conceptos o de las sensaciones que pueden referirse a la determinación de la facultad de querer, y ser por esto inmediatamente prácticos; y para la facultad de *querer*, es la razón, la cual es práctica sin el concurso de ningún placer, y suministra a esta facultad, considerada como facultad superior, un objeto final que lleva consigo una satisfacción pura e intelectual.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup>Platón. “Fedón o del Alma”, pp. 560-561. Dice Platón en Teetetes: “SÓCRATES —¿Y sucede lo mismo con la semejanza y la desemejanza, con la identidad y con la diferencia? TEETETES —Sí. SÓCRATES —¿Con lo bello, lo feo, lo bueno y lo malo? [...] —Pero, por lo que hace a su esencia, a su naturaleza, a su oposición y a la naturaleza de esta oposición, ¿ensaya el alma a juzgarlas por sí misma, después de repetidos esfuerzos y de confrontar las unas con las otras? TEETETES —Sin duda. SÓCRATES —La naturaleza ha dado a los hombres y a las bestias, desde el acto de nacer, el sentimiento de ciertas afecciones que pasan al alma por los órganos del cuerpo; mientras que las reflexiones sobre estas afecciones, su esencia y su utilidad, no vienen o no se presentan sino a la larga y con mucho trabajo mediante los cuidados y estudio de las personas en cuya alma se forman.” Platón. “Teetetes o de la ciencia”, p. 463.

<sup>5</sup>Kant, I. *Crítica del juicio seguida de las observaciones sobre el asentimiento de lo bello y lo sublime*, p. 36.



Las facultades poseen un sustrato biológico pero su ejercicio conlleva la integración y activación de referentes aportados por la sociedad en la que se da el proceso de constitución del sujeto. Dice Aristóteles:

Unas potencias son puestas en nosotros por la naturaleza, como los sentidos; otras nos vienen de un hábito contraído, como la habilidad de tocar la flauta; y otras son fruto del estudio; por ejemplo, las artes. Es preciso que haya habido un ejercicio anterior para que poseamos las que se adquieren por el hábito o por el razonamiento; pero las que son de otra clase, así como las potencias pasivas, no exigen este ejercicio.<sup>6</sup>

Lo socialmente aprendido se convierte en herramienta y producto de la facultad natural para conocer, sentir y querer dejando fuera el falso problema de si las sensaciones son captadas o proyectadas por el sujeto o si algunas sensaciones son proyectivas y otras receptoras. Dice De Crousaz:

Cuando percibimos colores, figuras, etc., cuando oímos sonidos, nuestra alma, por así decir, muy espontáneamente, parece ir a buscar los objetos, unirse a ellos, dirigirse o extenderse allí donde están los colores, y allí donde se forman los sonidos: cree que los siente más fuera de sí que en sí misma. Por tanto la opinión de que se ve no sé por qué *emanación* que, partiendo de los ojos, se superpone a los objetos y los analiza, es una de las más antiguas. No ocurre lo mismo respecto a los demás sentidos. Aunque los hombres atribuyen bastante generalmente a los objetos de fuera algo muy parecido a

---

<sup>6</sup>Aristóteles. *Metafísica*, p. 192.

los sentimientos que provocan, advierten sin embargo que el frío, el calor, los sabores, los olores, están en ellos, los sienten en sus órganos: conciben que algo se escapa de los objetos para venir a causar impresión en ellos, y el placer que encuentran recibiendo estas impresiones, mediante lo que los objetos exteriores les envían, los predispone para mirar esos objetos como bienhechores, y para darles el elogio de *buenos*.<sup>7</sup>

Las diferentes facultades no aparecen con la misma intensidad en los sujetos. Los referentes aportados por la sociedad se incorporan a las facultades de conocer, sentir o querer y participan de la constitución de la forma de la conciencia del sujeto. Un individuo dotado de una potente facultad de juicio y de una fuerte cantidad de referentes artísticos puede conformar su conciencia de manera artística, del mismo modo que otro dotado de una potente facultad de querer puede asumir la forma teórica. Sin embargo, “es necesario convenir en que el impulso de imitación, esa necesidad elemental del hombre, está fuera del propio campo de la estética y que su satisfacción en principio no tiene nada que ver con el arte”,<sup>8</sup> sino con el modo empírico de apropiación de lo real. Pero, también, un sujeto dotado biológicamente de las condiciones necesarias para constituir una conciencia artística, religiosa o teórica que no incorpora referentes cuantitativa y cualitativamente suficientes no abandonará jamás la forma empírica de conciencia.

Una vez que socialmente existen las cuatro formas de la conciencia se asiste a cuatro posibilidades de apropiación de lo real, por lo que no es pertinente cuestionar qué es lo real, sino cómo lo real es apropiado. Como dice Castoriadis:

---

<sup>7</sup>De Crousaz, J. P. *Tratado de lo bello*, p. 148.

<sup>8</sup>Worringer, W. *Abstracción y naturaleza*, pp. 25-26.

En la naturaleza no hay colores ni olores, ni gustos ni sonidos, ni frío ni caliente, todo esto no existe más que por el hecho de su creación por el para-sí. Lo que es importante filosóficamente y que la historia de la filosofía dejó de lado, es precisamente el hecho de que es en y por nuestro organismo que hay azul y rojo [...]. Este nivel de ser es una creación de lo viviente.<sup>9</sup>

Cada modo de apropiación de apropiación de lo real se realiza de distinta manera. Toda conciencia individual contiene referentes de diferentes modos de apropiación de lo real en cantidades y calidades variables, pero son los referentes de uno de esos modos los que determinan la forma de la conciencia. Cada modo de apropiación rige un tipo de experiencia. A pesar del dominio de la forma de la conciencia por los referentes de uno de los modos de apropiación de lo real, el sujeto puede vivir experiencias propias de modos de apropiación distintos al que estableció la forma de su conciencia. Así, todos los sujetos pueden vivir experiencias empíricas, religiosas, estéticas y teóricas si es que cuentan con los referentes necesarios en cada caso. Las experiencias de un modo de apropiación son inconmensurables con las de otro y sólo pueden lograrse experiencias plenas en el modo de apropiación que predomina en su conciencia. Es decir, el científico puede vivir experiencias religiosas intensas pero no alcanzará jamás la iluminación divina o la santidad; el religioso puede extasiarse con la música de Bach pero jamás construirá una pieza musical como las de Mozart. Toda experiencia se realiza fusionando las aptitudes biogénicas del sujeto y los referentes que de manera histórico-social se han integrado a su conciencia. Por ejemplo: una experiencia religiosa se vive de manera diferente en el Islam que en el Budismo o el Cristianismo; una experiencia religiosa cristiana se vive de manera

---

<sup>9</sup>Castoriadis, C. *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*, p. 69.

distinta en la actualidad que en la Edad Media o en el mismo tiempo cronológico en diferentes lugares.

Cuando en la sociedad en la que el sujeto se constituye escasean los referentes de alguno de los modos de apropiación de lo real, los sujetos los crean ejerciendo la facultad natural activada por referentes de modos de apropiación distintos al que pertenece el referente creado. Dice Descartes:

Soy una cosa que piensa, es decir, una cosa que duda, afirma, niega, conoce poco, ignora mucho, ama, odia, quiere, no quiere, imagina y siente. Aunque las cosas que siento e imagino nada sean consideradas en sí, fuera de mí, tengo la seguridad de que esos modos de pensar que yo llamo sentimientos e imágenes, residen y se encuentran en mí, en tanto son modos del pensamiento.<sup>10</sup>

La forma de conciencia más inmediata es la empírica<sup>11</sup> y de ésta se transita a la mágico-religiosa, a la artística o a la teórica si bien el sujeto puede mantenerse en la primera como sucede en la mayoría de los casos. Las formas de la conciencia son históricamente engendradas por la sociedad y aparecen encarnadas en los sujetos concretos hasta que socialmente existen las condiciones necesarias para ello.<sup>12</sup> Dicho de otro

---

<sup>10</sup>Descartes, R. *Meditaciones metafísicas*, p. 71.

<sup>11</sup>Schiller, F. *La educación estética del hombre*, p. 105. Dice en la Carta XX: “El impulso sensible se hace, pues, sentir antes que el racional, porque la sensación es anterior a la conciencia. En esta *prioridad* del impulso sensible encontramos la explicación de toda la historia de la libertad humana.”

<sup>12</sup>Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, p. 48. Dice: “El individuo es hijo de su pueblo, de su mundo y se limita a manifestar en su forma la sustancia contenida en él: por mucho que el individuo quiera estirarse, jamás podrá salirse verdaderamente de su tiempo, como no puede salirse de su piel; se halla encuadrado necesariamente dentro del espíritu universal, que es su sustancia y su propia esencia.” *Vid.*, Marx, C. *Introducción general a la crítica de la economía política*, p. 112. Ahí Marx señala: “...para la conciencia, pues, el movimiento de las

modo, los brujos, los hechiceros y los sacerdotes, en cuanto poseedores de la forma mágico-religiosa de conciencia, aparecen históricamente hasta que socialmente existen suficientes referentes mágico-religiosos entre los miembros de su comunidad; los artistas aparecen hasta que en su comunidad existen referentes artísticos en abundancia. A esto se refiere Worringer cuando dice:

Por sentimiento vital entiendo el estado psíquico en que la humanidad se encuentra en cada caso frente al cosmos, frente a los fenómenos del mundo exterior. Este estado se manifiesta en la calidad de las necesidades psíquicas, esto es, en la constitución de la voluntad artística absoluta, y tiene su expresión externa en la obra de arte, es decir, en el estilo de ésta, cuya peculiaridad es precisamente la peculiaridad de las necesidades psíquicas. Así es que la evolución estilística del arte en los diferentes pueblos revela, exactamente como su teogonía, los diferentes niveles de lo que llamamos el sentimiento vital.<sup>13</sup>

El “sentimiento vital” es un producto histórico al igual que las maneras de manifestarse. Es decir, en un primer momento el “sentimiento vital”

---

categorías aparece como el verdadero acto de producción —que no recibe más que un impulso del exterior—, cuyo resultado es el mundo, y esto es exacto porque (aquí tenemos de nuevo una tautología) la totalidad concreta, como totalidad de pensamiento, como un concreto de pensamiento, es, en realidad, un producto del pensar, del concebir; no es de ningún modo el producto del concepto que se engendra a sí mismo y que concibe aparte y por encima de la percepción y de la representación, sino que es la elaboración de la percepción y de la representación en conceptos. El todo, tal como aparece en el cerebro, como un todo mental, es un producto del cerebro pensante que se apropia el mundo de la única manera que puede hacerlo, manera que difiere del modo artístico, religioso y práctico-espiritual de apropiárselo.”

<sup>13</sup>Worringer, W. *Abstracción y naturaleza*, pp. 27-28.

es apropiación empírica de la naturaleza para satisfacer necesidades materiales inmediatas; en un segundo momento es apropiación mágico-religiosa para satisfacer necesidades subjetivas directamente relacionadas con el mundo material. Hasta un tercer momento histórico el “sentimiento vital” se constituye en voluntad artística tornándose después en voluntad teórica. Sin embargo, no necesariamente se encarna en el sujeto la forma de conciencia de más reciente aparición histórica, sino que puede encarnarse en él cualquiera de las formas dadas en la sociedad que lo constituye. El proceso histórico de generación de modos de apropiación de lo real y de constitución de formas de la conciencia es el mismo que vive cada sujeto en su proceso de constitución. Dice Martínez Miguélez:

El hombre adquiere el conocimiento de su mundo y de sí mismo a través de varias vías, cada una de las cuales se ha ido configurando, a lo largo de la historia, de acuerdo con las exigencias de la naturaleza y complejidad de su propio objeto. La filosofía, la ciencia, la historia, el arte, la teología y, sobre todo, el sentido común, son las principales expresiones del pensamiento humano y las vías de aproximación al conocimiento de la realidad.<sup>14</sup>

El planteamiento de Martínez Miguélez conlleva la idea de historicidad de las formas de la conciencia, pero yerra al suponer que todos los modos de apropiación de lo real son cognitivos. Todas las conciencias poseen un sustrato empírico que hace posible la comunicación entre sus diferentes formas pero, cuando las formas complejas (mágico-religiosa, artística y teórica) se expresan nítidamente en la manera que le es propia, se tornan inconmensurables entre sí. Por ejemplo, la experiencia artística es intraducible a experiencia teórica, religiosa o empírica. Es

---

<sup>14</sup>Martínez Miguélez, M. *El paradigma emergente*, pp. 17-18.

más, toda experiencia excluye la presencia de componentes de experiencias de otra naturaleza: la experiencia teórica no coexiste con experiencias religiosa o artística, ni éstas entre ellas ni con aquélla. Dice Cassirer:

Quien estudia lingüística general estudia, según él, problemas estéticos y viceversa. Sin embargo, hay una diferencia innegable entre los símbolos del arte y los términos lingüísticos del lenguaje o la escritura corrientes. Estas dos actividades no concuerdan no por su carácter ni por su fin; no emplean los mismos medios ni tienden hacia la misma meta. Ni el lenguaje ni el arte nos proporcionan una mera imitación de cosas o de acciones; ambos son de las formas sensibles difiere ampliamente de una representación verbal o conceptual. La descripción de un paisaje por un pintor o un poeta y la de un geógrafo o geólogo apenas si tienen algo de común. Tanto el modo de descripción como el motivo son diferentes en la obra del científico y en la del artista.<sup>15</sup>

La inconmensurabilidad entre modos de apropiación de lo real también existe en el interior de cada uno de ellos. Existen múltiples religiones, múltiples teorías, múltiples expresiones artísticas que son inconmensurables entre sí. Sin embargo, el mismo individuo puede vivir experiencias empíricas, religiosas, artísticas o teóricas, comprender teorías inconmensurables, disfrutar de la música y la pintura, etc. sin alcanzar los niveles más elevados a los que llegan los sujetos poseedores de cada una de esas formas de la conciencia. El sujeto poseedor de la forma empírica de conciencia puede vivir experiencias estéticas sin crear una obra de arte; el artista puede vivir una experiencia teórica sin

---

<sup>15</sup>Cassirer, E. *Antropología filosófica*, pp. 248-249.

construir una teoría. La posibilidad de realización de experiencias estéticas, religiosas, empíricas y teóricas por parte de sujetos poseedores de cualquiera de las formas de la conciencia, conduce a Comte a señalar equivocadamente que "...la religión se relaciona, a la vez, con el razonamiento y el sentimiento, donde aisladamente a cada uno le será imposible establecer una verdadera unidad, individual o colectiva."<sup>16</sup> La conciencia del sujeto individual contiene referentes de diversos modos de apropiación de lo real bajo la égida del modo de apropiación que determina la forma de la conciencia.

El éxtasis generado por una interpretación musical o por la grandiosidad de una teoría, la afectación en la realización de una actividad en el sujeto o el diseño de un instrumento, una máquina o un aparato con base en lo contenido en una teoría, frecuentemente es considerado experiencia estética. Sin embargo, en el momento en el que se integra a una experiencia teórica un interés práctico, religioso o artístico desaparece la experiencia teórica, al igual que sucede en una experiencia estética cuando el interés práctico o cognitivo se incorporan. Lo que realmente sucede es que se transita de un tipo de experiencia a otro.

Lo real en sí nunca está en la conciencia; ésta lo posee sólo como sentimiento, intuición, representación o pensamiento. A ello se debe la reflexión de Dalton cuando dice:

Las concepciones de Kant y Peirce parecen estar sostenidas por la intuición según la cual existe un único mundo homogéneo que está dividido en muchos saberes distintos. En tanto muchos de estos saberes convergen en sus convicciones, hay a *prima facie* algo a favor de que

---

<sup>16</sup>Comte, A. *La filosofía positiva*, p. 112.



el fundamento de esta convergencia es el mundo que ellos comparten entre sí.<sup>17</sup>

El ejercicio de las facultades de conocer, sentir y querer constituye el momento fundacional de la conciencia que en su inmediatez es empírica y basada en sensaciones. La percepción sensible es explicada como apropiación por proyección de la conciencia sobre los objetos, como estimulación de lo exterior a los órganos de los sentidos o como relación sujeto-objeto. A la sensación se le relaciona con las facultades de sentir y conocer y frecuentemente se subsume la primera a la segunda. La sensación no sólo es cognición, también es activadora de la experiencia contemplativa estética despojada de fines cognitivos. Para las racionalidades teóricas de filiación aristotélica la sensación es el punto de partida del proceso de conocimiento. Si el proceso de conocimiento se queda en la percepción sensible se está dentro de los límites del modo empírico de apropiación; si la sensación actúa como medio para percibir los particulares y transitar a los universales, se trata entonces del modo teórico de apropiación de lo real. Para las racionalidades teóricas de filiación kantiana,

Del mismo modo que el espacio es simplemente la forma *a priori* de la posibilidad de nuestras representaciones de las cosas exteriores, la sensación (aquí la sensación exterior) expresa el elemento puramente subjetivo de estas representaciones, pero especialmente el elemento material (lo real, aquello porque es dada alguna cosa como existente), y sirve también para el conocimiento de los objetos exteriores.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup>Daston, L. “La objetividad y la comunidad cósmica”, p. 149.

<sup>18</sup>Kant, I. *Crítica del juicio seguida de las observaciones sobre el asentimiento de lo bello y lo sublime*, pp. 29-30.

Como afirma Schiller en su Carta X: “Ese estado del tiempo lleno, ocupado, llámase sensación, y él es quien da fe de la existencia física.”<sup>19</sup> Lo sentido es procesado por la conciencia con base en su propio contenido, construyendo una figura de pensamiento del objeto que expresa lo sentido como aparece en ella. No existe la percepción sensible pura; ésta desapareció con la incorporación del primer referente empírico a la conciencia en el ejercicio de la facultad de sentir. El objeto aparece en la conciencia de conformidad con ella (el contenido adquiere la forma del continente), por lo que las figuras de pensamiento del mismo objeto pueden ser múltiples entre distintos sujetos y en diferentes momentos en el mismo sujeto debido a la mutabilidad de la conciencia y del objeto.

Hay una gran cantidad de datos que indican que no se trata de que la experiencia sufrida por los observadores cuando ven un objeto esté determinada únicamente por la información, en forma de rayos de luz, que entra en los ojos del observador, ni de que esté determinada solamente por las imágenes formadas en las retinas de un observador. Dos observadores normales que vean el mismo objeto desde el mismo lugar en las mismas circunstancias físicas no tienen necesariamente idénticas experiencias visuales, aunque las imágenes que se produzcan en sus respectivas retinas sean prácticamente idénticas. Hay un sentido importante en el que no es necesario que los dos observadores “vean” lo mismo. Como dice N. R. Hanson, “hay mucho más en lo que se ve que lo que descubre el globo ocular”.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup>Schiller, F. *La educación estética del hombre*, p. 67.

<sup>20</sup>Chalmers, A. F. *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?*, p. 41.

Para Aristóteles la sensación se aplica a las cosas particulares y la ciencia a los universales.

La causa es que la sensación en acto sólo se aplica a las cosas particulares, mientras que la ciencia se aplica a las cosas universales. Pero los universales están en cierta manera en el alma misma; de donde nace que se puede pensar espontáneamente cuando se quiere; pero no se puede sentir espontáneamente, porque es de toda necesidad que haya una cosa que provoque la sensación. Lo mismo exactamente sucede hasta con la ciencia que adquirimos de las cosas sensibles, y por un motivo completamente semejante, puesto que las cosas sensibles son a la vez particulares y exteriores.<sup>21</sup>

De acuerdo con este planteamiento, la obra de arte o lo bello provoca la sensación de la existencia del objeto pero no la sensación de lo bello del objeto, ya que lo bello pertenece a la conciencia del sujeto y no al objeto, del mismo modo que sucede en la experiencia teórica: los universales están en el alma y la sensación en los objetos particulares. Dice Aristóteles en otro lugar:

Así lo visible es el color, y el color es lo que está en la cosa visible en sí. Visible en sí es lo que es visible, no solamente en virtud del nombre, sino porque tiene en sí la causa que le hace visible. Todo color pone en movimiento, lo que es diáfano actualmente; y ésta es su naturaleza especial. Sin luz no hay, por tanto, objeto

---

<sup>21</sup>Aristóteles. *Acerca del alma*, p. 104.

visible, y el color de cada cosa sólo es visible a la luz. Y he aquí por qué es preciso decir ante todo qué es la luz.<sup>22</sup>

El color pertenece al objeto y es activado por la luz. De acuerdo con esto, habiendo luz todo sujeto ve al objeto con su color y todos los sujetos ven el mismo objeto y el mismo color. ¿Cómo saber si se trata del mismo objeto y del mismo color? Se supone que la confirmación está en el dibujo coloreado de lo visto. El problema se ubica en la socialización de la denominación de colores, sonidos, olores, sabores, etc. que realmente son incomunicables aunque sean denominados del mismo modo. Es decir, alguien dice “es verde” porque le enseñaron a llamar “verde” a un color, más ello no significa que el sujeto vea “verde”. El problema es que no existe manera alguna de determinar qué ve. Los sentidos no captan pasivamente los objetos como Aristóteles lo supone, sino que la conciencia construye figuras de pensamiento por medio de una síntesis dialéctica de apropiación de sus contenidos y recepción de estímulos.<sup>23</sup>

Los sentidos son socialmente educados y regidos por la conciencia. Lo que se ve es producto del conocimiento y experiencia del observador.

...los observadores ven en un cierto sentido la misma cosa. Yo acepto, y presupongo [...] que existe un solo y único mundo físico independiente de los observadores. De ahí que, cuando unos cuantos observadores miran un dibujo, un trozo de aparato, una platina de microscopio o cualquier otra cosa, en cierto sentido todos ellos se enfrentan y miran la misma cosa y, por tanto, en cierto sentido, “ven” la misma cosa. Pero de eso no se sigue

---

<sup>22</sup>Aristóteles. *Acerca del alma*, p. 110.

<sup>23</sup>Castoriadis, C. *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*, p. 71.

que tengan experiencias perceptivas idénticas. Hay un sentido muy importante en el que no ven la misma cosa...<sup>24</sup>

No hay manera de saber qué ve cada uno. Formas, tonalidades de colores, rasgos, etc. Incluso, no siempre hay en la conciencia con qué ver una tonalidad o una expresión aunque haya ojo, sea por deficiencia orgánica o por ausencia de referentes.

La ciencia ha centrado su atención en la función cognitiva de la sensación, en tanto que su función activadora de sentimientos poco ha sido tratada. La sensación que produce la representación del objeto es cognitiva y la que produce sentimientos es totalmente subjetiva y despojada de interés cognitivo.<sup>25</sup> Sensaciones, percepciones y representaciones son productos histórico-sociales. “El lenguaje, el arte, el mito y la religión no son creaciones aisladas o fortuitas, se hallan entrelazadas por un vínculo común: no se trata de un vínculo substancial, como el concebido y descrito por el pensamiento escolástico, sino, más bien, de un vínculo funcional.”<sup>26</sup> Se piensa como es posible hacerlo en las condiciones histórico-sociales en las que el sujeto se constituye y muy difícilmente se es capaz de cuestionar esas condiciones y más de cuestionarse a sí mismo debido a que el sujeto es un constructo histórico-social. La existencia de clases sociales implica el dominio de una de ellas por lo que las ideas de la clase dominante se convierten en las ideas de esa sociedad. A eso se debe que las ideas práctico-utilitarias, religiosas, artísticas o teóricas que validan el sistema social sean estimuladas, en tanto que las que lo contravienen sean atacadas.

---

<sup>24</sup>Chalmers, A. F. *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?*, p. 46.

<sup>25</sup>Kant, I. *Crítica del juicio seguida de las observaciones sobre el asentimiento de lo bello y lo sublime*, p. 42.

<sup>26</sup>Cassirer, E. *Antropología filosófica*, p. 108.

Las ideas de la clase que domina sobre las demás son las ideas dominantes en la sociedad, porque así como posee los medios para la producción material, dispone también de los medios para la producción espiritual. La posesión de estos medios hace que se le sometan las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente. Según esto, la posesión de los medios de producción espiritual está determinada por las relaciones materiales, por lo que puede concluirse que el dominio espiritual encuentra su fundamento en las relaciones materiales.<sup>27</sup>

Los referentes están en todas las prácticas de los sujetos; se encarnan en actos y tienen una existencia *a priori*. Todas las prácticas sociales se realizan sobre un territorio configurándolo de un modo determinado. La facultad humana más antiguamente ejercida y la primera en ser ejercida por todo sujeto es la facultad de sentir. Sentir frío o calor, hambre o sed está relacionado con mantenerse con vida. La vida del sujeto se desarrolla en un territorio que lo incluye; es decir, el sujeto es territorio y el territorio es el conjunto de lugares en los que deviene la vida del sujeto. El sujeto es gregario. En términos originarios no se concibe diferente a la naturaleza, por lo que para él la naturaleza y el territorio son inexistentes dado que son una prolongación de sí mismo. Dice Marx:

La naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre; es decir, la naturaleza en cuanto no es el mismo cuerpo humano. Que el hombre vive de la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su cuerpo, con el que debe mantenerse en un proceso constante, para no morir. La

---

<sup>27</sup> Aguilar Rivero, M. *Teoría de la Ideología*, p. 18.

afirmación de que la vida física y espiritual del hombre se halla entroncada con la naturaleza no tiene más sentido que el que la naturaleza se halla entroncada consigo mismo, ya que el hombre es parte de la naturaleza.<sup>28</sup>

La facultad de sentir se realiza como sensación y la de querer como sentimiento. Debido a que la facultad de sentir opera con referentes socialmente adquiridos, aprende a percibir la variedad de objetos existentes en torno del sujeto. Los objetos aparecen dotados de color, olor, sabor, sonido, textura, temperatura, tamaño, etc. La combinación de características aparece en la inmediatez sensorial como objeto unitario, aunque ellas hayan servido para su identificación. En realidad lo único en lo que existe certeza es que en el sujeto están esas sensaciones y que éstas no son garantía de la existencia exterior de objeto alguno. La afirmación de la existencia de objetos externos es prueba existencial del sujeto que los concibe y no del objeto.<sup>29</sup>

Los modos de apropiación de lo real constitutivos de formas de la conciencia activan experiencias consubstanciales a cada uno de ellos: experiencia cognitiva que puede ser empírica o teórica, experiencia mágico-religiosa y experiencia estética. En todo tipo de experiencia consubstancial a la forma de la conciencia participan referentes de distintos modos de apropiación, pero sometidos a la égida del modo de apropiación desde el que se establece la experiencia. Sólo la forma empírica de conciencia es transicional a las formas superiores (religiosa, artística o teórica) sin mediación alguna, de ahí la incorrección del planteamiento de Schiller cuando en la Carta XXIII afirma que "...no

---

<sup>28</sup>Marx, C. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, p. 80.

<sup>29</sup>Descartes, R. *Meditaciones metafísicas*, p. 98.

hay otro camino para conseguir que el hombre pase de la vida sensible a la racional que darle primero una vida estética.”<sup>30</sup>

La facultad de sentir forma parte de la experiencia cognitiva dado que la representación se refiere a un objeto, en tanto que el sentimiento se refiere al sujeto y no sirve a ningún conocimiento, ni siquiera al del sujeto.<sup>31</sup> Dice De Crousaz:

Las ideas se refieren al Espíritu, los sentimientos tienen importancia para el Corazón, las ideas nos divierten, ejercitan la atención y, a veces, la fatigan, según sean más o menos compuestas, y estén más o menos combinadas entre ellas; pero los sentimientos son algo más, nos dominan, se apoderan de nosotros, deciden nuestra suerte y nos hacen ser felices o desgraciados según sean dulces o fastidiosos, agradables o desagradables. Las ideas se expresan fácilmente, pero es muy difícil describir los sentimientos, es incluso imposible darlos a conocer mediante un discurso a quienes jamás han experimentado similares.<sup>32</sup>

El sentimiento puede ser de placer o de pena. Cuando lo es de placer se trata de una representación estética de la finalidad. “Con relación al sentimiento del placer, un objeto debe referirse o a lo *agradable*, o a lo *bello*, o a lo sublime, o al bien (absoluto); (*jucundum, pulchrum, sublime, honestum*).”<sup>33</sup> Las emociones básicas son seis: la ira, la alegría, la tristeza, la sorpresa, el desdén y el miedo, “...están biológicamente

---

<sup>30</sup>Schiller, F. *La educación estética del hombre*, p. 118.

<sup>31</sup>Kant, I. *Crítica del juicio seguida de las observaciones sobre el asentimiento de lo bello y lo sublime*, pp. 41-42.

<sup>32</sup>De Crousaz, J. P. *Tratado de lo bello*, p. 58.

<sup>33</sup>Kant, I. *Op. cit.*, p. 96.



determinadas y son un bagaje genético de la especie humana”<sup>34</sup> que incrementa “...las posibilidades de sobrevivir al preparar al organismo para actuar adecuadamente en respuesta a cambios en su medio ambiente y al transmitir a otros el mismo nicho información sobre sus acciones probables.”<sup>35</sup> Las sensaciones activan cogniciones o sentimientos. La generación de sentimientos que hacen estimar y amar a un objeto se debe al gusto. El gusto tiene un origen emotivo asociado al placer.

La *emoción*, o sea esta sensación en la que el placer no se produce más que por medio de una expansión momentánea, y por consiguiente, por medio de un esparcimiento de las fuerzas vitales, no pertenece a la belleza. Lo sublime, a lo cual se halla enlazado el sentimiento de la emoción, exige una medida distinta de la que sirve de fundamento al gusto. Así un juicio puro del gusto no reconoce por motivo, ni atractivo ni emoción, o, en una palabra, ninguna sensación como materia del juicio estético.<sup>36</sup>

Los referentes (teóricos, artísticos, empíricos y mágico-religiosos) se integran a la conciencia y operan de conformidad con la forma asumida por ella. Aunque la conciencia individual adquiere una forma dominante que corresponde al predominio de referentes de uno de los modos de apropiación, el sujeto está facultado para establecer experiencias que no corresponden a esa forma dominante, pero sólo alcanzará plenitud en la experiencia correspondiente al modo que domina en su conciencia. La apropiación de lo real se realiza activando toda la conciencia si bien, en

---

<sup>34</sup>Díaz, J. L. *El ábaco, la lira y la rosa*, p. 232.

<sup>35</sup>*Ibid.*, p. 233.

<sup>36</sup>Kant, I. *Crítica del juicio seguida de las observaciones sobre el asentimiento de lo bello y lo sublime*, p. 59.

una relación sujeto-objeto concreta, son los referentes de uno de los modos los que determinan la forma de la apropiación. En una experiencia estética creativa son los referentes artísticos los que rigen la apropiación; tienen especial participación los referentes teóricos —aunque lo hacen de manera subordinada al modo artístico— para establecer la articulación entre el ideal de lo bello y lo concreto. El gusto no se reduce a la sensación ni al instinto sino que incluye la totalidad de los referentes poseídos por el sujeto, independientemente de que éstos pertenezcan o no al modo artístico de apropiación de lo real. A ello se debe la afirmación de De la Calle: “...el gusto consiste en un sentimiento educado por la razón. Una razón también predeterminada, cuya función consiste en explicar y justificar el gusto-instinto elevándolo y transformándolo en instrumento crítico.”<sup>37</sup>

Según Kant lo bueno es determinado por un juicio lógico, lo agradable por un juicio de los sentidos y lo bello por un juicio estético.<sup>38</sup>

Lo bueno es lo que agrada por medio de la razón, por el concepto mismo que tenemos de ella. Llamamos una cosa *bueno relativamente* (útil), cuando no nos agrada más que como medio; buena en sí, cuando nos agrada por sí misma. Mas en ambos casos existe siempre el concepto de un objeto, y por tanto una relación de la razón a la voluntad (al menos posible), y por consiguiente, todavía una satisfacción referente a la *existencia* de un objeto o de una acción, es decir, un interés.<sup>39</sup>

---

<sup>37</sup>De la Calle, R. “Introducción. Jean-Pierre de Crousaz: Entre el compromiso con la tradición y el ingreso en la modernidad”, p. 40.

<sup>38</sup>Kant, I. *Crítica del juicio seguida de las observaciones sobre el asentimiento de lo bello y lo sublime*, pp. 42-50.

<sup>39</sup>*Ibid.*, p. 42.

En cambio, “*lo agradable es lo que gusta a los sentidos en la sensación*”,<sup>40</sup> lo que proporciona placer.

*Lo agradable* significa para todo hombre *lo que le proporciona placer; lo bello* lo que simplemente le agrada; *lo bueno, lo que estima y aprueba*; es decir, aquello a que concede un valor objetivo. Existe lo agradable para los seres desprovistos de razón como los animales; lo bello no existe más que para los hombres, es decir, para los seres sensibles, y al mismo tiempo razonables; lo bueno existe para todo ser razonable en general.<sup>41</sup>

El juicio estético no es práctico-utilitario, religioso ni cognitivo.

El juicio del gusto, por el contrario, es simplemente contemplativo; es un juicio que, indiferentemente respecto a la existencia de todo objeto, no se refiere más que al sentimiento de placer o de pena. Mas esta contemplación misma no tiene por objeto los conceptos porque el juicio del gusto no es un juicio de conocimiento (sea teórico, sea práctico), y por consiguiente, no se funda sobre conceptos, ni se propone ninguno de ellos.<sup>42</sup>

El que la existencia de lo bello requiera de hombres sensibles y razonables establece la prioridad del gusto y la subsunción de la razón en la experiencia estética. Lo bello en sí, lo bello como cualidad de lo

---

<sup>40</sup>Kant, I. *Crítica del juicio seguida de las observaciones sobre el asentimiento de lo bello y lo sublime*, p. 41.

<sup>41</sup>*Ibid.*, p. 45.

<sup>42</sup>*Ibid.*, pp. 44-45.

real es dejado de lado y colocado en su lugar lo bello para el sujeto. Finalmente lo que importa es cómo aparece la cosa en el sujeto y no en sí. “El gusto es la facultad de juzgar de un objeto o de una representación, por medio de una satisfacción *desnuda de todo interés*. El objeto de semejante satisfacción se denomina *bello*.”<sup>43</sup> El juicio del gusto es un juicio estético y se realiza como relación entre el modelo supremo que es una pura idea perteneciente a la razón y la representación de una cosa particular considerada adecuada a una idea.<sup>44</sup> Dice De Crousaz, antecesor de Kant:

El buen gusto nos hace estimar primero por sentimiento lo que la razón habría aprobado, después de haberse tomado el tiempo de examinarlo bastante para juzgar con ideas justas. Y ese mismo buen gusto nos hace rechazar condenando tras un examen inteligente y juicioso. Por el contrario, el mal gusto nos hace sentir placenteramente lo que la razón no aprobaría y no nos deja ver nada amable en aquello que se estimaría si se conociera mejor.<sup>45</sup>

Para el hombre primitivo lo bello pertenece a la naturaleza y es sensorialmente captado; es cualidad de lo real y, por tanto, independiente de que se tenga conciencia de su existencia. Se limita a la imitación sonora y pictórica y alcanza su plenitud en el arte simbólico. Inicialmente lo bello está en la naturaleza (Persia, India, Egipto), luego es identificado con la forma humana (Grecia clásica), después se deposita en los sentimientos (Diderot, De Crousaz, Kant) y por último se propone como concreción de lo ideal en lo realizado (Schelling y Hegel).

---

<sup>43</sup>Kant, I. *Crítica del juicio seguida de las observaciones sobre el asentimiento de lo bello y lo sublime*, p. 46.

<sup>44</sup>*Ibid.*, p. 65.

<sup>45</sup>De Crousaz, J. P. *Tratado de lo bello*, p. 131.

Según Kant la facultad de juzgar existe universalmente.<sup>46</sup> La facultad de juzgar opta por la cognición o se ejerce sin conceptos de manera estética.<sup>47</sup> El juicio estético es subjetivo y totalmente referido al sentimiento en el sujeto y no al objeto. “Lo bello es lo que se representa sin concepto como el objeto de una satisfacción universal.”<sup>48</sup> “Lo bello es lo que agrada universalmente sin concepto.”<sup>49</sup> El juicio estético no proviene de la razón ni de la sensación sino del juego libre de la imaginación. Dado que cada modo de apropiación de lo real se realiza con criterios exclusivos, la experiencia estética se ve cancelada con la intromisión de cualquier criterio ajeno a ella. Lo mismo sucede con la experiencia teórica, con la religiosa y con la empírica. En esto coinciden Kant y Hegel a la hora de ocuparse en la experiencia estética. La simple conversión de un objeto bello en objeto de la ciencia destruye su belleza,<sup>50</sup> de ahí que, sostiene Kant, no hay ciencia de lo bello sino solamente crítica de lo bello.<sup>51</sup>

De Crousaz, observa

...que los hombres no tienen la misma idea de lo *Bello*, o que sus sentidos se parecen mucho menos de lo que se cree, y les hace percibir los objetos de manera muy diferente; pues, si un objeto produce la misma impresión sobre el que encuentra belleza en él que sobre el que no la encuentra en absoluto, entonces el concepto de *Bello* que tienen en el espíritu no es el mismo y si este concepto no varía es preciso pues, que el mismo objeto

---

<sup>46</sup>Kant, I. *Crítica del juicio seguida de las observaciones sobre el asentimiento de lo bello y lo sublime*, p. 121.

<sup>47</sup>*Ibid.*, p. 127.

<sup>48</sup>*Ibid.*, p. 46.

<sup>49</sup>*Ibid.*, p. 53.

<sup>50</sup>*Ibid.*, p. 50; Hegel, G. W. F. *Estética I*, p. 82.

<sup>51</sup>*Ibid.*, p. 131.

sea sentido de forma diferente por el que lo encuentra  
Bello que por el que no lo reconoce como tal.<sup>52</sup>

Lo planteado por De Crousaz implica la posibilidad de percepción de tres opciones interpretativas: i) Que los sentidos de un sujeto no perciben lo mismo que los sentidos de otros. ii) Que existen diferentes ideas de lo bello entre los sujetos y que, aunque perciben lo mismo, se confrontan con modelos diferentes. iii) Que los sentidos perciban de manera diferente y que los modelos de belleza también lo son. La ausencia de consenso en la consideración de lo bello se debe a la diversidad estructural de la conciencia, tanto por motivos de carácter histórico como por las condiciones sociales de constitución de los sujetos individuales. En esta problemática se ubica el señalamiento de Diderot cuando distingue "...dos clases de *belleza* en relación a nosotros: un *bello real* y un *bello percibido*";<sup>53</sup> el absoluto es negado dado que un objeto concreto es bello, más lo bello no es un objeto. Si lo bello es atributo de un objeto, la universalización de su contenido adquiere la forma de concepto, en tanto que su cualidad de bello trasciende al objeto y alcanza a objetos diferentes. El primero es un juicio lógico y el segundo es un juicio estético. El concepto es el contenido universal de lo concreto, pertenece al plano ontológico y está totalmente referido al objeto. Lo bello no es concepto y su universalidad está dada por la satisfacción subjetiva generada por el objeto dotado de belleza y por la facultad universal de juzgar lo bello. El sujeto que percibe un objeto bello reclama la aceptación universal de su belleza como si existiera su concepto, "...sin embargo, la belleza no es nada en sí, independientemente de su relación al sentimiento del sujeto."<sup>54</sup>

---

<sup>52</sup>De Crousaz, J. P. *Tratado de lo bello*, p. 51.

<sup>53</sup>Diderot, D. *Investigaciones filosóficas sobre el origen y naturaleza de lo bello*, pp. 58-59.

<sup>54</sup>Kant, I. *Crítica del juicio seguida de las observaciones sobre el asentimiento de lo bello y lo sublime*, p. 52.

La apreciación de lo bello tiene dos aristas: i) Es una facultad innata del ser humano que en el proceso histórico de desarrollo va encontrando maneras de realizarse y que alcanza su consciencia en el arte de la antigüedad clásica. ii) Es una creación humana históricamente realizada. La primera implica que la capacidad apreciativa de lo bello lograda en cada momento histórico del devenir se mantiene conjuntamente con las nuevas apreciaciones. Algunas apreciaciones trascienden el momento histórico de su generación y se mantienen dominantes mucho tiempo después al lado de otras mejor logradas. La capacidad de apreciación de lo bello es innata, de ahí la consideración de lo bello natural desde la antigüedad remota. La creación artística siendo, en parte, producto del genio proporcionado por la naturaleza, requiere del concurso de referentes sociales para realizarse. El afán de abstracción es consubstancial a la existencia del ser humano pero requiere ser alimentado y desarrollado de manera histórico-social, en tanto que el afán de apropiación sentimental sólo es dado por la naturaleza a algunos.

En Platón lo bello está relacionado con el amor y el arte con la artesanía. El tránsito entre la contemplación de la belleza concreta hacia la contemplación de lo bello en sí es una progresión que se realiza conforme se va sensibilizando el ser humano: es ver lo bello en las formas concretas, en un cuerpo, en dos o más cuerpos, en todos los cuerpos bellos, en la virtud que se puede ver en el comportamiento humano, el reconocimiento de la ciencia de lo bello y, finalmente, la contemplación de la belleza en sí, la cual es eterna, inmutable, perfecta, tiene existencia no como una forma concreta, no tiene rostro, no tiene cuerpo, es una existencia por sí, y es una con la idea de bien que Platón presenta como finalidad última de la vida humana. Lo bello es absoluto.<sup>55</sup>

---

<sup>55</sup>Platón. “Simposio (banquete) o de la retórica”, p. 528.

...belleza eterna, increada e imperecible, exenta de aumento y de disminución; belleza que no es bella en tal parte y fea en cual otra, bella sola en tal tiempo y no en tal otro, bella bajo una relación y fea bajo otra, bella en tal lugar y fea en cual otro, bella para éstos y fea para aquéllos; belleza que no tiene nada de sensible como el semblante o las manos, y nada corporal; que tampoco es este discurso o esta ciencia: que no reside en ningún ser diferente de ella misma, en un animal, o en la tierra, o en el cielo, o en otra cosa, sino que existe eterna y absolutamente por sí misma y en sí misma; de ella participan todas las demás bellezas, sin que el nacimiento ni la destrucción de éstas, causen ni la menor disminución ni aumento en aquéllas ni la modifiquen en nada.<sup>56</sup>

No se debe perder de vista que el pensamiento platónico tiene como mejor exponente el símil con los conceptos matemáticos: así como cuando decimos un número, por ejemplo el cuatro, podemos identificar objetos concretos que son representaciones del cuatro, el cuatro en sí mismo no existe sino en la lógica formal, en el pensamiento, o, como dice Platón mismo, en el mundo de las ideas donde residen las esencias eternas e inmutables. Ese mismo procedimiento es el que pretende aplicar Platón en el caso de lo bello: las cosas bellas son representaciones de una esencia que es lo bello, y a la búsqueda de qué naturaleza es la que subyace a esta esencia universal es hacia donde se encaminan los esfuerzos cognitivos en el *Hipias Mayor*. La idea es la esencia universal, absoluta, de los objetos. La crítica de Platón al arte como artesanía proviene precisamente de su carácter imitador de lo fenoménico. Lo bello es ideal y se representa en los objetos; el artista

---

<sup>56</sup>Platón. “Simposio (banquete) o de la retórica”, pp. 528-529.



imita cosas fenoménicas por lo que es representación de lo representado.  
Dice Reale:

Platón había censurado severamente el arte, precisamente por ser *mimesis*, es decir, imitación de cosas fenoménicas, las cuales (como sabemos) son, a su vez, imitación de los paradigmas eternos de las ideas, convirtiéndose así el arte en imitación de la imitación, apariencia de la apariencia, que desvirtúa lo verdadero hasta hacerlo desaparecer. Aristóteles se opone abiertamente a este modo de concebir el arte, e interpreta la *mimesis* artística con arreglo a una perspectiva opuesta, hasta convertirla en una actividad que, lejos de reproducir pasivamente la apariencia de las cosas, *las recrea en cierto modo según una nueva dimensión*.<sup>57</sup>

En total correspondencia con su sistema filosófico, Hegel, quien encuentra en el arte la realización de la idea de lo bello, distingue tres momentos en su proceso de realización, los cuales corresponden al despliegue de la Idea Absoluta como espíritu: la forma simbólica, la clásica y la romántica. En la *forma simbólica* "...la idea busca su verdadera expresión en el arte, sin hallarla, porque siendo todavía abstracta e indeterminada, no puede crearse una manifestación externa conforme con su verdadera esencia."<sup>58</sup> Respecto a la forma clásica, Hegel dice:

Pero la idea, en virtud de su misma naturaleza, no puede permanecer de este modo en la abstracción y la indeterminación. [...] El espíritu entonces, como sujeto

---

<sup>57</sup>Reale, G. *Introducción a Aristóteles*, p. 126.

<sup>58</sup>Hegel, G. W. F. *Estética I*, p. 192.

libre, es determinado por sí mismo, y determinándose por sí mismo, encuentra en su esencia propia la forma exterior que le conviene. [...] *la forma clásica*.<sup>59</sup>

Para Platón lo bello es la idea y se encuentra parcial o totalmente en los objetos. La idea de lo bello implica armonía, simetría, equilibrio y proporción, una perfección geométrico-matemática propia de la escritura del alma. La belleza es una propiedad intrínseca de las cosas, objetiva y, por tanto, independiente de la valoración que la mente humana realice. Se trata de lo bello en sí, es decir, de una cualidad de lo real que lleva consigo la funcionalidad aplicativa, la admiración y la nobleza y no de juicios teóricos, técnicos o morales presentados como juicios estéticos.<sup>60</sup>

Platón no niega la belleza de las obras de arte, las cuales precisamente porque saben suscitar un placer estético, pueden considerarse entre las cosas bellas: lo que Platón ambiciona es sólo poder escapar del ámbito de la sensibilidad, dentro del cual tienen lugar tanto la belleza artística como la belleza de lo fenoménico, para llegar así a la dimensión intelectual de lo “bello en sí”.<sup>61</sup>

Platón no niega la belleza de las obras de arte porque éstas son realización plena de la idea de lo bello, en tanto que la belleza natural es realización parcial de esa idea. Lo bello y el arte son captados sensorialmente en la forma adquirida por los objetos finitos, aunque lo percibido sensorialmente sea una apropiación de los objetos por la conciencia. Se puede considerar una conciencia que posea la idea

---

<sup>59</sup>Hegel, G. W. F. *Estética I*, p. 193.

<sup>60</sup>Lombardo, G. *La estética antigua*, p. 66.

<sup>61</sup>*Ibid.*, p. 67.

racional de lo bello en sí absoluto, pero ésta no implica que necesariamente se proyecte el contenido de la conciencia sobre los objetos externos. La idea de lo bello pertenece a la razón y su captación a los sentidos, de ahí el problema de la integración de ambos en una experiencia estética, la cual se realiza bajo principios diferentes a los usados por la razón y por la sensación. A esto se debe la reticencia de Platón para aceptar el arte como lo verdadero, ya que lo verdadero se encuentra escrito en la razón en lenguaje matemático. Para los griegos la razón es el punto más alto del desarrollo humano.

Lo bello en Platón se realiza llevando al ideal la forma humana<sup>62</sup> y no el producto de su facultad creativa.<sup>63</sup> Cuando Platón<sup>64</sup> refiere “que la belleza del cielo visible no sea sino imagen del cielo inteligible” y que no podría dejar de considerarlas “obras maestras de arte” se refiere a la perfección de su hechura proveniente del cielo inteligible. El cielo inteligible se proyecta sobre el cielo visible y aparece como un constructo bello y perfecto, como algo hecho a la perfección no a una obra de arte. Lo bello en Platón es concebido con independencia del arte y es Aristóteles quien lo vincula con ésta incorporando la idea de cosmos. *Kosmos* es una palabra griega que significa ordenación, belleza y decencia.<sup>65</sup> Lombardo afirma que el descubrimiento de la belleza coincidió con la intuición del universo y dio pie al posterior origen de la filosofía.

Para los antiguos griegos, el descubrimiento de la belleza coincidió con la intuición del universo. El mundo se mostró, ante sus ojos sorprendidos, en todo el esplendor de un *kósmos*, es decir, de un “orden bello”, un sistema

---

<sup>62</sup>Platón. “Hípias Mayor o de lo bello”, p. 331.

<sup>63</sup>*Ibid.*, p. 337.

<sup>64</sup>Platón. “La república o de lo justo”, p. 168.

<sup>65</sup>Guillen, M. *Cinco ecuaciones que cambiaron el mundo*, p. 38; Guthrie, W. K. C. *Los filósofos griegos*, p. 47.

coherente de partes organizadas según un criterio teleológico, capaz de suscitar un sentimiento de admiración y emulación al mismo tiempo; ese sentimiento que, como dirá posteriormente Aristóteles, da origen a la filosofía.<sup>66</sup>

Aristóteles diferencia producción y acción y asigna el arte a la esfera de la producción.<sup>67</sup> Piensa el arte como reunión de lo bello con lo útil objetualmente existente, es decir, tanto como cualidad del objeto de arte como de la empiria. Dice:

El hombre distinguido, tomado individualmente, se dice, difiere de la multitud, como la belleza difiere de la fealdad, como un buen cuadro producto del arte difiere de la realidad, mediante la reunión en un solo cuerpo de todos los rasgos de belleza desparramados por todas partes, lo cual no impide que, si se analizan las cosas, sea posible encontrar otro cuerpo mejor que el del cuadro y que tenga ojos más bellos o mejor otra cualquiera parte del cuerpo.<sup>68</sup>

Dice que “de los actos humanos, unos hacen relación a lo necesario, a lo útil; otros únicamente a lo bello”<sup>69</sup> y que el arte es la pericia humana para producir, es decir, el nivel más alto de la pericia artesanal.

Afirmar que los griegos descubrieron la belleza significa que ésta es cualidad de lo real y que antes de los griegos no hubo pueblo alguno que la percibiera, lo cual contravendría el planteamiento kantiano del carácter consubstancial humano de la facultad de juicio y el hegeliano

---

<sup>66</sup>Lombardo, G. *La estética antigua*, p. 15.

<sup>67</sup>Aristóteles. *Ética nicomaquea*, p. 212.

<sup>68</sup>Aristóteles. *La política*, p. 111.

<sup>69</sup>*Ibid.*, p. 172.

respecto al arte figurativo; afirmar que el universo fue intuido y que esta intuición “coincidió” con el descubrimiento de la belleza, implica suponer accidentales dos hechos constitutivos de uno solo y que la captación del universo se dio por intuición. La idea de lo bello se vio históricamente favorecida con la incorporación del cosmos como ideal de perfección y belleza, aunque el mismo esté orientado más al modo teórico de apropiación de lo real que al modo artístico. La idea de lo bello como todas las demás se han ido realizando históricamente.

A partir de De Crousaz la inmensa mayoría de los filósofos del arte coinciden en que lo bello natural no es condición de la obra de arte. El argumento sería: lo bello es ontológico como lo concebían los griegos, pero la facultad de captarlo es humana y consubstancial; el ideal de belleza está en el alma y como la escritura del alma es matemática, lo bello también lo es; el modelo ideal de lo bello no fue tomado del arte sino que el arte es una realización de él. La teoría clásica de lo bello se mantuvo vigente hasta el siglo XVII cuando De Crousaz y luego Diderot la pusieron en tela de juicio. La nueva concepción es llamada sensualismo porque pretende explicar lo bello a partir de los sentimientos vividos por el sujeto. Esta teoría concibe el aspecto sensible como constitutivo de la naturaleza de lo bello, es decir, traslada lo bello del objeto al sujeto. El agrado es el objeto del arte, su fin es el placer, “...un placer más delicado que el de los sentidos, es también un *descanso*, una distracción en las preocupaciones de la vida.”<sup>70</sup> El sensualismo reconoce la existencia de lo bello en los sujetos y que el placer es un efecto en el sujeto poseedor de disposiciones para ello. Dice De Crousaz:

Hay muy poca gente que utiliza su espíritu; pero la mayoría, a lo largo de su vida, no hace más que entregarse a sus sentidos y a sus pasiones. Esta es la

---

<sup>70</sup>Bénard, C. “La estética de Hegel”, p. 10.

razón por la que sólo dan el nombre de lo Bello a lo que encanta a sus sentidos o a lo que afecta a su corazón con emociones agradables; o si llaman Bello a lo que no produce esos efectos, concluyen que gustar no es característica de lo Bello, pues no tienen en cuenta, para nada, aquello que se relaciona únicamente con las ideas del espíritu, a las cuales no prestan ninguna atención.<sup>71</sup>

El modo empírico de apropiación de lo real predomina y los demás modos (el teórico, el religioso y el artístico) escasean. Se le puede replicar a De Crousaz que algo gusta porque es bello y no es bello porque gusta, pero, para que guste es necesario que el sujeto posea los referentes estéticos requeridos para ello. El gusto es generado por las propiedades del objeto que activan los referentes estéticos de la conciencia del sujeto para construir una figura de pensamiento bella. No se trata de una proyección de la conciencia sobre los objetos ni de un acto de creación óptica de éstos. Por abundantes que sean los referentes artísticos en una conciencia, un objeto despojado de belleza no genera sentimientos de goce estético. El llamado “buen gusto” no es más que la facultad de juicio perfeccionada por la posesión de referentes de alto refinamiento culturalmente adquiridos.

Diderot es más claro que De Crousaz. Dice: “Yo llamo, pues, *bello* fuera de mí, a todo aquello que contiene en sí mismo el poder de evocar en mi entendimiento la idea de relaciones, y *bello* en relación a mí, a todo aquello que provoca esta idea.”<sup>72</sup> El puente tendido por De Crousaz y Diderot permite a Kant construir la nueva estética a partir de la facultad de percibir y juzgar lo bello. Dice Kant:

---

<sup>71</sup>De Crousaz, J. P. *Tratado de lo bello*, p. 113.

<sup>72</sup>Diderot, D. *Investigaciones filosóficas sobre el origen y naturaleza de lo bello*, p. 58.

...lo que únicamente se quiere saber es, si la simple representación del objeto va en mí acompañada de la satisfacción, por más indiferente que yo, por otra parte, pueda ser a la existencia del objeto. Es evidente, pues, que para decir que un objeto es bello y mostrar que tengo gusto, no me he de ocupar de la relación que pueda haber de la existencia del objeto para conmigo, sino de lo que pasa en mí, como sujeto de la representación que de él tengo. Todos deben reconocer que un juicio sobre la belleza en el cual se mezcla el más ligero interés, es parcial, y no es un juicio del gusto.<sup>73</sup>

El planteamiento de De Crousaz consistente en que “la belleza, se reconoce primero, se anticipa a nuestras reflexiones; nuestro corazón le rinde homenaje sin consultar las ideas de que nosotros mismos ayudemos a su victoria”,<sup>74</sup> es reformulado por Kant en términos de facultad humana de juzgar lo bello. A esto se puede agregar que la anticipación de la belleza a las reflexiones depende de la forma de la conciencia del sujeto concreto y de su disposición momentánea para realizar una experiencia. Un sujeto teorizante puede relacionarse en la inmediatez de manera reflexiva o no, lo cual no sucede con ninguna otra forma de la conciencia.

Lo bello no tiene realidad fuera de la conciencia y es inaccesible a la razón y se encuentra entre ésta y la sensibilidad. Pero la sensibilidad y la razón pueden ser pensadas como modos de apropiación de lo real y no como facultades del alma, de ahí que lo bello no sería una facultad colocada entre la sensibilidad y la razón sino un modo de apropiación de lo real diferente. Dice Worringer:

---

<sup>73</sup>Kant, I. *Crítica del juicio seguida de las observaciones sobre el asentimiento de lo bello y lo sublime*, p. 40.

<sup>74</sup>De Crousaz, J. P. *Tratado de lo bello*, p. 125.

La gran crisis de esta evolución, que creó un segundo y distinto mundo, el reino del arte, empieza en el momento en que el entendimiento, emancipándose del suelo natal del instinto y comenzando a confiar en sí mismo, fue encargándose paulatinamente de la función de perpetuar las percepciones, función desempeñada hasta entonces por la actividad artística. Lo que entonces sucedió fue que las cosas del mundo orgánico ya no se sometieron a la ley orgánica sino a la del espíritu humano. Empezó el imperio de la ciencia; el arte trascendental perdió terreno.<sup>75</sup>

Hegel explica el error sensualista: cuando el objeto de una ciencia "...no es dado por los sentidos, sino que lo encontramos en nosotros como un hecho de conciencia, podemos preguntarnos si no es simple creación de nuestro espíritu. Así se ha representado la *belleza* sin realidad fuera de nosotros, como un *sentimiento*, un *goce*, algo puramente *subjetivo*."<sup>76</sup> El fin del arte no es el de excitar la sensación o el placer, ya que éstos tienen carácter subjetivo e individual; el gusto considerado como sentido de lo bello no conduce al conocimiento de los objetos ya que éste está reservado a la razón.<sup>77</sup>

---

<sup>75</sup>Worringer, W. *Abstracción y naturaleza*, p. 136.

<sup>76</sup>Hegel, G. W. F. *Estética I*, pp. 84-85.

<sup>77</sup>*Ibid.*, p. 90.



## 10. Las formas de la experiencia.

En Occidente Platón es el iniciador de la diferenciación intelectual de las formas de conciencia en *doxa* y *episteme*. En sociedades que siguieron otros senderos, la indiferenciación entre empiria, magia, religión, razón y arte se mantiene hasta que Occidente las invade culturalmente, sin embargo, en muchas de las formas no teóricas de conciencia la indiferenciación se mantiene. Dice Lombardo:

Platón, en tanto heredero de la metafísica parmenídea, lleva a su máxima expresión la *diaphorá* entre poesía y filosofía y confirma la primacía de la componente racional del alma, que propende a la aprehensión de la Idea. Todo lo que sucede o podría suceder en el mundo de las apariencias y las sensaciones queda lejos del eterno esplendor de las Formas supracelestiales; el arte, que viene precisamente a poner de relevancia la intrincada multiplicidad del devenir, queda relegado al tercer (el ínfimo) peldaño de la escalera que asciende hasta la verdad (*trítōn apó thēs alēthéias*) y que induciendo las emociones embota el desarrollo de la dialéctica.<sup>1</sup>

La apropiación de lo real se realiza de cuatro modos distintos: el empírico, el mágico-religioso, el artístico y el teórico. Cada modo de apropiación de lo real implica un determinado tipo de experiencias siendo la religiosa, la teórica y la artística las experiencias de carácter superior, en correspondencia con la forma de conciencia a la que cada

---

<sup>1</sup>Lombardo, G. *La estética antigua*, pp. 26-27.

una pertenece. Para Hegel la forma teórica es superior a todas y la filosofía es la más elevada en la comprensión de la idea absoluta:

La idea absoluta es el único objeto y contenido de la filosofía. Por cuanto contiene en sí toda determinación y su esencia consiste en volver a sí a través de su autodeterminación o particularización, tiene diferentes configuraciones, y la tarea de la filosofía es reconocerlas en éstas. La naturaleza y el espíritu son, en general, diferentes maneras de representar su existencia; el arte y la religión son sus diferentes maneras de comprenderse y darse una existencia apropiada, la filosofía tiene el mismo contenido y el mismo fin que el arte y la religión; pero es la manera más elevada de comprender la idea absoluta, pues su manera es la más elevada de todas, el concepto.<sup>2</sup>

Cada modo de apropiación de lo real aplica criterios propios que excluyen a los empleados por otros modos y sólo dos de éstos tienen carácter cognitivo: el empírico y el teórico.<sup>3</sup> El modo empírico se conforma con las sensaciones en su inmediatez relacionándolas con su uso práctico-utilitario, mientras que en la teoría la relación con lo real se torna sumamente compleja y contradictoria. Según Collingwood, para Berkeley las leyes de la naturaleza se descubren por medio de la

---

<sup>2</sup>Hegel, G. W. F. *Ciencia de la lógica*, p. 725.

<sup>3</sup>Lombardo incluye el mágico-religioso entre los modos cognitivos. Dice: "Un cierto objeto (por ejemplo, una cama) puede ser conocido de tres modos: en su sustancia metafísica (la idea de la cama, la 'cama en sí', obra de un dios), en su existencia concreta (la cama en cuanto manufactura material, obra del artesano) y en su reproducción artística (el dibujo de una cama, obra del pintor). En cuanto imitación, el arte (no sólo la pintura, sino también la poesía épica y trágica) no transmite conocimiento verdadero alguno de las cosas, desde el momento en que las representa no como son, sino sólo como se nos aparecen..." Lombardo, G. *La estética antigua*, p. 89.

observación de las relaciones entre las sensaciones, en tanto que Kant las considera “los principios del entendimiento” porque lo real aparece conformado de la manera en la que es pensado, tornándose en óptico lo epistémico.

De acuerdo con Berkeley, las “leyes de la naturaleza” se obtienen sin excepción de la “experiencia”, es decir, son todas leyes empíricas, leyes de primer orden descubiertas y verificadas al observar relaciones entre los *sensa*. Hume tentativamente, y Kant más explícitamente, atacaron esta doctrina, y demostraron que estas leyes del primer orden implicaban leyes del segundo orden, a las que Kant llamó “los principios del entendimiento”.<sup>4</sup>

Sin embargo, es frecuente la identificación de los modos de apropiación con formas de conocimiento sin diferenciar la esencia de cada uno de esos modos: saber, creer, sentir y conocer. A ello se refiere Chalmers cuando afirma que,

Feyerabend no está dispuesto a aceptar la necesaria superioridad de la ciencia sobre otras formas de conocimiento. Además, a la luz de su tesis sobre la inconmensurabilidad, rechaza la idea de que pueda haber un argumento decisivo en favor de la ciencia frente a otras formas de conocimiento inconmensurables con ella. Si se compara la ciencia con otras formas de conocimiento, será necesario investigar la naturaleza, los objetivos y los métodos de la ciencia y de estas otras formas de conocimiento. Esto se hará mediante el estudio de los “documentos históricos: libros, papeles

---

<sup>4</sup>Collingwood, R. G. *Los principios del arte*, p. 178.

originales, actas de reuniones y conversaciones privadas, cartas, etc.”<sup>5</sup>

Cassirer afirma que la apropiación de lo real genera gozo porque se capta “el sentido de las cosas.”<sup>6</sup> Surge la duda de si en la contemplación estética se capta el sentido de las cosas y si las cosas poseen algún sentido. El sentimiento y la emoción por la contemplación de una obra de arte son producidos por el sentido que las cosas tienen en el sujeto y que en el artista aparecen de manera absoluta, como dijera Hegel. Es decir, en el artista se une el sentido de las cosas con su expresión concreta, mientras que en quien contempla se percibe una de las formas posibles del sentido de las cosas, aquella para la cual está facultada la conciencia por los referentes artísticos que posee.

La operación de cada modo de apropiación de lo real con criterios propios lo torna inconmensurable, al igual que sucede en el interior de los modos mágico-religioso, artístico y teórico: el judaísmo es inconmensurable con el budismo, la música con la pintura, la mecánica cuántica con la mecánica newtoniana. El modo práctico utilitario es el único que escapa a la inconmensurabilidad. Sin embargo, independientemente de la forma de conciencia poseída por un sujeto y dependiendo de los referentes contenidos en su conciencia puede establecer experiencias distintas de las correspondientes al modo de apropiación que domina en ella. Así, un pintor puede extasiarse con la música sin llegar a ser compositor nunca, entablar una experiencia mística sin ser religioso, reparar una silla sin llegar a ser carpintero o analizar racionalmente un problema científico sin llegar a ser teórico. Aquí surge un problema: ¿el conocimiento genera placer estético? Dice Clemente de la Torre:

---

<sup>5</sup>Chalmers, A. F. *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?*, p. 196.

<sup>6</sup>Cassirer, E. *Antropología filosófica*, pp. 207-208.

Quizá la motivación más importante para divulgar la teoría cuántica es el placer estético que brinda el conocimiento en sí, sin justificativos. Esa necesidad que tiene el ser humano de aprender y comprender. Esa curiosidad científica que está en la base de todo conocimiento. El amor al conocimiento es, sin duda, la motivación fundamental.<sup>7</sup>

La conciencia posee una forma determinada que es establecida por el modo de apropiación que predomina en ella, pero todas las conciencias, independientemente de la forma que asuman, poseen referentes de todos los modos de apropiación de lo real, lo cual implica la posibilidad de vivir experiencias paisajísticas contemplativas, por ejemplo, sin poseer la forma artística de conciencia. La teorización implica la generación de emociones intensas cuando se percibe el alcance, la profundidad y la perfección de un constructo teórico realizado por otro o cuando se accede a la construcción clara o a la solución de un problema considerado muy complejo. Una estructura teórica maravilla y genera emociones y sentimientos intensos en sujetos en los que adquiere alta significación. Pero, ¿esas emociones y esos sentimientos son estéticos o son de otra índole? También Díaz atribuye placer estético al conocimiento cuando afirma que “el científico goza el placer estético que le produce un experimento bien diseñado, al que califica de ‘elegante’, y el artista o el crítico bien saben que la reflexión y la contrastación no están excluidas del arte; de hecho, le son circunstanciales.”<sup>8</sup>

El sujeto teorizante puede vivir emociones y sentimientos placenteros con sus propios constructos teóricos o con los de otro cuando éstos son productos acabados, pero no en el proceso de su construcción. Newton

---

<sup>7</sup>Clemente de la Torre, A. *Física cuántica para filo-sofos*, p. 14.

<sup>8</sup>Díaz, J. L. *El ábaco, la lira y la rosa*, p. 133.

construyó la ley de la gravitación universal en una relación teórica constructora de conocimiento, al igual que Einstein lo hizo con la teoría de la relatividad. Si a Einstein le parece hermosa su propia teoría, esto no significa que haya establecido una experiencia estética con ella durante el proceso de su construcción o después de ser construida. La experiencia es teórica o es artística pero jamás se dan de manera conjunta. La experiencia teórica puede conducir a la creación de teorías por medio de la reflexión y no de la creación artística, si bien la teoría se puede ocupar en construir teoría de la producción artística. Cuando un científico está construyendo conocimiento teórico y surge una emoción estética, la construcción de conocimiento se detiene; cuando un artista crea arte y es asaltado por una reflexión teórica, la experiencia artística desaparece.

Cada forma de conciencia se expresa con plenitud sólo en experiencias consubstanciales al modo de apropiación de lo real que la determina. En experiencias consubstanciales la conciencia activa todos los referentes contenidos en ella y somete a sus criterios de operación los pertenecientes a modos de apropiación no dominantes. Cuando se trata de una experiencia no consubstancial, sólo se activan referentes del modo de apropiación al que esa experiencia pertenece. El religioso sólo activa referentes artísticos cuando entabla una experiencia estética, el empírico sólo activa referentes teóricos cuando intenta razonar, etc. A la experiencia consubstancial de la forma empírica de conciencia se le denomina experiencia empírica, en las otras formas de la conciencia es experiencia práctico-utilitaria; a la experiencia consubstancial a la forma mágico-religiosa se le denomina experiencia mágica o experiencia religiosa, en las otras formas de la conciencia es contacto con una idea o con una representación espiritual o divina; a la experiencia consubstancial a la forma artística se le denomina experiencia artística y a la realizada desde otras formas de la conciencia se le llama experiencia estética; a la experiencia realizada desde la forma teórica de conciencia

se le denomina experiencia teórica y a la realizada desde otras formas de la conciencia se le denomina experiencia intelectual.

La experiencia religiosa implica un vínculo con la divinidad y debido a ello se le confunde con la contemplación artística. No necesariamente se vive una experiencia estética cuando se contempla *Las vírgenes sabias y las vírgenes necias* de Cornelius o el *Templo Expiatorio de la Sagrada Familia* de Gaudí. Puede tratarse de experiencias religiosas confundidas con experiencias estéticas o experiencias estéticas confundidas con experiencias religiosas. El sujeto siente, se emociona y no se ocupa en determinar el tipo de experiencia que vive. El vínculo con la divinidad a plenitud sólo es alcanzado por el poseedor de la forma mágico-religiosa de conciencia, en tanto que las experiencias religiosas de empíricos, artistas y teóricos son de poco alcance. La religión no es cognitiva ni el arte es un momento de toda religión como lo concibe Hegel.

La religión es la autoconciencia del espíritu, pero todavía no es el saber absoluto, puesto que el conocimiento del espíritu por espíritu es un conocimiento en el elemento de la representación; y, justamente por eso, sin duda, el arte es un momento de toda religión y, más particularmente, característico de una cierta forma de religión.<sup>9</sup>

La experiencia consubstancial del modo artístico es la producción artística. Sin embargo, es con referentes artísticos con los que se realizan experiencias estéticas, tanto en conciencias poseedoras de la forma artística como en las poseedoras de forma empírica, mágico-religiosa o teórica. En la producción artística participan referentes de todos los

---

<sup>9</sup>Hyppolite, J. *Génesis y estructura de la 'Fenomenología del espíritu' de Hegel*, pp. 481-482.

modos de apropiación, pero en la experiencia estética contemplativa sólo participan los referentes artísticos integrados a la conciencia y articulados con la facultad *a priori* de juzgar lo bello. El arte no es cognitivo, se basa en lo que podemos ver u oír. La experiencia estética contemplativa está sujeta a las opiniones, imaginaciones y preferencias personales. La participación de referentes teóricos en la producción artística no implica que el arte sea reflexivo como lo supone Afanasiev cuando afirma que, “el arte es la forma de reflexión de la realidad en la conciencia del hombre mediante imágenes artísticas. Al reflejar el mundo circundante, el arte ayuda a los hombres a conocerlo y sirve de poderoso medio de educación política, moral y artística.”<sup>10</sup> El arte no es cognitivo, místico, reflexivo ni utilitario, aunque a la universalidad del placer se llegue por la reflexión y no por la sensación. Resulta insostenible el planteamiento de Cornford que dice: “Buscad juntas la verdad y la belleza, nunca las hallaréis separadas.”<sup>11</sup> Comte<sup>12</sup> participa de la concepción del arte como mediación entre teoría y empiria, afirmando que induce a los poseedores de conciencia empírica a la reflexión y a los de conciencia teórica al sentimiento. Pero, no hay tal. El arte es realizado desde la forma artística de conciencia, en tanto que la contemplación de obras de arte, del territorio o de objetos de la naturaleza es posible desde todas las formas de conciencia; la creación es exclusiva de la forma artística de conciencia.

Dice Menke:

El discurso interpretativo tiene que ver con el fenómeno estético, pero no porque él mismo sea objeto de una experiencia estética, sino porque pretende enunciar lo que verdaderamente son las propiedades (experimentadas

---

<sup>10</sup>Afanasiev, V. *Fundamentos de filosofía*, p. 297.

<sup>11</sup>Cornford, F. *La filosofía no escrita y otros ensayos*, p. 65.

<sup>12</sup>Comte, A. *La filosofía positiva*, p. 107.



estéticamente) de un objeto: garantiza su relación con el objeto reivindicando la verdad de sus enunciados. Por lo tanto, el discurso interpretativo se distingue del estético *sobre* el que habla, en que toma la forma del enunciado a que se refiere.<sup>13</sup>

El esteta sólo puede comprender el arte si es capaz de vivir experiencias artísticas; sin embargo, la experiencia artística vivida por el esteta es contemplativa como puede serlo la vivida por el religioso o el empírico. En todos los casos, la experiencia artística contemplativa se ve envuelta en un conflicto vivido por los referentes de la conciencia que luchan por imponer sus criterios de apropiación, siendo los más fuertes los propios de la forma de la conciencia. En la teorización estética los referentes teóricos luchan por imponer racionalidad a la apropiación que, de lograrlo, impide la experiencia artística contemplativa. Así sucede también con la apropiación religiosa por una conciencia artística, con la apropiación artística por una conciencia religiosa o con la apropiación teórica por una conciencia religiosa o artística. La experiencia religiosa es intraducible a teoría al igual que la experiencia estética.

La filosofía permite el entendimiento de la identidad del arte y de la religión como realización del absoluto, porque la filosofía entiende, la religión cree y el arte siente. Por qué la religión cree o por qué el arte siente, cómo y por qué lo hacen son cuestiones cuya respuesta no se encuentra dentro del modo de apropiación en el que se generan, sino en el modo teórico que es capaz de comprender a los demás y de comprenderse a sí mismo.

Es la filosofía la que permite a la razón absoluta tomar conciencia de sí misma, y en cada gran sistema filosófico, lo mismo que en una obra de arte, “la razón se

---

<sup>13</sup>Menke, C. *La soberanía del arte*, p. 135.

ha presentado bajo una forma perfecta en sí misma. Por tanto, la historia de la filosofía es la historia de la razón pura y eterna que se presenta en formas infinitamente diversas.”<sup>14</sup>

Hegel acepta la diferencia entre los modos de apropiación de lo real empírico, artístico y teórico y despoja al arte de todo deseo interesado:

El arte difiere a la vez de uno y otro de estos modos; está en el justo medio entre la *percepción sensible* y la *abstracción racional*. Se distingue de la primera porque no se fija en la realidad, sino en la *apariencia*, en la forma del objeto, y no experimenta necesidad alguna interesada de consumirlo, de hacer que sirva para algo, de *utilizarlo*. Difiere de la ciencia en cuanto que se interesa por el objeto particular y su *forma sensible*. Lo que le agrada ver en él, no es su realidad material, ni la idea pura en su generalidad, sino una apariencia, una imagen de la verdad, algo ideal que en él aparece; percibe la unión de los dos términos, su acuerdo y su íntima armonía. Así, la necesidad que experimenta es enteramente *contemplativa*. En presencia de este espectáculo, el alma se siente libre de todo deseo interesado.<sup>15</sup>

Cabe preguntarse: ¿en la relación contemplativa de objetos de arte o naturales, la observación modifica al objeto en sí o sólo al constructo de pensamiento? No se sabe lo que está en el objeto sino como está el

---

<sup>14</sup>Hyppolite, J. *Génesis y estructura de la 'Fenomenología del espíritu' de Hegel*, p. 540.

<sup>15</sup>Hegel, G. W. F. *Estética I*, p. 91.

objeto en el sujeto. Finalmente se trata de la relación sujeto-objeto y, por tanto, de una interdependencia: el objeto es bello si el sujeto puede apropiárselo como tal. Si en ningún sujeto aparece el objeto como bello no se puede afirmar que lo sea. Como dice Cline refiriéndose a la mecánica cuántica:

Pero en la teoría cuántica, [...] el acontecimiento individual no es analizable más allá de cierto punto, sin importar cómo se definan el espacio y el tiempo. Los efectos de la observación son inseparables del acontecimiento observado. No es posible ni entender el desarrollo casual exacto, ni predecir el término exacto.<sup>16</sup>

Del mismo modo que sucede en la ciencia que no se puede separar lo observado del observador, en la experiencia estética sucede lo mismo: la relación contemplativa es diferencial dependiendo del sujeto que la establece haciendo que el mismo objeto parezca distinto a sí mismo en las diferentes contemplaciones. En la contemplación puede dominar el sujeto o el objeto. Dice Cassirer:

El artista es un descubridor de las formas de la naturaleza lo mismo que el científico es un descubridor de hechos o de leyes naturales. Todos los grandes artistas de todos los tiempos se han dado cuenta de esta misión especial y de este don especial del arte. Leonardo de Vinci hablaba de la finalidad de la escultura y de la pintura en término de *saper vedere*. Según él, el pintor y el escultor son los grandes maestros en el reino del mundo visible, porque la

---

<sup>16</sup>Cline, B. L. *Los creadores de la nueva física*, p. 305.

percepción de las formas puras de las cosas en modo alguno es un don instintivo, un don de la naturaleza.<sup>17</sup>

Según Galileo los objetos externos son estructuras matemáticas al igual que la estructura del alma. A ello se debe que sólo las conciencias teóricas sean capaces de leer lo exterior con la escritura del alma, que no es otra cosa que la razón. El científico es capaz del juicio lógico y el artista del juicio estético. Se puede considerar que los artistas son los únicos que pueden percibir las formas puras de las cosas y plasmarlas en las obras de arte. Este planteamiento contraviene la concepción kantiana de las facultades humanas de sentir, querer y conocer desarrolladas socialmente. El artista no descubre las formas de la naturaleza sino que crea las formas, del mismo modo que el científico no percibe en lo real las leyes con las que construye conocimiento. El científico no descubre hechos o leyes naturales sino que proyecta los principios del entendimiento en lo pensado, por lo que el artista no posee el don de percibir “las formas puras de las cosas” sino que crea esas formas.

Hegel coincide totalmente con el planteamiento de Kant de que el arte tiene su fin en sí mismo. Dice:

El verdadero fin del arte es, por lo tanto, representar la belleza, revelar esta armonía. Es su único destino. Cualquier otro fin, la *purificación*, la *mejora moral*, la *edificación*, la *instrucción*, son accesorios o consecuencias. La contemplación de lo bello produce en nosotros un goce tranquilo y puro, incompatible con los placeres groseros de los sentidos; eleva el alma por encima de la esfera habitual de sus pensamientos; la predispone a resoluciones nobles y a acciones generosas, por la estrecha afinidad que existe entre los tres

---

<sup>17</sup>Cassirer, E. *Antropología filosófica*, p. 215.

sentimientos y las tres ideas del bien, de lo bello y de lo divino.<sup>18</sup>

La experiencia artística es creación y en ella participan referentes de todos los modos de apropiación de lo real. La apropiación teórica de la experiencia artística se realiza mediante una experiencia teórica en la que participa en su totalidad el contenido de la conciencia. Pero la experiencia estética contemplativa y la experiencia intelectual sólo requieren de los referentes del modo de apropiación al que pertenecen, por lo que la problemática formulada por Jean-Pierre de Crousaz<sup>19</sup> de si en la experiencia estética contemplativa sólo participa la sensación o sólo el intelecto se resuelve de esta manera. En definitiva, la experiencia estética es excluyente de cualquier otra. Desde la teoría de los modos de apropiación de lo real y las formas de la conciencia el asunto de la interpretación de la experiencia “estética” puede ser resuelto. “Estética” puede significar disciplina que estudia lo bello y el arte o que un objeto está dotado de belleza. Si se dice “experiencia estética” se puede estar refiriendo a las emociones generadas en el proceso de creación artística, a la contemplación de ella o al proceso de teorización de un producto artístico. De este modo, se denominará arte al objeto y Estética a la ciencia que lo estudia. Como su nombre lo indica, cada modo de apropiación de lo real es una manera de hacer propio lo real con una dinámica realizada con determinados criterios. Pero los sujetos poseen conciencias que contienen referentes de diversos modos de apropiación y que operan bajo la égida de uno de ellos. Así, el poseedor de conciencia empírica al apropiarse de un referente teórico, religioso o artístico lo hace de manera práctico-utilitaria. Si los referentes subordinados a la empiria son muchos o son potentes, el sujeto puede

---

<sup>18</sup>Hegel, G. W. F. *Estética I*, p. 97.

<sup>19</sup>De la Calle, R. “Introducción. Jean-Pierre de Crousaz: Entre el compromiso con la tradición y el ingreso en la modernidad”, p. 20.

vivir una experiencia artística contemplativa, pero no una experiencia artística creativa la cual requiere transitar a la forma artística de la conciencia. Lo mismo sucede en el caso de la experiencia religiosa o teórica.

Schiller construye el andamiaje que posteriormente permite a Schelling y Hegel transitar de la subjetividad sensualista al absoluto. Afirma:

La belleza, es, pues, para nosotros, un *objeto*, porque la reflexión es la condición dentro de la cual tenemos una sensación de ella; pero al mismo tiempo es un *estado de sujeto*, porque el sentimiento es la condición dentro de la cual tenemos una representación de ella. Es, pues, forma, porque la contemplamos; pero al mismo tiempo es vida, porque la sentimos. En una palabra: es a la vez un estado nuestro y un acto nuestro.<sup>20</sup>

Schiller concibe lo bello como objeto y como sentimiento. Como todo objeto, lo bello forma parte de la reflexión y se coloca fuera del sujeto; como todo sentimiento, lo bello se encuentra en la sensibilidad. El acuerdo entre sensibilidad y razón es lo bello. Respecto a la forma romántica, Hegel dice que reproduce la separación del fondo y la forma.<sup>21</sup> Según Bénard, es en el idealismo objetivo cuando el arte adquiere conciencia de sí<sup>22</sup> como “...armonía de los dos principios de la existencia: de la *idea* y de la *forma*, de la *esencia* y de la *realidad*, de lo *invisible* y de lo *visible*.”<sup>23</sup> Es la idea concreta, la idea dotada de contenido que aparece en la forma exterior o sensible; la forma como exteriorización del contenido; lo ideal hecho forma. Schelling y Hegel

<sup>20</sup>Schiller, F. *La educación estética del hombre*, p. 135.

<sup>21</sup>Hegel, G. W. F. *Estética I*, pp. 193-194.

<sup>22</sup>Bénard, C. “La estética de Hegel”, p. 21.

<sup>23</sup>*Ibid.*, p. 23.

elevan la idea de lo bello al absoluto; por fin se unen subjetividad y objetividad en el nivel superior alcanzado por el espíritu: el absoluto. Bénard participa de la concepción de que hay teorías que comprenden y superan a las anteriores. Según esta concepción, Kant contiene y supera toda la filosofía construida con anterioridad a él; Hegel y Marx hacen lo mismo. Esta manera de pensar no considera la racionalidad con la que los discursos teóricos son construidos. Dice respecto a la estética de Hegel:

¿Cuál es su valor? No dudamos en declararla verdadera, superior al menos a todas las que le han precedido. En ella se resumen todos los progresos de la ciencia de lo bello. Creemos que explica todas las formas de la belleza física, intelectual, moral, que se aplica al arte o a la teoría de las artes, en todos los grados, en todas las especies. Hay más: contiene y explica las otras definiciones tan numerosas y variadas que se han dado de lo bello. Cada una es verdadera a su modo, pero no percibe más que uno de los aspectos, uno de los lados de la belleza y en él se detiene; viene a ser falsa por su estrechez y su exclusivismo.<sup>24</sup>

Según esto, la estética hegeliana comprende y supera todo lo pensado sobre lo bello con anterioridad; es la síntesis del arte figurativo y clásico contenido en su forma superior romántica. Hay un fondo en el discurso de Bénard y en la concepción de Hegel: es la idea que históricamente se va perfeccionando abriéndose paso entre formas inferiores anteriores de su constitución. La comprensión en lo bello absoluto del bello subjetivo y del bello objetivo, no es más que el momento en el que el espíritu logra hacer consciencia absoluta de lo bello como arte. Es necesario

---

<sup>24</sup>Bénard, C. "La estética de Hegel", p. 50.

tomar en cuenta que la postura de Bénard es construida con la racionalidad hegeliana, por lo que no es más que una autovaloración filosófica que conduce siempre a la más alta calificación. Afirmar que la teoría hegeliana de lo bello es superior a la kantiana porque accede al objeto y lo une al sujeto implica aceptar la existencia de lo real y la posibilidad de conocer la cosa en sí, tal como lo hace Platón. Así, la idea es lo verdadero porque es el contenido absoluto de la finitud objetual. Acceder cognitivamente al objeto en sí conduce a sintetizar la idea subjetiva con el objeto concreto en el concepto, tornando la idea subjetiva en idea absoluta. Hegel enuncia la elevación de lo bello a la objetividad, es decir, del objeto belleza, pero la contradicción emerge cuando tal objeto requiere de la existencia de otro objeto del cual es atributo. El objeto bello requiere de un cuadro, de un sonido; el objeto bello requiere del objeto rosa para ser objeto. Dice De Crousaz:

Un árbol es un árbol, un caballo es un caballo, es lo que es absolutamente en sí mismo, y sin necesidad de compararlo con ninguna otra parte del universo. No ocurre lo mismo con la Belleza, este término no es absoluto sino que expresa la relación de los objetos que llamamos *Bellos* con nuestras ideas o con nuestros sentimientos, con nuestro entendimiento o con nuestro corazón o, por último, con otros objetos diferentes a nosotros mismos. De modo que, para fijar la idea de la Belleza, hay que determinar y recorrer detalladamente las relaciones a las que se atribuye ese nombre.<sup>25</sup>

Hemos aceptado que el concepto es el contenido universal de lo concreto. Árbol, casa, hombre, etc. Pero, blanco, grande, bello son cualidades de múltiples objetos. La teoría se apropia del concepto del

---

<sup>25</sup>De Crousaz, J. P. *Tratado de lo bello*, p. 55.



objeto, pero lo bello es apropiado en un objeto concreto. La pregunta es: ¿Se puede construir conceptos de las cualidades? Esto conduce a la siguiente pregunta: ¿Las cualidades son concretos conceptualizables? Como señala Kant:

Lo que hace esta deducción tan fácil es que no hay que justificar la realidad objetiva de un concepto; porque la belleza no es concepto de objeto, ni el juicio del gusto un juicio de conocimiento. Todo lo que afirma este juicio, es que estamos fundados para suponer universalmente en todo hombre estas condiciones subjetivas de la facultad de juzgar que hallamos en nosotros, y que hemos subsumido exactamente el objeto dado bajo estas condiciones.<sup>26</sup>

El objeto puede ser concebido de cualquier manera y todas las maneras pueden presumir objetividad, es decir, correspondencia de lo pensado con lo real, menos una: aquella que considera que la cosa en sí es incognoscible, Kant. Sostener que Hegel llegó a la construcción del arte como bello absoluto porque une la subjetividad con la objetividad no es más que una ilusión teórica, ya que el alarde de posesión del absoluto es meramente pensado, como pensado lo es la imposibilidad cognitiva de la cosa en sí, del objeto como tal. Kant y Hegel piensan con racionalidades teóricas diferentes por lo que ninguna es capaz de comprender a la otra y mucho menos de superarla.

Para Hegel lo bello tiene vida sólo en la apariencia sensible y “llamamos belleza a la idea de lo bello. Lo bello debe, por tanto, ser concebido como *idea*, y al mismo tiempo como la *idea* bajo una forma

---

<sup>26</sup>Kant, I. *Crítica del juicio seguida de las observaciones sobre el asentimiento de lo bello y lo sublime*, p. 118.

particular, como el ideal.”<sup>27</sup> Lo ideal pertenece a la razón y, como todo lo racional es real y todo lo real es racional, lo objetual aparece como absoluto en la idea. Pero

...hay una diferencia entre lo *verdadero* y lo *bello*. La verdad es la idea considerada en sí misma, en su principio general y en sí y pensada como tal. Porque no existe para la razón en su forma externa y sensible, sino en su carácter *general* y *universal*. Cuando la verdad se presenta inmediatamente al espíritu en la realidad externa y la idea permanece confundida e identificada con su apariencia exterior, entonces la idea no es solamente *verdadera*, sino *bella*. Lo bello se define, pues, la *manifestación sensible de la idea (das sinnliche Scheinen der Idee)*.<sup>28</sup>

La verdad pertenece a la cognición; la belleza al arte. La belleza es condensación exterior objetual de idea y realización; la verdad es pensamiento. Hegel cree resolver el problema planteado por Jean-Pierre de Crousaz “...de sí, los valores estéticos son valores objetivos, presentes en las obras o, más bien, sólo se trata de reacciones del hombre frente a ellas, reacciones que, en última instancia, son histórica y psicológicamente justificables pero, al fin y al cabo subjetivas, relativas y variables”,<sup>29</sup> uniendo artificialmente lo ideal verdadero platónico con la forma sensible aristotélica, aunque se trate de racionalidades teóricas inconmensurables.

Hegel en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* propone lo bello como exterioridad en la que el contenido se determina:

---

<sup>27</sup>Hegel, G. W. F. *Estética I*, p. 115.

<sup>28</sup>*Ibid.*, pp. 116-117.

<sup>29</sup>De la Calle, R. “Introducción. Jean-Pierre de Crousaz: Entre el compromiso con la tradición y el ingreso en la modernidad”, p. 23.

La exterioridad sensible en lo bello, la forma de la inmediatividad como tal, es a la vez determinación de contenido; y Dios tiene en sí, a la vez con su determinación espiritual, aun la determinación de un elemento natural o de la existencia. Contiene la llamada unidad de la naturaleza y del espíritu —esto es, la inmediata, la forma de la intuición—; no ya la unidad espiritual, en la cual lo natural sería puesto solamente como algo ideal y superado, y el contenido espiritual estaría en relación sólo con sí mismo.<sup>30</sup>

Aun cuando el absoluto se encontrara condensado en la obra de arte, la obra de arte aparece en el sujeto de conformidad con la figura de pensamiento por él construida, independientemente de cómo sea en sí. La forma del objeto está en el sujeto; el contenido adquiere la forma del continente. Sin embargo, Hegel afirma: “La idea de la belleza y del arte [...], está en la unión y armonía de dos términos que aparecen en el pensamiento separados y opuestos: lo *ideal* y lo *real*, la *idea* y la *forma*, etc.”<sup>31</sup>

De Crousaz ya había planteado la síntesis en lo concreto de lo ideal y lo real, de las ideas y el sentimiento proporcionado por un objeto bello.<sup>32</sup> Hegel acepta el planteamiento de Schiller de que “lo *bello* se ofrece de este modo como el desarrollo simultáneo de lo *racional* y de lo *sensible* unidos y compenetrados, y esta unión constituye efectivamente la verdadera realidad”<sup>33</sup> y, por la otra, coloca el arte como segunda forma del espíritu absoluto cuya completitud se alcanza hasta

---

<sup>30</sup>Hegel, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 368.

<sup>31</sup>Hegel, G. W. F. *Estética I*, p. 97.

<sup>32</sup>De Crousaz, J. P. *Tratado de lo bello*, p. 133.

<sup>33</sup>Hegel, G. W. F. *Op. cit.*, p. 99.

...la tercera forma del espíritu absoluto, [que] es la filosofía o la razón libre, cuyo propio fin es concebir, comprender por la inteligencia sola lo que por otra parte se da como sentimiento o como representación sensible. En ella se encuentran reunidos los dos aspectos del arte y de la religión, la objetividad y la subjetividad, pero transformados, purificados y alcanzando el grado supremo, donde el objeto y el sujeto se confunden, y en que el pensamiento lo percibe tras la forma del pensamiento.<sup>34</sup>

Hegel sostiene después:

En lo bello, la forma sensible no es nada sin la idea. Los dos elementos de lo bello son inseparables. He aquí por qué, desde el punto de vista de la razón lógica o de la abstracción, lo bello no puede comprenderse. La razón lógica (*Verstand*) no abarca jamás sino uno de los aspectos de lo bello: se queda en lo finito, lo exclusivo y lo falso. Lo bello, por el contrario es en sí mismo infinito y libre.<sup>35</sup>

Hegel concibe a la razón libre como forma superior del espíritu absoluto y en ella encuentra comprendida y superada la objetividad y la subjetividad, la religión y el arte transformadas en pensamiento que se piensa. Del mismo modo, el espíritu objetivo comprende y supera la subjetividad transformada. La comprensión y superación de formas anteriores por el espíritu universal aparece como conciencia actual encarnada diferencialmente en los sujetos en múltiples niveles de

---

<sup>34</sup>Hegel, G. W. F. *Estética I*, p. 113.

<sup>35</sup>*Ibid.*, p. 117.

despliegue, es decir, en el presente aparecen conciencias cuyo contenido es el alcanzado en un momento determinado por el espíritu universal en su despliegue histórico, conjugándose en él referentes de distintos modos de apropiación de lo real pero asumiendo una forma determinada de conciencia. El modo teórico de apropiación (la razón lógica) es incapaz de comprender lo bello aunque la conciencia teórica contenga referentes artísticos, del mismo modo que la experiencia estética es libre de toda cognición aunque en la conciencia del artista y de quien contempla su obra haya referentes teóricos.

Diderot, precursor de Kant reflexiona la existencia del sentido interno de lo bello así:

Por ello es por lo que afirmo que Hutcheson y sus seguidores se esfuerzan en establecer la necesidad del *sentido interno de lo bello*, pero sólo consiguen demostrar que hay algo oscuro e impenetrable en el placer que nos causa lo *bello*, que este placer parece independiente del conocimiento de las relaciones y de las percepciones, que la preocupación por lo útil nada tiene que ver con ello y que provoca entusiasmos que ni las recompensas ni las amenazas pueden atenuar.<sup>36</sup>

Posteriormente confirma y precisa el planteamiento: “Hemos puesto en evidencia, dicen, la necesidad de un *sentido propio* que nos advierta, a través del placer, de la presencia de lo *bello*...”<sup>37</sup> La crítica de Diderot a Hutcheson implica varias cuestiones. i) ¿Se trata de un sentido diferente a los cinco señalados por Aristóteles o de un sentido oculto que se alimenta de la información proporcionada por las sensaciones ante la

---

<sup>36</sup>Diderot, D. *Investigaciones filosóficas sobre el origen y naturaleza de lo bello*, p.

37.

<sup>37</sup>*Ibid.*, p. 39.

percepción de lo bello? ii) ¿Por qué el mismo objeto parece bello a determinados sujetos y a otros no? Esto implica la negación del absoluto, es decir, de la existencia de lo bello en la cosa, relativizándolo a los contenidos de la conciencia de determinados sujetos que son proyectados en el objeto. Los animales no están dotados de ese sentido y podrían estar dotados de otros que el humano no posee. Sin embargo, como el mismo Diderot señala, el *sentido interno de lo bello* sería un constructo social no biológico, porque los niños no lo poseen y muchos sujetos nunca llegan a poseerlo. iii) Lo bello ontológicamente está en el objeto y no es percibido por los sujetos no dotados de los referentes requeridos para ello.

De Crousaz reconoce el carácter ontológico de lo bello y la facultad humana para juzgarlo. Dice: “Hay, pues, una belleza independiente del sentimiento y nuestro Espíritu encierra principios especulativos que nos enseñan a decidir, con sangre fría, si un objeto es bello o si no lo es.”<sup>38</sup> Diderot participa también de esta concepción y, refiriéndose a planteamientos de San Agustín señala:

¿No hay que reconocer, acaso, que existe, por encima de nuestros espíritus, una cierta unidad original, soberana, eterna, perfecta, que es la regla esencial de lo *bello* y que es lo que buscáis en la práctica de vuestro arte? De lo que San Agustín concluye en otra obra, que *es la unidad lo que constituye, por así decirlo, la forma y la esencia de lo bello de toda índole.*<sup>39</sup>

Por su parte, Worringer establece claramente la diferencia entre la estética de lo bello natural y la estética del arte.<sup>40</sup> La apropiación

<sup>38</sup>De Crousaz, J. P. *Tratado de lo bello*, p. 60.

<sup>39</sup>Diderot, D. *Investigaciones filosóficas sobre el origen y naturaleza de lo bello*, p. 29.

<sup>40</sup>Worringer, W. *Abstracción y naturaleza*, p. 17.

paisajística de un territorio bello es objeto de la estética de lo bello natural; ese territorio representado en un cuadro, fotografiado o descrito literariamente es objeto de la estética del arte.

Las teorías científicas son andamiajes categórico-conceptuales de lo real, lo cual implica una manera de suponer la existencia de lo real y de estudiarlo. Dicho de otra manera, una teoría científica del arte implica una concepción de qué es arte y cómo estudiarlo de modo tal que, al abocarse al estudio de la producción artística de una época sólo se percibe lo que corresponde con la teoría y lo percibido es estudiado con la racionalidad que a esa teoría corresponde. Sería necesario que una teoría estética determinada sea capaz de conocer los supuestos de la producción artística estudiada y esto sólo sucede cuando la racionalidad de la teoría corresponde con el afán estético de la experiencia artística del creador de la obra estudiada. Collingwood acertadamente señala:

Las palabras “belleza” y “bello”, como se usan realmente no tienen ninguna implicación estética. Hablamos de una bella pintura o de una bella estatua pero esto sólo significa una pintura o una estatua admirable o excelente. [...] Estas frases no expresan una actitud estética en la persona que las usa hacia la jugada o la demostración; expresan una actitud de admiración para una cosa bien hecha, trátase de una actividad estética, una actividad intelectual o una actividad corporal.<sup>41</sup>

Dicho de otra manera, experiencias empíricas, mágico-religiosas o teóricas son denominadas “bellas” cuando debería llamárseles admirable, excelente o deseable. La obra de arte, en cambio, es realización plena de la idea de lo bello condensada en un objeto concreto exterior al sujeto, por lo que es el arte el objeto de estudio de la

---

<sup>41</sup>Collingwood, R. G. *Los principios del arte*, p. 44.

Estética y no la belleza. Hegel plantea que el dominio de la Estética es sobre todo lo bello en el arte, porque el arte es plenitud de lo bello, su realización plena, por lo que la consideración de lo bello ha de realizarse con los criterios del arte.<sup>42</sup> “Lo bello en la naturaleza no entra en aquél [en el arte] sino como forma primera de lo bello.”<sup>43</sup> Lo bello natural es la primera forma de lo bello. El arte es la realización plena y pura de lo bello.

Hoy día lo bello es el arte. Para los griegos lo bello está escindido del arte. El arte es artesanía, por lo que habría arte defectuoso, de mediana calidad, etc. “Los antiguos mantienen separadas la esfera de lo bello y la esfera del arte y, al dotar a la belleza de un fundamento ontológico, buscan sus manifestaciones en la naturaleza, especialmente en el cuerpo del hombre, el más noble entre los seres que habitan la naturaleza.”<sup>44</sup> El fondo ontológico de la controversia Platón-Aristóteles en el arte parte de la inconmensurabilidad entre las racionalidades creadas por ellos. Si las sensaciones son falsas y el arte es percibido sensorialmente, es falso. Por lo contrario, si las sensaciones son el punto de partida del conocimiento, ellas son portadoras de lo verdadero incipiente desarrollado plenamente en la universalización racionalizada.

En la producción científica se dan procesos de paradigmatización de teorías; en la producción artística cada artista encarna una manera de hacerlo la cual se encuentra en crisis permanente ya que cada obra de arte es única. En la producción artística no hay paradigmas. El arte es un modo de apropiación de lo real distinto a los demás. Las teorías científicas son enunciados que expresan la estructura o el comportamiento de un objeto o fenómeno determinados. Conllevan una concepción ontológica y otra epistemológica. Así, una teoría científica del arte, es decir, una teoría estética, caracteriza las obras de arte de

---

<sup>42</sup>Hegel, G. W. F. *Estética I*, p. 75.

<sup>43</sup>*Ibid.*, p. 130.

<sup>44</sup>Lombardo, G. *La estética antigua*, pp. 17-18.



modo tal que todos los objetos que posean las características enunciadas por la teoría son arte. Existen diferentes teorías estéticas que enuncian características diferentes de los objetos de arte, incluso, que establecen de diferente manera la experiencia estética. Desde una teoría determinada, por ejemplo, sólo se ha hecho arte en Occidente a partir de los clásicos, por lo que lo realizado en otros lugares del mundo y lo realizado en Occidente antes de los clásicos no es arte. ¿Qué es? Es artesanía, es imitación, es instrumento práctico o religioso. Se puede argüir que, entonces, se requiere de una teoría cuya caracterización del arte sea tan general que abarque las expresiones creativas bellas de toda la historia de la humanidad y de todas sus comunidades. Una teoría así no podría resolver el problema de las condiciones en las que se da la experiencia artística dada la diversidad de situaciones.

La investigación científica pretende objetividad; la experiencia estética posee carácter subjetivo. La construcción teórica estética no es capaz de expresar experiencias artísticas dado que éstas son inexpresables racionalmente. Las experiencias artísticas vividas por un esteta expresadas apropiadamente pueden ser arte, interpretadas, son teoría. La teoría adquiere la estructura de andamiaje categórico-conceptual libre de emociones, las cuales son propias de la apropiación artística. No es posible saber qué es la cosa en sí; se sabe lo que es en relación al sujeto. La teorización permite inteligir la experiencia artística pero no vivirla. La inteligibilidad de la experiencia artística es una experiencia teórica que jamás se convierte en experiencia artística. La teorización de experiencias artísticas se realiza con andamiajes categórico-conceptuales que no necesariamente corresponden con la temporalidad de la experiencia artística analizada ni con su filiación filosófica.

## 11. La experiencia paisajística contemplativa.

El territorio habitado se encarna en el sujeto tanto de manera físico-biológica como psico-social. La relación práctico-utilitaria entre el hombre y la naturaleza adquiere una subjetivación en la que el mundo no necesariamente aparece como “arsenal de mercancías” o como “arsenal de posibilidades de acumulación de riqueza”, como lo presenta la sociedad burguesa. Esta subjetivación puede ser concebida como el sustento de la relación que el sujeto establece con la naturaleza (Platón, Hegel) o, al revés, como reflejo de esa relación (Aristóteles, Marx). Así, la vereda por la que el vendedor transitaba con su mula cargada de guayabas ha desaparecido y en su lugar se encuentra una carretera por la que transitan automotores a gran velocidad; él con su mula ya no puede usarla. Los sitios del arroyo en los que un hombre pescaba para alimentar a su familia ya no existe debido a que su ruta fue desviada para dotar de agua potable a una ciudad.

Dice Nogué:

Se mire por donde se mire, nunca habíamos sido capaces de consumir tanto territorio en tan pocos años y nunca habíamos transformado este territorio a tal rapidez. Cuando el paisaje se transforma con esta intensidad y a esta velocidad, se producen dos efectos perversos. Por una parte, el riesgo de destrucción de dicho paisaje es muy alto, puesto que pueden eliminarse de un plumazo, como así ha sucedido en muchos casos, aquellos rasgos que le han dado personalidad y continuidad histórica. Cuando esto sucede, estamos hablando, pura y llanamente, de “destrucción” del paisaje y no de evolución gradual y pausada del mismo. Es muy difícil

alterar, modificar, intervenir, sin destruir, a la velocidad e intensidad imperantes en los últimos años. El otro efecto es de carácter más bien psicológico. [...] [ los cambios de paisaje a velocidad humana son más fáciles de asimilar porque el ritmo lento permite identificarlos y absorverlos, los cambios a velocidad capitalista, industrial y urbano son más difíciles de asimilar psicológicamente] Aparece entonces una creciente sensación de divorcio entre los paisajes que imaginamos y los que vivimos.<sup>1</sup>

La ruptura entre el territorio actual y la interioridad del sujeto formado con anterioridad a la nueva conformación del territorio se torna insoportable, aterradora. El sujeto en cuanto parte del territorio es lugar; la ruptura lo torna ajeno, extraño: le ha sido enajenado su territorio pues lo de afuera no corresponde ya con lo de adentro. El territorio se encarna subjetivamente en los sujetos en un proceso mediado por la conciencia social. El territorio en la conciencia del sujeto es mapa, símbolos, imágenes, prácticas. “El *territorio* es el *locus* de los deseos, demandas y reclamos de la gente para reconstruir sus mundos de vida y reconfigurar sus identidades a través de sus formas culturales de valorización de los recursos ambientales y de nuevas estrategias de reapropiación de la naturaleza.”<sup>2</sup> El mapa es una representación simbólica del territorio<sup>3</sup> que implica una concepción platónica del tiempo y el espacio como lienzo vacío y pasivo.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup>Nogué, J. “Paisaje y sentido de lugar”, pp. 8-9.

<sup>2</sup>Leff, E. *Racionalidad ambiental*, p. 125.

<sup>3</sup>Ansón, A. “Territorios y paisajes. Modelos para pensar fotografía y literatura, tal vez soñar”, p. 232.

<sup>4</sup>Vigliani, S. A. “¡El paisaje está vivo! *Habitar* el paisaje entre los cazadores recolectores”, p. 118.

A pesar de que todos los individuos de una sociedad determinada están expuestos al bombardeo de referentes semejantes provenientes del aparato generador de conciencia social, y que las conciencias individuales adquieren una forma semejante predominantemente empírica, la composición referencial de cada conciencia individual es única, de ahí que la apropiación individual del territorio sea diferencial entre formas diferentes de conciencia y aun entre conciencias con forma práctico-utilitaria. Debido a que todas las formas de conciencia contienen referentes de los diferentes modos de apropiación de lo real, la apropiación del territorio puede hacerse de manera paisajística activando los referentes artísticos contenidos en ella. De este modo, habitantes del mismo territorio poseedores de conciencia empírica, se apropian paisajísticamente de su territorio en tanto que otros, la inmensa mayoría, lo hacen de manera práctico-utilitaria a veces fundida con magia y religión y rara vez de manera teórica o artística. Afirma Vigliani:

...el paisaje provee un recordatorio continuo de las relaciones existentes entre las personas humanas y no humanas y entre las generaciones vivas y las pasadas. La perspectiva del habitar, y el enfoque relacional implícito en ella, indica que tanto lugares y senderos como personas, cosas, animales, plantas, espíritus, vientos y otros fenómenos, más que ser entidades discretas y pertenecientes a distintos dominios —biológico, humano, o simbólico—, deben ser considerados como elementos potencialmente activos y por lo tanto como agentes entrelazados en la constitución de los paisajes y en la conformación de las identidades.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup>Vigliani, S. A. “¡El paisaje está vivo! *Habitar* el paisaje entre los cazadores recolectores”, p. 128.

La apropiación subjetiva individual del territorio casi siempre se realiza de manera inconsciente, a pesar de que tiene un carácter definitorio de la vida cotidiana de los sujetos. El lugar que el sujeto ocupa en las relaciones sociales de producción determina, en buena medida, la cantidad y la calidad de los referentes que se incorporan a su conciencia, por lo que las posibilidades de construcción paisajística de territorios está determinada por las experiencias estéticas del sujeto. Estudios, viajes, experiencias teatrales, cinematográficas, dancísticas, pictóricas, esculturales, arquitectónicas, musicales, activan la sensibilidad artística del sujeto y posibilitan la valoración estética de lo real.<sup>6</sup> Sin embargo, esta constitución múltiple de las conciencias individuales no garantiza la apropiación paisajística del territorio por sus habitantes, ya que en la mayoría de los casos la conciencia no posee referentes para realizarla. El sujeto prototípico de la sociedad capitalista es el hombre embrutecido para el que el paisaje mostrado en los anuncios comerciales, en el cine, en libros y folletos o por televisión es una mercancía y no un medio de despliegue emocional. Pero, aunque ese hombre enajenado, cosificado, no lo sepa, el territorio que habita es identitario más allá de la forma del territorio y del modo en que se realice su apropiación, sin embargo, esa identidad se encarna de manera múltiple entre sus habitantes y entre los extraños que lo contemplan.

Dice Nogué: “En general, la gente se siente parte de un paisaje, con el que establece múltiples y profundas complicidades. Uno puede sentirse identificado con un paisaje o con varios paisajes al mismo tiempo, por la misma razón que uno puede sentirse arraigado a un lugar o a varios lugares.”<sup>7</sup> Efectivamente, el territorio es el laboratorio de la actividad humana. Cuando la relación hombre-naturaleza es directa e

---

<sup>6</sup>Luginbühl, Y. “Las representaciones sociales del paisaje y sus revelaciones”, pp. 147-148.

<sup>7</sup>Nogué, J. “Paisaje y comunicación: el resurgir de las geografías emocionales”, p. 29.

inmediata, es decir, cuando el hombre es un componente más de ella, realiza las actividades que la naturaleza circundante le permite. En la medida en la que se van incrementando cuantitativa y cualitativamente los instrumentos de trabajo, el hombre va incrementando su dominio de la naturaleza. En el punto de partida no hay apropiación subjetiva del paisaje sino que se pertenece a su sustrato material. El proceso creciente de apropiación objetiva material del territorio implica, en un momento determinado, la construcción de figuras de pensamiento con las que el paisaje se interioriza, sin que se tenga consciencia de ello. El territorio y el paisaje se encarnan material y espiritualmente en los sujetos al participar en la configuración de su personalidad.

El arraigo de los individuos en un territorio habla de un alto grado de correspondencia entre la estructura del territorio y el ideal que del mismo construyó el sujeto. Sin embargo, no deja de sorprender cómo algunos sujetos pueden vivir sin arraigarse a un territorio. Si bien hoy día predomina el arraigo territorial entre la mayoría de los hombres, éste no es consubstancial a la especie. Lo mismo sucede con la tranquilidad. La tranquilidad es concebida como un anhelo común pero muchos sujetos la consideran aburrida. Las diferencias en el territorio deseado es causa de conflictos sociales. Quienes se lo apropian paisajísticamente tienden a la conservación; quienes se lo apropian de manera práctico-utilitaria quieren circulación de mercancías, empleo, generación de plusvalor. La lucha por la conservación del patrimonio paisajístico no debe reducirse a su sustrato material sino orientarse a la acción pedagógica que garantice la valoración estética del territorio.

Dice Álvarez Munárriz: “Desde un punto de vista subjetivo un paisaje no solamente se ve y se contempla, sino que se siente, se asimila con todos los sentidos y penetra en nuestro cuerpo y nuestra mente produciendo ricos y variados sentimientos.”<sup>8</sup> Efectivamente, el territorio apropiado como paisaje desata emociones en el sujeto. Visión, oído,

---

<sup>8</sup>Álvarez Munárriz, L. “La categoría de paisaje cultural”, p. 59.

tacto y olfato se activan en la apropiación estética y recepción sensorial del territorio estableciendo el sujeto una relación con él. La vista es el primer medio de apropiación sensorial del territorio, pero el resto de los sentidos se integran al proceso. El modo capitalista de producción ha ido modificando múltiples regiones del mundo en las que, además de la estandarización de las formas, ha incluido olores y sonidos. La universalización del capitalismo ha sido universalización de mercancías, hábitos, anhelos, objetos y formas de vida. Tener carro requiere de cochera, calles pavimentadas, señalización, carreteras, puentes, etc. La supresión de un objeto modifica la totalidad de un lugar. Se talan determinados árboles y con ellos se van insectos y aves asociados a ellos; se plantan árboles de otras especies y se atrae insectos y aves que cantan, construyen sus nidos y poseen un plumaje distinto; se usan determinados materiales de construcción de techos y se modifica la temperatura y el sonido producido por la lluvia. Durán agudamente observa:

La globalización, la tecnología casi universal de los motores, está borrando la identidad sonora que en otras épocas tuvieron los paisajes. Los sonidos atmosféricos (la lluvia, el viento, el mar, la tormenta) pierden relieve en los grandes espacios construidos y las formas culturales del sonido se suceden y sustituyen velozmente. La mayor parte del esfuerzo para mantener la memoria histórica se dedica a los objetos construidos, las formas. Pero, ¿cómo conservar los sonidos en trance de extinción?<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup>Durán, M. Á. “Paisajes del cuerpo”, p. 49.

Debido a que el paisaje se transporta sobre soportes visuales (fotografía, pintura, cine, literatura) se olvida la presencia de los olores y los sonidos.<sup>10</sup>

Pero existe otra manera de apropiarse el territorio que no es artística, religiosa, empírica ni científica y que activa referentes artísticos generando una apreciación estética. El sujeto poseedor de referentes artísticos de manera suficiente cuantitativa y cualitativamente, puede construir figuras de pensamiento de carácter paisajístico y deleitarse enormemente de ellas. No se trata de capturas momentáneas del territorio en fotografía o en película o usadas como pretexto de un cuadro. Esta figura de pensamiento paisajística construida sólo existe en la conciencia del sujeto y se trata de un constructo social incomunicable. La sociedad le dice al sujeto qué es bello, qué es feo, qué es un paisaje pero, la figura de pensamiento construida por el sujeto es comunicable descriptivamente de manera oral o escrita cuando la apropiación posee carácter empírico, pero no sucede así cuando se trata de una apropiación paisajística y el sujeto no posee la formación artística que le permita construir un discurso comunicable. Del mismo modo que al sujeto que le enseñaron a nombrar verde a un color determinado y que puede estar viendo azul y llamarle verde, quien realiza una apropiación empírica del paisaje puede suponer que construye una figura paisajística y, sin embargo, no sentir emoción alguna.

Esto sucede en general con el arte. Los medios masivos de comunicación anuncian que se está exhibiendo una colección hermosa de cuadros, pasan imágenes paisajísticas anunciando paquetes turísticos, promueven la asistencia masiva a espectáculos dancísticos o ponen de moda a un tenor o a una soprano. Asistir a esos espectáculos da prestigio social en el sentido de que se trata de una persona socialmente considerada “cultura”, aunque no le genere emoción alguna lo presenciado. La socialización comercial de modelos arquetípicos en el

---

<sup>10</sup>Durán, M. Á. “Paisajes del cuerpo”, pp. 42-43.



arte hace transitar a las obras de arte de generadoras de emociones a pruebas de poder económico disfrazado de alta cultura. Una de las actividades en las que más claramente se muestra esta situación es el turismo. Las imágenes generadas por el cine o para anuncios comerciales "...forman el imaginario mítico que el turista occidental tiene en su cabeza; y si no se quiere crear frustración en el visitante, la realidad de la zona de destino se adapta a la imagen que se ha generado en la cabeza del turista."<sup>11</sup>

"El paisaje, entendido aquí como arte, pretende valorar las formas en las que se expresa la naturaleza."<sup>12</sup> En el arte el artista dialoga con quien contempla su obra a través de ella. Es decir, el artista habla por medio de su obra; la obra es un texto que, como el alma platónica, contiene la totalidad grabada pero que de ella sólo se lee lo que el sujeto que la lee proyecta en ella. Su contenido pareciera ser variante en cuanto genera múltiples lecturas, tantas como es leída, se trate o no de sujetos diferentes. Así sucede en la pintura, la literatura, la escultura, etc. en donde hay sujeto (artista), hay objeto (la obra) y hay sujeto (espectador), pero no sucede así con el paisaje en el que no hay artista; hay sujeto y hay objeto pero este objeto habla a través del sujeto. El territorio es comercialmente explotado como paisaje aun cuando no genere emoción alguna al turista que lo compra. El turista compra el prestigio que genera visitar las pirámides de Egipto, las ruinas de Atenas, la Tierra Santa, el Vaticano, las Cataratas del Niágara o de Iguazú. Visita museos, realiza paseos por zonas de vegetación exuberante, contempla valles y montañas, pero lo contemplado no le dice nada. Pero hay turistas que sí disfrutan de algunos de los espectáculos incluidos en el viaje: aquellos que tienen desarrollada la sensibilidad artística requerida.

---

<sup>11</sup>Santacana Mestre, J. y N. Serrat Antolí. "La dimensión patrimonial del paisaje", p. 210.

<sup>12</sup>Milani, R. "Estética y crítica del paisaje", p. 46.

Es más fácil que un turista perciba la impronta cromática de los elementos naturales en el paisaje que quienes habitan ese territorio;<sup>13</sup> sin embargo, la utilización del territorio con fines turístico-paisajísticos lo pervierte. El promotor turístico establece los sitios de interés: museos, plazas, monumentos, edificios y territorios de acuerdo con criterios comerciales y no estéticos. El turista puede no percibir la belleza de un cuadro, de una escultura o de un edificio considerados obras de arte pero, visitarlos, verlos, lo hace sentirse culto y ser considerado así por los demás. Lo mismo sucede con los lugares considerados “paisaje” en los que el turista sólo ve cosas, objetos al igual que el promotor turístico.

La apropiación del territorio tiene dos polos: i) el cúmulo de referentes contenidos en la conciencia del sujeto y ii) el sustrato material. El vínculo de estos dos polos del territorio es práctico-utilitaria, mágico-religiosa, arte, ciencia o contemplación paisajística. Si bien todas las formas de conciencia pueden en algún momento establecer una relación contemplativa paisajística con el territorio, ésta es abandonada de inmediato al transitar al modo de apropiación dominante en su conciencia. Mientras que la apropiación empírica del territorio implica su transformación, la experiencia estética tiene lo dado como finalidad sin fin.

El primer contacto que el científico establece con el territorio es de carácter estético, es decir, establece una relación paisajística.

Frente al paisaje, el observador no adopta una aproximación científica sino que sufre una reacción estética que le produce emociones y le despierta sentimientos. Esa sensación sin embargo no es nunca arbitraria sino que en ella juegan un papel primordial los referentes que maneja el observador y su entendimiento de la situación. La aproximación al paisaje emociona

---

<sup>13</sup>Durán, M. Á. “Paisajes del cuerpo”, p. 37.

combinando en el aprecio sentimientos y entendimiento.<sup>14</sup>

La intencionalidad cognitiva científica puede tener un origen estético paisajista pero el desafío principal consiste en convertir en objeto holístico tanto lo estético como su sustrato material. Si la generación de referentes tiene carácter histórico-social, las conciencias constituidas son su producto y la apropiación del territorio se realiza con base en los referentes existentes en la conciencia social encarnada en conciencias individuales. De este modo, el territorio ha sido apropiado socialmente como

...superficie terrestre, recurso, hábitat, frontera, límite, soporte y marco de vida para las especies vegetales y animales, zona de refugio, espacio común a un grupo humano, construcción socio-física, lugar de recreo, etc. El modo como la especie humana estructura el espacio y actúa sobre él está condicionado por la forma en que lo percibe y lo vive.<sup>15</sup>

La apropiación del territorio se realiza en un *continuum* histórico deviniente en el que van apareciendo nuevas formas de la conciencia y las preexistentes se van modificando. No sólo eso, las diferentes comunidades humanas van construyendo su territorio con base en las características de éste y en la concepción que de la realidad existe en la comunidad. En la relación cultura-naturaleza se da un condicionamiento mutuo que implica transformaciones territoriales que pueden ser representadas de manera paisajística, independientemente de que esas

---

<sup>14</sup>Español Echániz, I. "El paisaje como percepción de las dinámicas y ritmos del territorio", p. 204.

<sup>15</sup>Álvarez Munárriz, L. "La categoría de paisaje cultural", p. 64.

transformaciones hayan sido intencionalmente o no de carácter paisajístico. Dice Venturi Ferriolo:

El ambiente natural de un lugar inspira la creatividad de sus habitantes que lo pueblan y se dejan transformar emotivamente. La observación del espacio alrededor de la propia morada es el estímulo de cualquier cultura. Mitos y paisajes se convierten en lugares totales de la existencia, expresiones visibles de la naturaleza y del mundo. [...] Todo paisaje es el lugar de la pertenencia.<sup>16</sup>

En la medida que diferentes comunidades humanas entran en contacto se vuelven comunes determinados referentes y concepciones de lo real. El aislamiento territorial entre comunidades genera la existencia de prácticas y concepciones sociales semejantes en tiempos cronológicos distintos y su diferencialidad en el mismo tiempo cronológico. El primer encuentro entre dos comunidades es un choque entre enemigos por el carácter inconmensurable de sus culturas. Cada sociedad va construyendo su conciencia colectiva con base en la apropiación de la naturaleza, desarrollando un aprecio especial por formas específicas de territorio con las que se identifica.<sup>17</sup> En términos generales, las sociedades han seguido un camino semejante en los modos de apropiación del territorio al de la aparición histórica de las formas de la conciencia: empírico, mágico-religioso, artístico y teórico.

El modo empírico de apropiación del territorio, propio de la primera forma de conciencia históricamente existente, nace subordinando referentes incipientes de los otros modos de apropiación generados directa e inmediatamente de las facultades de sentir, querer y conocer.

---

<sup>16</sup>Venturi Ferriolo, M. V. “Arte, paisaje y jardín en la construcción del lugar”, p. 127.

<sup>17</sup>Durán, M. Á. “Paisajes del cuerpo”, p. 32.

La apropiación empírica se da en las primeras sociedades —históricamente hablando— en la inmediatez histórica y en la inmediatez existencial de esas facultades innatas y consubstanciales que pueden realizarse sin desarrollo cultural alguno. La existencia misma del sujeto o de la sociedad marca la activación del modo empírico de apropiación, pero también la activación de referentes de otros modos de apropiación que, conjuntamente con los nuevos referentes empíricos que se van incorporando, modifican la forma de operación de la conciencia empírica y hacen emerger la forma mágico-religiosa, luego la artística y, por último, la forma teórica.

La naturaleza es modificada por la acción de todos sus componentes y especialmente por la acción humana. Los actos humanos predominantemente son realizados por motivos práctico-utilitarios, de modo tal que en ellos no va implícita, necesariamente, un proyecto de conformación del territorio sobre el que se actúa. Los referentes implicados en la acción transformadora son predominantemente empíricos y están colocados en la inmediatez existencial, por lo que la conformación del territorio no necesariamente implica la existencia de un modelo ideal colectivo, mucho menos la conformación de ese modelo con criterios predominante artísticos para concebirlo como paisaje. Un caso ejemplar de construcción mágico-religiosa del territorio lo constituye Machu Pichu. No se trata de una apropiación paisajística como equivocadamente lo denomina Manuel,<sup>18</sup> sino de la sacralización de un territorio realizada con referentes religiosos, ya que la apropiación paisajística se realiza con referentes artísticos y constituye una experiencia estética. No debe confundirse la facultad del modo teórico de apropiación de construir conocimiento racional de los otros modos de apropiación con esos modos. La teoría procesa los otros modos de apropiación con sus propios criterios que son los racionales y

---

<sup>18</sup>Manuel, D. E. “Aproximaciones a la noción de paisaje en las culturas andinas de América”, p. 68.

comprende los criterios con los que operan los modos estudiados de manera racional, no como operan en sí mismo.

A esto se debe lo observado por Ansón cuando afirma: “El narrador renuncia porque es muy consciente de que el paisaje que trata de describir al emperador nada tiene que ver con distancias o medidas, sino con la experiencia y el modo en que esos elementos se relacionan entre sí y, sobre todo, con el observador y experiencia: el lugar.”<sup>19</sup> “El modo en que esos elementos se relacionan entre sí” no está referido, en el paisaje, a las interacciones sino a las formas de esos elementos en su integración en la forma total. También a esto se debe lo observado por Manuel cuando dice:

...si la noción de paisaje radica en una concepción de mundo, no es pertinente aplicar criterios nacidos de una concepción de mundo a otra, concluyendo que poseer la noción de paisaje implica poseer una modalidad de mapeo relacional cultura-naturaleza que dé cuenta del territorio, con lo cual no es posible hablar de universalidad territorial y en consecuencia, tampoco de la universalidad del concepto de paisaje.<sup>20</sup>

No se trata solamente de concepciones del mundo diferentes sino también de modos distintos de apropiación de lo real que implican la existencia en el interior de cada uno de ellos de concepciones de lo real inconmensurables. La razón se encarama sobre las diferentes concepciones históricas de lo real y sobre los diferentes modos en los que las concepciones se construyen. En lo real no existe la igualdad por lo que la diferencialidad no es impedimento para la construcción de

---

<sup>19</sup>Ansón, A. “Territorios y paisajes. Modelos para pensar fotografía y literatura, tal vez soñar”, p. 251.

<sup>20</sup>Manuel, D. E. “Aproximaciones a la noción de paisaje en las culturas andinas de América”, p. 58.

conocimiento científico.<sup>21</sup> A ello se debe lo señalado por Zimmer, en términos de que “la experiencia estética del paisaje significa una relación totalmente nueva del ser humano con la naturaleza. Ésta es muy diferente de la investigación científica y de la apropiación social de la naturaleza mediante el trabajo.”<sup>22</sup>

La afirmación materialista de la existencia de la naturaleza con independencia de la conciencia,<sup>23</sup> conlleva la contradicción de que la supresión de la conciencia deja en suspenso la existencia de la naturaleza. Pensar un objeto afirma la existencia del sujeto y no la del objeto. De la naturaleza y de cualquier objeto sólo podemos decir lo que de él se ha pensado, incluyendo lo que se ha pensado que es en sí. Finalmente lo que se posee es la figura de pensamiento construida y no la cosa en sí:

Toda existencia real proviene de la Naturaleza como de una potencia extraña; pero toda apariencia procede originariamente del hombre, como sujeto capaz de tener representaciones; por eso el hombre no hace más que usar de su derecho absoluto de propiedad cuando recoge la apariencia, separándola del ente, y obra con ella a su gusto, según leyes propias.<sup>24</sup>

Originalmente el hombre se concibe como naturaleza, es decir, como un ser más al lado de otros. Su separación de la naturaleza es producto de construcciones ontológicas posteriores. “La sistemática fragmentación del mundo medieval y la ‘otrización’ de la naturaleza que trajo consigo se originaron durante el Renacimiento, cuando se transformó toda la

---

<sup>21</sup>Manuel, D. E. “Aproximaciones a la noción de paisaje en las culturas andinas de América”, p. 70.

<sup>22</sup>Zimmer, J. “La dimensión ética de la estética del paisaje”, p. 29.

<sup>23</sup>Foster, J. B. *La ecología de Marx*, pp. 176-177.

<sup>24</sup>Schiller, F. *La educación estética del hombre*, pp. 141-142.

actitud occidental hacia el medio ambiente, el conocimiento y el aprendizaje.”<sup>25</sup>

En su desenvolvimiento histórico las sociedades van creando referentes, por lo que los sujetos constituyen su conciencia sin que necesariamente se encuentren en ella los referentes de más reciente creación. La conciencia puede constituirse con referentes de cualquier momento del desarrollo histórico de la sociedad en la que se constituye el sujeto, a lo cual se debe la existencia de distintas formas de la conciencia en el mismo tiempo histórico de una sociedad determinada.

La conciencia vivió un largo y sinuoso camino en la liberación estética del instinto de conservación, es decir, en la realización histórica del arte entendida como máxima expresión estética. Dice Worringer:

El arte antiguo había sido obra —obra sin alegría— del instinto de conservación. Ya reemplazada y aquietada su voluntad trascendental por el afán de conocimiento científico, el reino del arte se separó del reino de la ciencia. Y el arte nuevo que surge es el arte clásico. A él ya no le falta, como al antiguo, la alegría. Se ha tornado un lujo del alma. Se ha vuelto un ejercicio —ejercicio dispensador de ventura, libre de toda coacción, de toda finalidad— de fuerzas internas hasta entonces paralizadas. Su dicha ya no es la rígida sujeción a la ley abstracta; es la suave armonía del ser orgánico.<sup>26</sup>

En cada momento histórico las expresiones estéticas representan el clímax de la felicidad, por lo que las valoraciones realizadas con criterios actuales son absurdas y triviales.<sup>27</sup> Se trata del ejercicio de la

---

<sup>25</sup>Pálsson, G. “Relaciones humano-ambientales. Orientalismo, paternalismo y comunalismo”, p. 83.

<sup>26</sup>Worringer, W. *Abstracción y naturaleza*, p. 137.

<sup>27</sup>*Ibid.*, p. 28.



facultad de sentir lo bello en un momento históricamente anterior a la aparición de la forma artística, dado que las necesidades psíquicas se van constituyendo históricamente. Que se vea en construcciones mágico-religiosas, por ejemplo, obras de arte, se debe a que la contemplación se realiza con referentes propios de la estética moderna, existentes en nuestra conciencia y ausentes en la conciencia de los creadores. Por eso es por lo que algunos ven arte en las pinturas rupestres. Los referentes estéticos no son consubstanciales al ser humano, son una creación histórico-social; la facultad de sentir lo bello, sí lo es. El arte como plenitud de la experiencia estética transitó históricamente de la mera facultad de sentir lo bello a la ornamentación y de ahí a la abstracción pura: “Esta síntesis es decisiva; pues de ella se infiere que lo prístino no es el modelo natural sino la ley abstraída de él. Lo que provocaba, gracias a la íntima relación orgánica del espectador, era la proyección al terreno artístico, de la sujeción a la ley inherente a la estructura orgánica, y no la coincidencia con el modelo natural.”<sup>28</sup> Se trata de las figuras geométricas que anulan la mutabilidad y el caprichoso comportamiento de lo real convirtiendo lo ideal en objeto.

El punto de arranque del proceso artístico es, pues, la abstracción lineal, que no carece de cierta relación con el modelo natural, pero que no tiene nada que ver con las tendencias imitativas. Todo el proceso se desarrolla más bien dentro de los límites de lo abstracto, único ámbito donde podía ejercer sus capacidades artísticas tanto el hombre primitivo como el de los albores de la antigüedad.<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup>Worringer, W. *Abstracción y naturaleza*, p. 69.

<sup>29</sup>*Ibid.*, p. 71.

Se podría sostener platónicamente que es consubstancial al hombre la necesidad de expresión abstracta, sea ésta magia, religión, arte o teoría. Así, el arte y la teoría son medios por excelencia para expresar modelos puros como las figuras geométricas.

En el sentido de la teoría nuestra, que aspira a reducir a un mínimo indispensable la de las influencias, la tesis de una aparición espontánea y general del estilo geométrico es convincente y una verdadera necesidad lógica. El afán artístico de un pueblo había de llevarlo forzosamente a la abstracción lineal-inorgánica, pero en un nexo causal no con la técnica y los métodos de confección imperantes en cada caso, sino con un estado anímico. Frente a estos factores psíquicos, de orden primordial, las influencias que puede haber no desempeñan sino un papel secundario.<sup>30</sup>

La construcción del territorio es consubstancial a la especie humana, del mismo modo que lo es su carácter colectivo. La construcción del territorio se inició con el trabajo colectivo reducido a la recolección, la caza y la pesca y fue transitando lentamente al acondicionamiento físico del territorio una vez que el hombre se hizo sedentario: el riego, la construcción de caminos, el desvío de ríos, los jardines. La apropiación contemplativa del territorio seguramente no se dio en las primeras etapas de desarrollo de la humanidad por tres motivos: i) la exigencia empírica de conservación de la vida, ii) la inexistencia del sentimiento de individualidad y, iii) la escasez de referentes artísticos en la conciencia. Para establecer una experiencia estética es necesario encontrarse libre de necesidades apremiantes y de contar con un cúmulo de referentes capaces de generar el sentimiento de placer ante lo bello.

---

<sup>30</sup>Worringer, W. *Abstracción y naturaleza*, p. 66.

Aunque las sociedades humanas nacieron comunistas siguieron caminos diferentes a la sociedad de clases, entre otros, la forma germánica, la eslava, la esclavista y la tributaria. La más dinámica de estas formas transicionales lo fue la esclavista la cual devino en feudalismo y capitalismo, en tanto que las otras, incluido el comunismo, se mantuvieron históricamente de manera diferencial. Por ejemplo, cuando los españoles conquistaron América, en Europa se estaba gestando el régimen capitalista en su etapa mercantil, mientras que en América unas comunidades vivían en el comunismo primitivo y otras en la forma tributaria.

La experiencia paisajística se genera en condiciones sociales específicas de modo tal que, si bien, en sociedades transicionales no capitalistas la experiencia paisajística se quedó en su mínima expresión, en el capitalismo mercantil alcanzó su máxima realización en la pintura renacentista. La experiencia paisajística arranca en la contemplación simple del territorio y llega a su plenitud en la obra de arte, abonando fuertemente la capacidad contemplativa con el enriquecimiento de la conciencia con los referentes que la contemplación de la obra de arte aporta. La conversión de la ventana en marco por el pintor de un cuadro paisajístico enseñó a mirar el territorio con un marco y con criterios artísticos. Para convertir en personaje de la obra pictórica al territorio es necesario que el pintor posea referentes artísticos muy potentes que den forma artística al contenido de su conciencia.<sup>31</sup> Después, con su obra el artista enseña a mirar el territorio como si fuera un cuadro sin que sea hasta entonces que a los sujetos genere sentimientos intensos de placer

---

<sup>31</sup>Roger, A. *Breve tratado del paisaje*, pp. 80-81. Dice: “Porque el suceso decisivo, que creo que los historiadores no han destacado lo suficiente, es la aparición de la ventana, esta *veduta* interior del cuadro, pero que lo abre al exterior. Este hallazgo es, sencillamente, la invención del paisaje occidental. La ventana es, efectivamente, ese marco que, aislándolo, encajonándolo en el cuadro, convierte el país en paisaje. Una sustracción de este tipo —extraer el mundo profano de la escena sagrada— es, en realidad, una adición: el *aje* que se añade al país.”

la contemplación del territorio, sino que es hasta que la obra de arte paisajística existe que puede la contemplación del territorio alcanzar el clímax en sujetos no poseedores de la forma artística de conciencia. Esto sucedió en Occidente durante el capitalismo mercantil,<sup>32</sup> pero en otras partes del mundo y antes en Occidente, fueron meros intentos. Así sucedió en el caso de Tetrarca del que se dice que "...fue el primer hombre occidental en escalar una montaña por el sólo placer de contemplar el paisaje."<sup>33</sup> El territorio no es un objeto estético por sí, es decir, no es paisaje. El hombre hace paisaje al territorio pero ese hacer no es inmanente, es decir, no es consubstancial a la existencia humana. La apropiación paisajística del territorio se la debemos a los primeros pintores que lo representaron artísticamente. De ellos aprendimos a ver paisaje en vez de territorio, de ellos aprendimos a construir paisaje.

Los modos de apropiación del territorio se han ido generando históricamente existiendo en el presente todos los creados con anterioridad. Por la presencia de referentes estéticos en la mayoría de las conciencias individuales, originalmente procedentes de la pintura paisajística, la percepción de un territorio puede asumir la forma paisajística de manera inmediata dependiendo su intensidad de los referentes artísticos contenidos en la conciencia. En cambio, la apropiación científica es mediata y reservada para los sujetos poseedores de conciencia teórica. Cuando la apropiación del territorio se realiza con el modo que determina la forma de la conciencia, participan en ella referentes de distintos modos de apropiación de manera subordinada pero, cuando la experiencia contemplativa paisajística se realiza desde una forma no artística de conciencia, sólo se activan los referentes artísticos contenidos en la conciencia. Cada modo de apropiación de lo real rige determinadas experiencias. La empiria rige las experiencias

---

<sup>32</sup>Urquijo Torres, P. y N. Barrera Bassols. "Historia y paisaje: explorando un concepto geográfico monista", p. 235.

<sup>33</sup>Jellicoe, G. y S. *El paisaje del hombre*, p. 155.

práctico-utilitarias, la religión las experiencias místicas, el arte las experiencias estéticas y la teoría las experiencias teóricas. Independientemente del modo de apropiación al que una experiencia pertenezca, la intromisión de criterios propios de experiencias pertenecientes a otro modo de apropiación la cancela. Dicho de otro modo, no pueden establecerse experiencias de más de un modo de apropiación al mismo tiempo. Así, la conversión de las emociones y sentimientos de una experiencia paisajística en objeto de investigación científica cancela la experiencia estética e inicia una experiencia teórica.<sup>34</sup>

Sin embargo, Urquijo Torres y Barrera Bassols sostienen que, con relación al paisaje, la experiencia paisajística se realiza conjuntamente con la experiencia cognitiva, confundiendo el contenido diferencial de referentes de la conciencia con las diferentes experiencias posibles. Dicen:

Para su análisis, la perspectiva paisajística implica una operación cognitiva. El sujeto observador se aproxima al paisaje en el momento en que dirige su mirada hacia el entorno. *Percibe* con sus sentidos lo que se le vislumbra y poco a poco hace un recorte del medio, como una especie de polígono mental —en términos cartográficos—. *Percepción* deriva del latín *percipio* “mirar y captar”, por lo que en un ejercicio perceptivo se alude tanto al proceso contemplativo como al entendimiento cognitivo del medio de manera simultánea. Por tanto, la percepción es la manera en que el yo conoce el mundo. Un paso subsecuente a la percepción lo constituye la fragmentación de los elementos contenidos en el *cuadro de naturaleza*,

---

<sup>34</sup>López Avendaño, O. “Estética, subjetividad y conocimiento”, pp. 3-4.

analizando así el detalle, para nuevamente conjuntarlos y devolverle la vida al *todo* paisajístico. La óptica que aplica el observador puede ser con cuatro intencionalidades básicas. En primer lugar, tenemos una mirada *estética*, de la cual encontramos proyecciones posteriores en la pintura, la fotografía, la literatura o la tradición oral. Otra óptica es la *vivencial* o *utilitaria*, cuando el paisaje se percibe como espacio proveedor de recursos. También puede observarse como paisaje *identitario*, aquél que inspira el sentimiento de pertenencia; esto es, el paisaje vivido. Finalmente, el observador puede poseer una óptica *científica* o *técnica*, fundamentalmente analítica y en la que comúnmente se argumenta su fragmentación para facilitar el entendimiento de conjunto.<sup>35</sup>

Lo mismo sucede a López Avendaño con la agravante de que atribuye a la experiencia estética un carácter cognitivo.<sup>36</sup>

Más allá del contenido científico que en una teoría se otorgue al concepto de paisaje, lo cierto es que, en el punto de partida, en el

---

<sup>35</sup>Urquijo Torres, P. y N. Barrera Bassols. "Historia y paisaje: explorando un concepto geográfico monista", p. 232.

<sup>36</sup>López Avendaño, O. "Estética, subjetividad y conocimiento", p. 6. Dice: "...el pensamiento lógico influye en el conocimiento intuitivo o estético. Por ello en la percepción estética se puede establecer una lucha entre sentimiento y razón frente a la realidad del objeto que determina la forma en que se explora su apariencia. Ante una obra de arte, por ejemplo, puede entrar en pugna el sentimiento que provoca su contemplación o bien la crítica racional de carácter técnico. La explicación de este fenómeno las encuentra el autor en las imágenes y en la estructura de la percepción. La imagen se amplía y enriquece mediante la fantasía y el sentimiento, pero también se unifica por influencia de la razón que la devuelve al objeto concreto. Por tanto, la fantasía permite ir más allá de las cosas y crear imágenes en la percepción, enriqueciéndolas poéticamente con todos los aportes conscientes e inconscientes otorgando de esta forma, un ser a las cosas."

momento de la identificación de un objeto paisajístico de investigación, el criterio a utilizar es de carácter estético y no el propio de la teoría científica desde la cual se piensa construir el conocimiento de un territorio. Por supuesto que el criterio estético es histórico y social, ha cambiado en el mismo pueblo y difiere entre culturas, pero se trata de un proceso distinto al vivido en la apropiación del territorio dado que la apropiación estética es una de sus formas. La apropiación del territorio es histórica y social, la apropiación paisajística lo es también y por lo tanto ha ido mutando hasta encontrar su plenitud en la pintura. Dice Minca: "...el paisaje, en la concepción de muchos autores, se ha transformado de 'punto de vista' en 'cosa', es decir en objeto, en material reproducible, vendible, consumible..."<sup>37</sup> Esta transformación la justifica Nogué aduciendo la existencia de un sustrato material en cualquier paisaje.<sup>38</sup> Dice después:

El paisaje es, en buena medida, una construcción social y cultural, siempre anclada —eso sí— en un sustrato material, físico. No es una entelequia mental. El paisaje es, *a la vez* una realidad física y la representación que culturalmente nos hacemos de ella; la fisonomía externa y visible de una determinada porción de la superficie terrestre y la percepción individual y social que genera; un tangible geográfico y su interpretación intangible.<sup>39</sup>

Y no es así. El paisaje es la pintura, la fotografía, el poema o el estado emocional del sujeto que contempla un territorio y no el territorio. El territorio es territorio. La ciencia conceptúa el paisaje de conformidad

---

<sup>37</sup>Minca, C. "El sujeto, el paisaje y el juego posmoderno", p. 211.

<sup>38</sup>Nogué, J. "Introducción. La valoración cultural del paisaje en la contemporaneidad", pp. 10-11.

<sup>39</sup>Nogué, J. "Paisaje y comunicación: el resurgir de las geografías emocionales", p. 30.

con su andamiaje categórico-conceptual. Las perspectivas científicas desde las que se estudia la apropiación del territorio indebidamente llamado “paisaje” son la socio-antropológica, la geofísica, la ecosistémica y la estética. Desde la perspectiva socio-antropológica la apropiación del territorio se realiza a partir de las representaciones del mismo que comparten los miembros de una cultura. Como afirma Álvarez Munárriz: “El territorio es concebido como un escenario que enmarca la vida humana y supone la existencia de sujetos humanos los cuales le impregnan de un sentido determinado que proviene de una época y cultura específicas. Los múltiples significados que los hombres otorgan al territorio se pueden entender con la categoría de paisaje.”<sup>40</sup> De este modo, la investigación socio-antropológica se centra en el valor simbólico que los habitantes confieren a su territorio y la mutabilidad de esos valores. Como afirma Lindón: “La apropiación y resignificación del mismo siempre son procesos que ocurren en un mundo de códigos compartidos con otros.”<sup>41</sup> El paisaje cultural “...es la huella del trabajo sobre el territorio, algo así como un memorial al trabajador desconocido”;<sup>42</sup> son lugares que

...pueden ser experimentados como identidad, es decir, son reconocidos y mantenidos por la comunidad como puntos que incorporan y evocan una identidad. La identidad de un grupo suele incluir mitos, cuentos, cantos, danzas, imágenes, o relatos acerca de sus orígenes, de sus antepasados, de sus prácticas, y por lo tanto implica a la memoria como transmisión de cultura.

---

<sup>40</sup> Álvarez Munárriz, L. “La categoría de paisaje cultural”, p. 64.

<sup>41</sup> Lindón, A. “La construcción social de los paisajes invisibles del miedo”, p. 222.

<sup>42</sup> Sabaté, J. “Paisajes culturales y proyecto territorial”, p. 253.



En este sentido, el paisaje es en sí mismo la materialización de la memoria.<sup>43</sup>

Troll convierte las categorías y conceptos de una teoría científica en contenidos de lo real. Según él,

Por su sustancia geográfica los objetos de un paisaje pertenecen a tres ámbitos que los colocan bajos leyes muy diferentes: 1. El mundo abiótico, puramente físico-químico, que depende del proceso físico de causa y efecto. [...] 2. El mundo viviente sujeto a leyes peculiares de la vida como son el crecimiento, la multiplicación, la expansión, la adaptación o la herencia. [...] 3. El mundo del hombre, que depende de las puras comprensiones causales y motivaciones de los individuos o grupos sociales, y por lo tanto, de principios de orden socioeconómico, los cuales interfieren con la naturaleza.<sup>44</sup>

El planteamiento de Troll conlleva la existencia de sustancia biológica, sustancia física, sustancia química, sustancia social, etc. de los objetos constitutivos del territorio llamado por él “paisaje”. En contraposición a este planteamiento, Roger sostiene que el paisaje no puede reducirse a ecosistema o geosistema y que, “en definitiva, el paisaje no es un concepto científico y no existe ni puede existir una ciencia del paisaje, lo que, evidentemente, no significa que no pueda mantenerse un discurso coherente respecto a este tema.”<sup>45</sup> Lo que no

---

<sup>43</sup>Vigliani, S. A. “¡El paisaje está vivo! *habitar* el paisaje entre los cazadores recolectores”, pp. 123-124.

<sup>44</sup>Bocco, G. “Carl Troll y la ecología del paisaje”, p. 72.

<sup>45</sup>Roger, A. “Vida y muerte de los paisajes. Valores estéticos, valores ecológicos”, p. 75.

percibe Roger es que, geosistema, ecosistema y paisaje son conceptos que pertenecen a *corpus* teóricos diferentes y que son inconmensurables. La concepción onto-epistemológica es la determinante en los procesos de teorización. Troll afirma la existencia de una “fragmentación natural del paisaje”<sup>46</sup> y en ella sustenta “una jerarquía de unidades paisajísticas de distintas dimensiones”. Evidentemente se trata de un concepto de paisaje como sustrato real y no como constructo de pensamiento. No sólo eso. Afirmar la “fragmentación natural del paisaje” es suponer que lo real se refleja en la conciencia como constructo pensado y no que las divisiones en el sustrato material son constructos de la conciencia.

Según Hegel, el arte es la idea de lo bello realizada en lo concreto, es decir, el absoluto. Lo bello natural es la primera idea de lo bello construida por el espíritu, la primera manifestación de la idea, el primer ensayo del espíritu subjetivo; dicho de otra forma, la primera idea de lo bello creada por la humanidad.<sup>47</sup> Lo bello aparece como dado en la exterioridad del sujeto constituyendo una cualidad de algunos objetos: cascadas, arroyos, el cosmos, los minerales y los seres vivos. “La vida es bella en la naturaleza, porque es la esencia, la *idea* realizada en su forma primera. Sin embargo, la belleza natural es todavía enteramente exterior, no tiene conciencia de sí; no es bella sino para la inteligencia que la ve y la contempla.”<sup>48</sup> La naturaleza no es en sí ni para sí bella dado que no posee conciencia pues requiere del hombre para ser concebida como tal. Ella no puede concebirse a sí misma como bella y requiere de un ser distinto que opere como su depositario. “La Naturaleza nunca será más que lo otro del espíritu y el espíritu sólo se realizará verdaderamente en el espíritu objetivo, en la historia humana, el arte, la religión y la filosofía.”<sup>49</sup>

---

<sup>46</sup>Bocco, G. “Carl Troll y la ecología del paisaje”, p. 72.

<sup>47</sup>Hegel, G. W. F. *Estética I*, p. 119.

<sup>48</sup>*Ibid.*, p. 120.

<sup>49</sup>Hyppolite, J. *Génesis y estructura de la 'Fenomenología del espíritu' de Hegel*, p. 219.

Hegel sostiene que la belleza natural es finita y totalmente exterior al sujeto, de ahí que aparezca como reflejo de la belleza del espíritu más no como su realización.<sup>50</sup> Surge la pregunta: ¿Antes de la creación histórica del modo artístico de apropiación de lo real no se realizaba apropiación estética alguna? Es decir, ¿de dónde proviene la belleza proyectada por la conciencia en los objetos exteriores? ¿No tendría que provenir del arte? Hegel concibe el despliegue del espíritu como devenir histórico de constitución de la idea. Antes del arte sí había apropiación estética de lo bello natural como resultado de un desarrollo incipiente de la idea de lo bello, concebida como existencia en la exterioridad en sí. La facultad de captación de lo bello tiene carácter histórico-social; los referentes generados en el arte se han incorporado a la conciencia y son proyectados tanto en los objetos naturales como en las obras de arte, por lo que la apropiación paisajística es producto de una experiencia estética dado que participan referentes artísticos de manera dominante en el proceso.

Dice Hegel que “la belleza de la forma en la naturaleza se presenta sucesivamente; 1º) como *regularidad*; 2º) como *simetría* y conformidad a una ley (*Gesetzmässigkeit*); 3º) como *armonía*.”<sup>51</sup> A Kant se debe la construcción teórica más acabada del juicio del gusto. Para él la captación de lo bello natural sólo es posible en espíritus ya cultivados para lo bello.<sup>52</sup> Según Kant el juicio estético incluye lo bello y lo sublime.<sup>53</sup> Mientras que lo bello natural corresponde a la forma del objeto, lo sublime se encuentra en un objeto sin forma.<sup>54</sup> “Lo bello procura placer (*pleasure*), lo sublime, delectación (*delight*)...”<sup>55</sup> Lo

---

<sup>50</sup>Hegel, G. W. F. *Estética I*, pp. 75-76.

<sup>51</sup>*Ibid.*, p. 124.

<sup>52</sup>Kant, I. *Crítica del juicio seguida de las observaciones sobre el asentimiento de lo bello y lo sublime*, p. 128.

<sup>53</sup>*Ibid.*, p. 32.

<sup>54</sup>*Ibid.*, p. 76.

<sup>55</sup>Roger, A. *Breve tratado del paisaje*, p. 111.

sublime es una disposición del espíritu que da a la representación de la naturaleza ese carácter,<sup>56</sup> “...lo que agrada inmediatamente por oposición al interés de los sentidos.”<sup>57</sup> Bénard, prologuista de la Estética de Hegel, critica a Kant el quedarse en la subjetividad a la hora de tratar lo bello y lo sublime y celebra en Hegel el haber accedido al objeto al identificar en el arte el bello absoluto.<sup>58</sup> Kant se refiere a los objetos sublimes como activadores del sentimiento sublime y no como poseedores de una cualidad denominada sublimidad. Abunda en especificaciones: “Lo *sublime* conmueve, lo *bello* encanta. [...] Robles elevados y umbrías solitarias en un bosque sagrado son *sublimes*; tallos de flores, pequeños zarzales y árboles dispuestos en figuras, son *bellos*. La noche es *sublime*, el día es *bello*. La noche es *sublime*, el día es *bello*.”<sup>59</sup>

Mientras que Hegel lleva la belleza a la cosa (la obra de arte), Roger lleva la sublimidad.<sup>60</sup> Dentro de la lógica hegeliana es totalmente coherente la síntesis de la subjetividad y la objetividad de lo bello absoluto en el arte, en tanto concreción de lo ideal realizado pero, la sublimidad es un sentimiento provocado exclusivamente por lo natural. La participación del espíritu se limita a convertir la sensación en sentimiento pero no es constructor de lo que genera el sentimiento. Kant aclara:

...lo sublime de la naturaleza, no se llama así más que impropriamente, y que, hablando con propiedad, no debe atribuirse más que a un estado del espíritu, o más bien a los principios que lo producen en la naturaleza humana.

---

<sup>56</sup>Kant, I. *Crítica del juicio seguida de las observaciones sobre el asentimiento de lo bello y lo sublime*, p. 78.

<sup>57</sup>*Ibid.*, p. 97.

<sup>58</sup>Bénard, C. “La estética de Hegel”, p. 13.

<sup>59</sup>Kant, I. *Op. cit.*, p. 291.

<sup>60</sup>Roger, A. *Breve tratado del paisaje*, p. 110.

La aprensión de un objeto además informe y discordante, no es más que la ocasión que produce el sentimiento de este estado, y por consiguiente, el objeto se emplea para un fin subjetivo, pero por sí mismo y por su forma, no tiene finalidad alguna, (es en cierto modo *species finalis accepta, non data*). Es porque nuestra exposición de los juicios sobre lo sublime de la naturaleza, es al mismo tiempo su deducción.<sup>61</sup>

El sentimiento sublime no es generado por el arte ni por ninguna de las producciones humanas, es generado por la naturaleza salvaje,<sup>62</sup> sin embargo, “...no es necesario buscar lo sublime en las cosas de la naturaleza, sino solamente en nuestras ideas; en cuanto a la cuestión de saber en qué ideas reside, debemos reservarlo para la deducción.”<sup>63</sup> La magnitud posee una fuerte presencia en la sublimidad. “La estimación de la magnitud por conceptos numéricos (o por sus signos algébricos), es matemática; la que se hace por la sola intuición (a la simple vista) es estética.”<sup>64</sup>

Elevados peñascos suspendidos en el aire y como amenazando, nubes tempestuosas reuniéndose en la atmósfera en medio de los relámpagos y el trueno, volcanes desencadenando todo su poder de destrucción, huracanes sembrando tras ellos la devastación, el inmenso Océano agitado por la tormenta, la catarata de un gran río, etc., son cosas que reducen a una insignificante pequeñez nuestro poder de resistencia,

---

<sup>61</sup>Kant, I. *Crítica del juicio seguida de las observaciones sobre el asentimiento de lo bello y lo sublime*, p. 108.

<sup>62</sup>*Ibid.*, pp. 83-84.

<sup>63</sup>*Ibid.*, p. 81.

<sup>64</sup>*Ibid.*, p. 82.

comparado con el de tales potencias. Mas el aspecto de ellos tiene tanto más atractivo, cuanto es más terrible, puesto que nos hallamos seguros, y llamamos voluntariamente estas cosas sublimes, porque elevan las fuerzas del alma por [en]cima de su medianía ordinaria, y porque nos hacen descubrir en nosotros mismos un poder de resistencia de tal especie, que nos da el valor de medir nuestras fuerzas con la omnipotencia aparente de la naturaleza.<sup>65</sup>

Si se considera que el hombre nace con la facultad de captar lo bello, esto significa que lo bello es cualidad de lo real y que existe con independencia de la conciencia; si se afirma que el hombre nace con la facultad de sentir lo bello, el sentimiento afirma al sujeto no al objeto, independientemente de que lo bello sea constructo subjetivo, captación de lo existente en el exterior o proyección del contenido de la conciencia en lo exterior. La facultad humana de sentir lo bello se realiza de conformidad con los referentes que históricamente le aporta la sociedad en la que el sujeto se constituye. De este modo, todas las prácticas humanas están bañadas por la totalidad de los referentes que constituyen la conciencia de los sujetos, entre ellos, los referentes artísticos, aún en los casos de sujetos constituidos en sociedades en las que no existía aún la conciencia de la individualidad.<sup>66</sup> Como afirma Marx:

---

<sup>65</sup>Kant, I. *Crítica del juicio seguida de las observaciones sobre el asentimiento de lo bello y lo sublime*, p. 91.

<sup>66</sup>Labriola, A. *La concepción materialista de la historia*, p. 353. Dice textualmente: "La aparición de la individualidad como conciencia verdadera es un producto tardío de las vicisitudes ulteriores de la historia. Ese subjetivismo de la conciencia ética y estética, que a nosotros nos parece cosa tan natural porque nuestra educación refleja no va más allá de la Grecia antigua, cuando se nos presenta Solon, que hace la ley; Herodoto, que escribe la historia, y Alceo, que hace la desdeñosa poesía personal; a nosotros nos parece casi inconcebible que millones y millones de hombres de varias

El hombre produce universalmente [...] incluso libre de la necesidad física y sólo produce realmente liberado de ella; [...] el hombre reproduce la naturaleza entera [...] sabe producir según la medida de cualquier especie y sabe siempre imponer al objeto la medida que le es inherente; por ello el hombre crea también según las leyes de la belleza.<sup>67</sup>

La presencia de referentes artísticos en toda conciencia individual no implica el carácter estético de toda experiencia, como no lo implican los referentes religiosos o los referentes teóricos. A esto se debe que la experiencia artística, a pesar de realizarse con la participación de referentes empíricos, religiosos y teóricos sea estética. Sea creativa o contemplativa, la experiencia estética anula la presencia del yo en el éxtasis; el sujeto se olvida de sí y se torna emoción sin más.

A pesar de la inconmensurabilidad existente entre los modos de apropiación de lo real, las formas de la conciencia operan cambios que ponen de manifiesto la incorporación de nuevos referentes en común. Así sucedió en el siglo XVII con la incorporación de la idea de la existencia de lo real con independencia de la conciencia en la ciencia y en el arte. Heisenberg lo expresa así:

No puede tampoco ser fortuito el hecho de que precisamente en la misma época [siglo XVII] las artes figurativas comiencen a tomar a la Naturaleza como objeto de representación, prescindiendo de los temas religiosos. Idéntica tendencia se manifiesta en el dominio

---

razas hayan vivido quién sabe cuántos millares de años o de siglos con la individualidad absorbida por la costumbre y con el yo envuelto en el nosotros.”

<sup>67</sup>Marx, K. *Manuscritos: economía y filosofía*, p. 112.

científico cuando se considera a la Naturaleza como independiente, no sólo de Dios, sino también del hombre, constituyéndose el ideal de una descripción o una explicación “objetiva” de la Naturaleza.<sup>68</sup>

Unida a la idea de independencia de la naturaleza con respecto a Dios y al hombre aparece la concepción de representación veraz de lo real en la ciencia y en el arte, despojados de jerarquías expresadas en el orden, el tamaño y la disposición de los componentes.<sup>69</sup>

En la lectura de un texto paisajístico, la construcción de la figura de pensamiento se realiza con los referentes paisajísticos y no paisajísticos preexistentes en la conciencia, sin captación de forma alguna, por lo que la figura de pensamiento podría no coincidir en nada con la construida por otro sujeto, dependiendo del universo de referentes contenidos en sus conciencias. En el caso de la captación visual de formas, el constructo puede diferir enormemente entre dos sujetos dependiendo de los referentes que sus conciencias tengan en común. La forma sólo es pensable desde concepciones corpusculares finitas, dado que, desde una concepción de lo real como *continuum* no aristotélico, las formas resultan impensables por la inexistencia del adentro y el afuera. La forma es el paisaje; si se abre su puerta y se entra no se está ya en él sino en la pendiente, el bosque, la maleza, etc. Inconsciente de esta cuestión, Martínez de Pisón considera que

Esta forma permite el acceso al sistema que la genera a través de la investigación, de la reflexión y de la intuición, pues la misma existencia del paisaje señala que, en el espacio terrestre, todo sistema adquiere una forma y toda forma responde a un sistema. (Las

---

<sup>68</sup>Heisenberg, W. *La imagen de la naturaleza en la física actual*, p. 5.

<sup>69</sup>Maderuelo, J. “Maneras de ver el mundo. De la cartografía al paisaje”, pp. 67-68.



apariencias posibles de caos indican, tal vez, sólo desconocimiento de un cierto orden).<sup>70</sup>

Por supuesto que tampoco concibe que el supuesto orden puede no ser más que desconocimiento del caos imperante.

El paisaje en la pintura se sirve de imágenes percibidas por la vista. La objetividad visual es un supuesto generalizado del conocimiento empírico. Para Platón las sensaciones de por sí no sólo no son verdaderas sino que impiden el acceso a la verdad. Ver un territorio, ver una pintura, ver una fotografía, ver un filme o ver un escrito es ver, es activar el sentido de la vista. En todos los casos se trata de un constructo de la conciencia; de la apertura de una ventana que proyecta lo interior hacia afuera y por la que se interioriza lo exterior a partir de lo contenido adentro. Aparentemente la diferencia está en que en la lectura se interiorizan las ideas expresadas en el texto y en los demás casos se interiorizan figuras preestablecidas. Concebidos de manera corpuscular finita, los objetos poseen una forma que puede ser captada por la vista, pero que es construida como figura de pensamiento de conformidad con la estructura de la conciencia, fundiendo lo captado con los referentes preexistentes en ella.

La pintura paisajística transita de la imitación a la representación de la idea y de ahí a la conversión de la idea en pintura. Se trata de la liberación de la imitación y de la representación alcanzando el absoluto.<sup>71</sup> La pintura paisajística aporta los referentes que hacen posible la contemplación estética plena del territorio que lo torna paisaje. No es hasta la pintura paisajística que nace la contemplación paisajística; es hasta entonces que se realiza de manera plena. Contemplar un territorio como pintura paisajística implica una experiencia estética que produce sentimientos variados y placenteros. En la experiencia contemplativa

---

<sup>70</sup>Martínez de Pisón, E. *Miradas sobre el paisaje*, pp. 42-43.

<sup>71</sup>Schelling, F. *Filosofía del arte*, p. 278.

estética no hay necesidad de expresar de manera oral o escrita los sentimientos desatados, dado que se trata de una experiencia íntima no orientada a la comunicación, sino que concluye en sí misma. Como dice Demócrito: “Los mayores gozos se engendran de la contemplación.”<sup>72</sup>

La apropiación paisajística captura al territorio como unidad formal prescindiendo de los objetos que lo configuran.<sup>73</sup> El paisaje no es todo lo que está en un territorio, no es una totalidad; es una forma total constituida por las formas de los objetos concretos existentes en un territorio; es un *continuum* de formas no de cosas ni la extensión de la forma de un objeto. El paisaje es el objeto estéticamente construido; el fragmento territorial convertido en objeto estético despojado de deseo, de interés por participar en la construcción del territorio y dejando libre e independiente al objeto<sup>74</sup> “como finalidad sin fin”.<sup>75</sup> Dice Milani: “En esta perspectiva del mirar el paisaje en sí, el ser humano, el observador, se convierte en artista ya desde el momento en que acepta la naturaleza en un proyecto de visión y anulación en ella.”<sup>76</sup> Pero guardemos las proporciones. En el arte el creador se expresa en la obra; ésta es una primera relación. Después, el espectador se relaciona con la obra y encuentra en ella lo que está en su conciencia y que puede corresponder parcialmente con lo expresado por el creador por la posesión de referentes en común. Al contemplar un territorio, activa los referentes aprendidos en la contemplación de la obra de arte como si éste lo fuera también pero, el artista, es el que posee la capacidad para convertir lo bello ideal en objeto concreto.

---

<sup>72</sup>Demócrito. “Fragmentos filosóficos de Demócrito. Pensamientos de Demócrates”, p. 170.

<sup>73</sup>Gazapo de Aguilera, D. y C. Lapyase Luque. “¿Desde dónde... se construye el paisaje?”, p. 14.

<sup>74</sup>Hegel, G. W. F. *Estética I*, p. 118.

<sup>75</sup>Zimmer, J. “La dimensión ética de la estética del paisaje”, p. 39.

<sup>76</sup>Milani, R. “Estética y crítica del paisaje”, pp. 58-59.

El territorio es apropiado por los sujetos dependiendo de la forma de conciencia poseída por cada uno, lo que explica que unos piensen en desarrollos urbanos, agrícolas, turísticos o ganaderos, otros en investigación de especies biológicas que lo pueblan y las relaciones que establecen, otros en fotografía o pintura y otros en contemplarlo simplemente. Dado que lo que predomina es la conciencia empírica, “los estados totalitarios recurren a medios dirigidos a las masas para dar forma a los créditos políticos y sociales, y en los países democráticos tales medios uniforman hábitos y gustos.”<sup>77</sup> La uniformización de hábitos y gustos es necesaria para la venta de mercancías y así sucede con el territorio vendido como paisaje. La versión turística del paisaje es la mayormente existente en las conciencias de los sujetos. Como dice Roger:

En realidad, lo que se le vende al cliente no es, [...] más que una mercancía adulterada, un paisaje de pacotilla [...]. A veces hace falta mucho valor y ascesis para rechazar este neo-colonialismo turístico y volver al *país*, en lo que pueda tener de más pobre a nuestros ojos: de alguna manera, *barbarizarse* y purgarse la mirada, a riesgo de caer en la ceguera, para intentar ver o, al menos, entrever otro paisaje, sabiendo en todo caso que siempre necesitaremos un modelo, exótico o indígena, para convertir en paisaje ese país.<sup>78</sup>

Surge la pregunta de si la construcción social del paisaje puede realizarse con criterios estéticos. La obra de arte es producto de un sujeto individual en el que se condensa de manera concreta una sociedad y la historia. Es arte porque es producto de la organización estética de

---

<sup>77</sup>Dubos, R. *Los sueños de la razón*, pp. 50-51.

<sup>78</sup>Roger, A. *Breve tratado del paisaje*, pp. 131-132.

referentes poseídos por el autor. Es un producto humano. Originariamente la naturaleza no es humana pero actualmente sí es un producto humano. Si está conformada por el hombre ¿puede ser bella en sí?, es decir, ¿puede estar estéticamente organizada como lo está un cuadro o un poema?

FOR AUTHOR USE ONLY

## 12. La experiencia paisajística creativa.

La apropiación estética de lo real puede conducir a la representación o a la contemplación. La representación es propia del modo artístico de apropiación de lo real y éste sólo puede ser realizado por los poseedores de conciencia artística, en cambio, la contemplación estética es realizable desde cualquier forma de la conciencia, incluida la artística. El territorio, como objeto, puede ser apropiado de diversas maneras pero, sólo cuando en la apropiación participan referentes artísticos se hace posible su construcción como paisaje. El paisaje no es el sustrato material; es la figura de pensamiento estéticamente construida de él. Así, independientemente de la forma de conciencia (empírica, artística, mágico-religiosa y teórica) constituida en los sujetos, si éstos poseen los referentes artísticos necesarios, podrán apropiarse paisajísticamente del territorio. En cambio, la producción de arte requiere de sujetos cuya conciencia opere bajo la forma artística, es decir, una conciencia en la que los referentes no artísticos estén bajo la égida de los referentes artísticos haciendo posible la construcción de objetos artísticos.

La obra de arte es producto de sujetos individuales en los que se condensa una sociedad y su historia; es arte porque es producto de la organización estética de referentes poseídos por el autor. Se trata de un producto humano alejado de la naturaleza que expresa al autor en su otredad, ejerciendo facultades culturalmente creadas en su totalidad. En términos originarios la naturaleza no es humana y las facultades artísticas no son naturales, pero la relación establecida entre el hombre y la naturaleza ha humanizado a ésta, lo que conlleva el problema de si la naturaleza actual humanizada puede ser poseedora de belleza, como la posee un cuadro, la música, una escultura o un poema. La respuesta inmediata es sí y para ello se alude al jardín y a los territorios creados intencionalmente con criterios estéticos. Se puede argumentar en contra

que la apreciación estética está en el sujeto que se relaciona con la obra, pero esta situación se da en todas las representaciones artísticas dado que se requiere del establecimiento de una relación de correspondencia entre los contenidos artísticos de la obra y los referentes artísticos existentes en la conciencia del sujeto que contemplativamente se relaciona con ella, lo cual conduce, nuevamente, al complejo problema de la pertenencia de las cualidades al sujeto, al objeto o a ambos.

En el arte existen dos relaciones substancialmente diferentes: la del creador de la obra y la de quien la contempla. Un pintor se puede inspirar en la mirada que lanza sobre un territorio para crear un cuadro. El cuadro es un paisaje “natural”, sin embargo, el paisaje del cuadro no tiene nada que ver con el territorio que lo inspiró, ya que sus referentes fueron integrados al bloque de pensamiento del pintor quien construyó una figura de pensamiento que puede corresponder o no con la expresada en el cuadro.

Quizás en este contexto sea más comprensible la tesis nuclear de Schelling, según la cual el arte, para llegar a serlo, debe alejarse primeramente de la naturaleza para volver a ella en la última perfección. En todos los seres de la naturaleza, de hecho, la vida es activa de forma ciega e inconsciente: si el artista hiciera lo mismo, la obra de arte no se distinguiría de la naturaleza. Por el contrario, si el artista se sometiera a la realidad natural de forma absoluta, reproduciría de forma servil lo que tiene ante los ojos y, por tanto, no sería obra de arte, sino la apariencia de lo natural.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup>Antich, X. “Caligrafías en el paisaje. Divagaciones estéticas en torno a algunas prácticas del *land art*”, p. 183.

Lo mismo sucede con la foto o con la película, aunque en menor medida, y también con la escritura.

Si de la naturaleza y de lo real en general sólo podemos hablar de lo que de ellos se ha pensado, “...lo bello natural es, [...] un fenómeno antropogenético: la naturaleza en sí misma no es ni bella ni fea, sino que lo bello natural debe entenderse como una modalidad específica de percibir la naturaleza.”<sup>2</sup> Incluso la obra de arte no emana su carácter artístico por sí ante todo sujeto; sólo el sujeto dotado de los referentes artísticos requeridos es capaz de realizar una apropiación estética de ella. Lo mismo sucede con el territorio: el sujeto cuya conciencia no contenga cuantitativa y cualitativamente los referentes fotográficos, pictóricos, musicales, literarios, fílmicos requeridos no podrá apropiarse paisajísticamente un territorio. En el caso del sujeto que contempla el territorio construyendo una figura paisajística de pensamiento, el territorio está dentro de su conciencia como paisaje y fuera de él como territorio, mientras que en la obra de arte el sujeto creador está en el objeto, la obra de arte, como objeto y no como sujeto. Quién contempla la obra de arte opera de semejante manera que lo hace el constructor de paisaje. En el arte el creador se expresa en la obra; ésta es una primera relación. Después, el espectador se relaciona con la obra y encuentra en ella lo que está en su conciencia y que puede corresponder parcialmente con lo expresado por el creador por la posesión de referentes en común.

Roger sostiene que “...no hay belleza natural, o más exactamente, la naturaleza sólo se hace bella a nuestros ojos por mediación del arte.

---

<sup>2</sup>Zimmer, J. “La dimensión ética de la estética del paisaje”, p. 41. Anrubia y Gaona Pisonero participan de una concepción semejante. Señalan: “En la época actual en una primera visión, nos puede parecer que cualquier hombre o mujer apreciará la belleza y arte de los Pirineos o los Alpes; pues bien, ésta no es la situación encontrada en el siglo XVIII en que la idea convencional de un paisaje hermoso se correlacionaría con el valle del Loira o a las colinas de la Toscana, más acordes con unos cánones de moderación y proporción.” Anrubia, E. y C. Gaona Pisonero. “Epistemología del paisaje. Resignificación antropológica de la espacialidad en la montaña y en la ciudad”, p. 5.

Nuestra percepción estética de la naturaleza siempre está mediatizada por una operación artística, una ‘artealización’, tanto si ésta se efectúa directa como indirectamente *in situ* o *in visu*.”<sup>3</sup> Agrega que como decía Oscar Wilde: “la vida siempre imita al arte.”<sup>4</sup> “La valoración estética de la montaña, de los bosques, de los desiertos, es algo posible gracias a todo un arsenal de esquemas artísticos que informan nuestra mirada, es decir, gracias al producto de los artistas.”<sup>5</sup> Y, efectivamente, lo bello natural no existe pero, si el sujeto está dotado de los referentes artísticos necesarios, se la apropia estéticamente. La naturaleza no se encuentra más allá de la cultura pues, independientemente de cómo realmente sea en sí, adquiere un sentido determinado al ser apropiada por el hombre dependiendo del modo en la que la apropiación se realice. La apropiación es histórica, es decir, además de la diferencia entre los modos de apropiación, dentro de cada modo, históricamente existen diferencias en su ejercicio y en la articulación de referentes de diferentes modos en la conciencia. A esto se debe el tránsito, por ejemplo, del bosque terrorífico al bello bosque.

La apropiación de lo real es proyectiva:

Percibir es también una manera de proyectarse en una realidad determinada, sintetizarla o interiorizarla y

---

<sup>3</sup>Roger, A. *Breve tratado del paisaje*, p. 177. La misma postura mantiene posteriormente. Dice: “...no hay belleza natural. Nuestros paisajes son adquisiciones o, más exactamente, invenciones culturales que podemos fechar y analizar. Considero que toda nuestra experiencia, visual o no visual, está más o menos *moldeada* por modelos artísticos. La percepción histórica y cultural de nuestros paisajes —campo, montaña, mar, desierto— no necesita ninguna intervención mística (como si bajara del cielo) o misteriosa (como si saliera de la tierra), sino que se opera según lo que yo llamo, tomando una palabra olvidada de Montaigne, una *artealización*.” Roger, A. “Vida y muerte de los paisajes. Valores estéticos, valores ecológicos”, p. 67.

<sup>4</sup>*Ibid.*, p. 177.

<sup>5</sup>López Silvestre, F. “¿Es el paisaje simple reconocimiento? Sobre mis problemas de atención en Barbizon”, p. 96.



representarla a través del espacio y del tiempo. Cada percepción sería, por tanto, intencional o fundacional. El paisaje, en la experiencia estética del que disfruta, se convierte en arte gracias a la extensión e intensificación del acto intencional.<sup>6</sup>

El paisaje no pertenece a la naturaleza. Es un constructo humano subjetivo nacido de la pintura, es decir, de la representación artística del territorio. López Silvestre señala que los historiadores de las mentalidades se preguntan: ¿Cómo de la “cárcel mental barroca” se puede dar el salto a la “cárcel mental ilustrada”? ¿Dónde se encuentra el momento creativo que posibilita el salto?” Inmediatamente después señala:

Con la historia del paisaje ocurre lo mismo. Si bien los historiadores franceses han trabajado mucho describiendo cómo se desarrolló la apreciación de la naturaleza, y cómo, por ejemplo, de la naturaleza bella se pasó a estimar la sublime —mares, desiertos y altas montañas—, en lo que no se han esforzado demasiado ha sido en el estudio del motivo o motivos del salto de la mentalidad sin paisaje a la *mentalité paysagère*.<sup>7</sup>

El Renacimiento fue un movimiento social que transformó la totalidad de las estructuras sociales de Europa occidental, ya que se trata del cambio de modo de producción. Todo indica que esta transición activó las conciencias en múltiples direcciones. Al respecto sostiene Gurevich:

---

<sup>6</sup>Milani, R. “Estética y crítica del paisaje”, pp. 49-50.

<sup>7</sup>López Silvestre, F. A. “Por una historia comprensiva de la idea de paisaje. Apuntes de teoría de la historia del paisaje”, p. 295.

La Alta Edad Media es una época de renovación de las relaciones sociales, de aumento de la complejidad de la estructura social. Los autores eclesiásticos se plantean con mayor insistencia que antes el problema de la sociedad como un todo y las interrelaciones de sus distintos componentes en el marco de esta totalidad. El desarrollo del artesanado y del comercio exigía una mayor iniciativa y actividad racional que la actividad agraria. Al descubrir ante el individuo una mayor diversidad de posibilidades, principalmente en las ciudades, la vida, simultáneamente, le presentaba unas exigencias más elevadas. A la razón humana cada vez con mayor frecuencia se le planteaban nuevas tareas, y necesitaba otros medios para su resolución. El mundo de las tradiciones sacras, de costumbres definitivamente asentadas y de rituales mágicos se convirtió en un mundo más estrecho, en el cual tuvieron un papel importante las acciones racionalmente fundamentadas.<sup>8</sup>

Según Maderuelo,<sup>9</sup> en el Renacimiento se realiza una relectura de Aristóteles que influye notablemente en el arte y en la ciencia, sobre todo en lo que se refiere a ciencias descriptivas como la Geografía. La descripción detallada de las formas de los objetos conlleva el incremento de la agudeza de los sentidos en lo cual se basa la profundidad del conocimiento, es decir, de la descripción. La pintura de figuras difusas es reemplazada por figuras miméticas y los mapas se tornan más precisos en cuanto a las dimensiones de su contenido. En la Física sucede lo contrario. Las obras de Platón son traducidas del árabe al latín y su racionalidad empieza a ser incorporada a los procesos de

---

<sup>8</sup>Gurevich, A. *Los orígenes del individualismo europeo*, pp. 100-101.

<sup>9</sup>Maderuelo, J. "Maneras de ver el mundo. De la cartografía al paisaje", p. 58.

interpretación científica de lo real. La centración intelectual en la forma de los objetos particulares es substituida por la integración de figuras geométricas ideales traducidas a estructuras matemáticas, basándose en el planteamiento platónico de la finitud (falsedad) de los objetos y la infinitud de las ideas (verdad), el carácter de falsedad de las imágenes aportadas por los sentidos que refieren objetos finitos y el de la verdad aportados por la razón.

Gassendi trató de fundar en el antiguo atomismo una física que era todavía una física cualitativa. Esto le permitió, mediante la renovación —o la resurrección— del atomismo antiguo, dar una base filosófica, una base ontológica, a la ciencia moderna, que unió lo que él no supo unir, a saber, el atomismo de Demócrito con el matematicismo de Platón, representado por la revolución galileana y cartesiana; fue la unión de estas dos corrientes la que produjo, como sabemos, la síntesis newtoniana de la física matemática.<sup>10</sup>

El aristotelismo dominó el pensamiento europeo durante toda la Edad Media, en tanto que el platonismo fue asumido por unos cuantos, tan pocos que parecía inexistente. Dice Koyré:

...Aristóteles fue el único filósofo griego cuya obra completa —por lo menos toda la que se conocía en la Antigüedad— fue traducida al árabe y más tarde al latín. La de Platón no tuvo ese honor, y fue, por tanto, menos conocida. Esto tampoco es resultado de la casualidad. La obra de Aristóteles forma una verdadera enciclopedia del saber humano. Excepto medicina y matemáticas,

---

<sup>10</sup>Koyré, A. *Estudios de historia del pensamiento científico*, p. 319.

encontramos en ella de todo: lógica —lo cual es de una importancia capital—, física, astronomía, metafísica, ciencias naturales, psicología, ética, política...<sup>11</sup>

Una vez que la Iglesia aceptó la concepción aristotélica del mundo, la sabiduría consistió en conocer el contenido de los escritos de Aristóteles que se exigía fueran aprendidos de memoria en las escuelas de la época. Durante el Renacimiento se releyó a Aristóteles y se leyó a Platón y esto generó una revolución que convirtió en paradigma científico la teoría newtoniana de inspiración platónica y heredera de Giordano Bruno, Nicolás de Cusa, Descartes y Galileo. Dado que el aristotelismo considera a las sensaciones como el primer momento del proceso cognitivo con fundamento objetivo y a los objetos finitos como reales y depositarios de universales, el arte se ve reforzado dado que su apreciación se realiza de manera sensorial, en tanto que la verdad de lo real se reserva a la razón dado que los sentidos obstruyen su captación. Sin embargo, la apreciación artística no es tan simple dado que también puede ser interpretada de manera platónica y considerar que los sentidos son los medios de proyección al exterior de los contenidos del alma (conciencia), de modo tal que la apreciación de un objeto depende de quien lo contempla y no de su contenido o forma, pues, finalmente, sólo existe la certeza cartesiana de quien piensa y no de lo aludido por el pensamiento.

Gracias a los trabajos realizados por Maderuelo<sup>12</sup> hoy se sabe que se transitó a la pintura paisajística mediante el proceso de confección de mapas, a los que se le fueron agregando íconos identitarios del territorio hasta convertir al territorio en el personaje central del cuadro. La incipiente división capitalista del trabajo durante el siglo XVI permitió que la elaboración de mapas correspondiera a los pintores y que éstos

---

<sup>11</sup>Koyré, A. *Estudios de historia del pensamiento científico*, p. 21.

<sup>12</sup>Maderuelo, J. “Maneras de ver el mundo. De la cartografía al paisaje”, pp. 69-70.

paulatinamente fueran dejando de atender las exigencias de los geógrafos. Los estudios realizados permiten a Maderuelo mostrar cómo la cartografía y la pintura del Renacimiento recuperan la trama del aristotélico Claudio Ptolomeo a quien Maderuelo le llama geógrafo, Koyré astrónomo y otros, físico. También se le podría llamar filósofo sólo que, como el mismo Maderuelo lo señala, estas denominaciones profesionales pasan por alto el que es hasta después de la paradigmaticación científica de la teoría de Newton que se inicia la profesionalización basada en la especialización cognitiva y ocupacional, como resultado de la división social y técnica del trabajo operada por el régimen capitalista. Dice Maderuelo:

Si los pintores realizan esta proyección en un plano colocado verticalmente, mirando a través de una hipotética ventana, los cartógrafos la harán sobre uno horizontal, imaginando, es decir, dotando de imagen al territorio visto perpendicularmente desde el aire. [...] Ambos procedimientos, teniendo aplicaciones muy diferenciadas, responden, sin embargo, a un mismo principio geométrico ideado en el siglo II por el geógrafo helenista, afincado en Egipto, Claudio Ptolomeo. Se trata de un sistema de representación del territorio basado en el establecimiento de una retícula, formada por líneas perpendiculares, que permite ubicar los sitios en el mapa, respondiendo a la idea de latitud y longitud. De esta manera, estableció un sistema reticular de paralelos y meridianos distribuidos a intervalos regulares y calibrados en grados, divididos éstos, a su vez, en minutos.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup>Maderuelo, J. “Maneras de ver el mundo. De la cartografía al paisaje”, p. 59.

El cartógrafo del siglo XVI es a la vez pintor, arquitecto, científico e ingeniero.<sup>14</sup> Se trata de "...pintores que dibujan mapas, vistas topográficas que tienen cualidades pictóricas y pintores que representan en sus cuadros mapas como si fueran cuadros."<sup>15</sup> Es de este proceso que surge el paisaje. El territorio es apropiado paisajísticamente hasta que el territorio es representado en el arte pictórico, producto de la emergencia histórica de la sensibilidad estética. La palabra paisaje no crea la sensibilidad estética al territorio sino que expresa una sensibilidad preexistente.

El nacimiento del arte parece estar asociado al surgimiento de la individualidad humana, la cual pudo darse en algunos sujetos en las formaciones sociales precapitalistas, pero es hasta la transición al régimen capitalista que se multiplica la aparición de sujetos que se asumen como individuos.

Los pintores o los escultores medievales actuaron del mismo modo a lo largo de varios siglos: reyes, emperadores, papas, príncipes, padres de la Iglesia y santos están totalmente desprovistos de individualidad real en frescos y miniaturas, en libros y en representaciones escultóricas, pero dotados a la vez de rasgos que expresan su estado social, político o espiritual. Para ellos lo esencial, y por lo tanto, lo único que merecía atención, era lo que había de común entre un individuo determinado con el tipo, y para nada lo que se apartaba de él, lo hacía destacar.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup>Maderuelo, J. "Maneras de ver el mundo. De la cartografía al paisaje", p. 60.

<sup>15</sup>*Ibid.*, p. 80.

<sup>16</sup>Gurevich, A. *Los orígenes del individualismo europeo*, p. 170.

Las palabras se construyen cuando una idea aparece en muchas conciencias individuales y se hace necesario un vocablo para ser comunicada. Como plantea Marx:

...los hombres producen también, con arreglo a sus fuerzas productivas, las *relaciones sociales* en que producen el paño y el lienzo [...] los hombres que producen las relaciones con arreglo a su producción material, crean también las *ideas*, las *categorías*; es decir, las expresiones ideales abstractas de esas mismas relaciones sociales. Por tanto, estas categorías son tan poco eternas como las relaciones a las que sirven de expresión. Son productos históricos y transitorios.<sup>17</sup>

El paisaje representado artísticamente es pintura, fotografía o literatura. Para explicar la representación artística del paisaje, Marí sostiene que “la posición socrático-platónica es que el lenguaje es un camino inseguro y engañoso para acceder al conocimiento de la realidad. Hay que ir a los seres en sí, hay que dirigirse a lo que es la cosa en sí y, posteriormente, servirse de la teoría del lenguaje más adecuada para reflejarla.”<sup>18</sup> Sin embargo, conviene aclarar que el platónico “ir a los seres en sí” es para construir el concepto de la cosa finita que es falsa de por sí. En este sentido, la palabra no es la verdad como tampoco lo es la pintura en tanto que ambas no son más que representación de lo verdadero. Lo verdadero es lo ideal y se encuentra depositado en el alma, en la razón. El mismo autor señala después: “El paisaje descrito por la pintura se sirve de imágenes visuales que son percibidas por el sentido de la vista y pueden ser reconocidas por todos nosotros.”<sup>19</sup> La

---

<sup>17</sup>Marx, K. “Carta a P.V. Annekov, 28 de diciembre de 1846”, p. 157.

<sup>18</sup>Marí, A. “Paisaje y literatura”, p. 147.

<sup>19</sup>*Ibid.*, p. 141.

objetividad visual es un supuesto que ha sido generalizado por el conocimiento empírico y extrañamente asumido por Marí. Para Platón las sensaciones de por sí no sólo no son verdaderas sino que constituyen un impedimento para el acceso a la verdad. Ver un territorio, ver una pintura, ver una fotografía, ver un filme o ver un escrito es ver, es decir, se trata del uso del mismo sentido. En todos los casos se trata de una proyección de la conciencia hacia el exterior; de la apertura de una ventana por la que se proyecta lo interior hacia fuera y por la que se interioriza lo exterior a partir de lo contenido adentro. Marí afirma:

Así pues, podríamos afirmar que las imágenes visuales de la pintura son determinadas y objetivas, mientras que las imágenes de la literatura son imprecisas y abstractas. No se puede ver más de lo que se ve en un cuadro, mientras que en la literatura uno puede ver más de lo que hay descrito en las palabras con la ayuda de la imaginación de cada lector. De aquí que la vaguedad de la literatura, por muy minuciosa que sea en su descripción, nunca crea una imagen que pueda identificarse con una forma de la realidad y, a menudo, ni tan siquiera permite una visualización.<sup>20</sup>

Aparentemente, la diferencia está en que en la lectura se interiorizan las ideas expresadas en el texto y en los demás casos se interiorizan figuras preestablecidas. Concebidos de manera corpuscular finita, los objetos poseen una forma que puede ser captada por la vista, pero que es construida como figura de pensamiento de conformidad con la estructura de la conciencia, fundiendo captación con referentes preexistentes. En la lectura de un texto paisajístico, la construcción de la figura de pensamiento se realiza con los referentes paisajísticos y no

---

<sup>20</sup>Marí, A. "Paisaje y literatura", p. 142.



paisajísticos existentes en la conciencia, sin captación de forma alguna proveniente del exterior, por lo que la figura de pensamiento podría no coincidir en nada con la construida por otro sujeto, sea autor o lector, dependiendo del universo de referentes contenidos en sus conciencias. En el caso de la captación visual de formas el constructo puede diferir enormemente entre dos sujetos dependiendo de los referentes que ambas conciencias tengan en común.

Dice Anson: “¿Qué diferencia a los fotógrafos del territorio de los fotógrafos del paisaje? La distancia y el lugar, que actúa directamente sobre la finalidad y el sentido del viaje.”<sup>21</sup> El mismo autor explica que la fotografía es la culminación del territorio y que “...cuando ese ojo territorial sobrepasa sus límites y se vacía de su función primera, se convierte entonces en manifestación estética. El territorio se sueña y se vuelve, por consiguiente, paisaje.”<sup>22</sup> Fotográficamente hablando, las visiones territorial y paisajística tienen diferente profundidad de campo.<sup>23</sup> El mismo autor explica también que “en el cine existen numerosos elementos de montaje que favorecerán la aparición del paisaje intencional, y que a su vez facilitarán esa transición entre paisaje-escenario y paisaje-autónomo...”<sup>24</sup> y establece una diferenciación interesante entre diversas representaciones artísticas del paisaje:

En el cine, toda acción se desarrolla en un escenario, en una localización. En las artes plásticas, en la pintura, el género del paisaje es aquel en que la representación de un territorio se ha liberado de toda contingencia narrativa: ése es el momento álgido en que el paisaje

---

<sup>21</sup> Anson, A. “Territorios y paisajes. Modelos para pensar fotografía y literatura, tal vez soñar”, p. 239.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 261.

emerge y se desarrolla con toda su plenitud. La liberación del paisaje como fondo de una escena, es decir, como escenario, a favor de la representación del paisaje sin pretexto narrativo, es decir, autónomo, es lo que posibilita la pintura de paisaje tal y como la reconocemos hoy.<sup>25</sup>

La narración del paisaje no incluye medidas ni distancias sino la experiencia de la apropiación del territorio por el sujeto. En ella, la manera en que los elementos constitutivos del paisaje se relacionan entre sí no está referida a las interacciones entre las cosas que se encuentran en el territorio, sino a la forma total constituida con las formas particulares de esos elementos como subjetivamente aparecen en el sujeto. “Desde la propia acción de la mirada, seleccionando o distinguiendo su foco. Redundando en la forma de percibir corrientemente se mira al paisaje, no a los objetos que lo configuran. Lo específico, lo particular, se diluye a favor de una apreciación más general y compleja.”<sup>26</sup>

El literato intenta plasmar en escritura el paisaje existente en su conciencia, que no tiene por qué corresponder con un territorio determinado; el lector construye en su conciencia el paisaje descrito en la escritura, pero de conformidad con la composición de su conciencia, por lo que la figura de pensamiento construida por él puede diferir en grados diferentes de la imagen existente en la conciencia del autor expresada en el escrito. La “...literatura nunca podrá representar ni hacer reconocer el paisaje descrito a través de los términos y de las palabras,”<sup>27</sup> como tampoco podrá hacerlo la música, la escultura, la

---

<sup>25</sup> Ansón, A. “Territorios y paisajes. Modelos para pensar fotografía y literatura, tal vez soñar”, p. 260.

<sup>26</sup> Gazapo de Aguilera, D. y C. Lapayese Luque. “¿Desde dónde... se construye el paisaje?”, p. 14.

<sup>27</sup> Marí, A. “Paisaje y literatura”, p. 149.

arquitectura, la danza y la pintura. Sin embargo, la apropiación visual gráfica también incluye el establecimiento de una relación entre los contenidos de la conciencia del observador y los del objeto observado. Estéticamente hablando, el mismo cuadro, observado por diferentes sujetos en el mismo momento, aparece de tantas maneras como sujetos se lo apropian. Lo mismo sucede con la música, con cualquier otra expresión artística o con cualquier apropiación cualitativa de lo real: la figura de pensamiento construida de un objeto dice más del sujeto que del objeto.

En el terreno de la teoría se confrontan historia externa e historia interna y se sintetizan en una historia que las incluye a ambas. Una dice que la explicación de la generación de nuevas teorías se encuentra en las condiciones histórico-sociales en las que se genera; otra sostiene que la explicación se encuentra en el interior de la ciencia y se expresa como racionalidad teórica; una más dice que la explicación está en ambas. Las racionalidades teóricas son productos históricos y las condiciones histórico-sociales contienen las racionalidades teóricas en forma de instrumentos, aparatos mecánicos o concepciones del mundo. En el terreno de la contemplación estética y de la creación artística, ¿qué relación existe entre los estilos artísticos y la época?, ¿existe una historia externa y otra historia interna? Concibiendo la historia como proceso de desarrollo de la sociedad, no se puede sostener que el arte sea independiente de la historia y de la sociedad, dado que el hombre es un ser social y el desenvolvimiento histórico de la sociedad es lo que ha hecho posible la producción artística y el desarrollo de la facultad contemplativa estética. La facultad de pensar se realiza primeramente como experiencia sensorial empírica y posteriormente como experiencia teórica, tanto de manera histórico-social como de manera individual; la facultad de juzgar lo bello se realiza primero como apropiación de lo bello natural y después como experiencia estética contemplativa y como experiencia artística creativa. El hombre aparece en la naturaleza

facultado para juzgar lo bello, lo cual se realiza en la inmediatez sensorial de lo bello natural, pero el desarrollo histórico lo hace transitar a productor de arte y a desarrollar la capacidad contemplativa de lo bello utilizando referentes aprendidos en la producción artística.

Heisenberg<sup>28</sup> se percata de que existe una correspondencia entre filosofía y arte en lo que se refiere a estructuras geométrico-matemáticas. Esto se debe al carácter platónico de estas estructuras dado que, en la concepción ontológica de Platón, lo real es estructuras matemáticas cognoscibles por el alma debido a que ésta está escrita en lenguaje matemático. Sin embargo, el afán de abstracción es inconmensurable con el afán de apropiación sentimental.<sup>29</sup> La ciencia y el arte forman un lenguaje humano mediante el cual podemos referirnos a las más remotas partes de la realidad. Los sistemas conceptuales coherentes al igual que los diferentes estilos del arte, son diferentes palabras o grupos de palabras de dicho lenguaje. Un ejemplo de ello es que el artista busca insistentemente que las imágenes que él proyecta sean comprensibles para él y para los demás.

Dice Collingwood que “el lenguaje en su naturaleza original expresa no el pensamiento en este sentido más estrecho, sino sólo las emociones; aun cuando éstas no son impresiones crudas, sino que son transmutadas en ideas por la actividad de la conciencia.”<sup>30</sup> La expresión de emociones mediante el lenguaje, de manera originaria muestra el carácter histórico-social del desarrollo de las facultades humanas. Así, de constituir el lenguaje la expresión de una emoción transita a herramienta de pensamiento empírico, mágico-religioso, artístico y teórico. Sin embargo, esto no autoriza a sostener que los símbolos creados por la ciencia conserven el carácter originario del lenguaje, como Collingwood sostiene.<sup>31</sup> Al respecto Hegel señala:

---

<sup>28</sup>Heisenberg, W. *Física y filosofía*, p. 87.

<sup>29</sup>Worringer, W. *Abstracción y naturaleza*, p. 54.

<sup>30</sup>Collingwood, R. G. *Los principios del arte*, p. 237.

<sup>31</sup>*Ibid.*, p. 251.

Las bellas artes, por el contrario, tienen por condición la autoconciencia del espíritu libre; y, por consiguiente, la conciencia de la dependencia del elemento sensible primeramente natural respecto al espíritu, hace del elemento natural no otra cosa que una expresión del espíritu, que es la forma interna que sólo manifiesta a sí misma. A lo cual se une la consideración ulterior y más alta de que el aparecer del arte anuncia el fin de una religión, la cual es aún ligada a la exterioridad sensible. Al mismo tiempo que parece dar a la religión su máxima transfiguración, expresión y esplendor; el arte la levanta sobre su limitación.<sup>32</sup>

Existen dos posibles interpretaciones fundamentales: i) El modo artístico de apropiación de lo real fue creado históricamente después de la religión. ii) El arte es consubstancial a la facultad humana de juzgar lo bello y, por lo tanto, se va perfeccionando históricamente hasta encontrar su realización plena en el arte romántico. La primera concepción está en la base de la cita de Hegel, sólo que son las formas de la conciencia son las que poseen carácter histórico, en tanto que los modos de apropiación de lo real están ligados a la facultad de sentir, conocer y querer planteados por Kant. La segunda permite unir la propuesta kantiana de la facultad de juzgar lo bello con la hegeliana de despliegue de la idea absoluta en su realización como espíritu transitando por momentos de perfeccionamiento y de encuentro de sí misma. En su inmediatez como espíritu subjetivo capta lo bello natural y luego lo imita; después, como espíritu objetivo, lo idealiza como equilibrio, armonía, simetría y perfección en el cuerpo humano; como absoluto, lo concreta en la obra de arte.

---

<sup>32</sup>Hegel, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 371.

Todo indica que históricamente hablando la forma empírica de conciencia es social e individualmente inmediata; luego aparece la forma mágico-religiosa; después la artística y; por último la teórica. Dice Herbig: “Éste parecía proporcionar la explicación de por qué los hombres habían comenzado relativamente tarde a filosofar. La ciencia [...] sólo podía surgir después de que estuvieran satisfechas las necesidades materiales y se hubieran desarrollado las artes.”<sup>33</sup> Según esto, la forma teórica se creó después de que el modo artístico arribó a la idealización geométrico-matemática. En la sociedad primitiva el modo artístico de apropiación de lo real se limita a la captación de lo bello natural, después se constituye como arte adquiriendo la forma simbólica. Esto sucede en Oriente y éste es el arte que toman los griegos para convertirlo en ideal de armonía, equilibrio, simetría en su máxima representación en el cuerpo humano.<sup>34</sup> Hegelianamente hablando, en la época de los griegos el espíritu universal aún no había arribado a la realización del arte como absoluto. No se trata de cómo es pensado o interpretado el arte sino cómo se realiza. La idea del arte es clásica después de superar la figuración, la imitación de la naturaleza.

Según Hegel, el arte requiere de condiciones sociales excepcionales para su desarrollo:

El estado social más favorable al ideal es el que mejor permite obrar con libertad a los personajes y revelar una personalidad alta y potente. No puede ser, por tanto, un orden social en que todo esté fijo, regulado por las leyes y la constitución. No es tampoco el estado salvaje en que todo está entregado al capricho y la violencia, y donde el

---

<sup>33</sup>Herbig, J. *La evolución del conocimiento*, p. 20.

<sup>34</sup>Hegel, G. W. F. *Estética I*, p. 201.

hombre depende de mil causas exteriores que hacen su existencia precaria.<sup>35</sup>

Los griegos generaron teoría y arte porque muchos de ellos podían sustraerse de la producción material de satisfactores o de la realización de funciones administrativas o represivas del aparato gubernamental esclavista. La libertad de los griegos estaba sustentada en la esclavitud de muchos pueblos. La Edad Media presencia el nacimiento de un nuevo arte religioso al servicio de las emociones que vigorizan y perpetúan la sociedad cristiana.<sup>36</sup> El arte asociado a la religión transforma la simple piedra sagrada en algo bello que estimula la experiencia religiosa, confusamente mezclada con la experiencia estética, hasta que se ve liberado de la religión y se realiza de manera absoluta. Hoy día la belleza es el arte. La naturaleza estéticamente se apropia con referentes artísticos despojados, desde Kant, de criterios de otros modos de apropiación que implican experiencias no estéticas.

La estética moderna está habituada a buscar la belleza sobre todo en la obra de arte, y a admirarla en tanto representación de un significado independiente de cualquier vínculo utilitarista o moral. La estética antigua, por el contrario, sitúa al arte entre las capacidades técnicas, artesanales y, sobre todo en el caso de la poesía, dirige los productos del mismo a un disfrute fundamentalmente público en el seno de ciertos espacios sociales como, por ejemplo, el banquete, la fiesta o los ritos religiosos.<sup>37</sup>

---

<sup>35</sup>Hegel, G. W. F. *Estética I*, pp. 156-157.

<sup>36</sup>Collingwood, R. G. *Los principios del arte*, p. 99.

<sup>37</sup>Lombardo, G. *La estética antigua*, p. 17.

El artista sigue el camino que recorre el espíritu universal hegeliano para realizarse en el absoluto, más ello no excluye la existencia en el presente de arte figurativo o clásico que corresponden a los momentos subjetivo y objetivo de despliegue del espíritu. El proceso de desarrollo seguido por el artista individual es el mismo que sigue el espíritu universal: en un momento de despliegue el espíritu universal identifica lo bello con la figuración de lo natural, en otro con la ejemplaridad, lo sublime y, por último, con la belleza. El espíritu universal vive en el arte de conformidad con el despliegue que él ha logrado, de ahí la diferencia entre el arte figurativo, el clásico y el romántico.<sup>38</sup> El artista va encarnando los momentos históricos de desarrollo del arte deteniéndose en alguno de ellos o alcanzando el más avanzado. El artista es un producto histórico-social. Los artistas, los religiosos y los científicos poseen una ideología que los afilia a una clase social, pero la determinación del carácter de su obra no proviene de su filiación de clase sino de la forma y contenido de la obra, que puede incluir expresiones de su filiación de clase. Por ejemplo: los murales de Rivera y Siqueiros, la teología de la liberación y la teoría marxista. Lo que hace a una obra de arte es su forma artística, a una teoría científica su estructura racional y a un discurso religioso su contenido teológico.

Si los referentes artísticos pertenecen a una época y a una clase social determinadas, la idea de lo bello también. A ello se debe la diversidad de estilos y de épocas: arte figurativo, arte clásico y arte romántico. El artista es un ser social y, como tal, participa de los referentes de la sociedad y del momento histórico en el que se constituyó como sujeto; es una condensación individual de la sociedad en la que se constituye como sujeto. Como condensación individual es único y ello es lo que le permite crear obras únicas. Su consciencia está constituida con referentes existentes en una sociedad determinada y a esto se debe la generación de emociones en el público que participa de algunos de sus

---

<sup>38</sup>Hegel, G. W. F. *Filosofía del Derecho*, p. 277.



referentes. De ninguna manera el artista está sintiendo con los demás; siente y lo que siente puede ser sentido por otros, por su público. Las concepciones del arte como las de ciencia, religión, moral, etc. poseen carácter histórico, es decir, pertenecen a una época y a un lugar determinado si bien se pueden dar en diferentes lugares al mismo tiempo o en tiempos diferentes.

La sensación se realiza con las facultades humanas de sentir y juzgar fundidas con los referentes empíricos incorporados a su conciencia. La facultad de juzgar es común a todos los humanos en tanto que los referentes empíricos dependen del momento histórico y social vivido por el individuo. Se siente por poseer la facultad para hacerlo y se realiza con los referentes poseídos. Las sensaciones las vive el sujeto con independencia de los supuestos generadores externos. Como afirma Collinwood:

Esa experiencia a la que llamamos sensación es sólo de una clase, y no es susceptible de las distinciones entre real e irreal, verdadera y falsa, verídica e ilusoria. Lo que es verdadero o falso es el pensamiento; y a nuestros sensa se llama reales e ilusorios sólo cuando pensamos verdadera o falsamente sobre ellos. Pensar sobre ellos es interpretarlos, lo que quiere decir enunciar las relaciones en las que se encuentran respecto de otros sensa, actuales o posibles. Un sensum real significa un sensum correctamente interpretado; un sensum ilusorio, uno falsamente interpretado. Y un sensum imaginario significa aquel que no ha sido interpretado, ya sea porque hemos tratado de interpretarlo y hemos fracasado, o porque no lo hemos tratado.<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup>Collingwood, R. G. *Los principios del arte*, p. 185.

Las sensaciones estimulan los sentimientos, las emociones y la imaginación. El objeto se construye en la conciencia del sujeto de conformidad con la relación que éste ha establecido con él, es decir, teórica, artística, empírica o religiosa. El objeto es el sujeto y es un constructo no especializado, es decir, no construido exclusivamente con referentes de un solo modo de apropiación de lo real, pero sí con el predominio de uno de ellos. A ello se debe lo señalado por Collingwood<sup>40</sup> respecto a la experiencia imaginativa: la experiencia estética contemplativa se realiza con los referentes del modo artístico de apropiación integrados a su conciencia. Dice Collingwood:

No hay justificación para decir que la parte sensible de ella es algo que encontramos y la parte imaginaria algo que ponemos, o que la parte sensible se halla objetivamente “ahí” en la “obra de arte”, siendo la parte imaginaria subjetiva, un modo de conciencia distinto de una cualidad de una cosa. Ciertamente encontramos los colores ahí en la pintura; pero los encontramos sólo porque activamente usamos nuestros ojos, y tenemos ojos que nos permiten ver lo que el pintor quiso que viéramos, y que una persona con ceguera para los colores no podía haber visto. Nosotros llevamos nuestros poderes de visión con nosotros, y encontramos lo que ellos revelan. De modo semejante, llevamos nuestros poderes imaginativos con nosotros, y encontramos lo que ellos revelan: esto es, una experiencia imaginaria de actividad total que encontramos en el cuadro porque el pintor la había puesto ahí.”<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup>Collingwood, R. G. *Los principios del arte*, p. 142.

<sup>41</sup>*Ibid.*, p. 145.

La “experiencia imaginaria” puesta por el pintor en el cuadro no es aprehensible por quien contempla su obra, por lo que éste la realiza a partir del universo referencial de su conciencia. Si la experiencia imaginaria del pintor pudiese ser transmitida tal cual a todos los que contemplan su obra, todos vivirían la misma experiencia y esto no sucede. La imaginación es el proceso de construcción de figuras de pensamiento realizado con independencia de la forma de la conciencia de quien vive la experiencia. La imaginación construye figuras de pensamiento con referentes de todos los modos de apropiación subsumidos en el modo de apropiación predominante en ella. Así, hay construcción de imágenes práctico-utilitarias, mágico-religiosas, artísticas y teóricas, por lo que la manera de realizarse es la propia del modo de producción en que se realiza, por lo que resulta un falso problema el formulado por Cassirer cuando dice:

Alejandro Baumgarten ha llevado a cabo el primer ensayo sistemático y comprensivo para construir una lógica de la imaginación, pero tampoco este ensayo, que en cierto sentido fue decisivo e inestimable, pudo asegurar al arte una verdadera autonomía. Porque la lógica de la imaginación no podía pretender la misma dignidad que la lógica del intelecto puro. Si existía una teoría del arte tenía que ser, únicamente, como gnoseología inferior, como un análisis de la porción sensible inferior del conocimiento humano.<sup>42</sup>

La imaginación puede llegar a la construcción de figuras de pensamiento que van más allá de lo conocido, de lo vivido o de lo observado, si bien generalmente se mantienen en el plano de lo existente o de lo que existió. La imaginación trascendente es la que ha generado

---

<sup>42</sup>Cassirer, E. *Antropología filosófica*, p. 206.

religiones nuevas, inventos, teorías científicas y obras de arte, es decir, su participación es condición existencial de los modos artístico y teórico y en el nivel más desarrollo del modo empírico que es la invención tecnológica. El asunto de la imaginación refiere un proceso que se da totalmente en la conciencia si bien puede ser alimentado por sensaciones y ficciones. La imaginación es un elemento participante en el proceso de creación y de construcción de la idea y su concreción en el arte, en la teoría, en la fe o en la producción de instrumentos. La conciencia teórica imagina tipos ideales en los que se condensa la diversidad de los particulares: los conceptos. En cambio, en el arte se trata de la imagen que se concreta en la obra pero que deviene conjuntamente con ella en el proceso de su construcción. Como afirma Castoriadis:

...la voluntad o actividad deliberada es la dimensión reflexiva de lo que somos en tanto seres imaginantes. Hemos dicho que la reflexividad presupone la imaginación, *que es* la dimensión reflexiva y práctica de nuestra imaginación como fuente de creación. [...] Esta relación entre imaginación y voluntad se deja ver también, pero de manera más superficial, del lado de los resultados: hay que poder imaginar otra cosa que lo que es para poder querer, y hay que querer otra cosa que lo que es para liberar la imaginación. Cuando, no se quiere otra cosa que lo que es, la imaginación es reprimida o inhibida.<sup>43</sup>

La imaginación participa tanto en el proceso de creación como en el de contemplación. La obra de arte no es lo que se ve o se oye sino la construcción subjetiva que con lo visto o lo oído se produce con la imaginación. “La música que escuchamos no es el sonido, sino ese

---

<sup>43</sup>Castoriadis, C. *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*, p. 109.

sonido oído corregido de varias maneras por la imaginación del oyente, y lo mismo ocurre con las otras artes.”<sup>44</sup> Es la imagen mutante construida por el pensamiento en la que se condensa la sensación y el sentimiento. Como Schelling contundentemente señala: la belleza en una obra de arte no está referida a que la forma en que ésta aparece sea bella, ni a que el objeto referido —si es el caso— lo sea; la belleza estética consiste en que la obra contenga y exprese las emociones vividas por su creador en el proceso de creación. No es la belleza vulgar que se expresa diciendo: “qué bello cuadro” o “qué bella canción” como puede decir de una rosa o de una puesta de Sol.<sup>45</sup>

Dice Collingwood: “La obra de arte [...] no es algo corpóreo o perceptible, sino una actividad del artista; y no una actividad de su ‘cuerpo’ o su naturaleza sensible, sino una actividad de su conciencia.”<sup>46</sup> Más adelante formula una pregunta crucial:

Lo más serio de todo, si la experiencia estética en el artista es algo completamente independiente de esas cosas exteriores, pero en el público es algo que depende de ellas y que se deriva de la contemplación de ellas, ¿cómo es que es una experiencia de la misma clase en los dos casos, y cómo puede establecerse la comunicación?<sup>47</sup>

Collingwood explica que la teoría técnica del arte sostiene que el artista no ofrece experiencias estéticas sino cosas corpóreas que se cree poseen el poder de evocar ciertas experiencias estéticas en quien las contempla,<sup>48</sup> y que quien contempla vive las emociones que el creador vivió en el proceso de creación. Lo vivido por el creador en el proceso

---

<sup>44</sup>Collingwood, R. G. *Los principios del arte*, p. 138.

<sup>45</sup>Schelling, F. *La relación de las artes figurativas con la naturaleza*, pp. 45-48.

<sup>46</sup>Collingwood, R. G. *Los principios del arte*, p. 279.

<sup>47</sup>*Ibid.*, pp. 280-281.

<sup>48</sup>*Ibid.*, p. 280.

de creación no puede ser lo vivido por quien contempla lo creado. Quienes contemplan sienten distinto, el que creó es uno solo, por lo tanto, ninguno de los que contemplan puede vivir el proceso de creación de una obra de arte. En todo caso, si es artista puede vivir un proceso de creación que es completamente diferente al vivido por otro artista. La facultad apriorística de juzgar lo bello se realiza con los referentes artísticos aportados por la sociedad en el proceso de constitución del sujeto. Si cada conciencia individual es estructuralmente diferente a las demás, los sujetos dotados de referentes que le permiten apropiarse estéticamente de una obra de arte lo hacen experimentando imaginariamente visiones y movimientos construibles con los referentes disponibles en su conciencia, de ahí que la apropiación de la misma obra de arte se realice de tantas maneras como individuos se relacionan contemplativamente con ella. Dice Worringer:

La necesidad de proyección sentimental puede considerarse como supuesto de la voluntad artística en el único caso de tender ésta hacia lo realista-orgánico, es decir, hacia el naturalismo, usando esta palabra en su sentido elevado. El sentimiento de felicidad que produce en nosotros la reproducción de la vida orgánicamente hermosa, aquello que el hombre moderno designa como belleza, es una satisfacción de esa interna necesidad de autoactividad que es para Lipps la premisa del proceso de proyección sentimental. En las formas de una obra de arte nos gozamos a nosotros mismos. El goce estético es goce objetivado de sí mismo. El valor de una línea, de una forma, consiste para nosotros en el valor de la vida que contiene también para nosotros. Lo que le da su

belleza, es sólo nuestro sentimiento vital, que oscuramente introducimos en ella.<sup>49</sup>

Según esto, en lo bello natural y en lo bello artístico nos gozamos a nosotros mismos. El goce estético se objetiva en el sujeto; lo bello natural genera un goce estético objetivado en el sujeto por su sentimiento vital. Lo bello no se objetiva en la obra de arte ni en lo bello natural. Pero la experiencia estética contemplativa es una relación bidireccional sujeto-objeto. No hay belleza sólo en el objeto, sólo en el sujeto o en el sujeto y el objeto al mismo tiempo por separado, sino en la unidad relacional de la forma del objeto con los referentes estéticos poseídos por el sujeto.

El valor de cualquier obra de arte dada para una persona adecuadamente calificada para apreciar su valor no radica en el deleite de los elementos sensoriales de los que como obra de arte realmente consta, sino en el deleite de la experiencia imaginativa que esos elementos sensoriales despiertan en él. Las obras de arte son sólo medios para un fin; el fin es esta experiencia imaginativa total que ellos nos permiten disfrutar.<sup>50</sup>

La contemplación de una obra de arte implica una experiencia imaginativa en la que se recrean algunas de las emociones vividas por el artista al crearla, aquellas emociones que la estructura de la conciencia de quien contempla lo permiten. La facultad apriorística de juzgar lo bello está constituida por intuiciones sensoriales como equilibrio, orden, armonía y simetría que fueron consideradas por los griegos clásicos como características de lo bello y que en realidad son criterios de la

---

<sup>49</sup>Worringer, W. *Abstracción y naturaleza*, p. 28.

<sup>50</sup>Collingwood, R. G. *Los principios del arte*, pp. 142-143.

facultad de juicio. Al relacionarse con un territorio puede establecerse una relación estética contemplativa de manera inmediata no premeditada, no intencional, activando las intuiciones sensibles y los referentes artísticos poseídos, sin que se esté ante la presencia de una obra de arte.

Para Kant la cosa en sí no es cognoscible; se conoce el fenómeno que no es nada fuera de nuestras representaciones.<sup>51</sup> Dice:

Para juzgar una belleza natural como tal, no tengo necesidad de tener previamente un concepto de lo que debe ser la cosa, es decir, no tengo necesidad de conocer su finalidad material (el fin), sino basta que la forma sola de esta como independiente de todo conocimiento de su fin, me agrade por sí misma en el juicio. Mas si el objeto es dado por una producción del arte y se le ha de declarar bello como tal, el arte suponiendo siempre un fin en su causa (y en la causalidad de esta), debe al pronto apoyarse sobre un concepto de lo que debe ser la cosa; y como la concordancia de los diversos elementos de una cosa con su destino ulterior o su fin, constituye la perfección de esta cosa, se sigue que en la apreciación de la belleza artística, la perfección debe también tomarse en consideración, lo que no tiene lugar en la apreciación de una belleza natural (en tanto que sea tal). [...]Una belleza natural es una cosa *bella*; la belleza artística es una *bella representación* de una cosa.<sup>52</sup>

---

<sup>51</sup>Kant, I. *Crítica de la razón pura*, p. 320.

<sup>52</sup>Kant, I. *Crítica del juicio seguida de las observaciones sobre el asentimiento de lo bello y lo sublime*, p. 137.



A diferencia de la ciencia que requiere réplica y constatación, el arte simplemente se contempla y se goza.<sup>53</sup> El arte tiene su fin en sí mismo. “La propiedad que tiene un placer de poder ser universalmente participada, supone que aquél no es un placer del goce, derivado de la pura sensación, sino de la reflexión; y así las artes estéticas, en tanto que bellas artes, tienen por regla el juicio reflexivo, y no la sensación.”<sup>54</sup> Sin embargo, cuando de una experiencia paisajística se trata, la activación de referentes no incluye los relacionados con la reflexión, sino que se trata de una experiencia en la inmediatez de la sensación. Esto explica lo observado por De Crousaz:

Si parece que no hay orden en las obras de arte, se condena al autor y se consideran defectuosas, pero también cuanto más orden hay, más fácil es recordarlas en cuanto se las ve una vez, y desde ese momento la vista ya no añade nada a la idea, ya no sorprende, ya no impresiona. Mientras que mirando un gran paisaje se está tan ocupado, ya sea por la grandeza, ya sea por la multitud, de elementos que la componen, que no se piensa, si reina el orden o el desorden; se pasa tan pronto, tan libremente e incluso tan caprichosamente de la visión de un objeto o bien al de otro muy próximo, o bien al de uno lejano, bien al de uno que se le parece, bien al de uno completamente diferente, de modo que ese desorden que deja solamente un recuerdo confuso en la memoria,

---

<sup>53</sup>Díaz, J. L. *El ábaco, la lira y la rosa*, p. 133.

<sup>54</sup>Kant, I. *Crítica del juicio seguida de las observaciones sobre el asentimiento de lo bello y lo sublime*, p. 132. Dice Schelling: “Se considera grosero e inculto a aquel que no se deja en absoluto influir por el arte y que quiere experimentar sus efectos. Pero para el espíritu es igualmente grosero, aunque no en el mismo grado, considerar las emociones meramente sensibles, los efectos sensibles o el placer sensible que provocan las obras de arte como efectos del arte en cuanto tal.” Schelling, F. *Filosofía del arte*, p. 5.

tantas veces como se vuelven a ver esos objetos sorprenden igual que si fueran nuevos; la poca relación que hay entre ellos hace que no se pueda pasar de uno a otro sin algo de sorpresa y sin una intensidad de sentimiento que acompaña siempre a una impresión inesperada.<sup>55</sup>

Hegel sostiene que “si el arte, en efecto, libra al hombre de las necesidades de la vida material, no puede sin embargo elevarle por [en]cima de las condiciones de la existencia humana y suprimir estas relaciones.”<sup>56</sup> Hegel parece marxista. Reconoce la determinación de las condiciones materiales en la producción artística. Habría que preguntarse si la liberación es del que crea, del que contempla o de ambos. En la filosofía hegeliana el arte es concebido como realización de la idea de lo bello. El arte es una creación estética en la que adquiere unidad la idea del artista y el objeto producido. La idea de lo bello es generada por el concurso de referentes sociales integrados a la conciencia del artista sometidos a la égida del modo artístico de apropiación de lo real. “La idea es la imagen de una cosa percibida por los sentidos, pero independiente de la realidad objetiva.”<sup>57</sup>

La idea se encarna en la obra de arte al ser creada, pues en el arte la idea es real. “Mientras que la filosofía intuye las ideas como son *en sí*, el arte las intuye *realmente*.”<sup>58</sup> El arte no reproduce lo bello natural ni busca lo bello en la realidad exterior sino en la conciencia del sujeto, en su idea; después lo materializa exteriormente. El arte no es imitación de la naturaleza, de lo bello natural. La naturaleza imita las ideas porque ella no es más que lo que de ella se ha pensado, es decir, las ideas que de ella se han construido, de ahí que el arte no pueda ser imitación de la

---

<sup>55</sup>De Crousaz, J. P. *Tratado de lo bello*, pp. 136-137.

<sup>56</sup>Hegel, G. W. F. *Estética I*, p. 163.

<sup>57</sup>Marí, A. “Paisaje y literatura”, pp. 141-142.

<sup>58</sup>Schelling, F. *Filosofía del arte*, pp. 19-20.

naturaleza ya que la naturaleza es un constructo del espíritu al igual que lo es el arte. Para Hegel la verdadera belleza existe sólo en el arte, no en la naturaleza. La belleza como contenido óptico del objeto artístico, incluso, es incompleta; su completitud se realiza en la relación unitaria que el objeto establece con la idea concreta de lo bello. Los ojos no ven lo bello ni los oídos lo oyen; lo bello se ve y se oye con la imaginación. Hegel lo plantea así porque considera que el arte es concreción absoluta de la belleza ideal.

Dice Diderot:

¿Qué es lo que se entiende cuando se dice a un artista *imitad la bella naturaleza*? O no se sabe lo que se ordena o se le dice: si tenéis que pintar una flor y os es, por lo demás, indiferente cuál escoger, elegir la flor más bella; si tenéis que pintar una planta y vuestro tema no os exige que sea una encina o un olmillo seco, roto, quebrado y sin ramas, elegid la planta más bella; si tenéis que pintar un objeto de la naturaleza, y os resulta indiferente cuál escoger, elegid el más bello.<sup>59</sup>

La belleza del arte no procede de la imitación de un objeto. El objeto natural bello no transmite su belleza a la obra de arte. La obra de arte es bella por sí no por su motivo. Es decir, un objeto natural feo puede engendrar una obra de arte bella, bella por las emociones generadas en su proceso de construcción y por las que produce en su contemplación.

Dice Hegel:

...si el arte está destinado a expresarlo todo, si la expresión es lo esencial, el fondo es indiferente. Siempre

---

<sup>59</sup>Diderot, D. *Investigaciones filosóficas sobre el origen y naturaleza de lo bello*, p. 61.

que el cuadro sea fiel, y la expresión viva y animada, lo bueno y lo malo, lo vicioso, lo contrahecho, lo feo como lo hermoso, tienen derecho a figurar con la misma razón. Inmoral, licencioso, impío, el artista habrá cumplido su cometido y logrado la perfección en cuanto haya sabido expresar fielmente una situación, una pasión, una idea verdadera o falsa.<sup>60</sup>

Pero surgen las siguientes preguntas: ¿La obra de arte lo es independientemente de que nadie la considere tal? ¿Se puede sostener que en la obra de arte hay una belleza contenida independiente del observador? Para Hegel la respuesta es sí. La conciencia artística está constituida por referentes de los diferentes modos de apropiación ordenados bajo la égida del arte. En el artista la idea aparece como forma abstracta y no como pre-concepto o pre-categoría como sucede en la conciencia teórica. En la producción artística no existen planes o medios preconcebidos, materia prima, ni distinción entre planeación y ejecución. La idea aparece de manera abstracta en el artista e inicia su concreción en cuanto su producción inicia. El ideal se constituye en el sujeto con los referentes incorporados a su conciencia incluidos los de la propia obra de arte en construcción.

Evidentemente preexiste al acto de creación un ideal abstracto que no necesariamente se concreta en una obra sino que puede quedarse en el nivel de simple captación y contemplación de lo bello sea éste arte o naturaleza. La idea es confusa en el punto de partida. Poco a poco se va aclarando en la medida en la que se va plasmando exteriormente. No es que preexista la idea acabada y que el desafío consista en plasmarla exteriormente de manera objetual, es que la idea se va construyendo paralelamente con el objeto de arte. Que la idea se concrete, por ejemplo, en el cuadro no significa que exista desde antes de iniciar la

---

<sup>60</sup>Hegel, G. W. F. *Estética I*, pp. 93-94.

pintura. Existe una idea de lo bello y el esbozo difuso del cuadro más no sus detalles. El artista vive en la creación lo vivido por la idea absoluta en su realización: transita de lo subjetivo a lo objetivo y de éste al absoluto que en el terreno del arte es ir de lo figurativo, al clásico y de éste al romántico.

Para Kant la producción artística requiere genio, talento y técnica. El genio fue considerado en la antigüedad como un don divino.<sup>61</sup> Kant sostiene que el juicio formado sobre la belleza de la producción artística no se deriva de regla alguna y que sólo son posibles como producciones del genio. El genio "...consiste propiamente en una feliz relación de la imaginación y el entendimiento, que ninguna ciencia nos puede enseñar...";<sup>62</sup> "...es la originalidad ejemplar del talento natural que revela un sujeto en el *libre* ejercicio de sus facultades de conocer."<sup>63</sup> Para juzgar lo bello se requiere gusto y para producirlo es necesario genio.<sup>64</sup> El genio es lo opuesto a la imitación. En cuanto talento el genio es un don natural que da al arte su regla:

El genio es el talento (don natural) que da al arte su regla. Como el talento o el poder creador que posee el artista es innato, y pertenece por tanto a la naturaleza, se podría decir también que el genio es la cualidad innata del espíritu (*ingenium*), por la cual la naturaleza da la regla al arte.<sup>65</sup>

---

<sup>61</sup>Dice Demócrito: "Porque a Homero cayó en suerte naturaleza deiforme, edificó ordenado mundo de multivariados versos." Demócrito. "Fragmentos filosóficos de Demócrito. Fragmentos sobre Música. Del libro 'Sobre poesía'", p. 158.

<sup>62</sup>Kant, I. *Crítica del juicio seguida de las observaciones sobre el asentimiento de lo bello y lo sublime*, p. 142.

<sup>63</sup>*Ibid.*, p. 143.

<sup>64</sup>*Ibid.*, p. 137.

<sup>65</sup>*Ibid.*, p. 133.

En Kant son características propias del arte la originalidad, la ejemplaridad, la incomunicabilidad del proceso de creación y el otorgamiento de reglas por la naturaleza a las bellas artes por medio del genio.<sup>66</sup> Hegel acepta el planteamiento kantiano del genio y el talento y no incorpora aportación alguna al respecto,<sup>67</sup> pero insiste en la importancia del manejo de la técnica y en que el arte y la teoría son realización del espíritu libre. En efecto, en la producción artística el conocimiento no da la habilidad para hacerlo. Se puede dominar la técnica pictórica más no las características del cuadro que se quiere pintar. El proceso de creación artística se realiza con referentes de todos los modos de apropiación de lo real contenidos en la conciencia del artista. A esto se debe que Antich observe "...una compenetración similar entre la actividad consciente y una fuerza inconsciente..."<sup>68</sup> pues se trata de referentes de todo tipo. El arte no es una intensificación de la realidad como Cassirer<sup>69</sup> lo plantea, dado que la realidad no es más que lo que de ella se concibe. El arte es existencia concreta apropiada de un modo determinado por quienes la contemplan y, con respecto a su creador, es concreción de la idea en un momento determinado de su existencia que, como señala Collingwood, "...no podría haberla creado en ningún otro momento, ni nadie más en ese momento."<sup>70</sup>

La producción de cada obra de arte es creación de lenguaje. "Las bellas artes exigen, pues, el concurso *de la imaginación, del entendimiento, del alma y del gusto*."<sup>71</sup> El arte es unificación de lo real y lo ideal; es lo ideal hecho real. No es imitación de cosas exteriores; es exteriorización de la idea en objetos concretos. En Platón la idea

---

<sup>66</sup>Kant, I. *Crítica del juicio seguida de las observaciones sobre el asentimiento de lo bello y lo sublime*, p. 134.

<sup>67</sup>Hegel, G. W. F. *Estética I*, pp. 86, 172, 173, 176.

<sup>68</sup>Antich, X. "Caligrafías en el paisaje. Divagaciones estéticas en torno a algunas prácticas del *land art*", p. 179.

<sup>69</sup>Cassirer, E. *Antropología filosófica*, p. 214.

<sup>70</sup>Collingwood, R. G. *Los principios del arte*, p. 268.

<sup>71</sup>Kant, I. *Op. cit.*, p. 145.

pertenece a la razón y es lo verdadero. El arte, entendida como producción no es más que una imitación de la idea, de la razón; no es verdadero porque se queda en la forma sensible y la verdad está en la idea y no en la cosa particular que sólo es imitación suya.<sup>72</sup> El problema de la verdad es un problema del conocimiento; el arte no proviene ni genera una experiencia intelectual. Sin embargo, Platón señala que “cuando, pues, un obrero, fija la vista sobre lo que no cambia e inspirándose en un modelo tal se esfuerza en reproducir la idea y la virtud, hace necesariamente una obra bella, mientras que si al contrario no tiene miradas más que para lo efímero y trabaja teniendo por modelo algo percedero, su obra carecerá de belleza.”<sup>73</sup> Lo bello es identidad entre lo subjetivo y lo objetivo y esto sólo sucede en el arte.

El artista no siente el “sentido interior de las cosas y su vida moral” como Cassirer afirma;<sup>74</sup> se siente a sí mismo y eso es lo que exterioriza, si bien lo exteriorizado adquiere una forma objetual, es decir, posee la forma de una cosa. La producción artística se realiza en un estado permanente de conflicto interno en el artista, de emociones y sentimientos intensos que se externan encarnándose en la obra. En la ciencia y en la filosofía los conflictos son lógicos, de entendimiento; la emoción generada por la incertidumbre de la información disponible o por el descubrimiento de las condiciones de realización de un fenómeno se generan en la razón y se expresan en la totalidad del sujeto teorizante; en el artista los conflictos se generan entre las emociones exigentes de expresión y la construcción de la obra y entre el ideal y su representación externa.

El sujeto construye el objeto en la ciencia y en el arte. En el arte es evidente, en la ciencia se cree que no. En la ciencia el objeto de investigación paulatinamente va transformándose en objeto conocido; en

---

<sup>72</sup>Lombardo, G. *La estética antigua*, p. 89.

<sup>73</sup>Platón. “Timeo o de la naturaleza”, p. 311.

<sup>74</sup>Cassirer, E. *Antropología filosófica*, p. 229.

el arte el objeto aparece como idea abstracta que va concretándose en obra de arte. Pero uno es el proceso de creación en el arte y otro el de su contemplación. Dice Collingwood:

Estamos, en realidad, suponiendo dos teorías diferentes de la experiencia estética, una para el artista y la otra para el público. La experiencia estética en sí misma, suponemos, es en ambos casos una experiencia puramente interna, que tiene lugar totalmente en la mente de la persona que la disfruta. Pero se supone que esta experiencia interna se encuentra en una doble relación con algo exterior o corpóreo. *a)* Para el artista, la experiencia interna puede ser externada o convertida en un objeto perceptible; aunque no hay razón intrínseca para que sea así. *b)* Para el público, hay un proceso inverso: la experiencia exterior aparece primero y ella es convertida en la experiencia interna que es lo único estético. Pero si la relación entre lo interno y lo externo es casual y fortuita en *a)*, ¿cómo puede ser indispensable en *b)*? Si la “obra de arte” corpórea y perceptible es innecesaria para la experiencia estética en el caso del artista, ¿por qué debería ser necesaria en el caso del público? Si no auxilia de ningún modo a uno, ¿cómo puede auxiliar de algún modo al otro?<sup>75</sup>

Collingwood propone que las experiencias sensual-emocionales o psíquicas vividas por quien establece una relación contemplativa estética “son transmutadas en una experiencia imaginativa total idéntica a la del pintor.”<sup>76</sup> Este es un asunto de enorme complejidad en cuyo

---

<sup>75</sup>Collingwood, R. G. *Los principios del arte*, p. 280.

<sup>76</sup>*Ibid.*, p. 286.



tratamiento yerra Collingwood. Aquí se hace evidente la utilidad de la herramienta teórica *modo de apropiación de lo real* que está ausente en la racionalidad de Collingwood. El arte es uno de esos modos de apropiación de lo real. Solo el artista puede apropiarse lo real de ese modo pero, al igual que un científico puede comprender una apropiación religiosa o empírica o un religioso una apropiación científica (Santo Tomás, por ejemplo), un no artista puede vivir la experiencia estética sin llegar a hacer arte. El científico construye una teoría sin importarle que ésta sea comprendida o no por sus colegas o por “el público”. Del mismo modo procede el teólogo o el inventor y también así lo hace el artista. Durante el proceso de construcción del invento, de la teoría o de la obra de arte está completamente ausente la preocupación de su entendimiento por otros, no así cuando de su socialización se trata. El proceso que equivocadamente Collingwood “resuelve” con la aceptación del artista de expresar emociones que comparte con su público, realmente se debe a la comunión de algunos referentes tanto artísticos como de otros modos de apropiación entre el artista y su público. Dice Collingwood:

En tanto que el artista siente todo esto (y en el artista que no lo sintiera no habría la necesidad de publicar su obra), lo siente no sólo después de que su obra está completa, sino desde su principio y durante su composición. El público se halla constantemente presente ante él como un factor en su trabajo artístico...<sup>77</sup>

Esto es falso. El artista es la cumbre de la individualidad. No es su público el que está con él en el proceso de creación; en él está la sociedad que lo constituyó como sujeto. El artista dialoga con quien contempla su obra a través de ella. Es decir, el artista habla por medio

---

<sup>77</sup>Collingwood, R. G. *Los principios del arte*, p. 292.

de su obra; la obra es un texto que, como el alma platónica, contiene la totalidad grabada pero que de ella sólo se lee lo que el lector proyecta en ella. Su contenido pareciera ser variante en cuanto genera múltiples lecturas, tantas como es leída, se trate o no de sujetos diferentes. Así sucede en la pintura, la literatura, la escultura, etc. en donde hay sujeto (artista), hay objeto (la obra) y hay sujeto (espectador), pero no sucede así con la apropiación paisajística en la que no hay artista; hay sujeto y hay objeto pero este objeto habla a través del sujeto. Collingwood insiste:

Si el arte no es una clase de artesanía sino la expresión de la emoción, esta distinción de clase entre artista y público desaparece. Porque el artista tiene un público sólo cuando la gente lo oye expresarse, y comprende lo que le oye decir. Ahora bien, si una persona dice algo para tratar de expresar lo que tiene dentro de ella, y otra lo oye y lo entiende, quien lo oiga y lo entienda tiene una misma cosa dentro de sí.<sup>78</sup>

Parece asistir la razón a Collingwood pero no es así. Tanto en el artista como en quien contempla su obra existe la facultad de ver, de oír y de captar lo bello pero, la experiencia se realiza con esa facultad consubstancial y con los referentes integrados a la conciencia de uno y otro. Se ve, se oye y se entiende como la conciencia construye no como la cosa es en la exterioridad, por lo que no necesariamente posee el mismo sentido y significado en el creador y en quien contempla. Finalmente no se comunican las emociones sino su descripción. Dice Collingwood más adelante:

---

<sup>78</sup>Collingwood, R. G. *Los principios del arte*, p. 115.

Lo que se dice aquí de la expresión de pensamientos es igualmente verdadero de la expresión de emociones. Si un poeta expresa, por ejemplo, una cierta clase de temor, los únicos oyentes que pueden entenderlo son aquellos capaces de experimentar esa clase de miedo ellos mismos. Por lo tanto, cuando alguien lee y entiende un poema, no solamente entiende la expresión de las emociones del poeta, sino que expresa también sus propias emociones en las palabras del poeta, que así se han convertido en sus propias palabras. Como dice Coleridge, sabemos que un hombre es un poeta por el hecho de que hace de nosotros poetas. Sabemos que expresa sus emociones por el hecho de que nos da oportunidad de expresar las nuestras.

En consecuencia, si el arte es la actividad de expresar emociones, el lector es tan artista como el escritor. No hay distinción de clase entre artista y público. Aunque no quiera decir que no hay ninguna distinción. [...] la diferencia entre el poeta y su público radica en el hecho de que, aun cuando ambos hacen la misma cosa, es decir, expresar esta emoción particular con estas palabras particulares, el poeta es un hombre que puede resolver por sí mismo el problema de expresarla, en tanto que el público puede expresarla sólo cuando el poeta le ha enseñado a hacerlo.<sup>79</sup>

El proceso de entendimiento y comunicación de emociones está determinado por la posesión de referentes en común. Esto sucede entre contempladores, entre creadores y entre contempladores y creadores. La comunicación entre creador y contemplador no es descriptiva sino

---

<sup>79</sup>Collingwood, R. G. *Los principios del arte*, p. 116.

vivencial. Quien contempla entra en un estado sentimental y emocional realmente vivido y no imaginado a partir de una descripción. La universalidad de la obra de arte implica su potencialidad de generar múltiples sentimientos y emociones entre muchos contempladores, más ello no implica que los sentimientos y las emociones generadas entre los diferentes individuos sean las mismas. Cada uno construye su sentimiento y su emoción de conformidad con la estructura de su conciencia, si bien participa de algunos referentes que están en la conciencia de todos los demás y que son los activados por la obra de arte.

El objeto de arte es forma y lo que se contempla lo es también. Dice Aristóteles: “Las producciones del arte son aquellas cuya forma está en el espíritu y por forma entiendo la esencia de cada cosa, su sustancia primera.”<sup>80</sup> Desde esta perspectiva, en la conciencia del sujeto aparece la forma que es la esencia de cada cosa y luego se produce. Sin embargo, la forma se construye con la imaginación y en la imagen se unen rasgos de lo real con lo ficticio en tanto referentes constitutivos de la conciencia. Muchos de los referentes activados en el proceso de creación artística son compartidos por sujetos poseedores de formas de conciencia diferentes a la artística, y a ello se debe la comunicabilidad de sentimientos y emociones entre el artista y quien contempla su obra. El arte no muestra las formas “en su verdadera figura” dado que la verdad no pertenece al modo artístico de apropiación de lo real. Todas las formas poseen el mismo estatuto pues pertenecen a la captación sensorial. Algunas de estas captaciones sensoriales activan sentimientos estéticos y se trata de lo bello natural o del arte.

Dice Schelling que “quien ha captado la esencia no puede tener la rudeza y la severidad en la forma, pues ella es la condición de la vida.”<sup>81</sup> ¿Cuál forma: la del objeto motivo o la de la obra de arte? El pintor tiene

---

<sup>80</sup>Aristóteles. *Metafísica*, p. 149.

<sup>81</sup>Schelling, F. *La relación de las artes figurativas con la naturaleza*, pp. 41-42.

ante sí un objeto que percibe de manera visual y además olfativa-auditiva-gustativa. La percepción visual es la importante. Percibe la forma del objeto. La forma del objeto es expresión de su esencia la cual puede o no ser captada por el pintor. El cuadro expresa las emociones vividas por el pintor al crearlo y éstas pudieron ser generadas o no por el objeto y expresar o no su esencia en el cuadro. En todo caso lo que importa no es el objeto sino el cuadro cuya forma expresa una esencia que genera emociones en los sujetos que lo contemplan.

Dice Hegel:

Si asignamos al arte lugar tan elevado, no hemos de olvidar, sin embargo, que ni por su contenido ni por su forma es la manifestación más alta, la expresión última y absoluta en que la verdad se revela al espíritu. Por lo mismo que está obligado a revestir sus concepciones de una forma sensible, su esfera es limitada: no puede alcanzar más que un grado de la verdad.<sup>82</sup>

Para Hegel el arte es absolutización de la forma en la universalización de la sensación, por lo que no expresa el concepto de la cosa pues eso sólo puede hacerlo la teoría. La forma es expresión total del objeto; en el arte reina la forma.<sup>83</sup> El arte logra la indiferenciación de lo real y lo ideal pero no la identidad suprema que sólo es alcanzada por la teoría.<sup>84</sup> El arte consigue la indiferencia entre lo ideal y lo real en lo creado, más no se trata de una síntesis de lo universal en lo concreto como sucede con el concepto en la teoría.

En Schelling y en Hegel la absolutización del arte proviene de su sustracción del tiempo, de su inmutabilidad y del carácter universal de

---

<sup>82</sup>Hegel, G. W. F. *Estética I*, p. 81.

<sup>83</sup>Schiller, F. *La educación estética del hombre*, pp. 115-116.

<sup>84</sup>López-Domínguez, V. "Estudio Preliminar", p. XXIV.

su belleza que la torna absolutamente verdadera. Pero la obra de arte no es absolutamente verdadera, es absolutamente bella. La belleza es absoluta como concreción de la idea y la materia en el objeto. Pero Schelling insiste en la exigencia expresiva de la esencia en el arte.<sup>85</sup>

Dice Antich:

El artista, según Schelling, debe alejarse del producto de la naturaleza para elevarse hasta la fuerza que lo crea y apoderarse, espiritualmente, de esta fuerza: así el artista se lanza a la región de los conceptos puros (esos conceptos que no son los del entendimiento, sino las *ideas estéticas*, tal como quedan definidas en la caracterización kantiana) y sólo entonces devuelve a la naturaleza el producto de su actividad. Así, el artista rivaliza con el espíritu de la naturaleza, puesto que ha accedido a lo que está más allá de las formas de las cosas: su esencia, lo universal. Es esto lo que expresa, como algo absoluto e infinito, en la obra de arte, siempre con nuevas formas.<sup>86</sup>

Es muy contradictorio este planteamiento. Si, de acuerdo con Kant, el genio es dado por la naturaleza, el artista está ejerciendo una facultad natural fundida con los referentes aportados por la sociedad en la que se constituyó su forma artística de conciencia. El artista se aleja de los productos inmediatos de la naturaleza y crea ejerciendo el genio que la naturaleza le donó. Su genio es espíritu de la naturaleza y, por tanto, una de sus formas de realización.

Ubicado en el terreno de la cognición, Díaz-Polanco afirma:

---

<sup>85</sup>Schelling, F. *La relación de las artes figurativas con la naturaleza*, p. 50.

<sup>86</sup>Antich, X. "Caligrafías en el paisaje. Divagaciones estéticas en torno a algunas prácticas del *land art*", p. 183.

Por una parte, “las cosas” tienen una doble expresión: lo *aparente* y lo *esencial*. Por otra parte, esa apariencia fenoménica es frecuentemente la forma *inversa* de la sustancia real. Esta inversión tiene una función precisa entonces: ocultar, enmascarar la realidad de las cosas.<sup>87</sup>

La esencia no “está más allá de las formas” y, si así fuera, la obra de arte es forma estética liberada de su contradicción hegeliana con la esencia. Es la forma pura de lo bello universal y absoluto. Surge la pregunta: ¿en la experiencia estética las cosas están en su apariencia o en su esencia? Se trata de un falso problema: la esencia y la apariencia son un problema de la cognición y no de la creación artística. En Hegel la forma es la exteriorización del contenido y el contenido la interiorización de la forma; la esencia posee una apariencia determinada y toda apariencia corresponde a una esencia<sup>88</sup> aunque, finalmente, la esencia y la apariencia del objeto son problema del sujeto cognoscente y no del objeto a quien tal diferenciación lo tiene sin cuidado. La apariencia y la esencia del objeto están en el sujeto en una experiencia cognitiva sea ésta empírica o teórica, pero resulta inconmensurable en una experiencia estética. “Así, muy lejos de ser simples apariencias puramente ilusorias, las formas del arte encierran más realidad y verdad que las existencias fenomenales del mundo real. El mundo del arte es más verdadero que el de la naturaleza y el de la historia.”<sup>89</sup>

En el arte la apariencia no es ilusoria; la obra de arte es esa apariencia en sí semejante a la idea. Es la esencia realizada, libre, armónica. Así sucede, por ejemplo, en la conversión del territorio en

---

<sup>87</sup>Díaz-Polanco, H. “Teoría y categorías en Marx, Durkheim y Weber”, p. 58.

<sup>88</sup>Hegel, G. W. F. *Estética I*, p. 80.

<sup>89</sup>*Ibid.*, p. 80.

paisaje. El paisaje como personaje de la obra alcanza el absoluto. Dice Miró:

En el cine, toda acción se desarrolla en un escenario, en una localización. En las artes plásticas, en la pintura, el género del paisaje es aquel en que la representación de un territorio se ha liberado de toda contingencia narrativa: ése es el momento álgido en que el paisaje emerge y se desarrolla con toda su plenitud. La liberación del paisaje como fondo de una escena, es decir, como escenario, a favor de la representación del paisaje sin pretexto narrativo, es decir, autónomo, es lo que posibilita la pintura de paisaje tal y como la reconocemos hoy.<sup>90</sup>

Las cosas particulares en tanto totalidades concretas contienen lo universal en lo ideal. La obra de arte es totalizadora; el objeto no se puede fragmentar.<sup>91</sup> De igual modo, en la experiencia paisajística el territorio visualizado no se puede fragmentar porque cualquier fracción u objeto de un territorio por sí sólo es ajeno al todo, como sucede en toda experiencia estética. Lo bello natural es finito, lo bello artístico es infinito. La belleza natural es finita temporal y espacialmente, inconsciente y ciega porque el objeto no se sabe ni siquiera a nivel de existencia en sí, mucho menos dotado de belleza. Para Schelling la belleza es plasmación de lo infinito en lo finito, la concreción de lo absoluto y el arte es el arquetipo de la belleza.<sup>92</sup> Así lo piensa también Hegel: "...las creaciones del arte son superiores a las producciones de la

---

<sup>90</sup>Miró, N. "La dimensión filmica del paisaje", p. 260.

<sup>91</sup>Schelling, F. *Filosofía del arte*, p. 5.

<sup>92</sup>*Ibid.*, p. 19.



naturaleza. Ninguna existencia real expresa lo *ideal* como lo hace el arte.”<sup>93</sup>

Lo bello natural encarna en objetos individuales y particulares. Las obras de arte también son objetos individuales y particulares pero éstos encarnan lo general en lo concreto. En la obra de arte individual se condensa la universalidad de lo bello, mas no la multiplicidad de objetos aludidos en ella. Es arte cuando la obra expresa lo absoluto, la totalidad en lo concreto y lo universal en lo particular. La belleza de un objeto de arte expresa la universalidad de la idea de lo bello en una totalidad concreta: es absoluta.<sup>94</sup> Pero la concepción hegeliana de lo bello conlleva un complejo problema. Para Hegel las tres formas principales del arte son la simbólica, la clásica y la romántica.<sup>95</sup> La forma simbólica aparece en el momento subjetivo de despliegue del espíritu universal. La forma clásica corresponde al espíritu objetivo y alcanza “...el arte su perfección, en cuanto se ha realizado el acuerdo perfecto entre la idea, como individualidad espiritual, y la forma, como realidad sensible y corporal. Toda hostilidad entre los dos momentos ha desaparecido, para dar lugar a una perfecta armonía.”<sup>96</sup> La forma romántica aparece en la transición del espíritu objetivo al absoluto. Dice Hegel:

En la forma clásica, en efecto, a pesar de su generalidad, el espíritu se revela con un carácter particular, determinado; no escapa a lo finito. [...] En cuanto la idea de lo bello se percibe como el espíritu absoluto o infinito, no se halla por lo mismo más completamente realizada en las formas del mundo exterior, para refugiarse en sí misma. Esto es lo que proporciona el tipo de *la forma romántica*. No bastando ya la representación sensible,

---

<sup>93</sup>Hegel, G. W. F. *Estética I*, p. 88.

<sup>94</sup>Schelling, F. *Filosofía del arte*, p. 37.

<sup>95</sup>Hegel, G. W. F. *Op. cit.*, pp. 192-194.

<sup>96</sup>*Ibid.*, p. 193.

con sus imágenes tomadas del mundo exterior, para expresar la libre espiritualidad, la forma se hace extraña e indiferente a la idea. De suerte que el arte romántico reproduce de este modo la separación del fondo y de la forma por el lado opuesto al simbólico.<sup>97</sup>

Si el arte y la ciencia son absolutos están fuera de lo concebido en cualquier momento del despliegue del espíritu como subjetividad y objetividad y, sin embargo, el arte clásico y la teoría son creados por los griegos clásicos y la religión es una creación anterior a ellos. Para Hegel el arte, la religión y la teoría pertenecen al absoluto y, por tanto, se podría considerar que sólo hasta que el espíritu se despliega históricamente hasta al nivel absoluto éstas aparecen. Pero no es así. Todas las formas de la conciencia se van constituyendo paulatinamente a lo largo de la historia y es hasta la aparición histórica de la conciencia religiosa que se define la forma empírica por antonomasia. Después, con los griegos se define la forma artística y después la teórica, sin embargo, durante la Edad Media adquiere plenitud la conciencia religiosa, durante el siglo quince la conciencia artística y en el siglo dieciséis la conciencia teórica.

Dice Hegel:

En resumen, el *arte simbólico* busca esta unidad perfecta de la idea y de la forma exterior. El *arte clásico* la encuentra para los sentidos y la imaginación en la representación de la individualidad espiritual; el *arte romántico* la *excede* en su espiritualidad infinita, que se eleva por [en]cima del mundo visible.<sup>98</sup>

---

<sup>97</sup>Hegel, G. W. F. *Estética I*, pp. 193-194.

<sup>98</sup>*Ibid.*, p. 194.

El arte es trascendental porque convierte en infinito a lo finito, a lo cambiante en imperecedero y absoluto, todo condensado en lo concreto y finito.

FOR AUTHOR USE ONLY

## Referencias.

- Afanasiev, Víctor. *Fundamentos de filosofía*, ed. Quinto Sol: México; 2000, 303 pp.
- Aguilar Rivero, Mariflor. *Teoría de la Ideología*, ed. Universidad Nacional Autónoma de México: México; 1984, 96 pp.
- Althusser, Louis. *La filosofía como arma de la revolución*, ed. Siglo XXI: México; 2010, 151 pp.
- Althusser, Louis. *Para leer El capital*, ed. Siglo XXI: México; 2000(24), Col. Biblioteca del Pensamiento Socialista, Serie: Ensayos Críticos, trad. Martha Harnecker, 335 pp.
- Althusser, Louis. *Posiciones*, ed. Anagrama: Barcelona; 1977, trad. Nuria Garreta, Oscar del Barco, Ricardo Potchar, Martha Harnecker y Albert Roies, 128 pp.
- Álvarez Munárriz, Luis. *Categorías clave de la Antropología*, ed. Signatura: Sevilla; 2015, Col. Una mirada abierta a la sociedad y a la cultura, 617 pp.
- Álvarez Muñarriz, Luis. “La categoría de paisaje cultural” en *AIBR*, Revista de Antropología Iberoamericana. Antropólogos Iberoamericanos en Red, Madrid; 2011, ene-abril, Vol. 6, Núm. 1, pp. 57-80.
- Anrubia, Enrique y Carmen Gaona Pisonero. “Epistemología del paisaje. Resignificación antropológica de la espacialidad en la montaña y en la ciudad” en *Gazeta de Antropología*, Revista Electrónica Española, Año 2008, 24, Núm. 2, pp. 1-8.
- Ansón, Antonio. “Territorios y paisajes. Modelos para pensar fotografía y literatura, tal vez soñar” en Maderuelo, Javier (Dir.). *Paisaje y territorio*, ed. Abada Editores: Madrid; 2008, pp. 227-254.
- Antich, Xavier. “Caligrafías en el paisaje. Divagaciones estéticas en torno a algunas prácticas del *land art*” en Nogué, Joan (Coord.). *El*

- paisaje en la cultura contemporánea*, ed. Biblioteca Nueva: Madrid; 2008, Col. Paisaje y Teoría, pp. 169-190.
- Aristóteles. *Acerca del alma*, ed. Losada: Buenos Aires; 2004, Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento, trad. Patricio de Azcárate, 236 pp.
- Aristóteles. *De anima*, [Fecha de consulta: 9 de diciembre de 2010]. Disponible en: <http://www.mercaba.org/Filosofia/HT/diego%20reina/Aristoteles/Arist%C3%B3teles%20De%20AnimaIII.htm>
- Aristóteles. *Ética nicomaquea*, ed. Losada: Buenos Aires; 2003, Col. Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento, trad. Patricio de Azcárate, 410 pp.
- Aristóteles. *La política*, ed. Gernika: México; 2002, trad. Amelie Cuesta Basterrechea, 335 pp.
- Aristóteles. *Metafísica*, ed. Porrúa: México; 2007(17), Col. Sepan Cuántos, Núm. 120, 326 pp.
- Aristóteles. *Tratados de lógica*: (El organón), ed. Porrúa: México; 2008(12), Col. Sepan Cuántos, Núm. 124, 534 pp.
- Bachelard, Gastón. *Epistemología*, ed. Anagrama. Barcelona: 1971, Col. Argente y Mumbrú, trad. Elena Posa, 255 pp.
- Bachelard, Gastón. *La formación del espíritu científico*. (Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo), ed. Siglo XXI: México; 2004(25), Col. Teoría, trad. José Babini, 302 pp.
- Bacon, Francis. *Instauratio Magna*, ed. Porrúa: México; 1991, Col. Sepan Cuántos, 214 pp.
- Bacon, Francis. *Novum Organum*, ed. Porrúa: México; 1991, Col. Sepan Cuántos, 214 pp.
- Bénard, Charles. “La estética de Hegel” en Hegel, G. W. F. *Estética I*, ed. Losada: Buenos Aires; 2008, Col. Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento, trad. Hermenegildo Giner de los Ríos, 584 pp.

- Bertalanffy, von Ludwig. *Teoría general de los sistemas*. (Fundamentos, desarrollos, aplicaciones), ed. Fondo de Cultura Económica: México; 1986, Col. Ciencia y Tecnología, trad. Juan Almela, 308 pp.
- Bertrand, George. “‘Un paisaje más profundo’. De la epistemología al método” en *Cuadernos Geográficos*, Revista de la Universidad de Granada, Granada; 2008, 1, Núm. 43, pp. 17-27.
- Bocco, Gerardo. “Carl Troll y la ecología del paisaje” en *Gaceta Ecológica*, Revista de la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, México; 2003, julio-septiembre, Núm. 68, pp. 71-84.
- «s Capdevila, María de. “La ciencia del paisaje” en *Gestión del paisaje. Manual de protección, gestión y ordenación del paisaje*, ed. Ariel: Barcelona; 2009, pp. 165-180.
- Bordes Solanas, Montserrat. “Realismo científico, dependencia teórica e inconmensurabilidad” en *Éndoxa*, Revista de la Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, España; Año 1998, Núm. 10, pp. 3-20. [Fecha de consulta: 19 de febrero de 2009] Disponible en: [http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:Endoxa-1998DF076622-C9DD-93FE-939E-1A3753A28B19&dsID=realismo\\_cientifico.pdf](http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:Endoxa-1998DF076622-C9DD-93FE-939E-1A3753A28B19&dsID=realismo_cientifico.pdf)
- Born, Max. "Comentarios a la carta [112] de W. Pauli del 17 de marzo de 1954" en Einstein, Albert, Max y Hedwig Born. *Correspondencia (1916-1955)*, ed. Siglo XXI: México; 1999, trad. Félix Blanco, pp. 281-283.
- Born, Max. “Comentarios a la carta [103] de Albert Einstein del 12 de octubre de 1953” en Einstein, Albert, Max y Hedwig Born. *Correspondencia (1916-1955)*, ed. Siglo XXI: México; 1999, trad. Félix Blanco, pp. 250-254.
- Born, Max. “Comentarios a la carta [48] de Albert Einstein del 29 de abril de 1924” en Einstein, Albert, Max y Hedwig Born.

- Correspondencia (1916-1955)*, ed. Siglo XXI: México; 1999, trad. Félix Blanco, pp. 108-109.
- Born, Max. “Comentarios a la carta [86] de Albert Einstein del 18 de marzo de 1948” en Einstein, Albert, Max y Hedwig Born. *Correspondencia (1916-1955)*, ed. Siglo XXI: México; 1999, trad. Félix Blanco, pp. 206-208.
- Born, Max. “Comentarios a la carta [97] de Albert Einstein del 15 de septiembre de 1950” en Einstein, Albert, Max y Hedwig Born. *Correspondencia (1916-1955)*, ed. Siglo XXI: México; 1999, trad. Félix Blanco, pp. 234-235.
- Brun, Jean. *Los presocráticos*, ed. Publicaciones Cruz: México; 1995, trad. José Antonio Robles, 150 pp.
- Bruno, Giordano. *Sobre el infinito universo y los mundos*, ed. Argentina: Buenos Aires; 1981, 103 pp.
- Bunge, Mario Augusto. *Epistemología*. (Curso de actualización), ed. Siglo XXI: México; 1997(2), 252 pp.
- Bunge, Mario Augusto. *La ciencia, su método y su filosofía*, ed. Siglo Veinte: Buenos Aires; 1969, 159 pp.
- Bunge, Mario Augusto. *La investigación científica*. (Su estrategia y su filosofía), ed. Siglo XXI: México; 2004(3), Col. Filosofía, trad. Manuel Sacristán, 805 pp.
- Busquets Fábregas, Jaume. “El análisis semiótico del paisaje” en Busquets, Jaume y Albert Cortina (Coords.). *Gestión del paisaje*. (Manual de protección, gestión y ordenación del paisaje), ed. Ariel: Barcelona; 2009, pp. 151-164.
- Camero Rodríguez, Francisco. *La investigación científica: filosofía, teoría y método*, ed. Fontamara: México; 2004, 180 pp.
- Campos Reyes, Orlando. “Del paisaje a la ciudad” en *Bitácora*, Revista Urbano Territorial, Colombia. 2003, Vol. 1, enero-diciembre, Núm. 7, pp. 44-52.

- Cáncer, Luis. “Aproximación crítica a las teorías más representativas de la ciencia del paisaje” en *Geographicalia*, Revista del Departamento de Geografía y Ordenación del Territorio de la Universidad de Zaragoza, 1994, Núm. 31, pp. 17-30.
- Carr, Edward Hallett. *¿Qué es la Historia?*, ed. Seix Barral: Barcelona; 1983(10), trad. Joaquín Romero Maura, 219 pp.
- Carr, H. Wildon. “Metafísica y materialismo” en Einstein, Albert y otros. *Teoría de la relatividad*, ed. Esfinge: Buenos Aires; 2005, Col. Labor, pp. 153-155.
- Cassirer, Ernst. *Antropología filosófica*. (Introducción a una filosofía de la cultura), ed. Fondo de Cultura Económica: México; 1982, 335 pp.
- Cassirer, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas*, ed. Fondo de Cultura Económica: México; 1998, trad. Armañdo Morones, 558 pp.
- Castoriadis, Cornelius. *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*, ed. Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires; 2004, Seminarios 1986-1987, trad. Sandra Garzonio, 486 pp.
- Chalmers, Alan F. *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?* (Una valoración de la naturaleza y el estatuto de la ciencia y sus métodos), ed. Siglo XXI: México; 2001(24), trad. Eulalia Pérez Sedeño y Pilar López Máñez, 243 pp.
- Clemente de la Torre, Alberto. *Física cuántica para filósofos*, ed. Fondo de Cultura Económica: México; 2000, Col. La ciencia para todos, No. 178, 129 pp.
- Cline, Bárbara Lovett. *Los creadores de la nueva física*, ed. Fondo de Cultura Económica: México; 1973, Col. Breviarios, trad. Juan Almela, 344 pp.
- Colafranceschi, Daniela. “Arquitectura y paisaje: geografías de proximidad” en Luna, Toni e Isabel Valverde (Dir). *Teoría y paisaje: reflexiones desde miradas interdisciplinarias*, ed.



- Observatorio del Paisaje de Cataluña y Universidad Pompeu Fabra: Barcelona; 2011, pp. 55-71.
- Collingwood, Robin Georg. *Los principios del arte*, ed. Fondo de Cultura Económica: México; 1960, Sección de Obras de Filosofía, trad. Horacio Flores Sánchez, 316 pp.
- Comte, August. *Discurso sobre el espíritu positivo*, ed. Folio: Barcelona; 2002, 192 pp.
- Comte, Augusto. *La filosofía positiva*, ed. Porrúa: México; 2003(9), Col. Sepan Cuántos, Núm. 340, 344 pp.
- Contreras Delgado, Camilo. “Pensar el paisaje. Explorando un concepto geográfico” en *Trayectorias*, Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Nuevo León, Monterrey, México, 2005, Vol. VII, Núm. 17, enero-abril, pp. 57-69.
- Cornford, Francis. *La filosofía no escrita y otros ensayos*, ed. Ariel: Barcelona; 1974, Col. Pensamiento Contemporáneo, trad. Antonio Pérez Ramos, 237 pp.
- Cortés del Moral, Rodolfo. *El método dialéctico*, ed. Trillas: México; 1992, 114 pp.
- Daston, Lorraine. “La objetividad y la comunidad cósmica” en Schröder, Gerhart y Helga Breuninger (Coords.). *Teoría de la cultura. Un mapa de la cuestión*, ed. Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires; 2005, 201 pp.
- De Crousaz, Jean Pierre. [1715] *Tratado de lo bello*, ed. Universitat de València: Valencia; 1999, Collecció estètica & crítica Núm. 12, trad. M. Ángeles Bonet, 190 pp.
- De Cusa, Nicolás. *Diálogos del idiota*, ed. EUNSA: Navarra; 2008(2), Colección de pensamiento medieval y renacentista, trad. Ángel Luis González, 256 pp.
- De Cusa, Nicolás. *La docta ignorancia*, ed. Aguilar: Buenos Aires; 1961(2), Col. Biblioteca de iniciación filosófica, No. 53, trad. Manuel Fuentes Benot, 239 pp.

- De Gortari, Eli. *Introducción a la lógica dialéctica*, ed. Fondo de Cultura Económica: México; 1965, 297 pp.
- De la Calle, Romà. “Introducción. Jean-Pierre de Crousaz: Entre el compromiso con la tradición y el ingreso en la modernidad” en De Crousaz, J. P. *Tratado de lo bello*, ed. Universitat de València: Valencia; 1999, Collecció estètica & crítica Núm. 12, trad. M. Àngeles Bonet, pp. 11-47.
- De la Peña, Luis. *Albert Einstein: navegante solitario*, ed. Fondo de Cultura Económica: México: 2003, Col. Ciencia para todos, 119 pp.
- Demócrito. “Fragmentos filosóficos de Demócrito. Pensamientos de Demócrates” en García-Bacca, Juan David [Comp.]. *Los presocráticos*, ed. Fondo de Cultura Económica: México; 2009, Col. Popular, trad. Juan David García Bacca, 352 pp.
- Descartes, René. *Discurso del método*, ed. Porrúa: México; 2004, Col. Sepan Cuántos, No. 177, trad. Manuel Machado, pp. 1-46.
- Descartes, René. *Meditaciones metafísicas*, ed. Porrúa: México; 2010(23), Col. Sepan Cuántos, Núm. 177, pp. 51-103.
- Descola, Philippe. “Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social” en Descola Philippe y Gísli Pálsson (Coord.). *Naturaleza y sociedad*, ed. Siglo XXI: México; 2001, pp. 101-123.
- Díaz, José Luis. *El ábaco, la lira y la rosa*. (Las regiones del conocimiento), ed. Fondo de Cultura Económica: México: 2002, 268 pp.
- Díaz-Polanco, Héctor. “Teoría y categorías en Marx, Durkheim y Weber”, en Bravo, Víctor, Héctor Díaz-Polanco y Marco A. Michel. *Teoría y realidad en Marx, Durkheim y Weber*, ed. Juan Pablos: México; 1997, pp. 47-81.
- Diderot, Denis. *Investigaciones filosóficas sobre el origen y naturaleza de lo bello*, ed. Aguilar: Buenos Aires; 1981, Col. Iniciación Filosófica, trad. Francisco Calvo Serraller, 79 pp.

- Dubos, René Jules. *Los sueños de la razón*, ed. Fondo de Cultura Económica: México; 1996, Col. Breviarios, trad. Juan Almela, 159 pp.
- Durán, María Ángeles. “Paisajes del cuerpo” en Nogué, Joan (ed.). *La construcción social del paisaje*, ed. Biblioteca Nueva: Madrid; 2007, pp. 27-62.
- Eddington, Arthur Stanley. “La teoría de la relatividad y su influencia sobre el pensamiento científico” en Einstein, Albert y otros. *Teoría de la relatividad*, ed. Esfinge: Buenos Aires; 2005, Col. Labor, pp. 145-149.
- Einstein, Albert y Leopold Infeld. *La física, aventura del pensamiento*, ed. Losada: Buenos Aires; 1939, Col. Obras Maestras del Pensamiento, 306 pp.
- Einstein, Albert. “Carta [81] a Max Born, 7 de septiembre de 1944” en Einstein, Albert, Max y Hedwig Born. *Correspondencia (1916-1955)*, ed. Siglo XXI: México; 1999, trad. Félix Blanco, pp. 187-189.
- Einstein, Albert. “Notas autobiográficas” en Hernández, Olga L., Mario E. Pacheco Quintanilla, Moisés Santillán Zerón y Héctor J. Uriarte Rivera. *La revolución einsteiniana de 1905*, ed. IPN: México; 2005, pp. 13-19.
- Einstein, Albert. “Sobre la electrodinámica de cuerpos en movimiento” en Einstein, Albert y otros. *Teoría de la relatividad*, ed. Esfinge: Buenos Aires; 2005, Col. Labor, pp. 65-94.
- Einstein, Albert. “Sobre la teoría especial y la teoría general de la relatividad” en Einstein, Albert y otros. *Teoría de la relatividad*, ed. Esfinge: Buenos Aires; 2005, Col. Labor, pp. 75-98.
- Engels, Friedrich. *Dialéctica de la naturaleza*, ed. Progreso: Moscú; 1974, en tres tomos.

- Español Echániz, Ignacio. “El paisaje como percepción de las dinámicas y ritmos del territorio” en Maderuelo, Javier (Dir.). *Paisaje y territorio*, ed. Abada Editores: Madrid; 2008, pp. 203-225.
- Estados Miembros del Consejo de Europa. *Convenio Europeo del Paisaje*, 20 de octubre de 2000, Florencia.
- Feyerabend, Paul. *Tratado contra el método*. (Esquema de una teoría anarquista del conocimiento), ed. Tecnos: Madrid; 2000, trad. Diego Ribes Nicolás, 319 pp.
- Fichte, Johann Gottlieb. *El destino del hombre*. Introducciones a la teoría de la ciencia, ed. Porrúa: México; 1994, 184 pp.
- Foster, John Belamy. *La ecología de Marx*. (Materialismo y naturaleza), ed. El Viejo Topo: Mataró, España. 2000, Trad. Carlos Martín y Carmen González, 449 pp.
- Frolova, Marina. “Los orígenes de la ciencia del paisaje en la geografía rusa” en *Scripta Nova*, Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales, Universidad de Barcelona, Barcelona, 1 de diciembre de 2001, Vol. 5, Núm. 102.
- Gazapo de Aguilera, Darío y Concha Lapayese Luque. “¿Desde dónde... se construye el paisaje?” en *Arquitectura, Urbanismo, Sostenibilidad (AUS)*, Revista del Instituto de Arquitectura y Urbanismo de la Facultad de Ciencias de la Ingeniería. Universidad Austral de Chile. Valdivia, Chile. 2010, Núm. 7, pp. 12-15.
- Gómez Mendoza, Josefina. “La mirada del geógrafo sobre el paisaje: del conocimiento a la gestión” en Maderuelo, Javier (Dir.). *Paisaje y territorio*, ed. Abada Editores: Madrid; 2008, pp. 11-59.
- Gramsci, Antonio. *Introducción a la filosofía de la praxis*, ed. Fontamara: México; 1999, 104 pp.
- Guillen, Michael. *Cinco ecuaciones que cambiaron el mundo*, ed. Debolsillo: México; 2011, 280 pp.
- Gurevich, Aaron. *Los orígenes del individualismo europeo*, ed. Crítica: Barcelona; 1997, trad. María García Barris. 234 pp.

- Guthrie, William Keith Chambers. *Los filósofos griegos*, ed. Fondo de Cultura Económica: México; 2011, Col. Breviarios, No. 88, trad. Fortino M. Torner, 164 pp.
- Hacyan Saleryan, Shahen. “Espacio, tiempo y realidad. De la física cuántica a la metafísica kantiana” en *Ciencias*, Revista de la Universidad Nacional Autónoma de México, Núm. 063, julio-septiembre, México; 2001, pp. 15-25. [Fecha de consulta: 16 de octubre de 2011] Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/644/64406303.pdf>
- Hacyan Saleryan, Shahen. “La relatividad y la mecánica cuántica: dos métodos de abstracción” en *Revista Electrónica Sinéctica*, Revista Electrónica Sinéctica, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Núm. 27, agosto, pp. 57-69, Jalisco, México; 2005. [Fecha de consulta: 13 de abril de 2012] Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=99815895010>
- Hacyan Saleryan, Shahen. *Relatividad para principiantes*, ed. Fondo de Cultura Económica: México; 1998, 118 pp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *El concepto de religión*, ed. Fondo de Cultura Económica: México; 1998, 355 pp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Estética I*, ed. Losada: Buenos Aires; 2008, Col. Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento, trad. Hermenegildo Giner de los Ríos.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciencia de la lógica*, ed. Solar/Hachette: Buenos Aires; 1968(5), trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo, 335 pp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, ed. Porrúa: México; 2004, 394 pp.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del espíritu*, ed. Fondo de Cultura Económica: México; 2008, trad. Wenceslao Rocés con la colaboración de Ricardo Guerra, 483 pp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofía del Derecho*, ed. Juan Pablos: México; 1986, trad. Angélica Mendoza de Montero, 285 pp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, ed. Fondo de Cultura Económica: México; 1981(3), trad. Wenceslao Rocés, 1323 pp.
- Heisenberg, Werner Karl. “Encuentros y conversaciones con Albert Einstein” en Hernández, Olga L., Mario E. Pacheco Quintanilla, Moisés Santillán Zerón y Héctor J. Uriarte Rivera. *La revolución einsteiniana de 1905*, ed. IPN: México; 2005, pp. 41-51.
- Heisenberg, Werner Karl. *Física y filosofía*, ed. La Isla: Buenos Aires; 1959, Col. Perspectivas del mundo. Trad. Fausto de Tezanos Pinto, 177 pp.
- Heisenberg, Werner Karl. *La imagen de la naturaleza en la física actual*, ed. Ediciones Orbis: Barcelona; 1985, Col. Pedro Puigdoménech, trad. Gabriel Ferraté, 131 pp.
- Herbig, Jost. *La evolución del conocimiento*. (Del pensamiento mítico al pensamiento racional), ed. Herder: Barcelona; 1991, trad. Ángela Ackermann, 333 pp.
- Hernández López, José de Jesús. “Paisajes vemos, de su creación no sabemos. El paisaje agavero patrimonio cultural de la humanidad” en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, Revista del Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, México, 2013, Vol. XXXIV, Núm. 36, pp. 115-144.
- Howell, Signe. “¿Naturaleza en la cultura o cultura en la naturaleza?” en Descola Philippe y Gísli Pálsson (Coord.). *Naturaleza y sociedad*, ed. Siglo XXI: México; 2001, pp. 149-168.
- Hume, David. *Tratado de la naturaleza humana*, ed. Libros en la Red. Albacete: 2001, 445 pp.

- Hviding, Edvard. “Naturaleza, cultura, magia, ciencia” en Descola Philippe y Gísli Pálsson (Coord.). *Naturaleza y sociedad*, ed. Siglo XXI: México; 2001, pp. 192-213.
- Hyppolite, Jean. *Génesis y estructura de la ‘fenomenología del espíritu’ de Hegel*, ed. Península: Barcelona; 1998(3), Col. Historia, Ciencia, Sociedad, trad. Francisco Fernández Buey, 562 pp.
- Jellicoe, Geoffrey Alan, Susan Jellicoe y Carlos Saenz de Valicourt. *El paisaje del hombre*. (La conformación del entorno desde la prehistoria hasta nuestros días), ed. Gustavo Gili: Barcelona; 1995, 408 pp.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*, ed. Ediciones Libertador: Buenos Aires; 2008, 512 pp.
- Kant, Immanuel. *Crítica del juicio seguida de las observaciones sobre el asentimiento de lo bello y lo sublime*, ed. Librerías de Francisco Iravedra, Antonio Novo: Madrid; 1876, trad. Alejo García Moreno y Juan Ruvira, 330 pp.
- Konstantinov, F. V. *Fundamentos de filosofía marxista-leninista*, ed. Ciencias Sociales: La Habana; 1985, 279 pp.
- Kosik, Karel. *Dialéctica de lo concreto*, ed. Grijalbo: México; 1967, Col. Teoría y Praxis, No. 18, trad. Adolfo Sánchez Vázquez, 269 pp.
- Koyré, Alexandre. *Estudios de historia del pensamiento científico*, ed. Siglo XXI: México; 2000(15), Col. Ciencia y Técnica, trad. Encarnación Pérez Sedeño y Aduardo Bustos, 394 pp.
- Koyré, Alexandre. *Estudios galileanos*, ed. Siglo XXI: México; 2005(9), Col. Ciencia y Técnica, trad. Mariano González Ambóu, 332 pp.
- Kuhn, Thomas Samuel. *¿Qué son las revoluciones científicas? y otros ensayos*, ed. Paidós: Barcelona; 1989, Col. Pensamiento Contemporáneo, Núm. 6, trad. José Romo Feito, 151 pp.

- Kuhn, Thomas Samuel. *El camino desde la estructura*, ed. Paidós: Barcelona; 2002, Col. Básica, trad. Antonio Beltrán y José Romo, 384 pp.
- Kuhn, Thomas Samuel. *La estructura de las revoluciones científicas*, ed. Fondo de Cultura Económica: México; 1986, Col. Breviarios, No. 213, trad. Agustín Cotin, 320 pp.
- Kumar, Manjit. *Quántum*. (Einstein, Bohr y el gran debate sobre la naturaleza de la realidad), ed. Kairós: Barcelona; 2011, trad. David González Raga, 575 pp.
- Labastida, Jaime. *Producción, ciencia y sociedad: de Descartes a Marx*, ed. Siglo XXI: México; 1976, 233 pp.
- Labriola, Antonio. *La concepción materialista de la historia*, ed. Editorial de las Ciencias Sociales: La Habana; 1973, 405 pp.
- Lefebvre, Henri. *El marxismo*, ed. CEPE: Buenos Aires; 1973, trad. Tomás Moro Simpson, 127 pp.
- Leff, Enrique. *Racionalidad ambiental*. (La reapropiación social de la naturaleza), ed. Siglo XXI: México, 2004, 509 pp.
- Leibniz, Godofredo G. *Monadología* (1-48), 16 pp. [Fecha de Consulta: 2 de abril de 2011. Disponible en: <http://www.librodot.com>].
- Lindley, David. *Incertidumbre*. (Einstein, Heisenberg, Bohr y la lucha por la esencia de la ciencia), ed. Ariel: Barcelona; 2008, trad. Joan Soler, 255 pp.
- Lindón, Alicia. “La construcción social de los paisajes invisibles del miedo” en Nogué, Joan. (ed.). *La construcción social del paisaje*, ed. Biblioteca Nueva: Madrid; 2007, pp. 217-240.
- Lombardo, Giovanni. *La estética antigua*, ed. La balsa de la Medusa: Madrid; 2008, Col. Léxico de Estética, Núm. 167, trad. Francisco Campillo, 296 pp.
- López Avendaño, Olimpia. “Estética, subjetividad y conocimiento” en *Actualidades Investigativas en Educación*, Revista Electrónica



- ‘Actualidades Investigativas en Educación’, San Pedro de Montes de Oca, Costa Rica; 2002, julio-diciembre, Núm. 2, pp. 1-17.
- López Silvestre, Federico A. “Por una historia comprensiva de la idea de paisaje. Apuntes de teoría de la historia del paisaje” en *Quintana*, Revista de la Facultad de Xeografía e Historia, Santiago de Compostela, España; 2003, Núm. 2, pp. 287-303.
- López Silvestre, Federico. “¿Es el paisaje simple reconocimiento? Sobre mis problemas de atención en Barbizon” en Luna, Toni e Isabel Valverde (Dir). *Teoría y paisaje: reflexiones desde miradas interdisciplinarias*, ed. Observatorio del Paisaje de Cataluña y Universidad Pompeu Fabra: Barcelona; 2011, pp. 89-102.
- López-Domínguez, Virginia. “Estudio Preliminar” en Schelling, Friedrich. *Filosofía del arte*, ed. Tecnos: Madrid; 1999, Col. Clásicos del Pensamiento, Núm. 140, trad. Virginia López-Domínguez, pp. IX-XLIV.
- Luginbühl, Yves. “Las representaciones sociales del paisaje y sus revelaciones” en Maderuelo, Javier (Dir.). *Paisaje y territorio*, ed. Abada Editores: Madrid; 2008, pp. 143-180.
- Mach, Ernst. “La ciencia de la mecánica” en Einstein, Albert y otros. *Teoría de la relatividad*, pp. ed. Esfinge: Buenos Aires; 2005, Col. Labor, pp. 25-34.
- Maderuelo, Javier. “Maneras de ver el mundo. De la cartografía al paisaje” en Maderuelo, Javier (Dir.). *Paisaje y territorio*, ed. Abada Editores: Madrid; 2008, pp. 57-58.
- Manuel, Devora E. “Aproximaciones a la noción de paisaje en las culturas andinas de América” en *Complexus* Revista de Complejidad, Ciencia y Estética. Santiago de Chile, 2006, Marzo, Vol. 2, Núm. 4, pp. 58-90.
- Mao Tse Tung. *Acerca de la práctica*, ed. Ediciones en Lenguas Extranjeras: Pekín; 1966, 24 pp.

- Mao Tse Tung. *Cinco tesis filosóficas*, ed. Ediciones en Lenguas Extranjeras: Beijing, China; 1980, 165 pp.
- Marí, Antoni. “Paisaje y literatura” en Nogué, Joan (Coord.). *El paisaje en la cultura contemporánea*, ed. Biblioteca Nueva: Madrid; 2008, Col. Paisaje y Teoría, pp. 141-154.
- Martínez de Pisón Stampa, Eduardo. “Teorías del paisaje” en Arnáez Vadillo, José, Penélope González Sampériz, Teodoro Lasanta Martínez, Blas Lorenzo Valero Garcés (Eds.). *Geoecología, cambio ambiental y paisaje: homenaje al profesor José María García Ruiz*, ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, CSIC, Instituto Pirenaico de Ecología: Universidad de La Rioja: Logroño, España; 2014, pp. 415-426.
- Martínez de Pisón, Eduardo. “Epílogo. Paisaje, cultura y territorio” en Nogué, Joan (ed.). *La construcción social del paisaje*, ed. Biblioteca Nueva: Madrid; 2007, pp. 325-337.
- Martínez de Pisón, Eduardo. “Saber ver el paisaje” en *Estudios geográficos*, Revista del Departamento de Geografía del Instituto de Economía, Geografía y Demografía, Julio-diciembre 2010, Núm. 269, pp. 395-414
- Martínez de Pisón, Eduardo. *Miradas sobre el paisaje*, ed. Biblioteca Nueva: Madrid; 2009, Col. Paisaje y teoría, 285 pp.
- Martínez Miguélez, Miguel. *El paradigma emergente*. (Hacia una nueva teoría de la racionalidad científica), ed. Trillas: México: 1997(2), 263 pp.
- Marx, Karl. *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*, ed. Pasado y Presente: Buenos Aires; 1974, 38 pp.
- Marx, Karl y Friedrich Engels. *La ideología alemana*, ed. Losada: México; 2005, Col. Filosofía, trad. Jaime Vergara, 213 pp.
- Marx, Karl. “Carta a P.V. Annikov, 28 de diciembre de 1846” en *Miseria de la filosofía*, ed. Progreso: Moscú; n/d, 197 pp.

- Marx, Karl. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, ed. Grijalbo: México; 1968, Col. Sociología, Filosofía y Economía, trad. Wenceslao Roces, 160 pp.
- Marx, Karl. *Manuscritos: economía y filosofía*, ed. Alianza Editorial; Madrid; 1988, 168 pp.
- Marx, Karl. *Miseria de la filosofía*. (Respuesta a la Filosofía de la miseria del señor Proudhon), ed. Progreso: Moscú; N/D, 197 pp.
- Mata Olmo, Rafael. “El paisaje, patrimonio y recurso para el desarrollo territorial sostenible. Conocimiento y acción pública” en *Arbor*, Revista de Ciencia, Pensamiento y Cultura. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2008, Vol. 184, Núm. 729, pp. 155-172.
- Menchaca Rocha, Arturo. *El discreto encanto de las partículas elementales*, ed. Secretaría de Educación Pública: México; 1985, 126 pp.
- Menke, Christoph. *La soberanía del arte*. (La experiencia estética según Adorno y Derrida), ed. La balsa de la medusa: Madrid; 1997, Col. Léxico de Estética, Núm. 85, trad. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, 313 pp.
- Milani, Raffaele. “Estética y crítica del paisaje” en Nogué, Joan (Coord.). *El paisaje en la cultura contemporánea*, ed. Biblioteca Nueva: Madrid; 2008, Col. Paisaje y Teoría, pp. 45-66.
- Minca, Claudio. “El sujeto, el paisaje y el juego posmoderno” en Nogué, Joan (Coord.). *El paisaje en la cultura contemporánea*, ed. Biblioteca Nueva: Madrid; 2008, Col. Paisaje y Teoría, pp. 209-232.
- Miró, Neus. “La dimensión filmica del paisaje” en Maderuelo, Javier (Dir.). *Paisaje y territorio*, ed. Abada Editores: Madrid; 2008, pp. 255-270.

- Morin, Edgar. *El método. La naturaleza de la naturaleza*, ed. Cátedra: Madrid; 2006(7), Col. Teorema. Serie mayor, vol., 1, trad. Ana Sánchez, 448 pp.
- Morlans, María Cristina. *El paisaje visual o paisaje percibido* (II), ed. Universidad Nacional de Catamarca, Catamarca, Argentina; N. D., 17 pp.
- Moscovici, Serge. “La historia humana de la naturaleza” en Prigogine, Ilya. *El tiempo y el devenir*. (Coloquio de Céresiy), ed. Gedisa: Barcelona; 1996, Col. Límites de la ciencia, No. 30, trad. José A. Álvarez, pp. 121-154.
- Newton, Isaac. “Principios matemáticos de la filosofía natural” en Einstein, Albert y otros. *Teoría de la relatividad*, ed. Esfinge: Buenos Aires; 2005, Col. Labor, pp. 17-24.
- Newton-Smith, William Herbert. *La racionalidad de la ciencia*, ed. Paidós: Barcelona; 1987, trad. Marco Aurelio Galmarini, 309 pp.
- Nogué, Joan. “El paisaje como constructo social” en Nogué, Joan (ed.). *La construcción social del paisaje*, ed. Biblioteca Nueva: Madrid; 2007, pp. 11-24.
- Nogué, Joan. “Introducción. La valoración cultural del paisaje en la contemporaneidad” en Nogué, Joan (Coord.). *El paisaje en la cultura contemporánea*, ed. Biblioteca Nueva: Madrid; 2008, Col. Paisaje y Teoría, pp. 9-24.
- Nogué, Joan. “Paisaje y comunicación: el resurgir de las geografías emocionales” en Luna, Toni e Isabel Valverde (Dir). *Teoría y paisaje: reflexiones desde miradas interdisciplinarias*, ed. Observatorio del Paisaje de Cataluña y Universidad Pompeu Fabra: Barcelona; 2011, pp. 25-41.
- Nogué, Joan. “Paisaje y sentido de lugar” en *GEO*, Aula virtual de la Universidad de Córdoba, Córdoba, España; pp. 1-19.
- Ojeda Leal, Carolina. “Estado del arte en las conceptualizaciones del paisaje y el paisaje urbano. Una revisión bibliográfica” en

- GeoGraphos*. Revista Digital para Estudiantes de Geografía y Ciencias Sociales, 17 de mayo de 2011, Núm. 7, pp. 1-17.
- Ortega y Gasset, José. “El sentido histórico de la teoría de Einstein” en Einstein, Albert y otros. *Teoría de la relatividad*, ed. Esfinge: Buenos Aires; 2005, Col. Labor, pp. 177-186.
- Ortega y Gasset, José. *Historia como sistema*, ed. Sarpe: Madrid; 1984, Col. Los Grandes Pensadores, 192 pp.
- Ortoli, Sven y Jean-Pierre Pharabod. *El cántico de la cuántica*, ed. Gedisa: Barcelona; 2006(5), Col. Límites de la ciencia. trad. Alberto L. Bixio, 131 pp.
- Pálsson, Gísli. “Relaciones humano-ambientales. Orientalismo, paternalismo y comunismo” en Descola Philippe y Gísli Pálsson (Coord.). *Naturaleza y sociedad*, ed. Siglo XXI: México; 2001, pp. 80-100.
- Pérez de Laborda, Alfonso. *Estudios filosóficos de historia de la ciencia*, ed. Encuentro: Madrid; 2005, Col. Ensayos, No. 252, 591 pp.
- Pillet Capdepón, Félix. “El paisaje literario y su relación con el turismo cultural” en *Cuadernos de Turismo*, Revista de la Universidad de Murcia, Murcia; 2014, 1, Núm. 33, pp. 297-309.
- Platón. “Cratilo o del lenguaje” en *Diálogos*, ed. Porrúa: México; 2007(30), Col. Sepan Cuántos, No. 13A, pp. 349-414.
- Platón. “El sofista o del ser” en *Diálogos*, ed. Porrúa: México; 2009(31), Col. Sepan Cuántos, No. 13B, pp. 393-456.
- Platón. “Fedón o del alma” en *Diálogos*, ed. Porrúa: México; 2007(30), Col. Sepan Cuántos, Núm. 13A, pp. 541-604.
- Platón. “Hippias Mayor o de lo bello” en *Diálogos*, ed. Porrúa: México; 2007(30), Col. Sepan Cuántos, No. 13A, pp. 323-348.
- Platón. “La república o de lo justo” en *Diálogos*, ed. Porrúa: México; 2007(30), Col. Sepan Cuántos, Núm. 13B, pp. 1-246.

- Platón. “Simposio (banquete) o de la retórica” en *Diálogos*, ed. Porrúa: México; 2009(31), Col. Sepan Cuántos, No. 13A, pp. 493-540.
- Platón. “Teetetes o de la ciencia” en *Diálogos*, ed. Porrúa: México; 2007(30), Col. Sepan Cuántos, Núm. 13A, pp. 415-492.
- Platón. “Timeo o de la naturaleza” en *Diálogos*, ed. Porrúa: México; 2008(7), Col. Sepan Cuántos, No. 139, 407 pp.
- Popper, Karl R. *Conjeturas y refutaciones*. (El desarrollo del conocimiento científico), ed. Paidós: Barcelona; 1972, Col. Básica, No. 7, trad. Néstor Míguez, 513 pp.
- Ramos Sánchez, Saúl. “Científicos mexicanos celebran el hallazgo del bosón de Higgs” en Periódico *La Jornada*. Sección: Ciencias, Viernes 6 de julio de 2012.
- Reale, Giovanni. *Introducción a Aristóteles*, ed. Herder: Barcelona; 2007, trad. Víctor Bazterrica, 209 pp.
- Roger, Alain. “Vida y muerte de los paisajes. Valores estéticos, valores ecológicos” en Nogué, Joan (Coord.). *El paisaje en la cultura contemporánea*, ed. Biblioteca Nueva: Madrid; 2008, Col. Paisaje y Teoría, pp. 67-85.
- Roger, Alain. *Breve tratado del paisaje*, ed. Biblioteca Nueva: Madrid; 2013, Col. Paisaje y Teoría, trad. Maysi Veuthey, 216 pp.
- Romero, Francisco. “Introducción. Descartes y el ‘Discurso del método’” en Descartes, René. *Discurso del método*, pp. 7-24. ed. Losada: Buenos Aires; 1959, trad. J. Rovira Armengol, 120 pp.
- Rosenblueth, Arturo. *El método científico*, ed. CONACyT: México; 1981(2), 110 pp.
- Rosental, Mark M. *Qué es la teoría marxista del conocimiento*, ed. Quinto Sol: México; 1991, 111 pp.
- Rydnik, Vitali. *Abc de la mecánica cuántica*, ed. Ediciones de Cultura Popular: México; 1974, 314 pp.

- Sabaté, Joaquín. “Paisajes culturales y proyecto territorial” en Nogué, Joan (ed.). *El paisaje en la cultura contemporánea*, ed. Biblioteca Nueva: Madrid; 2008, Col. Paisaje y Teoría, pp. 249-273.
- San Aurelio Agustín. *La inmortalidad del alma*, ed. Tecnos: Madrid; 2007, 559 pp.
- Santacana Mestre, Joan y Nuria Serrat Antolí. “La dimensión patrimonial del paisaje” en Busquets, Jaume y Albert Cortina (Coords.). *Gestión del paisaje*. (Manual de protección, gestión y ordenación del paisaje), ed. Ariel: Barcelona; 2009, pp. 201-220.
- Santibáñez Hidalgo, Guy. “Dialéctica de los Procesos Subjetivos” en *Revista Psicología*, Revista de la Universidad de Chile, Chile, 2002, 11, Núm. 1, pp. 65-90.
- Sauer, Carl O. “La morfología del paisaje” en *Polis*, Revista de la Universidad Bolivariana, Universidad de Los Lagos, Santiago, Chile, 2006, Vol. 5, Núm. 15, pp.1-21.
- Schelling, Friedrich. [1807] *La relación de las artes figurativas con la naturaleza*, ed. Aguilar: Buenos Aires; 1980, Col. Biblioteca de Iniciación Filosófica, trad. Alfonso Castaño Piñan, 73 pp.
- Schelling, Friedrich. [1856-1861] *Filosofía del arte*, ed. Tecnos: Madrid; 1999, Col. Clásicos del Pensamiento, Núm. 140, trad. Virginia López-Domínguez, 523 pp.
- Schiller, Friedrich. [1876] *La educación estética del hombre*, ed. Espasa-Calpe Argentina: Buenos Aires; 1941, Col. Austral trad. Manuel G. Morente, 158 pp.
- Scrödinger, Erwin. *Ciencia y humanismo*, ed. Tusquets: Barcelona; 2009(3), Col. Metatemas, trad. Francisco Martín, 84 pp.
- Serrano, Jorge A. *Filosofía de la ciencia*, ed. Trillas: México; 1990, 297 pp.
- Survive. “La nueva Iglesia universal” en Levy-Leblond, Jean-Marc y Alain Jaubert (Comp.). *(Auto) crítica de la ciencia*, ed. Nueva Imagen: México; 1980, trad. Eva Grosser Lerner, pp. 47-57.

- Tomás de Aquino. *Suma contra los gentiles*, ed. Porrúa: México 2004, 841 pp.
- Urquijo Torres, Pedro y Narciso Barrera Bassols. “Historia y paisaje. Explorando un concepto geográfico monista” en *Andamios*, Revista de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2008, Vol. 5, Núm. 10, pp. 227-252.
- Venturi Ferriolo, Massimo. “Arte, paisaje y jardín en la construcción del lugar” en Nogué, Joan (Coord.). *El paisaje en la cultura contemporánea*, ed. Biblioteca Nueva: Madrid; 2008, Col. Paisaje y Teoría, pp. 115-140.
- Vigliani, Silvina. “¡El paisaje está vivo! *Habitar el paisaje entre los cazadores recolectores*” en *Boletín de Antropología Americana*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, OEA, enero-diciembre de 2007, Núm. 43, pp. 115-132.
- Vila Subirós, Josep, Diego Varga Linde, Albert Llausàs Pascual y Anna Ribas Palom. “Conceptos y métodos fundamentales en ecología del paisaje (*landscape ecology*). Una interpretación desde la geografía” en *Documents d’anàlisi geogràfica*, Revista de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 2006, Núm. 48, pp. 151-166.
- Worringer, Wilhelm. [1908] *Abstracción y naturaleza*, ed. Fondo de Cultura Económica: México; 1953, Col. Breviarios, Núm. 80, trad. Mariana Frenk, 139 pp.
- Zarza, Daniel. “De la ordenación del territorio al paisaje: Madrid como estudio de caso” en Maderuelo, Javier (Dir.). *Paisaje y territorio*, ed. Abada Editores: Madrid; 2008, pp. 271-303.
- Zimmer, Jörg. “La dimensión ética de la estética del paisaje” en Nogué, Joan (Coord.). *El paisaje en la cultura contemporánea*, ed. Biblioteca Nueva: Madrid; 2008, Col. Paisaje y Teoría, pp. 27-44.
- Zusman, Perla. “Epílogo. Perspectivas críticas del paisaje en la cultura contemporánea” en Nogué, Joan (Coord.). *El paisaje en la cultura*



*contemporánea*, ed. Biblioteca Nueva: Madrid; 2008, Col. Paisaje y Teoría, pp. 275-298.

FOR AUTHOR USE ONLY

FOR AUTHOR USE ONLY

FOR AUTHOR USE ONLY

**More  
Books!**



yes  
**I want morebooks!**

Buy your books fast and straightforward online - at one of world's fastest growing online book stores! Environmentally sound due to Print-on-Demand technologies.

Buy your books online at  
**[www.morebooks.shop](http://www.morebooks.shop)**

¡Compre sus libros rápido y directo en internet, en una de las librerías en línea con mayor crecimiento en el mundo! Producción que protege el medio ambiente a través de las tecnologías de impresión bajo demanda.

Compre sus libros online en  
**[www.morebooks.shop](http://www.morebooks.shop)**

KS OmniScriptum Publishing  
Brivibas gatve 197  
LV-1039 Riga, Latvia  
Telefax: +371 686 20455

[info@omniscryptum.com](mailto:info@omniscryptum.com)  
[www.omniscryptum.com](http://www.omniscryptum.com)

OMNIScriptum



FOR AUTHOR USE ONLY