

# ***SOBRE LA EXPRESIÓN: ENSAYO SOBRE LAS CATEGORÍAS DE LA NOCHE Y DEL ANOCHECER<sup>1</sup>***

*Javier Cumpa\**  
*javi\_mad2004@hotmail.com*

A mi Madre

**RESUMEN** *En 1931, Rudolf Carnap publicó un artículo titulado “Die Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache” donde calificaba algunas expresiones de la conferencia de Martin Heidegger, “Was ist Metaphysik?”, como ‘sinsentidos’. Distinguía así entre expresiones (enunciados) ‘con’ y ‘sin’ sentido. Denunció que las que violaran el criterio empirista de significado serían del segundo tipo: ‘pseudo-expresiones’. Sin embargo, Carnap reconocía desconocer la fuente exacta de los sinsentidos al comentar que expresaban algo, pero ‘como lo hace un artista’. En 1936,*

1 Quiero dar las gracias a Antonio Arteseros Rodríguez, quien, a modo de conclusiones sobre mis estudios en la Licenciatura de Filosofía, me animó vivamente en una conversación a finales del año 2008 a escribir una pieza dedicada a la idea central de este escrito, a saber, una investigación en torno a la posibilidad de una teoría de las categorías de la noche cuyo *De Interpretatione* no fuera ni semántico ni sintáctico, sino de la libertad con base en la biología contemporánea. Una versión del presente texto fue leída ante la *Sociedad Española de Fenomenología* el 10 de noviembre de 2009 en el IX Congreso Internacional ‘Fenomenología y Política’ celebrado en Segovia (España), organizado por dicha sociedad y la *Universidad Nacional de Educación a Distancia*.

\* Profesor de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid/España. Artículo recibido en 1/5/2011 e aprobado en 22/11/2011.

*Heidegger reaccionaba explorando el ‘como lo hace un artista’ de Carnap en una conferencia en Zürich, “Der Ursprung des Kunstwerkes”, donde distinguía, basado en la ‘diferencia ontológica’ de Sein und Zeit (1927), entre expresiones (lenguaje) ‘de comunicación’ y ‘del ser’. En 1955, Heidegger fundaría esa distinción en términos de áreas de investigación, ‘filosofía’ y ‘poesía’, en la conferencia de Normandía, “Was ist das—die Philosophie?”. En ella, Heidegger, no obstante, concluía, al igual que Carnap, no saber cómo distinguirlas, dado que el lenguaje acoge a ambas. Esta disputa por la prioridad entre tipos de expresión continúa en nuestros días (Stove 1991; Smith 1992; Lacoue-Labarthe 2002; Gadenne 2008; y Nef 2009). En este escrito, quisiera contribuir a la controversia ensayando una reconciliación entre lo que llamaré ‘la concepción formal del mundo’, representada por el realismo lógico, el empirismo lógico y las fenomenologías realista y trascendental, y ‘la concepción informal del mundo’, representada por la filosofía del lenguaje ordinario, la hermenéutica, la deconstrucción, el contextualismo y la poesía. La conclusión será una eliminación de las prioridades mediante una defensa biológica de la libertad de expresión.*

**Palabras clave** *Conciencia aneidética, fondo, conductismo biológico, libertad, criterio empirista de significado vital.*

**RESUMO** *Em 1931, Rudolf Carnap publicou um artigo intitulado “Die Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache” onde qualificava algumas expressões da conferência de Martin Heidegger, “Was ist Metaphysik?”, como ‘sem sentido’. Distinguiu assim entre expressões (enunciados) ‘com’ e ‘sem’ sentido. Denunciou que aquelas expressões que violassem o critério empirista de significado seriam do segundo tipo: ‘pseudo-expressões’. Todavia, Carnap reconhecia desconhecer a fonte exata dos sem-sentidos ao comentar que expressavam algo, mas ‘como o faz um artista’. Em 1936, Heidegger reagia explorando o ‘como o faz um artista’ de Carnap em uma conferência em Zürich, “Der Ursprung des Kunstwerkes”, onde distinguia, baseado na ‘diferença ontológica’ de Sein und Zeit (1927), entre expressões (linguagem) ‘de comunicação’ e ‘de ser’. Em 1955, Heidegger estabeleceria essa distinção em termos de áreas de investigação, ‘filosofia’ e ‘poesia’, na conferência de Normandía, “Was ist das—die Philosophie?”. Nela, Heidegger concluía, contudo, do mesmo modo que Carnap, não saber como distingui-las, dado que a linguagem acolhe a ambas. Esta disputa pela prioridade entre tipos de expressão continua em nossos dias (Stove 1991; Smith 1992; Lacoue-Labarthe 2002; Gadenne 2008; y Nef 2009). Neste artigo,*

*gostaria de contribuir à controvérsia procurando uma reconciliação entre o que chamarei ‘a concepção formal do mundo’, representada pelo realismo lógico, o empirismo lógico e as fenomenologias realista e transcendental, e ‘a concepção informal do mundo’, representada pela filosofia da linguagem ordinária, a hermenéutica, a desconstrução, o contextualismo e a poesia. A conclusão será uma eliminação das prioridades mediante uma defesa biológica da liberdade de expressão.*

**Palavras-chave** *Consciência aneidética, fundo, conductivismo biológico, liberdade, critério empirista de significado vital.*

## I Ontología

1. Considérese un paisaje de hierba verde con flores rojas, bajo cuyo anocheciente cielo azul hay dos árboles marrones sin copas, el uno junto al otro. En esta situación perceptiva, tanto los realistas lógicos (Russell 1918-Bergmann 1967) como el empirista lógico (Carnap 1942) nos dicen que estamos ante particulares que ejemplifican diferentes propiedades y relaciones: ‘hechos atómicos’. El fenomenólogo realista (Husserl 1900-1), en cambio, nos dice que lo que tenemos delante es más bien un gran ‘complejo de propiedades’.

El hermeneuta (Heidegger 1927), por su parte, sostiene que en los previos inventarios ontológicos meramente estamos siendo partícipes de una cierta ‘precomprensión del ser’. Un tipo de deconstructivista (Derrida 1967) entra en escena rechazando el contexto a partir del cual hemos interpretado unívocamente, de modo que lo que obtenemos no son más que ‘fragmentos aislados’. Otro tipo de deconstructivista (Nancy 2002) hace aparición haciendo referencia a que de lo que debe tratarse es de comprender el telón de ‘fondo’ del paisaje.

El contextualista (Duranti & Goodwin 1992), en la línea del último, insiste en la radicalidad de la ‘circunstancia’, casi como *principium individuationis* de las cosas de la situación perceptiva. El poeta (Yeats 1919), desde la poesía, señala que lo realmente importante de la situación perceptiva es ‘el anochecer’. Por último, el filósofo del lenguaje ordinario (Wittgenstein 1953) nos dice que todas las explicaciones mencionadas de la situación no dependen en realidad más que de distintos ‘juegos del lenguaje’.

## II Lógica

2. Para los realistas lógicos (Russell 1910-Bergmann 1967), el empirista lógico (Carnap 1942) y el fenomenólogo realista (Husserl 1900-1), todo lo contenido dentro de la situación perceptiva podría perfectamente ser expresado a través de la teoría de tipos lógicos o un esquema ideal, la sintaxis lógica o la gramática lógico-pura. El hermeneuta (Heidegger 1949), los dos tipos de deconstructivista (Derrida 1993 y Nancy 2002), el contextualista (Duranti & Goodwin 1992), el poeta (Yeats 1919) y el filósofo del lenguaje ordinario (Wittgenstein 1969), no obstante, no están de acuerdo.

3. Este desacuerdo es, naturalmente, epistemológico. Éstos, ‘los antiformalistas’ o defensores de ‘la concepción informal del mundo’, demandan que los lenguajes de aquéllos, ‘los formalistas’ o proponentes de ‘la concepción formal del mundo’, enfatizan sólo lo que es expresable mediante constituyentes de ciertas formas de la expresión (proposicionales), debido a la particular teoría del conocimiento que sostienen.

## III Epistemología

4. Ante el reclamo, los formalistas se detienen a preguntarse qué es lo que quieren decir exactamente los antiformalistas. Los realistas lógicos (Russell 1918-Bergmann 1967) y el empirista lógico (Carnap 1942) concuerdan que sus lenguajes pueden referir a todo lo contenido en la situación perceptiva. El fenomenólogo, en un primer momento realista, puede dudar de ello y preguntarse, mediante una reducción trascendental (Husserl 1913), si la estructura originaria de la expresión (el juicio) es también la del mundo. El resultado, sin embargo, no difiere del de aquéllos, como podríamos esperar.

5. Estas explicaciones son insatisfactorias para la mayoría de los antiformalistas. La razón es la prioridad que, en el acceso a la situación, la conciencia que llamaremos de ahora en adelante ‘conciencia intencional’, ‘conciencia indicativa’ o ‘donación’, concede a lo formal obviando lo verdaderamente relevante. En un momento, veremos qué es exactamente esta formalidad en la situación y lo que se alega no serlo. Lo que los antiformalistas critican es la distinción epistemológica entre sujeto y objeto que consideran responsable del privilegio de la formalidad en la expresión de la situación perceptiva. La alternativa antiformalista consiste en abandonar tal tipo de conciencia proponiendo un tipo de donación diferente con el fin de lograr expresar lo no-formal en la situación perceptiva. Y basándose en la audición como un modelo presuntamente no intencional de donación, hacen diversas críticas a la conciencia visual como responsable del modelo de conciencia

que enfatiza la formalidad. Es así cómo trazan la división entre dos tipos de donación y, consecuentemente, de expresiones (lenguajes).

6. Hasta aquí, he tratado de mostrar que esta batalla por la prioridad de la expresión depende en gran parte de una disputa epistemológica y, como es natural, ontológica. Estoy de acuerdo con los formalistas en que un lenguaje ideal puede expresar la lógica de lo llamaremos más adelante ‘forma del mundo’. No obstante, no estoy de acuerdo con ellos, y en esto concuerdo parcialmente con los antiformalistas, en que esto no agota todo lo que se puede expresar ‘con sentido’ en la situación perceptiva. Digo ‘parcialmente’ porque no lo creo por los argumentos avanzados por los antiformalistas. Por último, en desacuerdo tanto con los formalistas como con los antiformalistas no defenderé una prioridad ni entre dos modos de conciencia o donación ni entre los dos tipos de expresiones. En las siguientes secciones intentaré refutar la diferencia epistemológica esbozada entre los dos tipos de conciencia o donación que permite alcanzar, para algunos antiformalistas, un segundo tipo de expresividad.

#### **IV En busca de una solución a la controversia: la importancia del fondo**

7. Entre los intentos recientes más profundos por salir de la distinción sujeto-objeto, con el fin de conceder una prioridad a la expresión artística, es altamente destacable el del profesor de la universidad de Estrasburgo Jean-Luc Nancy. En la segunda sección de su libro *A l'écoute* discute con gran agudeza, partiendo de la fenomenología trascendental de Husserl, las propuestas tanto de Heidegger como de algunos representantes de la escuela francesa actual de la deconstrucción. Debo confesar sin ambages que comparto con Nancy la preocupación central de su reflexión: ‘el fondo es lo que nos queda por comprender’. Desafortunadamente, como veremos más adelante con algún detalle, el brillante intento de Nancy de escapar de la distinción epistemológica entre sujeto y objeto no es completamente satisfactorio.

Antes de discutir el intento de Nancy, es conveniente exponer primero los dos supuestos epistemológicos de su investigación sobre el fondo, que no discute. El primero de ellos, que llamaré ‘la tesis del privilegio de la escucha’, es la idea tan extendida en nuestros días -desde que Heidegger (1946) y antes Walter Benjamin (1936) destacaran su relevancia- de que ‘la escucha’, a diferencia de ‘la visión’, posee un carácter ‘aneidético’. El segundo punto de partida, que denominaré ‘la tesis del materialismo reductivo’, es la concepción del empirismo clásico de Locke y Berkeley sobre la reducibilidad de los objetos

de la percepción. ¿Debemos conceder crédito a los dos supuestos que Nancy da por sentado? Teniendo que la primera tesis fue empleada por los mereólogos desde Carl Stumpf (1873), pasando por Christian Von Ehrenfels (1890) y Alexius Meinong (1891), hasta la tercera investigación lógica de Edmund Husserl (1900-1) para refutar la segunda tesis- no tenemos ninguna razón.

¿Cuál es, comienza preguntándose Nancy, el modo propio de acceso a un fondo? Antes de responder, Nancy hace una primera advertencia en el sentido de que tenemos que considerar que su respuesta no quiere tener una validez marginal, sino de tipo general. Es entonces cuando Nancy presenta su epistemología fundamental con el fin de alcanzar ese modo propio de acceso a un fondo. A la luz de ‘las modificaciones de inactualidad’ de la fenomenología trascendental de Husserl (1913), comienza distinguiendo entre dos áreas de la percepción, ‘sentido intelectual’ y ‘sentido sensible’ –en términos de Husserl, ‘zona atencional’ y ‘campo intuitivo’, lo primero, cuyo objeto es lo figural, y lo segundo, cuyo objeto es el fondo (‘resonancia’, tal como Nancy lo denomina) o con el título con el que Husserl también lo enfatiza, ‘horizonte’.

La respuesta de Nancy, entonces, a la pregunta planteada es que ello es, no con una atención o indicación hacia lo figural, sino con una co-atención o atención lateral hacia el campo intuitivo o fondo. Todo esto Nancy lo resume de la siguiente manera afirmando que ‘estar a la escucha es siempre estar a orillas del sentido’. Inmediatamente después, Nancy propone una relación entre la co-atención y el fondo. Sin embargo, antes de hacerlo en una nota a pie de página avanza ‘la tesis del materialismo reductivo’ en contra de la epistemología fenomenológica, para explicar la relación: puesto que los objetos de la percepción no son más que conjuntos o agregados de sensaciones, los objetos perceptivos no se reducen sino a agregados de las llamadas ‘cualidades (sensaciones) primarias’, en particular, a ‘sensaciones táctiles’. El fondo se convierte en un ‘agregado de sensaciones táctiles en vibración’.

Pues bien, una vez hecha esta advertencia, Nancy llama a la relación entre co-atención y fondo, que considera como estructura general reflexiva de la captación sensible, ‘relación de resonancia’. Él la describe como ‘en presencia de’ o ‘acontecimiento’. Aunque él no lo menciona, es claro que su salida materialista tiene que ver con la obvia objeción de que en una co-atención se encuentra implicada la intencionalidad o indicatividad de la conciencia y, como consecuencia, la distinción epistemológica sujeto y objeto. Lo encontramos en su afirmación de que la captación del fondo ‘no es exactamente un fenómeno, es decir, no participa de una lógica de la manifestación’. No es sino el materialismo reductivo la forma en que Nancy distingue entre los dos tipos de donación y expresión.

8. Ahora, ¿por qué razón Nancy considera sin más que un campo intuitivo o un fondo serían idénticos a un agregado de sensaciones táctiles en vibración? Pensarlo sería como reducir el anocheciente horizonte y las nubes de nuestra situación perceptiva a un conjunto de partículas elementales. Sí podría existir, y este es mi punto de vista, una conexión legal, de manera que para toda sensación táctil, ésta sería una sensación del fondo, si y sólo si estuviera en cierto tipo de vibración.

La tesis ‘infundada’ de Nancy, además del fondo de la situación perceptiva, ¿no elimina también la condición misma de su distinción fenomenológica de partida entre sentido intelectual y sentido sensible? Si el descubrimiento del fondo era ‘fundamentalmente’ de tipo fenomenológico, no puedo entender por qué la avanza. Me parece que debe aceptar uno de los dos planteamientos como ‘fundamentales’: fenomenología o materialismo. Esto es obvio teniendo en cuenta que, de acuerdo con el materialismo reductivo de Nancy, el planteamiento fenomenológico no puede fundar ninguna distinción fundamental que sea irreductible para el materialismo como, por ejemplo, la distinción figura-fondo.

Además, es evidente, a pesar del idealismo o fenomenalismo implicado en ella, que la tesis del materialismo reductivo de Nancy no escapa en absoluto a la distinción sujeto-objeto. Es altamente implausible que ninguna sensación, de tacto o no, pueda ser ‘sensación de algo’. Es tan inverosímil que tiendo a pensar que quizá todo intento de eludir la distinción sujeto-objeto en términos de cualquier tipo de observación, fenomenológica o científica, con el fin de fundar tales prioridades es susceptible de semejante objeción. Estoy seguro de que fueron consideraciones de este tipo las que condujeron a Heidegger a abandonar la ‘conciencia’ y al ‘lenguaje’ donde problemas como la distinción sujeto-objeto ‘parecen’ desaparecer.

El dilema de Nancy es, por consiguiente, ineludible: o acepta la co-atención y, por tanto, la intencionalidad o acepta el materialismo reductivo y evita implausiblemente la distinción sujeto-objeto a precio de no poder dar cuenta de si de lo que trata es o no un fondo. Estas son las razones por las que considero que la concepción de Nancy sobre el acceso a un fondo no es satisfactoria. Su idea de que el fondo es lo que nos queda por comprender, no obstante, dije que era de una gran importancia. Ortega y Gasset (1913) decía que, para entendernos, teníamos que atender primordialmente a nuestro fondo, y Husserl (1913), muy brillantemente, se refiere a veces al fondo como lo desatendido. Lo no-formal (‘no-presencial’, en la misteriosa terminología oficial) de toda conciencia intencional o indicativa ante una situación perceptiva, es, como parece llegar a ser bastante evidente, su ‘fondo’ u ‘horizonte’.

9. Pero la importancia del fondo no consiste en fundar prioridades. Su importancia descansa en el hecho de que es el origen de la posibilidad o también aquello a partir de lo cual la expresabilidad es posible. En lo que sigue mostraré cómo lograr no una co-atención del fondo, sino una completa atención directa de ello sin caer presa de la distinción sujeto-objeto de la conciencia intencional. Ahora, nosotros, a diferencia de Nancy, iremos al ‘fondo como fondo’, no al fondo de una figura. Es de esta manera como trataremos de evadir esta epistemología de la conciencia intencional o indicativa, que podríamos llamar ‘epistemología categorial, eidética o formal’. Pero para llegar al ‘fondo como fondo’ tenemos sencillamente que abandonar la ‘donación’.

### **V La evasión de la epistemología formal: crítica a la reducción trascendental**

10. ¿Podemos tener una experiencia directa de un fondo sin caer en la intencionalidad o indicatividad y su implícita distinción fenomenológica fundamental sujeto-objeto? ¡Podemos! Pero como todo en filosofía, no puedo sino recurrir a la propia experiencia de otras situaciones para tratar de probar mi punto de vista. El punto de fuga del análisis filosófico de esta experiencia será rechazar por relativas o no-absolutas lo que llamaremos de ahora en adelante ‘las condiciones de posibilidad de la reducción trascendental’, reducción que concluye que la esencia de la conciencia es *a priori* la intencionalidad. Para ello, continuaremos a partir de la situación perceptiva en la que comenzábamos: un paisaje de hierba verde con flores rojas, bajo cuyo anocheciente cielo azul hay dos árboles marrones sin copas, el uno junto al otro. La única diferencia será que tendremos que dar un paseo y trasladarnos a otros lugares.

11. Supongamos que nos encontramos paseando, echando un vistazo a aquí y a allá, saliendo de la entrada del Palacio del Buen Retiro, que era donde nos encontrábamos, y bajamos ahora por la calle Alcalá hacia la Glorieta de Cibeles, siendo aproximadamente las doce del medio día de un frío mes de febrero lluvioso. Bien, supongamos, además, que volvemos la mirada y nos fijamos en la bella figura que resplandece por la luz reflejada de las gotas de agua que caen sobre la Puerta de Alcalá, y que seguidamente miramos al cielo y, como es natural, nos cegamos. En esta situación, llena de marcados contrastes entre una multitud de cualidades, todos los órganos sensoriales se encuentran en disposición de atención; aunque alternativos, hay continuamente en el tiempo centros inequívocos de ella, y la co-atención del fondo es mínima o máximamente lateral. Distinguimos con toda claridad relaciones de figuras y fondos sucesivos, una lógica que aplicamos cuando repentinamente



alguien nos detiene en la calle, casi en Cibeles, preguntándonos dónde puede encontrar el edificio Metropolis. Tratamos de afrontar la niebla del horizonte y le señalamos el edificio en la bifurcación entre la calle Alcalá con la calle Gran Vía. En situaciones como la mencionada, podemos aclarar la referencialidad de la conciencia con la indicación espacial; volver objetos de percepción los fondos y rescatar de esta manera fondos de un fondo mayor; y volver las cualidades percibidas objetos de otros actos como la llamada ‘intuición eidética’.

Incluso si tratáramos de eludir la distinción sujeto-objeto mediante co-atenciones del fondo, parece que la ocasión sería ‘ideal’ para hacer una reducción trascendental y concluir que la esencia de la conciencia es *a priori* la intencionalidad.

12. Supongamos que tenemos la tarde libre y podemos estar durante el resto del día paseando sin cansancio. Nos acercamos al café Gijón y merendamos a las seis. A las siete retomamos el paseo. Sin saber qué hacer ni necesidad de una estimación, echamos a caminar. Paseamos hasta que a las ocho y media de la tarde ya con muy poca luz nos encontramos bajando desde la calle Gran vía hacia la Plaza de España. En la bajada, un repentino estallido de cláxones sonando hace que giremos, miremos y nos fijemos en el intermitente tráfico de luces de los coches que suben hacia la Plaza de Callao. En ese momento, miramos por encima de ellos y nos asombramos de la belleza del anochecer, de cómo anochecen contrastes: figuras, colores, y así sucesivamente. El horizonte, del que antes recortábamos tantas figuras como experimentábamos actos de percepción verídica, nos damos cuenta ahora, se fusiona. A medida que tiene lugar tal fusión, se incrementan las dificultades para las intuiciones eidéticas, a menos que las basemos en contenidos mentales de actos mentales de percepción del pasado.

13. El anochecer empieza a no ser una ocasión ‘ideal’ para llevar a cabo una reducción trascendental. La objetividad, en la que se funda nuestra actitud intencional y de la cual derivan algunas de nuestras formas de expresar (juzgar), va haciéndose difusa en una niebla, y no parece sernos tan sencillo prescindir del fondo. Antes bien, ocurre lo contrario. Todo comienza a pertenecer al horizonte. La legalidad ‘gestáltica’ figura-fondo decrece en validez teniendo lugar una especie de inversión de ella: el fondo, el horizonte, el anochecer, se va volviendo el objeto de nuestra atención. Los objetos se despiden de nosotros. La intencionalidad o indicatividad de nuestra conciencia visual se vuelve totalmente dudosa; y con ello, se da una aparente desconexión natural entre las cosas y nosotros. Esto no significa que no sepamos qué hay, en qué momento, y en qué lugar nos encontramos. ‘Por inferencia’ podemos saber de

las experiencias pasadas que hemos salido del Retiro, pasado por el Gijón, etc. Lo relevante es que no podemos interpretar la imposición del horizonte, que la noche ha llegado, como un estar delante de objetos, figuras, puesto que la noche simplemente no tiene aparecer. Esto no es más que otra forma de decir que se está “en”, no “delante de” la noche.

14. Parecería que la noche no es una ocasión ‘ideal’ para llevar a cabo una reducción trascendental y concluir que la esencia de la conciencia es *a priori* la intencionalidad o indicatividad. Quizá Husserl la llevó acabo al amanecer. Pero, ¿por qué? Lo ideal de la situación, naturalmente, es la luz. Me gustaría sostener que dependen entre sí. La luz muestra lo figural, lo que puede ser objeto, y, de esta manera, lo que puede ser objeto de un acto posterior de la mencionada intuición eidética. En la experiencia del fondo, puesto que no hay experiencia de figura, no es posible llevar a cabo una reducción trascendental. Esto es lo que queríamos decir con que las condiciones de posibilidad de la reducción trascendental son relativas o no-absolutas. Llamaremos a la crítica que acabamos de formular basada tanto en la conciencia del anochecer como en la de la noche, ‘reducción natural de la conciencia intencional’.

15. Al igual que Husserl, también Platón (*Politeia*) parece haberse contentado con salir de la caverna hacia la luz, sin advertir nunca que, antes o después, un anochecer y una noche llegarán. En este sentido, quizá los ‘eide’ no sean sino el refugio (*Phaedo*), una llamada de objetos con luz propia como bengalas en el cielo de la noche, ante el ver, como una condena olímpica, todos los días la misma despedida.

## VI El apagón ontológico

16. ¿Hay algo con lo que nuestras conciencias tengan una ‘relación natural’? Tomando esta nueva conciencia, que llamaremos ‘aneidética’, tiendo a pensar que sí: ‘el horizonte físico del mundo’. De hecho, lo consideraremos como una de las siete *Próte Ousíai* de nuestra teoría de las categorías aneidéticas. Pero es obvio que esa relación no puede ser de intencionalidad o indicación, propia de la epistemología formal, categorial o eidética.

17. ¿Qué tipo de relación podría ser? De acuerdo con nuestro análisis filosófico de la experiencia del fondo, la relación no parecería ser de ‘estar delante de’, sino más bien de ‘estar “en”’. Es así cómo pensé que era posible una atención directa del fondo sin caer presa de la intencionalidad. ‘Estar “en”’ es la segunda de las siete *Próte Ousíai* de nuestra teoría de las categorías aneidéticas. Pero, ¿cómo podemos saber que el horizonte físico del mundo es con lo que la conciencia aneidética está en relación de manera natural?

Como veremos, esto lo podremos saber precisamente porque la conciencia aneidética a oscuras que hemos llamado aneidética hará demandas que, por ser totalmente naturales, acusarán objetos con luz propia.

18. La pregunta, pues, que debemos plantear es: ¿en qué consiste la experiencia de ‘estar “en” el horizonte físico del mundo’? Lo primero que debemos advertir son dos ‘sensaciones aparentes’ de esta experiencia producidas por lo que antes se llamó de pasada ‘desconexión natural entre las cosas y nosotros’. Por un lado, nos hace tener un sensación aparente, pero muy intensa, de ‘soledad espacial’: no estar en el espacio y no tener relaciones espaciales por no ubicar las cosas. Con respecto a esta primera sensación, no debe haber duda de que no dejamos de estar en el espacio y de tener relaciones espaciales en la experiencia en cuestión. Por otro lado, nos hace tener la sensación aparente, pero agobiante, de ‘soledad temporal’: no estar en el tiempo –tal como brillantemente destacó Sartre (1943)– por no ubicar el futuro. En lo concerniente a esta segunda sensación aparente, es indudable que no dejamos de estar en el tiempo durante la experiencia de que estamos tratando. Pero estas dos sensaciones aparentes de inespacialidad y atemporalidad provocan a la conciencia intencional experimentar una profunda soledad. Es al prestar atención a esta experiencia cuando descubrimos qué es lo demandado de manera natural por la conciencia aneidética. En primer lugar, me parece que la inespacialidad que nos hace sentir la soledad muestra que lo demandado de manera natural es estar en el espacio y estar en relaciones espaciales. En segundo lugar, creo que la atemporalidad que nos hace sentir la soledad nos muestra que lo demandado de manera natural es estar en el tiempo.

## VII El imperativo genético

19. ¿Qué es este ‘estar en el espacio’ y ‘estar en el tiempo’ como un todo demandado por la conciencia aneidética? ¡Hacer cosas! Para probarlo, apelaré a una experiencia que llamaré ‘experiencia genética de la acción’.<sup>2</sup> Según ella, cuando no cesan las sensaciones aparentes, éstas se intensifican hasta tener lugar un resultado causal que es experimentado como imperativo ‘tener que dejar de sentir que no estamos en ningún lugar con ninguna cosa, y de que no estamos, no hemos estado y que no estaremos en el tiempo’. En este momento experimentamos una ‘necesidad biológica de hacer algo’. Las sensaciones aparentes intensificadas

2 Al conceder importancia a la biología en la psicología, estoy siguiendo el ‘naturalismo evolutivo’ de Roy Wood Sellars (1922).

hasta ser completamente insoportables, nos muestran que ese todo demandado con necesidad biológica por la conciencia aneidética es la acción. Por ‘necesidad biológica’, me refiero a ‘seguirse de leyes de la biología’, en este caso: los seres humanos, en tanto que genéticamente dispuestos para la conservación, hacemos cosas con necesidad biológica para ello. ‘La acción’ es la tercera de las siete *Próte Ousíai* de nuestra teoría de las categorías aneidéticas.

20. Creo que la demanda de hacer cosas representa una superación de la disputa realismo-idealismo y escepticismo en torno a la existencia del mundo externo, en la medida de que muestra que hay necesidades biológicas que nos empujan a salir al mundo externo. Siguiendo el célebre argumento de Moore (1965) para probar la existencia del mundo externo, presentaré una versión que llamaré ‘el argumento de la mano ágil de Moore’, con el fin de mostrar que no es la objetividad, el ‘Da-sein’ (aquí-hay/está) de una mano, sino más bien ‘hacer cosas’ con ella lo que constituye una prueba del mundo externo. Pues mientras tendría sentido dudar de si tenemos o no realmente una mano delante de nosotros por la posibilidad de percepciones falsas como la alucinación, sería absurdo dudar de la existencia extramental de mi mano derecha con la que causo que se me caiga el lápiz al intentar extraerle por la fuerza el sacapuntas.

### **VIII El comienzo absoluto del pensamiento: el conductismo biológico**

21. Hasta aquí hemos tratado de mostrar que la reducción trascendental tiene condiciones de posibilidad no absolutas. Esto parecería significar que no puede constituir lo que Husserl (1923-1924) llamó ‘el punto arquimédico’ de la filosofía. Ahora tenemos que discutir tres cuestiones con el fin de evitar objeciones que fenomenologicen nuestro punto de vista: a) ¿no es la conciencia aneidética ante la noche una conciencia intencional husserliana disfrazada? B) ¿No es la distinción entre conciencia aneidética y lo demandado por ella más que un disfraz de la distinción de Husserl entre sujeto y objeto? Y por último, aunque no sea una conciencia intencional husserliana, c) ¿no queda un yo-lingüístico como residuo de la reducción natural?

Obviamente, la respuesta a estas preguntas es negativa. Pero mientras que las primeras dos objeciones se pueden responder fácilmente al afirmar que tales cosas ocurren sólo en diferentes momentos del análisis filosófico, esto no responde a la tercera objeción. Pues hace del discurso que queda en la reducción natural de la conciencia intencional un residuo lingüístico, una especie de ‘yo-hecho-de-lenguaje’. Sin embargo, me parece obvio que semejante discurso residual se agotará en el análisis. A mi juicio, el lenguaje sería significativo sólo en el momento de que empezáramos a hacer cosas.

22. La tesis que quiero proponer es lo que llamaré ‘conductismo biológico’. Según esta tesis, el origen de la acción es biológico. Esto significa que la acción es primaria con respecto a la conciencia intencional, que sería derivada de la acción. En este sentido, no hacemos cosas primariamente por haber valores morales, convenciones sociales, leyes establecidas, etc., sino por razones de tipo genético. Podemos decir, parafraseando el comienzo de la *Metafísica* (1990) de Aristóteles, que el hombre, ‘por naturaleza’, no tiende a conocer, sino a hacer cosas. Si esto es así, el conductismo biológico como filosofía primera debe ser una filosofía de la ciencia de la acción que, por su realismo empírico, natural o científico, tenga como objeto la explicación causal de las acciones humanas: sus tipos científicos, sus tipos convencionales, y las relaciones de reducción y emergencia entre ambos tipos. La cuarta, quinta y sexta de las siete *Próte Ousíai* de nuestra teoría de las categorías aneidéticas son ‘genotipo’, ‘fenotipo’, y ‘relación de realización de tipos científicos en tipos convencionales de acción’.

### **IX El dogma de la ineficacia causal: El ‘Virum mihi, Camena’ de Platón**

23. En este punto, podríamos destacar un dogma de la filosofía de Platón (*Menon*), según el que una conciencia que no experimenta nada (no la nada), es decir, que es no intencional es idéntica a una conciencia ignorante, incapaz de cuestionamiento, y ,por tanto, incapaz de acción. Esto es lo mismo que decir que, sin saber qué y por qué, la conciencia es causalmente ineficaz para hacer cosas. Para el conductismo biológico un mero comportamiento instintivo sería objeción a este dogmático ‘ex nihilo nihil fit’.<sup>3</sup>

### **X En el limbo de la fenomenología: la experiencia inconsciente de la libertad**

24. Muy acertadamente, Husserl (1913) llamó a la experiencia del horizonte o fondo, ‘Feld der Freiheit’. Este ‘campo de la libertad’, sin embargo, debemos argumentar en contra de Husserl que no tiene nada que ver con una conciencia inconsciente o la ‘desatención’ que vimos antes. Esto tiene que ver con el hecho de que no estamos tratando de una conciencia ‘no determinada por objetos’, como veremos que otros han pensado. Esta confusión procede de entender la experiencia del fondo a partir de la experiencia de la figura,

3 Para más detalles, véase mi “Alicia: Comentario sobre la doctrina no escrita de Platón”.

en nuestro caso, a partir de la reducción trascendental y las consecuencias de tipo psicológico que se desprenden: ‘modificaciones de inactualidad’. El dogma platónico aparece ahora en la psicología de Husserl, que marcará las filosofías de Heidegger y Sartre. Pero si vimos que en la conciencia aneidética no hay distinción figura-fondo que produzca tales clasificaciones, entonces no tenemos razones para pensar que la actividad de nuestras conciencias deba quedar suspendida en la experiencia de la libertad.

25. ¿Qué significa, pues, ser consciente de algo? De acuerdo con nuestro conductismo biológico, ‘hacer algo’. Si esto es así, me parece que -exceptuando, aunque de manera dudosa, la conciencia intencional- no hay en nuestra conciencia aneidética como conducta una distinción entre mente-cuerpo.<sup>4</sup>

### **XI El mito Heidegger-Sartre de la angustia: la experiencia nigueada de la libertad**

26. Después de las brillantes investigaciones Husserl, Martin Heidegger (1929) y Jean Paul Sartre (1936-39-40-43) investigaron la experiencia de Husserl y objetaron que la experiencia de lo que Husserl denomina ‘campo de la libertad’ no es inconsciente, sino todo lo contrario: vivísimamente angustiosa.

27. No emplearé la frases de Heidegger y Sartre ‘experiencia de la nada’ y ‘experiencia de la indeterminación’ para hablar de la experiencia de la libertad porque me parece que permanecen dentro de la distinción sujeto-objeto de la conciencia intencional. Esto es totalmente obvio por la experiencia a partir de la cual definen tales experiencias, a saber, ‘carecer de un objeto’. Pero en mi opinión creo que no tenemos ninguna razón, más que una vez más el dogma platónico de la tradición, por la que pensar que nuestra actividad “en” el horizonte deba quedar nigueada por la llamada ‘angustias de carecer de objeto o de indeterminación’. *Pace* Heidegger y Sartre, para nuestro conductismo biológico sus experiencias de la angustia son justamente la mencionada experiencia de necesidad biológica de actuar, que es lo que algunos naturalistas quieren decir cuando afirman que ‘¡La naturaleza se impone!’.

### **XII La sintaxis de las categorías aneidéticas: el origen de la posibilidad**

28. Ahora, ¿qué sentido podría tener exactamente una ‘experiencia del

4 En esto sigo “la teoría del estado central de la mente” de Herbert Feigl (1958).

horizonte'?, ¿cuál podría ser, pregunta ahora un nuevo participante (Lévinas 1935) dentro de la presente discusión, el fundamento de 'la evasión'?

29. El fundamento de la evasión, de darnos cuenta que la esencia de la conciencia no es estar 'delante de', sino "en" el horizonte físico del mundo haciendo cosas' es mostrar que, puesto que el juicio es una noción dependiente de la acción, los límites de co-significación de nuestros juicios son nuestras maneras de vivir. Las 'maneras de vivir' son la séptima *Próte Ousia* de nuestra teoría de las categorías aneidéticas. No tienen nada que ver, como podría parecer, con la categoría aristotélica de 'actio', 'facere' o 'agere'.

30. ¿Está la expresividad del ser humano más ligada a la ontología que a la epistemología, que a la lógica o que al arte? La respuesta a esta pregunta, nos dice ahora un último participante en esta batalla filosófica por la prioridad de la expresión, parece exigir antes o después una reducción (Rampérez 2009). No cabe duda de que este tipo de entendimiento de la pregunta asume de manera acrítica desde un primer momento que la expresividad humana no puede estar vinculada 'por igual' a toda manera de vivir.

### XIII El credo positivista: la manipulación del juicio

31. Los artículos fundamentales del *Credo* son cuatro: 1. 'Juzgar será una síntesis de dos facultades'; 2. 'Sólo habrá dos facultades del juicio: la sensibilidad y el entendimiento'; 3. 'Las formas de juzgar serán finitas en número por estar *a priori* determinadas por las categorías de las dos facultades'; y 4. 'Habrá sólo dos criterios por los que nuestros juicios tendrán sentido: uno de tipo material y otro de tipo formal'. En lo que sigue, trataré de mostrar que la insistencia por conceder prioridad a ciertos tipos de juicios sobre otros se origina nada más que por manipular la estructura del juicio con estas cláusulas restrictiva.

32. Es obvio que de acuerdo con nuestro conductismo biológico, nuestra 'diferencia específica' humana no puede ser la racionalidad, sino la acción. En consecuencia, si los juicios proceden de la acción, ¿por qué deberíamos aceptar 1. que juzgar debe ser una síntesis que tenga que ver con alguna de las dos facultades tradicionales del juicio, y 2. que deba haber facultades del juicio en absoluto? ¡Rechacémoslo!

33. No sin problemas procedentes de su teoría kantiana del juicio y de las facultades (1924), Fernando Pessoa, parece haber rechazado también tanto la síntesis como vincular prioritariamente el juicio con alguna de sus facultades tradicionales: 'Dicen que finjo o miento cuando escribo. No. Yo simplemente siento con la imaginación. No uso el corazón' (1931). Para

nuestro conductismo biológico, a diferencia de para Pessoa, la imaginación no sería primaria en absoluto, sino más bien derivada de la acción.

34. Pero si el juicio no tiene una estructura a priori consistente en ser sintética y tener dos facultades, entonces 3. el número de tipos de juicios o maneras de juzgar no puede estar determinado *a priori* por el número de relaciones entre las categorías de ambas facultades. Antes bien, habrá tantos tipos de juicio o maneras de juzgar como maneras de vivir. Por nuestro conductismo biológico, puesto que el número de maneras de vivir está sujeto a la evolución, la noción de juicio debe considerarse biológica.

35. Si estuve en lo cierto en el último párrafo, ¿podemos afirmar haber 4. sólo dos formas por las que nuestros juicios pueden adquirir sentido: la ‘adaequatio’ de la Escuela y la ‘tautología’ vienesa? Pienso que sería razonable decir que habrá tantas ‘adaequatae’ y ‘tipos de tautología’ como maneras de vivir.

36. Para explicar el ‘abismo’ de Heidegger y el ‘como lo hace un artista’ de Carnap, quiero proponer, de acuerdo con nuestro conductismo biológico, un criterio empirista de significado para los juicios no material ni formal, sino ‘vital’: para que Carnap entienda los juicios de Heidegger como no carentes de sentido, y para que Heidegger entienda los juicios de Carnap como no carentes de sentido ‘Carnap debe vivir como Heidegger’ y ‘Heidegger debe vivir como Carnap’. Este criterio empirista de significado ‘vital’ del conductismo biológico se podría formular todavía con mayor precisión de la siguiente manera: Para todo  $x$ , el juicio de  $y$  adquiere sentido para  $x$ , si y sólo si  $x$  es miembro activo en la manera de vivir de  $y$ .

#### **XIV La forma y el horizonte del mundo**

37. En este punto, quisiera introducir una distinción que considero importante. Es entre ‘la forma’ y ‘el horizonte’ del mundo. Lo primero es lo categorial, dónde están las categorías ontológicas y sus relaciones, y es de donde proceden los juicios que, por tratar de la forma del mundo, podríamos llamar ‘eidéticos’<sup>5</sup>. Lo segundo sabemos que es donde están las maneras de vivir y de dónde proceden los juicios que, por tratar de las maneras de vivir, podemos llamar ‘aneidéticos’ o también ‘maneras de juzgar’. Tiendo a pensar que la diferencia entre juicios es que los aneidéticos, en lugar de formas (lógicas, gramaticales, etc.) como las de los que hemos llamado “eidéticos”, tienen más bien ‘horizontes’ (biológicos-biográficos).

5 Para una teoría de categorías ontológicas, véase mi “Categoriality: Three Disputes over the Structure of the World”.



## XV La semántica teatral de la vida

38. Es ahora el momento de detenerse sobre dos cuestiones de gran relevancia sobre la semántica de las acciones convencionales de las maneras de vivir. En primer lugar, ¿de dónde procede el lenguaje de las maneras de juzgar? Y en segundo lugar, ¿cuál es la relación de significar entre las maneras de juzgar y las acciones de las maneras de vivir?

39. En cuanto a lo primero, me parece que ningún lenguaje podría significar maneras de vivir a menos que cada uno de sus juicios tuviera un horizonte biográfico formado por prácticas individuales y colectivas pasadas y presentes. Con respecto a lo segundo, creo que la relación de significación entre una manera de juzgar y una acción de una manera de vivir es la que hay, por ejemplo, entre los juicios que un actor lee de un personaje de una obra de teatro y lo que hace o ‘interpreta’. Podemos llamar a esta relación de significar ‘representatividad teatral’ o ‘relación de interpretación’. Aquí el lenguaje ‘significa’ o ‘representa’ no-indicativa o no-intencionalmente los comportamientos de las diferentes maneras de vivir. Se podría argumentar que estos juicios son pura representación como en el teatro o que son ‘interpretación’. Esto no ocurre, naturalmente, con los juicios que he llamado ‘eidéticos’. Pues mientras que en los juicios eidéticos la eliminación de la función significativa no implica la de lo significado, en las maneras de juzgar, siendo una relación de interpretación, la eliminación de su función significativa implica *ipso facto* la eliminación de las acciones que corresponden a lo que habitualmente llamamos ‘momentos de la vida’. (Habría sido altamente deseable que entre las razones que le conducen a considerar que la poesía funda el ser y que el lenguaje poético es un proto-lenguaje, Heidegger (1920-1921) hubiera apelado a algo similar a su conocida ‘vertiente ejecutante’ de la llamada ‘formale Anzeige’.)

40. A partir de las precedentes consideraciones, y para acabar, me parece obvio que hay en el debate por la prioridad entre tipos de expresiones una constante en grave peligro de reducción: ‘nuestras vidas’.

## Referencias bibliográficas

- ARISTÓTELES - *Metaphysika*. (G. V. Yebra, *Metafísica*, texto griego, latino y traducción española), Gredos, Madrid, 1990.
- BENJAMIN, W. - “Der Erzähler: Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows”. In: *Gesammelte Schriften*, vol. II, Suhrkamp, 1936/1977.
- BERGMANN, G. - *Realism: A Critique of Brentano and Meinong*. In: *Collected Works*, 3. Vols., vol. III, Ontos Verlag, Frankfurt a.M., 1967/2004.

- CARNAP, R. - “Die Überwindung der Metaphysik durch Logische Analyse der Sprache”, *Erkenntnis*, 1931/1932, vol. ii, 219-241.
- - *Introduction to Semantics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1942/1948.
- CUMPA, J. - “Pessoa sobre la objetividad y universalidad del corazón: un ensayo en epistemología de la creatividad”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 27, 2010, pp. 243-253.
- - “Categoriality: Three Disputes over the Structure of the World”. In : Cumpa, J. & Tegtmeier, E. (eds.), *Ontological Categories*, Frankfurt, Ontos Verlag, 2011, pp. 15-65.
- - “Alicia: comentario sobre la doctrina no escrita de Platón”, *Despalabro. Ensayos de humanidades*, vol. VI, 2012.
- Derrida, J. - *La Voix et le Phénomène: Introduction au Problème du Signe dans la Phénoménologie de Husserl*, PUF, Paris, 1967/2007.
- - *De la Grammatologie*, Éditions de Minuit, Paris, 1967/1997.
- - *Passions*, Éditions Galilée, Paris, 1993.
- DURANTI, A. & GOODWIN, G. - “Rethinking Context: An Introduction”. In: Duranti, A. & Goodwin, C. (eds.), *Rethinking Context: Language as an Interactive Phenomenon*, Cambridge UP, Cambridge, 1992.
- EHRENFELS, C. Von - “Über Gestalt Qualitäten”, *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, vol. XIV, 1890, 249–292.
- FEIGL, H. - “The ‘Mental’ and The ‘Physical’”. En Feigl, H, Scriven, M. & Maxwell, G., (eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science: Concepts, Theories, and the Mind-Body Problem*, University of Minnesota Press, 1958, 370-497.
- GADENNE, V. - “The Construction of Realism”, *Constructivist Foundation*, vol. III, Nº 3, 2008, 153-159.
- HEIDEGGER, M. - “Phänomenologie des religiösen Lebens”. In: *Gesamtausgabe*, vol. 60, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M, 1920-21/1995.
- - *Sein und Zeit*. In: *Gesamtausgabe*, vol. II. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M, 1927/1977.
- - “Was ist Metaphysik?” In: *Gesamtausgabe*, vol. IX. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M, 1929/2004.
- - “Der Ursprung des Kunstwerkes”. In: *Gesamtausgabe*, vol. V. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M, 1935-6/2003.
- - “Brief über den Humanismus”. In: *Gesamtausgabe*, vol. IX. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M, 1946/2004.
- - “Einleitung zu Was ist Metaphysik? Der Rückgang in den Grund der Metaphysik”. In: *Gesamtausgabe*, vol. IX. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M, 1949/2004.
- - “Was ist das—die Philosophie?” In: *Gesamtausgabe*, vol. XI. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M, 1955/2006.
- HUSSERL, E. - *Logische Untersuchungen*. In: *Husserliana: Gessamelte Werke*, 2. Vols., Hua: XIX/2, Martinus Nijhoff, 1900-1/1984.
- - *Ideen zu einer reine Phänomenologie und phanomenologischen Philosophie*. In: *Husserliana: Gessamelte Werke*, 3. Vols., Hua: III/1, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1913/1976.

- - *Erste Philosophie*. In: *Husserliana: Gessamelte Werke*, 2. Vols., Hua: VIII/2, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1923-24/1956.
- LACOUÉ-LABARTHE, P. - *Heidegger: la Politique du Poème*, Éditions Galilée, Paris, 2002.
- LÉVINAS, E. - *De l'évasion, Recherches Philosophiques*, vol. V. (1935-36), 1935, pp. 373-392.
- MEINONG, A. - “Zur Psychologie der Komplexionen und Relationen”. In: *Gesamtausgabe*, vol. 1. Graz, 1891.
- MOORE, G. E. - “Proof of an External World”. In: *Philosophical Papers*, Collier Books, New York, 1962, 144-148.
- NANCY, J. L. - *A l'Écoute*, Éditions Galilée, Paris, 2002.
- NEF F. - *Traité d'Ontologie à l'Usage des Non-Philosophes (et des Philosophes)*, Éditions Gallimard, Paris, 2009.
- ORTEGA Y GASSET, J. - *Meditaciones del Quijote*, Alianza Editorial, 1913/2001.
- PESSOA, F. - *Atenea*. Lisboa, 1924.
- - *Isto*. Lisboa, I-IV-1931.
- PLATÓN - *Menon*. In: *Oeuvres Complètes*, vol. III, Les Belles Lettres, 2003.
- - *Phaedo*. In: *Oeuvres Complètes*, vol. IV, Les Belles Lettres, 2002.
- - *Politeia*. In: *Oeuvres Complètes*, vol. VII, Les Belles Lettres, 2002.
- RAMPÉREZ, F. - *A Destiempo: Sobre Proust, Filosofía, Literatura y otros Relatos*, Biblioteca nueva, Madrid, 2009.
- RUSSELL, B. - *Principia Mathematica (3 Vols.)*, vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge, 1910-13.
- - *The Philosophy of Logical Atomism*, Open Court, 1918/1985.
- SARTRE, J. P. - *La Transcendence de l'Ego, Vrin*, Paris, 1936/2003.
- - *L'Imagination*, Presses Universitaires de France, 1939-40/1969.
- - *L'Être et le Néant: Essai d'Ontologie Phénoménologique*, Editions Galimard, Paris, 1943/1976.
- SELLARS, R. - *Evolutionary Naturalism*, The Open Court Publishing Company, Chicago, 1922.
- SELLARS, W. - “The Structure of Knowledge”, en Castañeda, H. N., (ed.), *Action, Knowledge, and Reality*, Bobbs Merrill, 1971/1975, 295-347.
- SMITH, B. - “Derrida Degree a Question of Honor”, *The Times*, Londres, Letters Page, May, 1992.
- STOVE, D. - *The Plato Cult and Other Philosophical Follies*, Blackwell, 1991.
- STUMPF, C. - *Über den psychologischen Ursprung des Raumvorstellung*, S. Hirzel, Leipzig, 1873.
- WITTGENSTEIN, L. - *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp Verlag, 1953/2001.
- - *Über Gewißheit*, Suhrkamp Verlag, 1969/1984.
- YEATS, W. B. - “In Memory of Mayor Robert Gregory”. In: *The Wild Swans at Coole: Manuscript Materials*, Cornell University Press, Ithaca, 1919/1994.