



PROMETEUS - FILOSOFIA



MAESTRADO EN FILOSOFÍA/ UFS - CATEDRA UNESCO/ ARCHAI

Julio - Diciembre de 2014 - Volumen 7 - Año 7 - N. 16

ISSN: 2176-5960

OH, DÉDALO, LADRÓN DE LO IMAGINARIO... *PHYSIS, LOGOS, NOMOS*: EL TRÁNSITO HACIA LA CORPORIZACIÓN PÚBLICA DEL CONOCIMIENTO

Luis Mauricio Rodríguez Salazar
Instituto Politécnico Nacional (CIECAS-IPN), México

RESUMO: La Epistemología de la Imaginación es una propuesta de corte piagetiano que pretende cimentar una forma de epistemología científica. Desde sus bases, se analizan las diversas etapas de conceptualización del conocimiento en el pensamiento clásico; con ello, se intenta mostrar la importancia del pensamiento simbólico para la formación de la episteme.

PALAVRAS-CLAVE: Epistemología. Filosofía griega. Imaginación.

RESUMO: A Epistemologia da Imaginação é uma proposta de corte piagetiano que visa fundamentar uma forma de epistemologia científica. Desde suas bases, as várias fases de conceituação de conhecimento no pensamento clássico são analisadas; com isso, há a intenção de mostrar a importância do pensamento simbólico para a formação da episteme.

PALAVRAS-CHAVE: Epistemología. Filosofía grega. Imaginação.

Introducción

En México, el Instituto Politécnico Nacional se ha caracterizado, desde sus orígenes, por ser una institución de educación superior eminentemente científica e ingenieril. Dentro de este marco, la inauguración de la Maestría en Ciencias en Metodología de la Ciencia, en 1984, significó un hito para la historia politécnica: una de las áreas de competencia filosófica fue albergada en sus aulas. Esto, claro, no indica sino un gran avance en el desarrollo intelectual de nuestra casa de estudios: indica que hemos alcanzado, como hubiese querido Hegel, la madurez reflexiva sobre nuestro campo.

El trabajo que a continuación presentamos es la primera parte de una serie que tendrá por objetivo el abordaje de las tres etapas fundamentales de la Filosofía occidental y que desembocaron en la Epistemología contemporánea y sus problemas: el pensamiento griego, desde los *physikoi* hasta la sofística; la filosofía y la teología medievales, y el gran debate de la Modernidad en torno al conocimiento.

La finalidad de este recorrido es transitar históricamente por las diversas concepciones del conocimiento, con el fin de que, sobre esta base, dar a conocer una propuesta filosóficamente robusta, de aquello que uno de nosotros, quien la desarrolló¹, le dio el nombre de Epistemología de la Imaginación (EI).

La EI es un proyecto interdisciplinar que intenta situarse allende las discusiones contemporáneas en torno al Realismo o el Relativismo, el Racionalismo o el Empirismo, el Idealismo o el Positivismo, y la Naturalización radical de la Epistemología o la defensa de su exclusividad filosófica. En el marco de la EI, por el contrario, entendemos cada una de estas posiciones como la jerarquización de aspectos que se patentan, de manera efectiva, en el proceso de conocimiento; su entronización, sin embargo, y la subsecuente reducción o,

incluso, eliminación de rivales, no genera más que respuestas parciales –si no es que, más aún, falsas.

Por lo tanto, en el marco de la EI, se pretende llevar a cabo la práctica epistemológica desde una perspectiva científica. Entonces, ¿es la EI una forma más de Epistemología naturalizada? Nuestra negativa es rotunda: las Epistemologías naturalizadas suelen partir de visiones parciales del quehacer científico y de un prejuicio mayúsculo: que la Ciencia es el corpus más acabado del conocimiento humano.

Carnap, por ejemplo, no puede evitar ni el trascendentalismo propio de la lógica, ni los problemas nacidos de su reducida concepción de la experiencia, propia de su declarado empirismo. Quine, por su parte, partiendo de las críticas al programa carnapiano, propone dirigir la mirada hacia la “estimulación de fibras” –¡Como si la investigación de los procesos cognitivos, en Neurociencias, fuese algo tan sencillo y escueto!

La propuesta de la EI, por el contrario, ve en la ciencia un tipo peculiar de conocimiento –ni mejor ni peor que el resto-, íntimamente influido por la filosofía y cuyos conocimientos injieren directamente en ésta; así, llevar a cabo una Epistemología científica no implica rechazar la Epistemología filosófica, con su fuerte carga prescriptiva y especulativa: si hacemos a un lado sus aspectos deónticos, fácilmente caeremos en contradicción; si eliminamos la especulación, no avanzaremos gran cosa en nuestras investigaciones.

En este artículo, veremos que la Epistemología se estructura como la relación co-evolutiva del camino hacia la naturaleza humana y hacia el mundo de la naturaleza, iniciando con la naturaleza imaginaria del conocimiento humano revelado en el mito. Posteriormente, iremos al mundo de la naturaleza expresado en la *physis*, retornando de nuevo a la naturaleza humana del conocimiento con el advenimiento del *logos*.

A partir del *logos* se revelan las propiedades intrínsecas de la naturaleza expresadas como *nascere*, aunada a las propiedades atribuidas a la naturaleza por el *logos*, que son las que conforman la *natura*. De esta manera, *logos* y *nascere*, en tanto relación sujeto-objeto, no sólo implican procesos empíricos y abstractivos, sino también comparativos, metafóricos e imaginativos, en el que la observación es sólo un concepto metodológico de la relación *psique-natura*, para la Epistemología de la Imaginación.

I. Los orígenes de la Epistemología de la Imaginación

Los aspectos científicos de la propuesta rodrigueziana de Epistemología de la Imaginación (EI) nacen del trabajo elaborado por Jean Piaget, quien, si bien ha pasado a la historia como psicólogo y pedagogo, guió todas sus investigaciones por medio de cuestionamientos netamente epistemológicos. La filiación de la EI enfrenta dos problemas: por un lado, bien sabemos que la obra del suizo, hasta cierto, ha caído en el olvido; por otro, los cánones naturalistas de la Ciencia tienden a excluir a la Psicología y a sus resultados, del círculo de lo científico –y, en este sentido, la reducción de la Epistemología a los estudios psicológicos sería un fracaso. Con respecto a la primera dificultad, estamos seguros de que el olvido no implica refutación; el estudio de la obra de Piaget, si bien parece desfasada con respecto a los avances técnicos y metodológicos de la Ciencia Cognitiva, nos permite resaltar tres elementos fundamentales de la cognición humana, salvando, con ello, faltas inadmisibles cometidas por otras corrientes psicológicas: la estructura, las funciones y, derivado de éstas, el dinamismo de la psique humana. Además, la EI no pretende calcar el trabajo del epistemólogo suizo; por el contrario, se intenta recuperar los conocimientos elaborados por Piaget para acercarlos a los desarrollos contemporáneos; en este sentido, la EI puede ser descrita –y descrita bien- como un “Piagetianismo del siglo XXI”. Con respecto al segundo problema, no hay gran cosa que decir: la expulsión de la Psicología de los terrenos científicos, en particular, y el problema de demarcación, en general, sólo tienen sentido dentro de marcos metafísicos fundacionalistas, como los propios del Positivismo. Por otra parte, el Positivismo ha dejado de ser el eje rector en la Epistemología y la Filosofía de la Ciencia –gracias a los estudios filosóficos, históricos, psicológicos y sociológicos de la segunda mitad del siglo XX, hoy sabemos que las constricciones positivistas no fueron más que ideales filosóficos ajenos al quehacer científico efectivo. Por último, es necesario señalar que la obra de Jean Piaget fue propuesta por el autor como una forma innovadora y experimental de hacer Epistemología: la Epistemología genética, la cual se impuso como misión develar cómo se lleva a cabo la génesis del conocimiento.

La EI no pretende ser una forma reductiva de naturalización; antes bien, y por sus cualidades interdisciplinarias, no excluye de su marco la normatividad epistémica propia de

las disquisiciones filosóficas; a la vez, la EI se sitúa a medio camino entre la Filosofía de la Ciencia y la Psicología de la Ciencia, disciplina, esta última, de reciente creación².

Para terminar este apartado, nos gustaría dedicar algunas palabras con respecto a la génesis de nuestro trabajo. La presente serie, que inicia con este artículo, es, en sí misma, producto de la convivencia académica y el diálogo entre un epistemólogo de inspiración piagetiana con más de veinte años de labor, y un filósofo cercano tanto a la fenomenología como a la filosofía analítica, que comienza a incursionar en la EI. Esta red epistémica –para utilizar el feliz término de Andoni Ibarra- que desde hace algunos meses constituimos, y en la cual estamos inmersos, nos ha permitido romper con el binomio tradicional de Enseñanza-Aprendizaje, patentado en la dicotomía constituida por el Profesor y el Alumno, para entablar, entonces, una relación entre Docente y Discente, la cual nos permite aprender juntos, el uno del otro, para arribar al conocimiento en el camino de la investigación. Esto, desde la tensión natural que existe en la relación Docente investigador/ Discente investigador³, motivándonos, siempre, a cumplir la máxima formulada por el sabio, el poeta, el loco Hölderlin: “Debes estudiar filosofía, aun si no tuvieras más dinero que el que es necesario para comprar una lámpara y aceite, y no más tiempo que el que hay desde la medianoche hasta el canto del gallo”⁴. El arribo al conocimiento por el camino de la investigación, lo planteamos tomando la historia de la ciencia como laboratorio para la experimentación epistemológica.

Las preguntas de corte historicista suelen ser difíciles: la fidelidad de los documentos consultados, el posible peligro de la polisemia inherente a la hermenéutica del texto y, tal vez, la diferencia entre los marcos conceptuales del emisor y el receptor, hacen del acercamiento al pasado una labor más creativa que descriptiva. Los problemas se

² Desde la primera mitad del siglo XX, la Psicología se ha preocupado por conocer cuáles son los procesos cognitivos que se suscitan en el sujeto de la ciencia; estos primeros estudios, sin embargo, carecieron del eje teórico y disciplinar que les brindase unidad. Desde finales del siglo XX y principios del XXI, una buena cantidad de psicólogos cognitivos se han interesado por los diversos problemas que se patentan en el sujeto de la Ciencia: en este marco apareció la Psicología de la Ciencia. La disciplina ha crecido al punto que, en 2006, se constituyó la International Society for the Psychology of Science and Technology. De entre los nombres clave de la Psicología de la Ciencia, conviene resaltar los de Gregory Feist, David Klahr, Paul Thagard y David Gooding.

³ En nuestra casa de estudios, el Instituto Politécnico Nacional, existe un programa que permite entablar relaciones académicas de este tipo: el Programa Institucional de Formación de Investigadores (PIFI). En éste, los alumnos participan, de manera voluntaria, en alguno de los proyectos desarrollados por el cuerpo de investigadores del IPN.

⁴ BOEHM, 2007, p. 7.

acrecientan cuando aquello que hemos de estudiar no son hechos sino ideas –esto es: cuando, más que un trabajo historiográfico, llevamos a cabo una labor *genealógica*, según el uso nietzscheano del término: a las dificultades señaladas, se aúnan los debates en torno a la naturaleza de los conceptos, materia propia del trabajo filosófico.

En el marco de la EI, los estudios histórico-conceptuales son de una importancia radical: la historia de la ciencia es un espacio privilegiado para la Epistemología; la historia es, tal cual, el laboratorio de experimentación epistemológica. Esta afirmación parece enfrentar una dificultad mayúscula: ¿cómo hablar de experimentación en el terreno histórico? ¿Es qué, acaso, la experimentación no es una actividad netamente material? Para resolver este problema, Rodríguez-Salazar propuso una noción de “experiencia” cimentada en el concepto de “Universo Empírico de lo Imaginado”. Contraria al empirismo, tanto clásico como contemporáneo, así como al positivismo, la EI asume que no existe experiencia directa, desnuda de cualquier tipo de carga semántica; por el contrario, todas nuestras vivencias están mediadas por los conceptos; éstos nos permiten dar sentido al mundo y categorizarlo. De esta manera, la experiencia y lo empírico no son instancias interacciones netamente materiales sino que, por el contrario, se encuentran ya cargadas de teoría; además, ya en terrenos epistemológicos, el conocimiento no es mera descripción de impresiones: el pensamiento modal y la imaginación juegan un rol central.

II. El origen mítico del conocimiento y el tránsito hacia la corporización pública del conocimiento

En el primer ensayo de esta serie de artículos, nos adentraremos en los orígenes griegos de la noción de “conocimiento”. La primera sección, que corresponde a la primera parte del título; “Oh, Dédalo, ladrón de lo imaginario...”, será abordada como los orígenes místico-mitológicos del conocimiento, patentes en el culto al “dios que hiere de lejos”, Apolo, de ahí que sea planteado como conocimiento e imaginación. Respecto a la segunda parte del título, nuestro camino se dividirá en tres partes: (1) la noción de *physis*, concepto metafísico de carácter dinámico que perdió su fuerza al convertirse, en el ámbito latino, en *natura*; (2) el tránsito *logístico* desde la identificación entre ser, decir y pensar en el *Poema*

parmenídeo, hasta la *aletheia* platónica y sus implicaciones; y, por último, (3) el relativismo sofístico, de grandes alcances filosóficos pero poco apreciado por las generaciones sucesivas de filósofos, a no ser por contadas excepciones contemporáneas⁵.

La tesis a defender afirma que, en la transformación del concepto de “conocimiento”, puede apreciarse un devenir que atraviesa tres estadios: el de la razón simbólico-imaginativa, el propio de la razón lógica y, por último, aquel del pensamiento pragmático, al cual nombramos “razonamiento práctico”. Estos estadios no siguen un orden determinado –esto es, no obedecen a linealidad ni a sucesión alguna. En este sentido, rompemos con la concepción tradicional de la razón, según la cual lo racional se identifica con lo lógico. Por “razón”, entonces, entenderemos todo proceder epistémico de la inteligencia, aplicado a entidades abstractas, ya sean de naturaleza empírica o conceptual. Así, si bien todo proceder lógico es un proceder racional, no todo proceder racional es netamente lógico.

Los tres estadios a resaltar forman parte de la armazón psicológico-epistemológica de la EI, propuesta desde hace algunos años por Rodríguez-Salazar, como se mencionó en la introducción. La relevancia de esta propuesta radica no sólo en la valía gnoseológica que se asigna tanto al símbolo, como a los procesos lógicos y a los actos teleológicos y útiles – esto, de por sí, sitúa a la EI más allá del reduccionismo-; sino que, además, afirma que estos tres estadios epistemológicos –o “triada cognitiva”, siguiendo la terminología propuesta en trabajos anteriores (Rodríguez Salazar 2006, 2008, 2011)- no son privativos del sujeto, como hubiese querido Piaget, sino que, más aún, se patentan en el desarrollo de las disciplinas particulares y sus conceptos centrales –es decir, la EI hace a un lado el tránsito individual de la infancia a la adolescencia, y de ésta a la adultez del científico; para la EI, los tres estadios señalados pueden describir el desarrollo de una disciplina en un marco histórico determinado. En este sentido, el trabajo de G.W.F. Hegel y de Wilfrid Sellars nos es caro –en ello se patentan de qué manera la EI no niega el trabajo filosófico, sino que, por el contrario, puede empatarse con él.

Así, seguiremos dos hilos conductores: el clásico de Giorgio Colli, *Los orígenes de la filosofía*⁶, y el texto de juventud de Antonio Escohotado, con el cual brincó a la fama

⁵ CASSIN, 2008.

⁶ COLLI, 2010, p. 121.

dentro de los círculos filosóficos hispánicos: *De physis a polis*⁷. Con respecto al primero, es claro que, si bien Colli lanza críticas fuertes contra la dicotomía nietzscheana Apolo-Dionisos, la presencia del filósofo alemán es siempre patente en su obra; este apego a Nietzsche, a quien se le considera “superado” en los círculos filológicos, así como la –a veces- libre interpretación de los mitos emprendida por el italiano, pueden dar la impresión de un cierto “anti-academicismo” –por lo menos de cara a las robustas interpretaciones clásicas de Jaeger⁸, o Kirk, Raven y Schofield⁹. Sin embargo, el valor de la breve obra de Colli no radica en su apego a las fuentes ni en su erudición clásica –la cual, indiscutiblemente, se patenta en el texto-, sino en la forma en que el autor las utiliza para reflexionar en torno a su disciplina; esto es: su valor, antes que filológico, es metafilosófico. En este sentido, la dependencia del presente texto con respecto a Colli no debe provocar, esperamos, sorpresas ni reproches. El trabajo de Antonio Escohotado, por su parte, es de una solidez tal que no exige justificación alguna: ésta le viene de sí mismo y le basta. Ahora, asumir ambas obras como líneas conductoras, no implica seguirlas como si de catecismo se tratara; si somos críticos con respecto a alguna de las opiniones vertidas por sendos filósofos, lo señalaremos con una nota a pie.

Nuestro trabajo, como se verá, no se inscribe en los terrenos ni de la Epistemología de base filosófica, ni de la Filosofía de la Ciencia tradicionales –comprendiendo por “tradicional” a la perspectiva analítica que domina el panorama contemporáneo. Detrás de la insistencia, tan analítica, de “naturalizar” o, incluso, de “eliminar” los conocimientos y procederes filosóficos; detrás de la escueta labor que se le asigna a la filosofía en el marco logicista y estructuralista: detrás de todo ello, palpita el prejuicio moderno que metaforiza las relaciones entre ciencia y filosofía como las que se suscitan entre el agua y el aceite. Al respecto, el diagnóstico de Ivor Leclerc es preciso: “En el siglo actual, sufrimos las consecuencias del divorcio entre ciencia y filosofía...”¹⁰. Sin embargo, detrás de esta lamentable situación; tímida, apenas limitada a pequeños círculos académicos, se yergue una disciplina tan antigua como la Filosofía misma: la Filosofía de Naturaleza. En ésta, la Ciencia y la Filosofía, sin confundirse, se entremezclan para alcanzar el conocimiento de un

⁷ ESCOHOTADO, 1995.

⁸ Werner Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos* (México: FCE, 2003).

⁹ KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 2008.

¹⁰ PRIGOGINE, 2009, p. 18.

solo objetivo: la realidad en toda su complejidad; el agua y el aceite, así, no son más que una metáfora desafortunada; sin embargo, si es menester la poetización, diremos que la Ciencia y la Filosofía son, entonces, las dos caras de un mismo papel traslúcido sobre el cual se escribe el conocimiento; y para saber, no deberemos contentarnos con leer la superficie de la hoja: esta nos obliga, irremediamente, a atender la escritura que palpita en el lado contrario. Ahora bien, de esta metáfora no debe concluirse, erróneamente, que Epistemología y Filosofía de la Ciencia son una y la misma cosa; este tema, sin embargo, lo abordaremos en trabajos subsecuentes.

III. *Oh, Dédalo...: conocimiento e imaginación*

La familia semántica que comprende a los términos epistémicos es de una amplitud sorprendente: los verbos mentalistas “saber”, “conocer”, “creer” y sus formas sustantivadas; o los términos activos como “aprender” y “aprendizaje”... Llevando a cabo una suerte de ascenso semántico, la lista puede extenderse, tal y como el Modelo de Quillian¹¹ en Semiótica propone, hasta abarcar la totalidad del corpus lingüístico de una lengua dada –o, para ser más precisos, hasta cubrir la competencia lingüística de un hablante-oyente; esto es: cuanto el hablante-oyente *sabe*, en términos conceptuales. Y más aún, no sólo conocemos palabras en tanto palabras: también conocemos los referentes que les dan vida, las estructuras sintácticas que nos permiten engarzarlas de manera coherente y las inferencias implícitas que, a su vez, tejen con aguja lógica nuestros argumentos.

Una de las grandes aportaciones de *Ser y tiempo*, de Martin Heidegger¹², fue la puesta en duda del concepto de “ser”, barajado sin ton ni son a lo largo de la historia de la Metafísica. El puyazo del filósofo alemán se dirigió al planteamiento mismo de la pregunta en torno al Ser: “¿Qué *es* el Ser?”. El cuestionamiento es de suyo deficiente, en tanto se pregunta por una esencia cuya aprehensión ya está presupuesta, al punto que se la utiliza de manera activa en la cópula oracional. Algo semejante ocurre con el conocimiento: cuando se indaga en torno a su quiddidad¹³, el inquisidor ya posee determinados conocimientos que

¹¹ HEIDEGGER, 2008.

¹² ECO, 2012, p. 192-197.

¹³ “Quiddidad” es el término escolástico referido al “qué es” de la cosa, a su esencia.

le permiten lanzar la pregunta; en este sentido, la investigación metafísico-epistemológica es un ejercicio reflexivo.

Para evitar rodeos y callejones sin salida, hagamos un ejercicio genealógico; esto es: indaguemos, en la historia de las ideas, cuál ha sido el origen y el desarrollo de la noción contemporánea de “conocimiento”. ¿Acaso el término ha poseído, siempre, una misma extensión? ¿Y los procesos para obtener a las diversas entidades catalogadas como conocimientos, se han repetido, sin modificación alguna, a lo largo de la historia?

El conocimiento, tal y como lo entendemos ahora –o, por lo menos, tal y como debatimos sus cualidades en nuestros días- tuvo origen en los cambios conceptuales suscitados en la Grecia antigua, entre los siglos VIII y IV a.C. Para el filósofo italiano Giorgio Colli, estos cambios significaron el tránsito desde la sabiduría como tal, hasta el mero amor a ésta: la filosofía, según el tránsito que va desde la divinidad del logos, hasta su mundanización.

En sus inicios, la sabiduría fue privativa de la esfera de lo religioso: la sabiduría era una cualidad divina que el dios Apolo infunde en los hombres. Esta sabiduría, contraria a la racionalidad contemporánea, sólo podía ser captada por medio de la *manía*, de la locura a partir de la cual el sacerdote apolíneo sirve de oráculo y muestra, así, el destino de los individuos. La importancia de la locura, en el texto, explicita aquello que para el griego del siglo VIII a. C. significaba el conocimiento: el conocimiento es la aprehensión de un designio extraterreno y, para dar con él, es menester despojarse de todo proceso inferencial cotidiano; por el contrario, el razonamiento lógico debe anularse para dar paso a la manía.

Ahora bien, el dios, como bien sabemos y Heráclito nos ha ayudado a comprender, no suele usar, a su vez, un lenguaje corriente; las expresiones apolíneas son siempre oscuras y no pueden ser comprendidas en términos textuales. El medio de expresión, el designio divino puesto por el dios en boca del oráculo, es sólo un aspecto noemático y críptico: es el hombre quien debe de interpretar la oscuridad lingüística del dios y dotarla de sentido en el marco de su propia existencia.

El conocimiento, así, presenta dos características fundamentales: es, tal y como lo señala el mito minoico, un laberinto, y sólo se llega a él a partir de la locura, la alteración del pensamiento y el lenguaje; sin embargo, a la vez, esa sabiduría drenada del éxtasis místico, dota de sentido a esa misma vida corriente.

Ahora bien, como se señaló, Apolo es el señor de la sabiduría: él la revela y es él quien proporciona al hombre la manía para comprenderla. Sin embargo, Apolo tiene otros elementos bajo su tutela. En los Himnos órficos, Apolo aparece siempre relacionado con la Naturaleza: “Tú eres el origen divino y el fin de todo cuanto existe. Tú inspiras toda la música de la naturaleza [...]”¹⁴. Más adelante, el cantor afirma: “Tú creas la variedad de las razas de la Naturaleza y modulas con tu música las cambiantes, pasajeras estaciones”¹⁵. El verso es de una relevancia sorprendente: Apolo se revela como el Señor de la *physis*, uno de los conceptos más sorprendentes y complejos de la antigüedad griega: “Tu interés se cifra en plasmar los modelos humanos, las imágenes del mundo con su infinita variedad de formas”¹⁶, dicen los himnos: hacia ella voltarán la vista los primeros filósofos, los *physikoi*.

Antes de continuar, prestemos atención a un detalle fundamental: en este primer estadio del conocimiento, el mito juega un papel epistémico. El mito no es sólo un relato ficticio, tampoco un objeto de fe religiosa; antes bien, tiene un papel simbólico y explicativo. El mito es un constructo alegórico que pretende dar cuenta de los fenómenos que el hombre encuentra en sí mismo, en su alrededor y en la relación entre ambos; en este sentido, el mito es una expresión balbuceante del conocimiento.

Un caso ejemplar, para el tema que nos concierne, es el mito del Laberinto. El Laberinto, a decir de Colli, es el símbolo explicativo de la razón que, de suyo, es una manía: el hombre, al intentar explicar sus propios procesos racionales, se pierde y vaga sin fin: las discusiones en torno a la razón, iniciadas hace más de dos mil años, permanecen inconclusas. Para concluir, recordemos el mito griego del Laberinto. Dédalo, el gran olvidado, no salvó a Ariadna, por ello, no funge como imagen de esa racionalidad en la cual el hombre, al volcarse hacia ella, se pierde: él, lejano a la acción, *sólo* fue el encargado de diseñar el laberinto y de mostrar cómo es que éste se resuelve.

Dédalo, siendo él mismo parte de un mito, encarnado como elemento de la simbolización explicativa, aparece como aquel que, sin tener frente a sí ejemplo alguno, dio cuerpo, a partir de su imaginación, a ese sendero infausto en el cual los hombres y los minotauros se pierden. Así, Dédalo encarna la experiencia científica del descubrimiento,

¹⁴ OLAÑETA, 2002, p. 75.

¹⁵ *Ibid*, p. 76.

¹⁶ *Idem*.

caracterizada por la mera modalidad, antes que la factualidad material: Prometeo robó el fuego a los dioses para entregarlo a los hombres y tú, Dédalo, les robaste la imaginación entregándosela a los hombres en el mito del laberinto... Oh, Dédalo, ladrón de la imaginación.

IV. La *physis*: dinámica y generación

Los mitos, de pronto, mostraron que, bajo sus metáforas, se oculta algo –el conocimiento- y que ese algo también se manifiesta en el entorno. Así, el conocimiento se despojó de sus ropajes míticos para transmutar en *metafísica*. La definición de escuela afirma que la Metafísica estudia aquello que se encuentra “más allá” de lo físico y, por ello, parece remitir, irremediabilmente, hacia el ámbito de lo trascendente, de lo cuasi-religioso, dando la impresión de que los conocimientos metafísicos son, entonces, conocimientos místicos. El adverbio griego *meta*, sin embargo, es mucho más complejo que un simple guiño del más allá –y descartemos por completo la incidental anécdota del copista de la obra aristotélica, tan bien conocida por todos.

Si por *meta*, según la autoridad de José Manuel Pabón, se entiende “en medio, entremedias, juntamente, además [...] conforme a, de acuerdo con”¹⁷, la comprensión de lo metafísico se torna algo por completo distinto de su definición doxástica: la Metafísica es, entonces, el estudio de aquello que está entre lo físico, y además es ese algo que se acopla a lo físico, haciendo que eso físico sea. Ahora bien, ¿y qué es lo físico? Algo no tan semejante a lo que entendemos por el término en nuestros días.

Lo físico no es sólo lo que se manifiesta, sino aquello que se genera a sí mismo; en este sentido, lo físico es aquello que revela una cualidad procesual propia: lo físico es lo *natural* –en el sentido latino de *nascere*, “lo que nace”, pero lo que nace por sí mismo.

Antes de continuar, hagamos una breve digresión con respecto a la noción de Metafísica. La Metafísica, como toda disciplina de larga trayectoria, no siempre ha tenido el mismo tipo de objetos ni de procederes; de entre todos estos, sin embargo, es posible encontrar puntos en común a lo largo de toda la historia de la disciplina; el principal de

¹⁷ URBINA, 2007, p. 388.

estos –el definitorio, tal vez- es su tratamiento de la realidad. Las ciencias particulares son “parcelares”, esto es, estudian porciones de la totalidad de lo existente –la Física contemporánea, por ejemplo, se ocupa de elementos y procesos materiales; la Biología, de los seres vivos, etc.-; la Metafísica, en cambio, tiene por objeto la totalidad de lo real o, mejor aún: *la realidad como totalidad*.

De esta manera, la Metafísica pretende conocer cuáles son los elementos, las relaciones y la dinámica comunes a todo cuanto existe; para utilizar una figura retórica: para hacer Metafísica es necesario dar un paso atrás y mirar cuanto existe y, de ello, obtener los elementos esenciales, aquellos que se manifiestan en todo. Por ejemplo: todos hemos escuchado de la dialéctica hegeliana. En bachillerato se nos ha dicho que, para Hegel, cuanto existe obedece a un tránsito que va desde la tesis, hasta la antítesis y la síntesis¹⁸, eso es: que a un elemento *A* cualesquiera, se le antepone otro elemento *B* y, de su confrontación, aparece un tercer elemento, *C*, que los incluye a ambos.

Pues bien, este esquema no es privativo de un proceso físico determinado o de algún fenómeno social, sino que, según Hegel, subyace a todo lo existente; en términos filosóficos: la dialéctica es un proceso universal en tanto subyace a todo lo existido, lo existente y lo que posiblemente existirá; es *la estructura de lo real*. Otro ejemplo: Auguste Comte afirmó que la realidad es aquello que aparece por sí mismo –positivamente- a los sentidos; además, el filósofo francés aseguró que sólo podemos conocer aquello que aparece. Es claro, entonces, que las aspiraciones epistémicas de la Metafísica son de altísimos vuelos: sus teorías intentan ser omniabarcantes.

De ello se entiende el por qué algunas posiciones pretendidamente antimetafísicas son, en realidad, escuelas metafísicas, como es el caso del Positivismo: cuando el positivista dice: “Sólo lo que aparece es real”, está haciendo una afirmación metafísica¹⁹. Además –y como veremos a continuación-, se hará patente que la Física griega es, en realidad, Metafísica.

Los pensadores presocráticos, llamados *physikoi* o estudiosos de la *physis*, observaron su entorno y notaron que cuanto aparece no se encuentra fijo, sino que cambia de continuo y, como en el caso de las estaciones, comienza una y otra vez su ciclo. La

¹⁸ Cabe señalar que los términos “tesis”, “antítesis” y “síntesis” son posteriores a Hegel; el filósofo alemán hablada en términos de “positividad”, “negación” y “negación de la negación”.

¹⁹ CARNAP, 1998, p. 13.

pregunta fue: ¿Por qué? El proceder epistémico de los *physikoi* es fascinante y exige un estudio a profundidad; sin embargo, seremos breves: observaron, por principio, que las acciones tienen consecuencias; esto es, que a una causa determinada, hay un efecto ulterior. Por otra parte, notaron que la generación es algo común a muchas entidades; de esta manera, abstraieron el concepto. Armados con ambas nociones, la pregunta fue: ¿cuál es la causa cuyo efecto es la generación? Las respuestas fueron diversas: el aire, el fuego, el agua, los átomos... Éstos últimos merecen una atención especial, la cual dispensaremos en este texto. Los elementos físicos, sin embargo, hacen patente una operación casi poética: el estudioso de la *physis* abstrae características propias de un elemento determinado, e intenta saber cuál de estas es común a cuanto observa; esta operación, así, no sólo implica procesos empíricos, sino también abstractivos, comparativos y metafóricos.

Estos elementos cognitivos, sin embargo, darán pie a una manera muy diferente de proceder: la abstracción tenderá hacia la idealización completa; y los procesos cognitivos se independizarán al punto de la formalización completa. ¿Quién será la pieza clave en ello? Parménides y su abandono de lo dinámico, en pos de la pura conceptualización patente en la noción de “ser”.

V. El advenimiento del *Logos*

Parménides es un parteaguas en la historia del pensamiento: la racionalidad, contraria al “trillado camino de la opinión de los hombres”, hace acto de presencia. En el *Poema*²⁰, los particulares, manifiestos a los sentidos, ya no se unifican en función de algo físico y común que les constituye, sino a partir de un concepto abstracto y genérico: el *to on*, el ser. Y no sólo eso: el ser se encuentra íntimamente ligado a la *psique* que le capta, y al lenguaje que le expresa; así, el conocimiento es captación intelectual y expresión de lo que es.

La breve obra parmenídea comienza con el ascenso del cantor hacia la morada de la diosa para recibir de ella la clave de la verdad ontológica: lo que es, es; y el no-ser es algo tan absurdo que ni siquiera puede ser concebido, menos aún la unión de ser y no-ser.

²⁰ KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 2008, p. 321-336.

Marcada la línea del ser, Parménides procede a enunciar las características de éste: es inmutable, inmóvil, con una sola forma... Características, todas, no obtenidas ni por interpretación ni por observación, sino *sólo a partir del proceder lógico*. Así, con Parménides se abre un nuevo modo de conocimiento: el conocimiento netamente conceptual, en términos de objeto, y lógico, según su formalidad; esto es: comienza el pensamiento especulativo, originándose, con él, un término que englobará a todos sus elementos: el *logos*.

Siguiendo a Xavier Zubiri²¹, el término *logos* echa raíces en el verbo *légein*, originalmente “reunir”, extendido, en siglos siguientes, hacia la noción de “contar” y, más tarde, “el decir” –*legon-* y “lo dicho” –*legómenon*. Este apunte es importante: siguiendo el análisis del filósofo donostiarra, el *logos* griego abarca tanto el acto de enunciar algo, como la carga semántica de ese acto. En este contexto, aparece la obra de Platón²², quien lleva a cabo un cambio sin precedentes: el *logos*, en tanto “lo dicho” –esto es, en tanto *contenido conceptual* de acciones lingüísticas y cognitivas – se independiza de los sujetos: el concepto, así, deviene realidad en sí misma. Por su parte, el sujeto, para aprehenderlo, debe ceñirse al poder de la –precisamente- lógica: la razón, la inteligencia, así, “se logifica”, según la expresión zubiriana, en detrimento del conocimiento sensorial. Expliquemos un poco esto.

La experiencia, netamente fenoménica, es siempre particular, parcial y –utilizando el concepto husserliano- escorzada; esto es: frente a mí aparece esta taza –que no es igual a tantas otras tazas que he conocido y que, sin embargo, categorizo bajo la misma rúbrica que todas estas. Si la miro desde una perspectiva determinada, observo el asa circular y un costado del recipiente; si me coloco por encima de ella, veo el hueco donde el café hierve y el asa sólo se muestra como un rectángulo ligeramente combado en uno de sus lados. Lo que aprehendo de la taza no son sino *aspectos* de esta taza; aspectos, en este caso, netamente visuales –y, por tanto, constreñidos a mi campo perceptivo. El problema, para Platón, es de carácter ontológico: esta taza, en sentido estricto, *no es*; antes bien, *deviene*; y si tiene un cierto peso ontológico es porque participa, de alguna manera, de *la* taza que plenamente *es*. De esta manera, lo empírico carece de importancia: el verdadero objeto de

²¹ Vid. ZUBIRI, 2008, p. 47-54.

²² Vid. Platón, *Diálogos, III, Fedón, Banquete, Fedro*.

conocimiento verdadero es el concepto puro y la opinión verdadera, justificada, que le acompaña.

Ahora bien, ¿cómo puede el filósofo conocer los conceptos puros? En sentido estricto, no los conoce; más bien, revive su recuerdo de cuando los observó en plenitud, despegada el alma del cuerpo físico: la religiosidad pitagórica es patente en el pensamiento platónico.

En Aristóteles, la razón se radicaliza a un punto sorprendente: los mitos pitagóricos, asumidos sin cuestionamiento alguno por Platón, son hechos a un lado por su genial alumno. En la obra del Estagirita, aparecen los poderes lógicos de la razón en todo su absoluto esplendor: baste recordar su teología natural, expresada en el concepto de “Motor inmóvil”²³. Aristóteles parte de una cuantificación universal: todo movimiento es por contacto.

Así, cada movimiento que observamos en un objeto, es efecto de un movimiento anterior, que fue su causa. Entonces, para evitar la regresión al infinito, se sigue, lógicamente, que debe existir una fuente de movimiento que no sea movida por nada: este es el Motor inmóvil. ¿Qué otra cosa puede ser la divinidad, si no eso? Y, ¿se la ha conocido directamente? El misticismo no es necesario: la razón lógica puede dar cuenta del problema.

Sin embargo, Aristóteles se distingue de Platón en un punto esencial; si bien en ambos la inferencia tiene un peso sorprendente, el Estagirita desecha la idea de los conceptos puros: la realidad, plagada de objetos, basta para dar cuenta del conocimiento, no es necesario dar la espalda al mundo y buscar la abstracción. Así, el mundo real se impone con todo su peso.

Cabe señalar no mencionamos, en punto alguno, una de las tesis centrales de Colli en su obra. El nacimiento de la filosofía –a saber, que con Platón comienza la decadencia de la sabiduría por intromisión de la escritura. Esto tiene una razón de ser: la tesis de Colli es errónea. La escritura griega es muy anterior –por siglos- a la vida de Platón y fue utilizada por filósofos anteriores a sí –el caso de Heráclito es ejemplar. Ahora bien, se nos podrá argüir que la escritura heracliteana fue depositada por el autor a manera de ofrenda a Artemisa; bien, pero, ¿cuáles eran las intenciones de Platón o de Aristóteles al escribir?

²³ ARISTÓTELES, 1994, p. 469-501.

Sería un error mayúsculo suponer que, movidos por el amor a la sabiduría, ambos filósofos intentaron divulgar su pensamiento. Bien sabemos que, en el caso de Platón, su obra estaba dirigida sólo al círculo de la Academia, y que tenía por fin la ulterior discusión de ideas; las obras de Aristóteles, por su parte, eran, en su mayoría, notas para clase. Por otra parte, el mismo Platón es crítico de la escritura –y no de manera paradójica-; la filosofía, para el ateniense, se desenvuelve en el diálogo.

VI. El “giro sofístico”: la solidez se desvanece

Platón legó a la historia un esbozo de aquello que *debe ser el filósofo*, prescripción que, por su mismo carácter deóntico, rompe los límites netamente epistémicos y se funde con la Ética. A la verdad, la *alétheia*, norte de toda investigación filosófica, se la reconoce a partir de su modo de aparecer y por su influencia en la vida de los hombres: la *alétheia* es *kalokagathía*, es lo “bello-bueno”. Así, el discurso verdadero es bello porque participa, de manera directa, de las ideas puras, y su conocimiento no puede traer más que bondades a la existencia. Ahora bien, para *dar* con la verdad, para *encontrarla*, el filósofo debe hacer las veces de místico, olvidando miedos y fines egoístas y no perder de vista el objeto de sus deseos: el conocimiento de la verdad absoluta. Para demostrar estas afirmaciones, Platón recurrió al método dialéctico, el cual, claro, exige de un interlocutor contrario a la tesis que se pretende develar: ¿pudo haber mejor candidato para el puesto que el sofista?

La sofística²⁴ no fue, en sentido estricto, una escuela filosófica; antes bien, fue un fenómeno educativo caracterizado por la impartición de clases privadas –cosa que, para Platón, ya era de por sí un escándalo. Sin embargo, eso no era lo que más ofendía al ateniense: lo que verdaderamente le disgustaba de la sofística es que, si bien carecía de bases doctrinales, sí asumía algunos compromisos ontológicos comunes, íntimamente relacionados con su práctica educativa. Para los sofistas, el realismo –en términos platónicos y, más tarde, medievales- era algo risible; en realidad, no se educa para enseñar el camino hacia la supuesta verdad filosófica y matemática: se enseña la forma de construir esa verdad e imponerla al auditorio. La materia predilecta de los sofistas era la Retórica, el

²⁴ BELLIDO, 1996.

arte de engarzar argumentos coherentes y presentarlos de manera tal que *pareciesen* verdaderos, aunque no lo fuesen –por ello, el auge de la sofística acompañó el desarrollo de los juicios públicos en Atenas.

La práctica sofística se acompañó de dos nociones fundamentales y cuyas consecuencias se dejan sentir hasta nuestros días. La primera de éstas, el concepto de *nomos*, fue una reacción contraria al realismo defendido por Platón. Revisemos brevemente su aparición para, entonces, comprender el sentido que la expresión tiene en el contexto sofístico.

Los sofistas, cercanos siempre a la esfera pública, fueron de los primeros pensadores en practicar aquella disciplina que, en nuestros días, se conoce como “Política comparada”. Así, comenzaron por reflexionar en torno a qué es el Estado: si, al hacerlo, se atuviesen al gobierno que les era contemporáneo, entonces bastaría con aislar sus cualidades y responder a la pregunta. Sin embargo, ¿es eso el Estado?

La duda asalta desde el momento en que el sofista se percató que, en otras regiones, los gobiernos son diferentes; incluso, al indagar en la historia, se da cuenta de que el gobierno local no siempre ha sido el mismo. ¿Es que, acaso, no hay nada semejante a “la verdad” de “el Estado”, sino más bien *una* verdad contingente y privativa de *este* Estado en particular? Las dudas se radicalizaron aún más: ¿Y si en realidad no existe la verdad absoluta y canónica, sino sólo verdades relativas, producidas por los grupos sociales? De estos cuestionamientos nace el concepto de *nomos* –textualmente, “palabra”- el cual designa todo aquello que se asume como verdadero a partir del consenso.

Ahora bien, siguiendo este hilo argumental, se enhebra la famosa sentencia de Protágoras, que afirma: “el hombre es la medida de todas las cosas”²⁵. A partir de una idea semejante, el relativismo del *nomos* se radicaliza: no es que existan verdades naturales y verdades consensuales sino que, más aún, toda verdad está constreñida a la naturaleza humana. De esta manera, el conocimiento no es conocimiento de verdad alguna, sino conocimiento netamente humano, ceñido sólo al círculo de los hombres. Y lo más importante: el conocimiento sirve para algo, es útil en el contexto social y permite modificar la conducta de los otros. El relativismo y el pragmatismo, así, son los grandes aportes sofísticos al conocimiento.

²⁵ BELLIDO, 1996, p. 117.

VII. Reflexiones finales a manera de conclusión

Hemos expuesto, de manera secuencial y breve, el tránsito desde la sabiduría mística griega hasta el advenimiento de la retórica y el relativismo sofístico; esto es: nos hemos limitado, como anunciamos al inicio del texto, a emprender un ejercicio genealógico que, como tal, se circunscribe sólo al ámbito de la historia de las ideas. Ahora, conviene que, además de la exposición filosófica emprendida a lo largo del trabajo, analicemos sus diversos elementos desde el marco científico esquematizado por la Epistemología de la Imaginación. Preguntémonos: ¿Qué estructura subyace a este proceso, si la hay?

Si pudiésemos representar en un símbolo el devenir descrito, nos convendría utilizar algo semejante a una ‘Y’, un sendero que, en un punto determinado, se bifurca; una secuencia hasta cierto punto lineal que termina por dividirse, pero cuyo avance no cesa. Como hemos visto, los orígenes míticos, simbólicos y poéticos, y que exigieron la práctica hermenéutica de aquel que quería obtener la sabiduría implícita a éstos, cedieron ante el empuje del conocimiento físico. Ahora bien, el conocimiento físico es claramente distinto del conocimiento místico; sin embargo, existen elementos del segundo patentes en el primero: la *physis* no sólo se encuentra bajo los dominios de Apolo, sino que, además, su conocimiento no es, de manera alguna, el conocimiento “físico” y escueto de los positivistas, limitado a la observación y la comparación; el trabajo de los *physikoi* partió de la observación *prolongada* de los fenómenos naturales, base de la cual se abstrajo el elemento común a éstos: su dinamismo.

Este dinamismo, a su vez, fue postulado como el efecto de una causa primera y de carácter físico –ya sea el agua, el aire, la tierra, los átomos o lo informe. Platón, por su parte, si bien conserva tanto los aspectos religiosos de los primeros siglos griegos, y radicaliza el trabajo conceptual ya insinuado por los *physikoi*, le imprime gran fuerza a los aspectos lógicos del razonamiento; Aristóteles, en la misma línea, recupera el mundo físico y formaliza la lógica. Por último, los sofistas rompen con la noción de verdad y de conocimiento puro: la verdad es relativa al hombre y no se la descubre sino que, antes bien, se la construye. Su construcción, por otra parte, no tiene una utilidad netamente epistémica; por el contrario, sirve para actuar en el entorno social.

Lo anterior tiene consecuencias epistemológicas que conviene revisar. En el ámbito filosófico latino, el concepto de *physis* perdió su carácter cíclico y dinámico para transformarse en *natura*, término derivado del verbo *nascere*; de esta manera, *natura* es “aquello que aparece por sí mismo”. Ahora bien, ¿cómo es que el sujeto cognoscente conoce la *natura*? La pregunta resalta un caso particular de la relación entre el individuo, situado en una comunidad determinada, y su entorno, ese entorno que se le impone por sí mismo y que escapa a su obediencia. Entre el individuo y su entorno en el abordaje de la naturaleza está la metodología. El hombre observa su mundo, sí, pero ello no es suficiente para conformar conocimientos: la observación epistémica es una observación categorizante, conceptual, y que no es un fin en sí misma; se observa, sí, pero con miras a trozar la realidad en fragmentos conceptuales para, entonces, estar en posibilidades de abordarla para de ahí generar explicaciones, con el fin de hacer de lo observado un discurso coherente, un discurso racional destinado a ser expuesto ante la comunidad: se trata, claro está, de la estrecha relación entre el método y la teoría. Hecho lo anterior, se han de evaluar las razones argüidas, las cuales pueden ser calificadas bien como válidas, o bien como erróneas –tal es el terreno de la epistemología de realeza filosófica. Este esbozo, claro, es de una parquedad sorprendente en comparación con el proceso efectivo de generación epistémica si dirigimos la epistemología a la metodología, dándole un carácter científico.

Para dar cuenta de cómo es que el hombre genera *episteme* con respecto a la *natura*, la epistemología de realeza filosófica señala que debemos contar con una teoría de conceptos suficientemente robusta como para dar cuenta de cómo es que los elementos semánticos configuran y condicionan nuestras observaciones primarias, y de qué manera los conceptos se recortan, se expanden, se combinan y se crean para que el observador tenga experiencias nuevas. Explicados estos elementos, dicen, deberemos investigar cómo es que estos conceptos se insertan dentro de las estructuras lógicas que permiten hacer inferencias válidas; esto es: explicados los conceptos. Este discurso coherente no es, de manera alguna, solipsista, sino que va dirigido hacia una comunidad con la cual el sujeto epistémico debatirá, es decir, se le pedirán y dará razones para cada una de sus afirmaciones; lo que deberemos saber es qué cánones se imponen a las explicaciones de los diversos fenómenos y hechos configurados por el sujeto. Este planteamiento filosófico nos obliga a explicar el *logos*, el encadenamiento lógico de los argumentos que develan una

realidad determinada, preocupación central tanto del empirismo como del racionalismo, que es una de las características de la epistemología de realeza filosófica. Ante esta dicotomía, la Epistemología de la Imaginación ha mostrado que ambas posiciones, en realidad, se subsumen a los criterios racionales; esto es: si bien el racionalismo procede con una teoría de la verdad de corte inferencial y una semántica conceptualista, a la vez que el empirismo supone que los criterios de verdad y el significado van fijados por la realidad efectiva, ambas exigen que la racionalidad sea un elemento imprescindible de la psique.

Para la epistemología de la imaginación en cambio, la dicotomía racionalismo-empirismo es tremendamente vana y reductiva de cara al proceso completo de elaboración del conocimiento: no sólo vemos y especulamos, sino que, además –y como nos mostraron los *physikoi-*, abstraemos elementos particulares para dar con conceptos generales; metaforizamos desde ellos para intentar dar cuenta de esa realidad que creamos, al interactuar con el mundo; y más aún: imaginamos, creamos alternativas explicativas; más allá de las meras proposiciones observacionales y teóricas, formulamos proposiciones contrafácticas que nos permitan sondar, desde la fantasía, ese mundo abigarrado que nos aparece.

La problemática científica, así, nos sitúa ante una disyuntiva: ¿cómo hemos de avanzar para dar cuenta de ella? Podemos bien resolver el problema andando por el camino de la Epistemología filosófica, o bien desembocar en la metodología: esta segunda opción es la que tendremos bajo nuestra consideración.

BIBLIOGRAFÍA:

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1994.
- BELLIDO, Antonio. *Sofistas. Testimonios y fragmentos*. Madrid: Gredos, 1996.
- BOEHM, Ulrich. *Filosofía hoy*. México: FCE, 2007.
- CARNAP, Rudolf. *Filosofía y sintaxis lógica*. México: UNAM, 1998.
- CASSISN, B. *El efecto sofístico*. México: FCE, 2008.
- COLLI, Giorgio. *El nacimiento de la filosofía*. México: Tusquets, 2010.
- ECO, Umberto. *Tratado de Semiótica General*. México: Debolsillo, 2012.

- ESCOHOTADO, Antonio. *De physis a polis. La evolución del pensamiento filosófico griego desde Tales a Sócrates*. Barcelona: Anagrama, 1995.
- HEIDEGGER, Martin, *Being and Time*. New York: Harper Collins, 2008.
- JAEGER, Werner. *La teología de los primeros filósofos griegos*. México: FCE, 2003.
- KIRK, G.S.; RAVEN, J.E.; SCHOFIELD, M. *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Madrid: Gredos, 2008.
- OLAÑETA, José. *Himnos órficos*. Barcelona: 2002.
- PLATÓN. *Diálogos, III, Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid: Gredos, 1986.
- PRIGOGINE, Ilya. *¿Tan sólo una ilusión? Una exploración del caos al orden*. Barcelona: Tusquets, 2009.
- RODRÍGUEZ-SALAZAR, L. M. Prólogo. IN: L. M. Rodríguez-Salazar, R. Quintero-ZAZUETA & A.R. HERNÁNDEZ-ULLOA (Coords.). *Razonamiento Matemático, Epistemología de la Imaginación: (Re)pensando el papel de la Epistemología en la Matemática Educativa* (p.33-91). Barcelona/México: Gedisa Editorial/Cinvestav, 2011.
- URBINA, José M. Pabón S. de, *Diccionario manual Griego. Griego clásico-Español*. Barcelona: Vox, 2007.
- ZUBIRI, Xavier. *Inteligencia y Logos*. Madrid: Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, 2008.