

Hans Blumenberg: la Antropología como Retórica

Jesús de Garay Suárez-Llanos. Universidad de Sevilla

En 1971 Hans Blumenberg publicó en italiano un ensayo de título *Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica*, que posteriormente, en 1981, se incluyó, en la traducción alemana, en el libro *Las realidades en que vivimos*. En castellano fue una de las primeras obras de Blumenberg que se publicaron (1999). Desde entonces hasta hoy no han cesado de aparecer traducciones en nuestro país de muchas de sus obras, aun cuando faltan por publicarse algunas de sus principales obras, como *Die Legitimität der Neuzeit* (1966) o *Die Genesis der kopernikanischen Welt* (1981)¹.

En el artículo mencionado, Blumenberg esboza algunas correspondencias entre la Antropología y la Retórica. No se trata ciertamente de afirmaciones aisladas, pues se repiten observaciones similares una y otra vez a lo largo de sus escritos, desde *Paradigmas para una Metaforología* (1960) hasta *Salidas de caverna* (1989) o *Conceptos en historias* (1998). No obstante, dicho texto merece atención aquí, en este foro, en cuanto analiza con detenimiento en qué medida cabe entender la Antropología como Retórica².

Una indicación preliminar delimita el acceso de Blumenberg a la cuestión. Hay diversas formas de concebir la Retórica, del mismo modo que existen distintas maneras de entender la Antropología (SC 273). De ahí que lo procedente sea, en primer lugar, señalar de qué Antropología y de qué Retórica se está hablando. Vista la cuestión desde la Retórica, se puede advertir en la misma historia de la Retórica dos grandes concepciones, en una aproximación muy general.

Por un lado, la representada por Aristóteles y Cicerón —y de algún modo por la tradición medieval—, según la cual la fuerza de convicción es una cualidad propia de la verdad (PM, 43). Según esta forma de concebir la Retórica, el hombre tiene una cierta connaturalidad con la verdad, de manera que el discurso retórico únicamente se añade a la fuerza persuasiva intrínseca de la verdad para incrementar su atractivo y certeza. La filosofía, la fe religiosa, y también la ciencia, prometían certidumbres definitivas, y en esa medida la Retórica quedaba como un adorno para embellecer todavía más lo que ya de por sí aportaba evidencias objetivas indudables.

Esta manera de entender la Retórica se corresponde con una visión plena del hombre, con unos fines naturales cognoscibles y accesibles, tal como por ejemplo

¹ *Las realidades en que vivimos*. Trad. P. Madrigal. Intr. de V. Bozal. Barcelona: Paidós, 1999. (*Wirklichkeiten in denen wir leben*. Stuttgart: Philipp Reclam Jun., 1981); *Salidas de caverna*. Trad. J. L. Arántegui. Madrid: A. Machado Libros, 2004. (*Höhlengänge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1989). Se citan en adelante en el cuerpo del texto como RV y SC. Sobre Blumenberg, véase E. Briant. *The Immanence of the Infinite: Hans Blumenberg and the Threshold to Modernity*. Washington: Catholic University of America Press, 2002; J. Goldstein. *Nominalismus und Moderne: Zur Konstitution neuzeitlicher Subjektivität bei Hans Blumenberg und Wilhelm von Ockham*. Freiburg: Alber, 1998; F. J. Wetz. *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas*. Trad. M. Canet. Valencia: Novatores, 1996.

² *Paradigmas para una metaforología*. Trad. y estudio introductorio de J. Pérez de Tudela Velasco. Trotta: Madrid 2003. (*Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1997); *Conceptos en historias*. Trad. C. González Cantón y D. Innerarity. Prólogo de César G. Cantón. Madrid: Síntesis, 2003. (*Begriffe in Geschichten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1998). Se citan en adelante como PM y CH.

propuso Aristóteles (TM 358). Las críticas de Platón a la retórica de los sofistas constituyen una antropología en la que se considera a la verdad, la evidencia y la objetividad como espacios propios del hombre.

Dentro de esta misma tradición, la ciencia moderna (SC 539), siglos después, menospreció la Retórica como un ornamento superfluo, que desviaba la atención de las cuestiones esenciales. El hombre no necesita adornos retóricos sino simplemente coraje para descubrir y decir la verdad. La Modernidad se ha caracterizado, más que ninguna otra época, por su énfasis antirretórico, reivindicando a su vez el realismo, la naturaleza y la seriedad de la ciencia (RV 140). El lema ha sido *res non verba*, hay que dejarse de palabrerías y atenerse a la realidad, *ad res!*, a las cosas mismas. La naturaleza de la realidad es lo que hay que desvelar, yendo más allá de artificios y prejuicios culturales.

Esta forma de concebir la Retórica se corresponde con una visión del hombre en armonía y semejanza con el mundo (lo semejante conoce lo semejante, es la tesis discutida en la Antigüedad que sustenta este planteamiento, y que se consagra en el apotegma aristotélico “el alma es en cierto modo todas las cosas”). Hay que pensar al hombre desde la continuidad con la naturaleza y la realidad del cosmos.

Sin embargo, es distinta la manera de considerar la Antropología y la Retórica por parte de Blumenberg. El hombre es un ser carencial (RV 133), que se presenta con un certificado de pobreza (RV 137), y del que no cesamos de oír nuevas y dolorosas noticias que humillan su vanidad: “La crítica de la razón sólo fue el punto culminante en los comienzos de una serie de noticias sobre la mínima y angosta porción de espacio y tiempo que al ser humano le toca: una serie de infaustas nuevas del estilo del relativismo cultural, el aislamiento de las esferas morales, desde el étnico al individual, el historicismo, la episodicidad evolutiva, o el hermético aislamiento del yo respecto a sus nuevos mundos superior e inferior. Y por último, la más dura, la reducción de la razón a las presuposiciones de carácter contingente del lenguaje crecido en torno suyo. Y puede que tampoco sea ésta la última palabra de los hados” (SC 618).

Para los lectores de Blumenberg, es sabido que su antropología está en relación con su concepción del mundo, que se resume en lo que él llama “absolutismo de la realidad”. A la manera del absolutismo de los monarcas modernos o de los antiguos imperios, la realidad se impone a los hombres con ese mismo carácter despótico y arbitrario. Al examinar la continuidad de las concepciones medievales y los inicios de la Modernidad, Blumenberg ha advertido una transformación del absolutismo teológico de los siglos XIV y XV en el absolutismo de la realidad en los tiempos modernos. El mismo radical contingentismo de un mundo creado por la libertad omnipotente de Dios reaparece en la soledad del hombre ante una realidad absoluta y extraña.

Ya en Epicuro –e incluso en Aristóteles– los dioses vivían ajenos a las preocupaciones de los hombres. El Dios cristiano tardomedieval que reciben los modernos –esta vez debido a su infinita trascendencia– se muestra también enteramente ajeno al hombre. En la evocación que hace Erasmo de Caín –que persuade al ángel guardián del Paraíso con artificios retóricos para que le permita de nuevo la entrada– sus argumentos y las respuestas del ángel se exponen como si Dios fuese indiferente al debate (TM 398). Es un *Deus absconditus*, del que la teología negativa es su mejor expresión. *Credo quia absurdum* (PM 181) es la profesión de fe que separa radicalmente la verdad

divina de la verosimilitud del discurso de los hombres. Por eso, la verosimilitud propia de la retórica ya no tiene como punto de comparación la verdad eterna, sino que ha de estrechar su criterio de comparación al ámbito de lo humano. La sustitución de un Dios absolutamente trascendente por una realidad igualmente ajena que conserva, eso sí, el atributo de la omnipotencia, es un paso que la Modernidad ha dado.

Absolutismo de la realidad e indigencia humana forman una misma ecuación a los ojos de Blumenberg. A la indiferencia de la realidad (TM 364) le corresponde la extrañeza y el horror del hombre, a quien le sorprende reiteradamente la falta de sentido de la realidad, su arbitrariedad y absurdo. La única racionalidad posible para comprender el mundo se apoya en un “principio de razón insuficiente”, porque la contingencia limita cualquier explicación última de la realidad. Este principio “es el axioma de toda retórica y el correlato de la antropología de un ser al que le falta algo esencial” (RV 133). Si hubiese una razón suficiente para todo lo real, incluido nuestro actuar, entonces no habría necesidad de retórica. “Ya la retórica más importante de nuestra historia, a juzgar por su difusión, la de la plegaria, tenía que ser dirigida a un Dios que se dejara persuadir, pese a las posiciones teológicas del concepto racionalista o voluntarista de Dios; este problema se repite en el caso de la antropología: no es mediante la superación filosófica de la “opinión” por el “saber” como se caracteriza al hombre, su objeto temático” (RV 133).

El principio de razón insuficiente no descarta la racionalidad, pero la reduce al ámbito de la opinión y lo posible (PC 102). En su nivel más elemental, la racionalidad se atiene a las posibilidades de autoconservación (SC 664). Y en su nivel máximo, la racionalidad apunta a las expectativas de mayores posibilidades para el hombre (RV 136). “En el ámbito fundamentador de la praxis vital, lo insuficiente puede ser más racional que insistir en proceder de una forma científica” (RV 133). Contingentismo y razones insuficientes son dos formas de decir lo mismo, y vale desde luego para pensar la praxis vital, pero también para interpretar el conjunto de la realidad.

La racionalidad científica se atiene a los fenómenos sin pretender ir más allá, y describe sus regularidades con la máxima exactitud, de tal modo que logra un notable control y capacidad predictiva de dichos fenómenos. Sin embargo, el absolutismo de la realidad se escabulle ante sus redes una y otra vez. “Real no es más que lo que no es irreal o ha dejado de ser irreal” (TM 522). La realidad se muestra como lo extraño que irrumpe (TM 523) en un mundo dotado de una consistencia configurada culturalmente. Si la cultura funda un mundo irreal —es decir, un mundo contrapuesto al mundo natural—, la realidad es lo que queda, el residuo, más allá de esa irrealidad.

“Este estado de cosas hace sobremanera adecuada para definir el ‘concepto de realidad’ una tautología que desde el punto de vista lógico parece irritante: *Es real lo que no es irreal*. La proposición no ofrece ninguna definición teórica, sino una regla de procedimiento; lleva la atención del observador, sobre todo de uno que adopte la postura fenomenológica, hacia situaciones en que poner en evidencia a lo irreal permite ver “qué más queda”. Realidad es el residuo de un procedimiento de eliminación. En el límite, sería todo lo que quedara si fuéramos capaces de desprendernos de todo género y forma de irrealidad. Es fácil comprender que semejante idea reguladora se le escurre

entre las manos a cualquier intento de hipostasiarla. El destino del “concepto de ser” (...) es un desvío o un rodeo que ya no se nos ofrece (SC 662).

La renuncia de Blumenberg a la metafísica o la ontología es fruto de este rechazo a pensar la realidad englobando la irrealidad. Lo que se nos da es un mundo irreal, esto es, el mundo humanizado de la cultura, que se corresponde con el mundo de sombras de la caverna platónica, pero en cuyas sombras hemos sido capaces de reconocer regularidades y variaciones, a las que denominamos ciencia. La realidad es precisamente lo extraño que inopinadamente reaparece sin someterse a conceptos y leyes.

La realidad, por eso, ostenta los atributos del déspota arbitrario, que despierta horror e inseguridad por nuestra incapacidad de dominarla. El mito, la metáfora, la retórica y en general todo el programa antropológico de Blumenberg convergen en el intento de despotenciar el absolutismo de la realidad. El eco de Epicuro se recoge sobre todo en la máxima de no dejarse aterrorizar (TM 264). La razón se enfrenta ante la omnipotencia de la realidad (*nemo contra Deum nisi Deus ipse*: TM 555-590) y procura recortar ese poder absoluto erigiéndose como un poder distinto que se establece en conflicto contra él.

A este propósito, cita Blumenberg unas palabras de una carta de Goethe a Zelter para mostrar la función de la razón ante el poder absoluto de la realidad (TM 428-429). Decía Goethe: “Siempre que la razón no ha bastado y, sin embargo, no queríamos dejar que dominase lo irracional, nos hemos perdido por regiones así”. Y Blumenberg comenta: “Nunca se ha dicho con mayor precisión por qué la razón confiesa una serie de necesidades que ella misma despierta sin que pueda cumplirlas aplicando la disciplina que regularmente aplica: no porque quiera apropiarse, en secreto, de eso sobrante que se le escapa, sino para no dejar que lo irracional ejerza su poder sobre ese terreno no ocupado”.

La despotenciación de la realidad por parte de la razón no supone incorporarla a la ciencia sino, por el contrario, pensarla respetando su irreductibilidad a la ciencia. La despotenciación posibilita protegernos los hombres de los excesos de la realidad que no se someten a medida. La Metaforología resume el programa de Blumenberg. Mediante la metáfora transformamos lo extraño en familiar, mediante un proceso de denominación y sustitución. “Para hacer de lo inactual e invisible objeto de una acción de rechazo, de conjura, de reblandecimiento o despotenciación se corre ante ello, como un velo, otra cosa. La identidad de tales factores es constatada y hecha accesible mediante nombres, generando así un trato de igual a igual. Lo que se ha hecho identificable mediante nombres es liberado de su carácter inhóspito y extraño a través de la metáfora, revelándose, mediante la narración de historias, el significado que encierra” (TM 13-14).

Se trata de mostrar lo inconceptualizable. Y para ello lo primero es su denominación, por un procedimiento que tiene algo de magia: conjurar el poder de la naturaleza mediante las palabras. Al nombrar lo extraño lo identificamos y somos capaces de remitirnos una y otra vez a ello: le dotamos de una identidad que nos dota de un mínimo control sobre ello. Vale cualquier forma aunque la palabra tiene sus propias posibilidades. Pero la metáfora añade a la denominación un nuevo factor de despotencia-

ción. Mediante la comparación y sustitución de lo extraño por un nombre familiar, lo extraño queda domesticado al círculo familiar.

En cualquier caso, lo familiar no se confunde con la autocomprensión, que sólo se alcanza mediante lo exterior: “el ser humano no tiene ninguna relación inmediata, puramente “interior”, consigo mismo. Su autocomprensión tiene la estructura de la “autoexterioridad” (...) La antropología no tiene otro tema que una “naturaleza humana” que nunca ha sido ni será “naturaleza”. El hecho de que se presente con disfraces metafóricos –como animal o como máquina, como una estratificación de sedimentos o como una corriente de conciencia, diferente de un Dios o en competencia con él– no justifica las expectativas de que, al final de tantas confesiones y tanta casuística, la tendremos sin máscara ante nosotros. El ser humano se comprende a sí mismo yendo más allá de sí mismo, sólo a través de lo que él no es. No es su situación lo primero en él potencialmente metafórico, sino ya su propia constitución” (RV 141-142).

La antropología se establece no en torno a un ser de la naturaleza que denominamos ‘hombre’ sino a partir de una sustitución metafórica por la que aludimos al yo y al ser humano por medio de referencias a nuestro entorno cotidiano. A ese mundo familiar pertenece Dios, presente en el culto, con sus rituales y plegarias. Y pertenece siendo concebido como lo otro por antonomasia, es decir la máxima exterioridad. “De ahí que la metáfora más atrevida, que trató de plasmar la tensión más extrema, acaso sea la que más ha contribuido a la autoconcepción del hombre: al intentar pensar a Dios, como al totalmente Otro, absolutamente fuera de sí mismo, el hombre iniciaba, de una forma irresistible, el acto retórico más difícil, esto es, el de compararse con Dios” (RV 142).

La metáfora, por consiguiente, nos permite no sólo pensar la realidad que irrumpe extraña en nuestro mundo, sino también nos permite pensar al mismo hombre. Y si la metáfora es una de las figuras básicas de la retórica, entonces la antropología se articula sobre bases retóricas. Allí donde lo inconceptualizable se presenta con mayor crudeza, allí se hace más necesaria la metáfora. Ése es el territorio de los fundamentos y los orígenes, dominado por lo que Blumenberg llama “metáforas absolutas” (PM 44).

Una variación de la metáfora es el mito. “La diferencia entre mito y metáfora absoluta no pasaría de genética: el mito lleva la sanción de su procedencia antiquísima, insondable, de su legitimación divina o inspiracional, mientras que la metáfora no tiene más remedio que presentarse como ficción, y su única justificación consiste en el hecho de hacer legible una posibilidad del comprender” (PM 166). En ambos casos el pensamiento tiene que contentarse, aunque no satisfaga su pretensión. Pero la sola locuacidad, la narratividad, el traspasar la esfera del poder mudo, es ya un triunfo para el pensamiento (TM 634).

En cualquier caso, “el mito no es el grado previo al *lógos* (su aún-no-poder), sino la más intolerante exclusión del mismo” (TM 634). Precisamente el mito se vuelve irremplazable allí donde sobran las explicaciones. En este sentido, “el mito no es una teología, ya que el dios que castiga no se explica y no da pie a ninguna clase de teodicea. El mito se revela como un distanciamiento de toda disposición a la alianza, de toda búsqueda de diálogo, como si esto fuera una mera señal de debilidad. Prometeo es el testigo de ese *tremendum* que golpea en silencio y es soportado en silencio y sobre

el cual se ha conseguido ya el primer triunfo al desatarse la locuacidad” (TM 633-4). La narración no pretende explicar las razones o motivos de las acciones sino sólo contarlas. El silencio de Prometeo remite al absolutismo de la realidad, pero la narración mítica supone un primer paso frente a ese silencio. La retórica añade un paso más a la despotenciación, porque “significa el reconocimiento de la exigencia de presentarse “fisonómicamente”, y explicarse a sí mismo” (TM 634).

En cualquier caso, retórica, metáfora y mito se contraponen a las evidencias de la razón científica. La retórica es “la alternativa a una evidencia que *no* se puede, o aún no se puede, tener, al menos aquí y ahora” (RV 122). “Todo lo que sigue habiendo más acá de la evidencia es retórica” (RV 121). El ser humano no se resigna a quedarse paralizado por el terror ante lo extraño. Su compulsión a la acción le lleva a actuar aun sin evidencias (RV 123). Pero actuar sin evidencias no supone actuar irracionalmente sino retóricamente.

La moral provisional que Descartes concebía como una fase previa a una moral científica y definitiva se convierte en Blumenberg en un rasgo específicamente antropológico (SC 359ss). La propuesta de Descartes de caminar decididamente en una única dirección cuando nos extraviemos en el bosque supone que el bosque tiene un final. Pero allí donde se ignoran los fines (TM 357), lo esencial es orientarse y buscar cobijo y seguridad dentro del bosque. La retórica se ocupa de los medios para definir una orientación y encontrar protección.

La ciencia ha asumido la provisionalidad de sus resultados concediéndose un tiempo infinito para el progreso de sus indagaciones (RV 123). Y de esa manera se hace invulnerable ante la compulsión a la acción del ser humano. Éste, en cambio, en su existencia finita, ha de comprenderse retóricamente, es decir, concediéndose únicamente un plazo limitado para elaborar y contrastar sus argumentos.

La retórica antigua, pese a las diatribas de Platón, no se contraponía a la ciencia sino primariamente buscaba un refugio frente a la fuerza desnuda de la coacción. “La retórica es la alternativa al terror. En el aspecto retórico, entenderse significa ser consciente de la compulsión a la acción, así como de la carencia de normas en el ámbito limitado de una situación. Todo lo que aquí no sea coacción cae en el campo de la retórica, y la retórica implica la renuncia a la coacción” (RV 123).

El riesgo es el decisionismo que transforma en irracional todo aquello que no es susceptible de evidencia científica. En este sentido la retórica establece un modelo dilatorio (RV 130-1), una demora a la acción, llegando incluso a reemplazar la acción por las palabras. Dar un rodeo (SC 526), tomarse tiempo en vez de acelerar la acción en busca de la mayor eficiencia, en eso consiste la utilidad de la retórica. El objetivo es despotenciar la fuerza de la acción humana, protegiéndonos de los impulsos de los demás y de nosotros mismos.

La autoprotección es uno de los elementos antropológicos más decisivos de la retórica. Pues el absolutismo de la realidad radica en primer lugar en nosotros mismos, por lo que el terror ante la realidad extraña se presenta también en nuestro interior (TM 529). La autocomprensión exige igualmente un rodeo, una dilación. La sinceridad del realismo que aspira a mostrarse uno mismo en su desnudez más íntima es uno de los peligros principales de los que protegerse (CH 160; PC 23).

La retórica juega sus bazas en el terreno de lo probable y lo verosímil. No suministra evidencias pero aporta confianza en su utilidad y fiabilidad orientativa (PM 174). También busca la persuasión, pero en primer lugar la autopersuasión. Es decir, las certezas sobre el hombre —pero en particular sobre uno mismo— son certezas que exigen un esforzado trabajo retórico. En último término, el mejor resultado de la autopersuasión consiste en convencernos de apostar por las mayores posibilidades humanas (RV 136).

La antropología de Blumenberg y su proximidad a la retórica se resumen en una tesis: “El hombre no es sólo un ser realista; es también alguien necesitado de consuelo” (CH 138). Incluso en aquellos asuntos humanos que la ciencia defiende con más convicción, “hacemos como si supiéramos que no son vanos tales esfuerzos y despliegues a favor del hombre y que no son cuestionados por la ciencia. La praxis axiomatiza como “postulado” aquello que nos motive a percibir las más grandes posibilidades humanas. La retórica es también aquí el arte de persuadirnos a no considerar aquello que se opone a la apuesta a favor de estas posibilidades” (RV 136). Aunque la ciencia aporte evidencias en contra de nuestras expectativas, siempre permanece un margen de inseguridad en los enunciados científicos que vale como punto de apoyo para reformular la teoría allí donde “parece inadmisibile e insoportable para la praxis” (RV 136).

La retórica fortalece la debilidad del hombre mediante las instituciones. “Donde faltan las evidencias, la retórica crea instituciones” (RV 121). Las referencias de Blumenberg a Gehlen son aquí más constantes. La cultura configura mediante la retórica un mundo irreal que se impone frente a las amenazas de la realidad. La caverna platónica en la que sólo existe la ficción de las sombras se convierte ahora en “el palacio de la seguridad” (SC 667) donde el principio del placer domina sobre el principio de la realidad. La realidad arbitraria y extraña queda sometida al mundo de la cultura en esa “institución de instituciones” que es la caverna (SC 670), y que se corresponde con la ciudad.

El empeño entonces es hacer desaparecer la realidad mediante su estetización (TM 369). Se alcanza así alivio y tranquilidad frente a las amargas sorpresas de la realidad. El despertar a la realidad puede ser brusco y desagradable, pero se puede incluso intentar convertir a los manipuladores de las sombras de la caverna platónica en funcionarios de la ciudad, de forma que mezclen con prudencia la regularidad de las sombras ya familiares con nuevas variaciones para modular cómodamente el riesgo de nuestra curiosidad por lo extraño. Las instituciones configuran así una filosofía complaciente que propone lo que previamente deseábamos encontrar. Y en esa tarea juega un papel inestimable la retórica.

Más aún, la retórica no sólo satisface nuestra necesidad de consuelo y protección sino también nuestras necesidades dramáticas (PC 127). “El hombre es un ser que se aburre”. Y como ser que se aburre, “emplea un alto porcentaje de su capacidad imaginativa en la satisfacción de sus necesidades dramáticas” (CH 31). El aburrimiento del hombre se corresponde con la indiferencia de la realidad hacia él. Y a la indiferencia le sigue el aburrimiento, es decir, la irrelevancia de cualquier esfuerzo y de toda esperanza.

Pero el ser humano necesita establecer relevancia, significación, en esa realidad indiferente y sin sentido. Aunque las propuestas de la ciencia parecen apuntar en sentido contrario, el hombre necesita postular sentido y significatividad (TM 123) como forma de protección y alivio, pero también como entretenimiento y forma de matar el tiempo. “La desnuda contingencia del mundo, su carencia absoluta de fundamentación, hace, inesperadamente, que todo sea igual para la aspiración al goce” (SC 665).

El principio de placer exige también significatividad. “La acción sin motivo es la prueba de ello: la pura capacidad del sujeto de no disolverse en la acción sino de ser su espectador (...). Se produce un distanciamiento de lo moral y un acercamiento a lo estético” (SC 667). Escapar al aburrimiento permite mantener la vida activa y apostar por las mayores posibilidades del hombre. Se trata así de “resistir contra el aburrimiento ante lo que existe” (CH 34) y soportar su indiferencia creando sentido en nuestro entorno. Transformar la realidad en espectáculo permite tomar distancia y “convierte al espectador en señor de la representación y de sí mismo” (PC 82). Pero de qué seguir hablando, sería la pregunta. La respuesta está en la memoria (PC 66), que ofrece ya configurado el campo de lo significativo.

Jesús de Garay Suárez-Llanos
Dpto. de Filosofía, Lógica y Filosofía de la Ciencia
Universidad de Sevilla
41005 Sevilla
jgaray@us.es