

# Hay otros mundos (entorno) pero están en este (mundo): ontología y epistemología del argumento ontológico contra el realismo

Íñigo Ongay de Felipe. Fundación Gustavo Bueno, Universidad de Deusto (España)

Recibido 04/01/2025

ORCID: <<https://orcid.org/0000-0001-9501-3995>>

## Resumen

Este ensayo ofrece un desarrollo de lo que Gustavo Bueno denomina *argumento zoológico contra el idealismo*. Tras rastrear la historia conceptual de este argumento en la tradición escéptica de Sexto Empírico o en la tradición idealista de Arthur Schopenhauer, el autor sitúa el foco de atención en la paradoja aparente de que Gustavo Bueno emplea el argumento zoológico para sustentar una epistemología y una ontología materialista que sin perjuicio de reconocer el carácter zootrópico y antrópico de morfologías decisivas de nuestro mundo subraya que este mismo desborda por múltiples puntos toda escala subjetual, superando así las aporías del idealismo y del correlacionismo.

**Palabras clave:** materialismo filosófico, idealismo, correlacionismo, epistemología, ontología, argumento zoológico.

## Abstract

**There are other worlds (environment), but they are in this one (world):  
Ontology and Epistemology of the  
ontological argument against realism**

This essay develops some ideas concerning what Gustavo Bueno calls *zoological argument against idealism*. After reconstructing the conceptual history of such an argument within Sextus Empiricus' skepticism and Arthur Schopenhauer's idealism, the author focuses on one apparent paradox: Gustavo Bueno employs the zoological argument to defend a materialist epistemological and ontological doctrine which, while acknowledging the zootropic and anthropic character of innumerable important morphologies of our world, emphasizes that many dimensions of such a world go beyond any subjective scales hence overcoming the aporias of idealism and correlationism.

**Key words:** Philosophical Materialism, Idealism, Correlationism, Epistemology, Ontology, Zoological Argument.



# Hay otros mundos (entorno) pero están en este (mundo): ontología y epistemología del argumento ontológico contra el realismo

Íñigo Ongay de Felipe. Fundación Gustavo Bueno, Universidad de Deusto (España)

Recibido 04/01/2025

ORCID: <<https://orcid.org/0000-0001-9501-3995>>

## § 1. Hay otros mundos (entorno)

Se ofrece en las páginas que siguen un análisis y una reconstrucción del lugar y el significado del denominado (por Gustavo Bueno) «argumento zoológico contra el idealismo» en el contexto de la ontología y la epistemología materialista. Se trata, como es en general sabido, de un argumento que ha sido suscitado por Bueno de manera ocasional pero constante por Bueno en lugares estratégicos de su producción filosófica (Bueno 1993 y 2004; Ongay de Felipe, 2017) y que figura de manera privilegiada en el arsenal argumental manejado por este filósofo para desactivar las tenazas del arco epistemológico del idealismo subjetivo en una dirección materialista sin perjuicio de reconocer de alguna manera el carácter *antrópico* y *zootrópico* de la escala a la que está dado el mundo (Bueno, 2016). En la medida en que se trata, ciertamente, de un argumento esgrimido *contra el idealismo*, podría parecer acaso una paradoja la circunstancia histórica de que las primeras versiones de este argumento, tal y como pudo reconocerlo Bueno en muchas ocasiones, aparecen en primer lugar diseñadas dentro de la propia tradición idealista (por ejemplo, en Arthur Schopenhauer) e incluso escéptica (por caso en Sexto Empírico).

Sin embargo, vamos a comenzar no con Gustavo Bueno directamente, sino más bien dando cuenta del guiño *paul-eluardiano* de nuestro título. En la sexta de sus *Cartas biológicas a una dama* el biólogo alemán Jakob von Ueskill (2014) presenta a un nivel divulgativo su célebre doctrina de los *mundos entorno* especie-específicos que habría tenido ocasión de desarrollar de un modo más sistemático en algunas de sus obras mayores (particularmente en *Umwelt und Innerwelt der Tiere* o en su gran obra «de

síntesis» *Theoretische Biologie*). El mundo entorno (*Umwelt*) de cada organismo zoológico estaría compuesto por su *semioesfera*, es decir, por aquellas partes del eco-entorno que el organismo es capaz de percibir en función de los filtros fisiológicos de su organolepsis (*Merkwelt*) así como por aquellas sobre la que este mismo puede reaccionar activamente (*Wirkwelt*). Es interesante tener en cuenta que, bajo la influencia indudable de aquella suerte de *kantismo positivizado* tan en boga en los entornos de la fisiología alemana del siglo XIX (pensemos por un momento en Johannes Müller), von Ueskill termina por abocar a una concepción de los *Umwelten* según la cual los diferentes individuos zoológicos se encontrarían encapsulados en función de las inconmensurabilidades de sus mecanismos perceptuales específicos, en el interior de sus propios mundos esféricos. De ahí que, para decirlo con la famosa sentencia del biólogo báltico: «en el mundo [*Umwelt*] de las moscas sólo haya cosas de moscas».

Ahora bien, esta visión ueskilliana por muy sugerente que resulte por ver de hacer justicia a las diferentes escalas perceptivas desde las que los animales de distintas especies organizan su mundo (en efecto: de la termorrecepción de los mosquitos o de las serpientes de cascabel, hasta la electrocepción de los tiburones dotados de sus ampollas de Lorenzini pasando por la detección de la longitud de onda y la polarización de la luz de las abejas con sus ojos compuestos y sus ocelos), supone pasar por alto una circunstancia sin la que la lógica de la teoría de la evolución no puede en modo alguno pasarse, a saber: los organismos de diferentes especies mendelianas, lejos de poder quedar hipostáticamente embebidos en sus *Umwelten*, a la manera de *esferas eleáticas* disyuntas y jorismáticamente separadas unas de otras —una concepción esta que dicho sea de paso, recuerda poderosamente al *megarismo cultural* de Oswald Spengler—, comparten un eco-entorno en el que necesariamente deben interactuar competitivamente entrando en relaciones mutuas marcadas por las exigencias de las dinámicas presa-predatorias o por la selección sexual. Es por ello que, dando de alguna manera la vuelta «darwinista» a la consigna kantiana de Ueskill, sería forzoso comenzar por reconocer por de pronto que «en el mundo de las moscas» hay para empezar muchas ranas. Y ello al menos por lo siguiente: pensemos por un momento en la telecepción de los anuros. Es claro que sin perjuicio de la hiperspecialización de las neuronas aferentes y eferentes de su telencéfalo, que a veces (Slater, 2003) se ha comparado a un sistema de «detección de moscas», el mundo perceptivo de la rana ha

de envolver necesariamente a la de los artrópodos de los que se alimenta, a precio de quedar envuelto prácticamente por aquel, lo que demostraría que más que de *mundos esféricos separados entre sí*, estamos ante secciones organolépticas de un mismo entorno práctico eto-ecológico, que además resultan necesariamente intercalados entre sí.

Y no se trata tan solo de una razón *etológico-estructural*. Hay otras razones filogenéticas que apuntan igualmente a la involucración de los *Unwelten*. Si en 1974, el filósofo norteamericano Thomas Nagel pudo publicar su artículo seminal «*What is it like to be a bat?*» (Nagel, 1974) dando curso con ello a una inteligente argumentación de signo más o menos *escéptico* respecto del problema de las «otras mentes» y sus contenidos fenoménicos, al menos en lo que respecta a individuos zoológicos de terceras especies, es lo cierto que la argumentación de Nagel debería considerarse hoy como netamente impugnada. Y esto, no tanto por casos como el de Daniel Kish, ciudadano norteamericano que ha aprendido a *eco-localizar* objetos en su entorno tras sufrir un cáncer retinal, en virtud de las transformaciones que las áreas relevantes de su cerebro pudieron experimentar, convirtiéndose con ello en un auténtico *bat-man* de la neuroplasticidad. No, lo que habría que comenzar a oponer al escepticismo más o menos sedicentemente *wittgensteiniano*<sup>1</sup> de Nagel es que por mucho que nadie pueda sentir en primera persona lo que siente un murciélago al detectar los obstáculos de la gruta (sin perjuicio de que sea posible reconstruir los fundamentos bioacústicos de esta modalidad sensorial, envolviéndola con ello de alguna manera), resulta incomparablemente más fácil conocer la escala perceptiva de los chimpancés (Tomasello, 2022) dada la proximidad filogenética a estos primates.

Pero si los diferentes *Unwelten zoológicos* constituyen en realidad, y ello justamente al margen de toda hipóstasis kantiana como en la que se mantendría encerrado todavía von Uesküll, esferas que intersecan mutuamente según ritmos característicos descubiertos por las construcciones científicas en etología, psicobiología y ecología, ello se debe a una circunstancia puesta de manifiesto por aquel del que menos se esperaría. En efecto, dice —con su consabida terminología metafísica— Max Scheler,

---

<sup>1</sup> Nos referimos evidentemente a la célebre sentencia de las *Investigaciones filosóficas* sobre la inteligibilidad del león: *si un león pudiera hablar, no podríamos entender lo que dice*, salvo, suponemos, si por imposible nos convirtiéramos nosotros mismos en leones, con lo que el famoso «experimento mental» perdería su sentido. Creemos que el argumento de Nagel sigue un curso muy similar, sin perjuicio de moverse más bien en el plano de la epistemología que en el de la filosofía del lenguaje.

justamente argumentando de algún modo contra la doctrina de los *Umwelten* de von Uesküll, en su libro *El puesto del hombre en el cosmos* (1979: 15-16):

El hecho de que la planta no disponga de espacio libre para el movimiento espontáneo de traslación, que es propio del animal, y de que no posea ninguna sensación ni instinto específicos, ninguna asociación, ningún verdadero sistema nervioso y de poderío, constituye un *conjunto* de carencias que puede entenderse clara e inequívocamente por su *estructura ontológica*. Se puede demostrar, pues, que, si la planta tuviese una sola de estas cosas, debería tener también otra y todas las demás. Como no hay ninguna sensación sin impulso motor y sin el contacto de una acción motriz, donde falta el sistema de poderío *debe* faltar también todo el sistema de sensaciones. La diversidad de las cualidades sensoriales que posee un organismo animal nunca es mayor que la diversidad de su movilidad espontánea, siendo siempre una *función* de este último.

Y es que se trata justamente de que, en efecto, si los organismos animales carecen por completo de una percepción *apotética* de su eco-entorno ello es debido a que carecen para empezar, de una conducta operatoria mediante la que alejar o acercar términos corpóreos a través de lo que en otro contexto Gustavo Bueno (2010) ha llamado *irruptores* que son propios de los ovoides-z (de las garras de algunos mamíferos, a las manos pentadáctiles con pulgar oponible de los primates o al esquema de «coordinación ojo-pico» de las aves). Precisamente, la percepción animal, sólo tiene sentido, tal y como nos lo dice Max Scheler reformulando dicho sea de paso una tesis en el fondo completamente aristotélica (Aristóteles, 1994) en *función* de las operaciones conductuales desplegadas por los animales en el contexto de su lucha por la vida. La referencia a Aristóteles no es, repárese en esto, en modo alguno casual. En efecto, en un libro titulado *Evolution of the Sensitive Soul*, investigadoras como Simona Ginsburg y Eva Jablonka (2019), contribuyen a poner netamente de manifiesto esta relación de conjugación entre percepción y conducta etológica, al trazar el origen evolutivo de la *conciencia mínima* en la carrera de armamentos presa-predatoria producida durante la explosión del Cámbrico y de la que provendrían por radiación evolutiva los planes corporales de artrópodos, moluscos y vertebrados (sobre el caso particular de los moluscos véase también las interesantes aportaciones de Peter Godfrey Smith, 2016 y 2021).

## § 2. A vueltas con el argumento zoológico... a favor del escepticismo y del idealismo: entre Sexto Empírico y Schopenhauer

Según hemos tenido ocasión de señalar anteriormente, podría resonar como una paradoja que lo que Gustavo Bueno conoce como «argumento zoológico contra el idealismo» alcance sus presentaciones históricas más sistemáticas en el seno de una tradición filosófica asintóticamente próxima al idealismo post-kantiano y aun al escepticismo pirrónico. Se trata sin embargo de una paradoja que, según creemos, nos pone sobre la pista de los perfiles del mismo argumento, así como del lugar específico que puede ocupar, una vez sin duda reconstruido por Gustavo Bueno, en un sistema filosófico materialista.

En efecto, en los tres primeros tropos de sus *Esbozos pirrónicos*, Sexto Empírico (2008), se apoya en las diferencias entre las constituciones de los animales y los hombres a fin de establecer un escepticismo que obligue a retirar el juicio de existencia sobre la verdad de cualquier proposición, en el sentido de lo que el escepticismo antiguo denominaba una *epoché*. Así, por ejemplo, sosteniéndose en evidencias muy precisas sobre la inconmensurabilidad de la percepción propia de cada una de las especies animales, Sexto Empírico cree hacedero concluir que:

Pero como ya señalamos, la comparación la hicimos [78] para exagerar, habiendo mostrado antes de forma adecuada —según creo— que no podemos anteponer nuestras representaciones mentales a las que se dan en los animales irracionales.

Y por lo demás, si los animales irracionales no son menos fiables que nosotros en cuanto al valor de sus representaciones mentales y si según los distintos animales resultan representaciones mentales diferentes: entonces yo podré decir cómo se me manifiesta a mí cada uno de los objetos, pero por lo dicho tendré que abstenerme de decir cómo es en realidad.

Y tal es el primer tropo de la suspensión del juicio. [2008: 44]

Y no se trata tan sólo de los animales no humanos, puesto que las diferentes constituciones de los seres humanos según sus especificaciones étnicas de signo tanto diríamos cultural como fisiológico, alentaría una conclusión idéntica:

Pues bien, dado que la elección y el rechazo están en el placer y el desagrado, y dado que el placer y el desagrado residen en el sentido y en la imaginación: entonces, es lógico que concluyamos, puesto

que las mismas cosas unos las eligen y otros las rechazan, que no son afectados de la misma forma por las mismas cosas, pues también elegirían y evitarían lo mismo.

Pero si las cosas mueven el ánimo de modo diferente según los distintos hombres, también de eso podría seguirse lógicamente la suspensión del juicio; siendo nosotros seguramente capaces de decir qué parece cada uno de los objetos según cada una de esas diferencias, pero no estando capacitados para declarar qué es objetivamente.

Pues evidentemente, o creeremos a todos los hombres [88] o a algunos. Pero si a todos, pretenderemos lo imposible y aceptaremos cosas contradictorias. Y si a algunos, díganos a cuáles hay que dar la razón; pues el platónico dirá que a Platón, el epicúreo a Epicuro y análogamente los demás; y así, peleándose sin posible acuerdo, nos llevarán de nuevo a la suspensión del juicio.

Y el que dice que se debe estar de acuerdo con la [89] mayoría propone una cosa pueril, al no poder nadie consultar a todos los hombres y calcular lo que agrada a la mayoría; pues es posible que en algunas etnias que no conocemos sea natural para la mayoría lo que entre nosotros es raro y que sea raro lo que se da entre la mayoría de nosotros; por ejemplo, que los más no sientan dolor cuando son mordidos por tarántulas y que raramente lo sientan algunos; y lo mismo sobre las demás características orgánicas antes tratadas.

Así pues, es forzoso que la suspensión del juicio se siga también de la diferencia entre los hombres. [*Ib.*: 46]

Finalmente, el tercer tropo pirrónico que conduce a la suspensión del juicio radica en las desconexiones que median entre las diversas modalidades sensoriales con las que el mismo individuo humano percibe su entorno:

Así, los cuadros aparecen a la vista como si tuvieran relieve, pero no al tacto. Y para algunos la miel aparece dulce al paladar y desagradable a la vista, de modo que es imposible decir si con claridad es dulce o desagradable. Y análogamente sobre el unguento, pues alegra el olfato [93] y desagrada al tacto. Y tampoco del euforbio, al ser perjudicial para los ojos e inofensivo para todo el resto del cuerpo, podremos decir si con claridad es inofensivo o perjudicial en sí para los organismos. El agua de lluvia es saludable para los ojos, pero irrita la tráquea y los pulmones; igual que el aceite de oliva, que a su vez suaviza la piel. Y el pez torpedo, aplicado a las extremidades, produce entumecimiento; pero se aplica sin daño al resto del cuerpo.

En consecuencia, no podremos decir cómo es en realidad cada una de esas cosas; sólo es posible decir cómo aparece en cada momento.

Aún es posible añadir otras muchas cosas de éstas; [94] pero a fin de no alargar el libro en la exposición de este tropo, conviene decir esto:

Cada una de las cosas sensibles que nos son manifiestas parece ofrecerse bajo diversos aspectos; por ejemplo, la manzana aparece como lisa, fragante, dulce o amarilla. Pues bien, no está claro si en realidad tiene sólo esas cualidades o si existe una única cualidad que se manifiesta de diversas

formas según la diferente estructura de los sentidos o si tiene incluso más cualidades de las que aparecen, aunque algunas de ellas no se nos ofrezcan a nosotros.

El que exista una única cualidad es posible, en efecto, [95] inferirlo de lo ya dicho por nosotros sobre el alimento distribuido a los cuerpos, sobre el agua distribuida a los árboles y sobre el aire que se sopla en la flauta, la siringa o instrumentos análogos. También la manzana, en efecto, puede que sea de una única forma y que se observe distinta según los diferentes sentidos en los que tiene lugar su percepción.

El que la manzana puede tener más cualidades de las [96] que nos aparecen, lo razonamos así: imaginemos que alguien tiene de nacimiento los sentidos del tacto, el gusto y el olfato, pero que ni oye ni ve. Ese tal supondrá que la substancia original de las cosas no es ni visible ni audible, sino que sólo existen aquellos tres tipos de cualidades que él puede percibir. Así, también es posible que teniendo [97] nosotros sólo los cinco sentidos, únicamente percibamos de las cualidades de la manzana las que somos capaces de captar; pero es posible que se den otras cualidades que caigan bajo otros tipos de sentidos de los que nosotros no estamos dotados, razón por la cual tampoco percibimos lo perceptible por ellos. [*Ib.*: 47-48]

En resumen, como puede verse, el argumento zoológico —a la manera de los restantes tropos, hasta un número de diez— en su curso escéptico-antiguo, conduce a los pirrónicos a interponer un límite fenomenista radicalmente irrebasable al conocimiento del mundo envolvente, un mundo que permanecería como una suerte de *resto o ganga* allende los límites de nuestras percepciones tan parciales como engañosas. Tanto hombres como animales, encastillados en nuestras esferas perceptivas enteramente idiosincráticas seríamos incapaces de desbordar el marco de la apariencia en una suerte de *diafonía ton doxon* aplicada, ahora, al conocimiento sensible.

Pero si este relativismo sensista aparece en el escepticismo antiguo en tanto que pieza argumental privilegiada de una maquinaria lógica destinada a probar *que nada se sabe* (*Quod nihil scitur*, para decirlo con la célebre fórmula de Francisco Sánchez, *el Escéptico*), en el caso del idealismo post-kantiano y en particular de la filosofía de Arthur Schopenhauer, un argumento estructuralmente análogo figura fundando una concepción más positiva, en absoluto escéptica, de signo idealista sobre el mundo, a saber: *el mundo es una representación mía*. De este modo, en el libro primero de su obra *El mundo como voluntad y representación*, el filósofo de Danzig señala muy significativamente:

«El mundo es una representación mía», ésta es una verdad que tiene validez para toda esencia que vive y que conoce; aunque solo el hombre puede concebirla a través de la conciencia reflexiva, abstracta; y lo hace realmente de modo que concebirla es ya poseer el sentido filosófico. Entonces le resulta claro y cierto que él no conoce un sol ni una tierra, sino sólo un ojo que ve un sol y una mano que siente una tierra; que el mundo que le rodea existe sólo como representación, es decir solo en relación a otro, al ser que se lo representa, que no es sino él mismo. Si existe alguna verdad *a priori* es ésta, por ser la afirmación de aquella forma de experiencia posible e imaginable que es más general que todas las demás, más general que el espacio, el tiempo y la causalidad, pues todas estas formas ya la presuponen, y si bien cada una de ellas que hemos reconocido como tantas otras configuraciones particulares del principio de razón, vale únicamente para una clase particular de representaciones, la división en objeto y sujeto en cambio, es la forma común de todas esas clases, la única bajo la cual, cualquier representación, sea del tipo que sea, abstracta o intuitiva, pura o empírica, es posible y pensable. Ninguna verdad es pues, más cierta, más independiente de todas las demás y menos necesitada de pruebas que ésta: todo lo que existe para el conocimiento, es decir, el mundo entero, sólo es objeto en relación al sujeto, percepción del que percibe; en una palabra: representación. Naturalmente, esta verdad vale tanto para el presente como para todo pasado y todo futuro, tanto para lo más lejano como para lo cercano, pues vale para el tiempo y el espacio mismos, que es donde todas las cosas se diferencian. Nada de lo que pertenece o puede pertenecer al mundo, puede escapar a este condicionamiento por el sujeto. El mundo es representación. [Schopenhauer, 2011: 31]

Retengamos por un momento algo que nos parece central en el presente texto sin perjuicio de permanecer formulado en la terminología característica de la escolástica propia de la *Aetas kantiana* («experiencia posible», «intuiciones empíricas *vs.* intuiciones puras», «espacio», «tiempo», «causalidad», etc.). No es sólo que Schopenhauer presente aquí la verdadera tesis medular de su obra (*el mundo es representación*) a la manera de una proposición cuasi-tautológica —sin duda por razón de que la noción misma de objeto (*Gegenstand, Objektum*) parece remitir correlativamente a un sujeto representativo—. Si esto fuera todo, en efecto, dicha tesis no revestiría una particular novedad puesto que como el propio filósofo nos recuerda en el siguiente párrafo, tanto Descartes, como Berkeley, la filosofía hindú o el idealismo trascendental kantiano, habrían recorrido direcciones muy análogas en su momento. Acaso lo verdaderamente decisivo del planteamiento de Schopenhauer deba hacerse consistir más bien en la escala decisivamente zootrópica a la que se circunscribe su idealismo representativo (Ongay, 2019), y ello del modo siguiente: *el mundo es mi representación, y lo es* —repárese en esto— *para toda esencia que vive y que conoce*. Esto es,

para todo sujeto operatorio (humano como no humano) dotado de lo que con palabras leibnizianas podríamos denominar *vis appetitiva* y *vis cognoscitiva*.

Resulta en este punto interesante comprobar cómo el idealismo *materialista* schopenhaueriano (tal y como lo pudo conocer P. Janet en su *El materialismo contemporáneo* de 1864), en virtud de una abundante asimilación del estado de las ciencias de su tiempo (de la fisiología a la zoología) así como de la influencia de tradiciones filosóficas en sentido lato provenientes de la India o de China<sup>2</sup>, pasa enérgicamente por encima de la doctrina cartesiana del automatismo de las bestias<sup>3</sup>, comenzando por tomarse en serio a efectos epistemológicos la sensibilidad y la cognición animal. Lo que, es más: es precisamente esta consideración del papel de los animales no humanos lo que permite al filósofo alemán abrirse camino con paso firme frente al fenomenismo de Berkeley o al idealismo de Fichte sin por ello recaer en el realismo dogmático dimitiendo con ello de lo que el propio Schopenhauer denomina «el punto de vista fundamental del idealismo», solidario a su juicio de la verdadera filosofía:

Y es que la verdadera filosofía tiene que ser, en cualquier caso, idealista y debe serlo si quiere ser honrada. Porque nada es más cierto que el que nunca nadie puede salir de sí para identificarse inmediatamente con las cosas diferentes a él, sino que todo aquello de lo que tiene noticia segura y

357

eikasía  
N.º 127  
Mayo-junio  
2025

<sup>2</sup> Véase para este punto sin duda central en la filología schopenhaueriana sus interesantísimas *Notas sobre oriente* (Schopenhauer, 2007) precedido por el estudio «Schopenhauer y la India» a cargo de Giovanni Gurisatti además de un apéndice sobre «la biblioteca oriental de Schopenhauer».

<sup>3</sup> Recojamos aquí, a título de ejemplo en este sentido, la ironía del autor frente a la concepción cartesiana de los animales-máquinas recogida en sentencias como la siguiente, extraída de su repertorio erístico, *El arte de insultar*: «Si un cartesiano se hallara entre las garras de un tigre, comprendería profundamente cuán tajantemente éste traza la diferencia entre su Yo y su No-Yo» (Schopenhauer, 2019: 39) Es interesante comprar este pasaje de Schopenhauer con una crítica enteramente paralela del cartesianismo en G. Bueno (1993: 97): «El *ego* cartesiano es, en efecto, un subproducto de la vida urbana, un sujeto que habita en un recinto encristalado y caldeado por una estufa: un *ego* cuya *epojé* queda en ridículo cuando lo enfrentamos, aunque solo sea en una selva imaginaria (tan imaginaria como el mismo *cogito*) con un oso que le salga al paso». Claro que G. Bueno extrae réditos filosóficos superiores desde el punto de vista de la demolición del idealismo subjetivo a este encuentro del francés con una fiera. En efecto, sigue argumentando Gustavo Bueno: «De otro modo, el sujeto originario, o la situación originaria “crítica”, no es la del “individuo sujeto ante el mundo”, sino la del sujeto corpóreo formando parte de su horda o de su banda, a través de la cual se enfrenta a individuos o sujetos de otras hordas o bandas de la misma o distinta especie zoológica. Los sujetos de la misma especie, en principio, actúan y operan de modo igual o semejante, no sólo en su filogenia, sino actualmente. Por ello, el punto de partida para desbordar cualquier género de “reducción idealista” es la inserción previa del sujeto en el grupo de sujetos que tenga en cuenta a los sujetos *que no sean sólo sujetos humanos, sino también animales.*» (ib.: 98).

directa, se halla dentro de su consciencia. Más allá de esta consciencia no puede darse, por eso, ninguna certeza inmediata: los primeros principios de una ciencia deben tener, sin embargo, una certeza de este tipo [...]. Que la existencia objetiva de las cosas está condicionada por un sujeto que se la representa, y que, por consiguiente, el mundo objetivo existe sólo como representación, no es ninguna hipótesis, y menos aún un acto de autoridad o incluso una paradoja pensada para la disputa, sino la verdad más cierta y sencilla, cuyo conocimiento se complica sólo por ser demasiado sencilla y no todos tienen la suficiente capacidad de reflexión para remontarse a sus primeros elementos de su consciencia de las cosas. Jamás se puede dar una existencia absoluta y objetiva en sí misma: una existencia de este tipo es francamente impensable, porque lo objetivo como tal tiene siempre y esencialmente su existencia en la consciencia de un sujeto, y es, por tanto, una representación de éste, y está condicionado por él y por sus formas de representación, formas que pertenecen al sujeto y no al objeto. [Schopenhauer, 2011: 442-443]

Pues bien, Schopenhauer ha concebido al mundo como objeto —esto es, salvando por supuesto el «resto crítico» constituido por *la voluntad*— al modo de una representación subjetiva de carácter *cerebral* más que generada por un *sujeto trascendental incorpóreo* como el kantiano (y de ahí su *materialismo vulgar* de signo corporeísta, muy exactamente diagnosticado por Janet sin perjuicio de las constantes diatribas en su correspondencia contra el materialismo de Vogt o de Büchner visto como un pensamiento propio de *tartufos y colindante con el bestialismo* <sup>4</sup>). En efecto: «dado que este mundo intuitivo y real es claramente un fenómeno cerebral, hay una contradicción en la suposición de que el mundo también debería existir como tal independientemente de todos los cerebros» (*ib.*: 443). Esto, dicho sea de paso, conduce a una aporía verdaderamente central en el propio sistema de Schopenhauer (Pérez-Jara, 2011) por razón de ser el cerebro sometido, se supone, al espacio, al tiempo, y al principio de razón suficiente, una parte más del mundo como *representación* que él mismo estaría generando, con lo que se estaría procediendo circularmente a *probar lo mismo por lo mismo*. Pero en todo caso, y sea de esta aporía lo que sea, lo central reside en que nuestro autor a fin de salir de paso del tipo de idealismo subjetivo engolfado en la inmanencia de un ego-diminuto, sin por ello recaer en un dogmatismo realista o en un idealismo trascendental fundado en un ego puro, introduce una pluralidad de

---

<sup>4</sup> A pesar de su creencia subjetiva en fantasmas y las experiencias paranormales que referencia en su correspondencia, según nos informa Luis Fernando Moreno Claros en su biografía del autor (Moreno Claros, 2024).

sujetos encefálicos diferentes entre sí y capaces de representarse objetivamente unos a otros.

[...] ese otro, como cuyo objeto considero ahora a mi persona, no es absolutamente el *sujeto* sino ante todo un individuo que conoce. Por eso, si él *tampoco* existiera, incluso si en general no existiera ningún otro ser cognoscente sino yo mismo, con eso todavía no se habría suprimido en modo alguno al *sujeto*, cuya representación es el único lugar donde existen todos los objetos. Pues este *sujeto* justamente soy también yo mismo, así como lo es todo el que conoce. Por consiguiente, todavía existiría mi persona en el caso aquí propuesto, pero a su vez como representación, a saber, en mi propio conocimiento. Pues ella es conocida, incluso por mí mismo, sólo mediatamente y nunca inmediatamente, dado que todo ser de la representación es un ser mediato. Esto quiere decir que conozco sólo en la intuición de mi cerebro, mi cuerpo como *objeto*, esto es, como objeto extenso que llena el espacio y que actúa. [...] De ello ahora se deriva que la existencia de mi persona o de mi cuerpo *como algo extenso y activo* presupone siempre un *ser que conoce* diferente de ella, dado que es esencialmente una existencia en la aprehensión, en la representación, por tanto, una existencia *para otro*. En efecto, esta existencia es un fenómeno cerebral, sin tener en cuenta si el cerebro en que se manifiesta pertenece a la propia persona o a una persona extraña. [*Ib.*: 444]

Pero si Schopenhauer logra escapar, bien que acaso pagando el precio de la contradicción lógica, de las aporías del binarismo realismo dogmático/idealismo subjetivo, mediante el certero expediente de intercalar una multiplicidad de sujetos orgánicos haciendo justicia, frente a Descartes, a la subjetividad animal no humana, aquello que este filósofo sin embargo no parecería estar en condiciones de superar tan cómodamente es lo que Markus Gabriel y otros autores del *nuevo realismo* especulativo denominan *trampa del correlacionismo sujeto-objeto* (Gabriel, 2016). Así, por lo menos, parece demostrarlo la prosopopeya dialógica entre el sujeto y la materia contenido en los complementos al libro primero de *El mundo como voluntad y representación*. Se trata de una prosopopeya en efecto, que incluye como cláusula final una suerte de *happy end* o *reconciliación* final de sabor armónico en el que tanto uno como otro<sup>5</sup>, luego de haber

<sup>5</sup> Nótese, dicho sea de paso, que tal comedia romántica (*Netflix Style*) o guerra de egos entre sujeto y objeto cursa de un modo un punto más hegeliano de lo que Schopenhauer hubiese admitido nunca: «*El sujeto*: yo soy, y fuera de mí no existe nada. Pues el mundo es mi representación. *La materia*: ¡Insolente delirio! Yo, sí que soy y fuera de mí no existe nada. Pues el mundo es mi forma transitoria. Tú eres un mero resultado de una parte de esa forma y enteramente accidental» (Schopenhauer, 2011: 455).

tratado infructuosamente de defender unilateralmente su primacía, terminan por exclamar a coro:

De este modo estamos unidos inseparablemente como partes necesarias de un todo que nos engloba a los dos y que subsiste gracias a nosotros. Sólo un malentendido puede enfrentarnos a los dos como enemigos e inducirnos a que la existencia de uno luche contra la existencia del otro, con la cual su propia existencia nace y muere.

Este todo que abarca a los dos es el mundo como representación o el fenómeno. Después de su eliminación sólo permanece lo puramente metafísico, la cosa en sí, que conoceremos en el segundo libro como la voluntad. [*Ib.*: 456]

Las bodas del sujeto y la materia demuestran que el correlacionismo schopenhaueriano se circunscribe de esta manera al ámbito de la *representación*, en el que tanto el sujeto como el objeto comparecen necesariamente imbricados a escala fenoménica. Ahora bien, en el plano regresivo de la voluntad, esto es, en el plano ontológico general ambos momentos correlativos quedan embebidos en un *monismo del ser* (Ongay, 2019). Así, dice el *sujeto*:

360

Ningún ojo nos ha visto aún ni a ti ni a mí desnudos y aislados pues ambos somos sólo abstracciones. En el fondo existe sólo una esencia que se intuye a sí misma y que es intuida por sí misma pero cuyo ser en sí no puede consistir ni en intuir ni en ser intuido puesto que estos están repartidos entre nosotros. [Schopenhauer, *idem*]

### § 3. Ni idealismo ni realismo... hiperrealismo: el argumento zoológico contra el idealismo en el materialismo filosófico

Resulta interesante comprobar cómo Gustavo Bueno reutiliza en algunos lugares de su obra (Bueno, 1993 y 2004) un argumento perfilado en el reservorio del escepticismo pirrónico y del idealismo alemán, para extraer de él consecuencias diametralmente contrarias de signo *materialista*. Expliquemos esto brevemente: el filósofo español asimila ampliamente la sabiduría animalista de Schopenhauer a fin de pulverizar el marco dilemático «sujeto-objeto» en el que se habría movido la tradición epistemológica desde Platón. Ciertamente en algunas ocasiones, una tal tradición pulsa la dirección *realista*, haciendo pie sobre la metáfora *rural* (según la denomina el

propio Gustavo Bueno, 2004), es decir, *paleo técnica*, del carácter óptico del reflejo para conceptualizar epistemológicamente una reducción del sujeto al objeto, pero en otras ocasiones, a la vista de los callejones sin salida a los que ello aboca, se tenderá a recorrer *sensu contrario* el mismo vector dirección mediante una reducción inversa del objeto al sujeto en este caso a la luz de otra metáfora, no menos *rural*, pero en este caso de signo óptico-ígneo: la de la proyección del fuego. Lo que importa es que en ambos casos la dicotomía de partida permanece intacta. Como advierte Gustavo Bueno en el tercer volumen de la *Teoría del cierre categorial*:

[...] podemos afirmar que solamente disponemos de dos esquemas primarios utilizables para dar cuenta de la conexión entre las afectaciones (sensaciones) del sujeto y los objetos apotéticos que les correspondan: el esquema que considera a las sensaciones (al sujeto) —a los objetos intencionales, si se quiere— como determinados (con-formados) por objetos preexistentes (esquema encarnado en la metáfora óptica del espejo: el ojo refleja los objetos exteriores, según Aristóteles, y el entendimiento es el ojo del alma) o bien el esquema que considera a los objetos apotéticos como determinados (con-formados) por las sensaciones (esquema encarnado en la metáfora óptica de la proyección del fuego del ojo, que recorta la sombra de sus formas interiores en el exterior, usada por pitagóricos y platónicos). El primer esquema es el núcleo del realismo (con sus variantes: espejo plano, cóncavo, quebrado...); el segundo es el núcleo del idealismo (con sus variantes: idealismo material, idealismo subjetivo, idealismo trascendental). El idealismo, por ello, está muy cerca del acosmismo y aun del nihilismo (de hecho, la palabra «nihilismo» fue acuñada por Jacobi para designar el idealismo de Fichte y fue utilizada por Hamilton para «diagnosticar» el empirismo escéptico de Hume. [Bueno, 1993: 94-95]

Lo central es destacar que ambos esquemas, si bien comparecen como conceptualizaciones epistemológicas de sentido inverso, comparten sin embargo una y la misma *petición de principio* (*contraria sunt circa eadem*). El verdadero *proton pseudon* de la dicotomía residiría en la hipóstasis reduplicativa de los objetos apotéticos, bien se tematizan como externos y mostrencos, independientes en sus morfologías respecto del sujeto operatorio (y de ahí la hipóstasis) como hace el *realismo*, bien sea que se presuponga, que ellos mismos de alguna manera ya pre-existen conformados en el interior de un sujeto que, en un segundo momento, procede a *proyectarlos* mediante un oscuro mecanismo metafórico, desde el interior de sus *formae mentis* (Bueno, 1993; Ongay, 2023). Nada de esto explica absolutamente nada, salvo procediendo en ambos casos, a dar cuenta de la formación de los objetos apotéticos mediante el expediente

reduplicativo de suponerlos ya dados (esto es, procediendo a *explicar tales objetos obscurus per obscurius*). Nótese, dicho sea de paso, que en estas condiciones las facilonas tentativas de yuxtaposición, como la que late en el correlacionismo post-kantiano, terminan inevitablemente por reproducir el marco de partida sin destruir sus atenazamientos dilemáticos. Siguiendo, creemos, de alguna manera la estela de Schopenhauer, aunque sin comprometerse con sus conclusiones, Gustavo Bueno procede más bien a *regresar* más allá del marco de partida a un contexto más amplio donde tanto el objeto como el sujeto se modulen como conceptos conjugados a través de su fragmentación.

Nos encontramos ahora en una situación propiamente darwinista diríamos, donde una pluralidad de sujetos corpóreos enclasadados en diferentes especies filogenéticas se enfrentan operatoriamente entre sí y con las morfologías inorgánicas de su entorno eto-ecológico en un proceso evolutivo regido, entre otros mecanismos, por la selección natural. Es central no perder de vista que unos tales sujetos zoológicos necesitan percibir el mundo a la escala marcada por sus respectivos sistemas perceptivos (termocepción, quimiocepción, visión, audición, etc.)<sup>6</sup> pero también, en el caso de los seres humanos, según sus niveles de desarrollo técnico y científico. Según esto, los objetos (entre otros: terceros sujetos) con los que los diferentes sujetos animales y humanos se relacionan operatoriamente, sin ser «radicalmente equívocos —como pretendía serlo cada *Umwelt* uexküliano respecto a los restantes *Umwelten*, ya no pueden ser nunca, ni siquiera “teóricamente”, exactamente los mismos que los nuestros» (Bueno, 1993: 98-99; v. Huerga Melcón, 2008). Ello no quiere decir, como se ve, que cada individuo zoológico permanezca enclaustrado en su mundo fenoménico, puesto que al margen del entreveramiento de las diversas escalas organolépticas, lo que comienza por hacerse imposible son las operaciones mutuas exigidas por la lógica de la evolución. Regresando al *dictum* de Paul Éluard, *hay muchos mundos (entorno) pero están en este*, de donde más que mundos, pues damos por supuesto que el plural de esta idea constituye una insolencia —como afirmó certeramente Fritz Mauthner— los *Umwelten*, sin perjuicio de la equívoca conceptualización de Uesküll, se presentan

---

<sup>6</sup> Para una completa exposición al respecto de todo ello puede verse el reciente libro de Jackie Higgins (2025)

como el resultado de diferentes filtrados apotéticos del mismo mundo común según *kenosis operatorias* inconmensurables entre sí.

Frente a los *culs de sac* epistemológicos del realismo y del idealismo encarnados en las metáforas consabidas del reflejo y de la proyección, Gustavo Bueno propone la conformación de las morfologías apotéticas como el *terminus ad quem* de un proceso operatorio de *vaciamiento* de las texturas intermedias. Esto supone que tales *vacíos* representan la *apariencia (eleática)*<sup>7</sup> de *ausencia* que resulta de una *kenosis* efectuada sobre contenidos del mundo que son igualmente reales como lo demuestra su presencia, igualmente apotética, frente a terceros sistemas teleceptivos de sujetos diferentes o aun frente a terceros sentidos. Las abejas, por poner un ejemplo suficientemente conocido, perciben longitudes de onda invisibles para nosotros, tal y como lo discute Karl von Firsch (1957), lo que hace que discriminen colores que nosotros no percibimos y que perciban como idénticos otros que los hombres sí distinguen. En resumidas cuentas, lo que resulta aparente —aunque no gratuito— es *la ausencia o el vacío*, sin que ello quiera decir que tal *sur-plus* de realidad aumentada —es decir, de *hiper-realidad* (Ongay, 2023)— constituya una fantasmagoría absoluta (un no-ser en el sentido de Parménides o de Demócrito) puesto que en rigor lo que sucede es que la realidad del mundo común desborda todas nuestras *kenosis* zoológicas. *Ni realismo, ni idealismo: hiperrealismo*. Como señala Gustavo Bueno a propósito de las consecuencias ontológicas de este hiperrealismo epistemológico:

Puede decirse, por tanto, que la morfología del mundo de la ciencia tiene que estar dada, en segmentos suyos esenciales, a escala del cuerpo humano y este es el fundamento más profundo en el que, a nuestro juicio, podría asentarse el llamado *principio antrópico*.

*Lo que llamamos apariencia, en resolución, no consistirá tanto en la presencia de lo que no es, cuanto en la ausencia sensible de lo que es y actúa*: las ondas electromagnéticas o gravitatorias que invaden los espacios «vacíos» interplanetarios o, simplemente, el aire calmado y transparente que envuelve la atmósfera terrestre y que necesitó de la clepsidra de Empédocles para ser detectado. Por eso hablamos —en lugar de realismo o de idealismo— de *hiperrealismo*, porque la tesis más características de esta concepción es la negación del vacío como no ser (del *me on* de los atomistas). El *hiperrealismo*,

<sup>7</sup> Acerca del concepto de *apariencia eleática*, v. Gustavo Bueno (2000: 33-34). Páginas interesantes acerca de una interpretación de la metodología metafísica parmenídea como incardinada a una «evacuación del vacío», restaurando la continuidad, entre la pluralidad de formas discretas en Bueno (1974: 233 y ss.).

en este sentido, podría vincularse al principio eleático que establece que «lo ente toca con lo ente». [Bueno, 1993: 103]

#### § 4 ...pero están en este (mundo)

Con ello, suponemos, habrá quedado de manifiesto el modo cómo el hiperrealismo materialista es solidario de una concepción del mundo que concede a la doctrina de Uesküll su fulcro de verdad por la vía del reconocimiento del carácter no ya sólo antrópico sino en general zootrópico de las morfologías precisas de múltiples contenidos mundanos: de las piedras, a las montañas o a las olas oceánicas (Bueno, 2006). Con todo, ¿quiere esto decir que el materialismo filosófico permanezca atrapado entre las tenazas del cepo correlacionista tan aguda y oportunamente impugnada por nuevos realistas como el filósofo Markus Gabriel? Creemos que, pese a algunas interpretaciones en sentido contrario, ello en absoluto es así. Y esto no sólo por la razón, ya suficientemente importante por sí misma, de que, en la ontología y la gnoseología materialista, el carácter evidentemente antrópico de las unidades de medida del mundo no pueda confundirse con la subjetividad de las medidas así obtenidas (Bueno 1993: 100), algo que haría para empezar imposible el carácter objetivo y apodíctico de las verdades científicas (*el materialismo filosófico en modo alguno es un pirronismo*) sino, ante todo, por la razón general de que, evacuados por abstracción (o por *extinción masiva*) los sujetos orgánicos perceptivos, humanos y animales, el mundo, suponemos, *no se aniquila o vuelve a la nada del ser* (es decir: *el materialismo filosófico tampoco es un berkeleyismo* en el que el *ser* se identifique con el *percibir*). Se desvanecen sí, las morfologías apotéticas, pero no los procesos paratéticos dados por nexos estrictos de continuidad fisicalista (desde las radiaciones electromagnéticas emitidas por el Sol, a la circulación atmosférica terrestre o a los propios procesos de respiración celular y los ciclos de Krebs) que son enteramente independientes de los sujetos y al margen de los cuales las propias morfologías apotéticas no podrían siquiera decantarse. En *Televisión: apariencia y verdad*, sostiene Gustavo Bueno (2000: 236-237):

Ahora bien, el Mundo así entendido, en cuanto mundo apotético y antrópico, en tanto no es una realidad absoluta sustantivable, sólo existe a través de procesos físicos (paratéticos). El sol se nos

hace presente a distancia, apotéticamente, sin que esto quiera decir que el sol, según su morfología característica, pueda considerarse separado o exento de los ojos de los sujetos que lo perciben («¡Oh sol!, ¿qué sería de ti si no existieran aquellos a quienes tú alumbras?», dice Zaratustra). Para que el sol pueda aparecer como lo que es, desde su enorme lejanía, será preciso que el cerebro «le despeje el camino», retirando todo lo que se interpone entre su realidad y nuestros ojos. El sol corpóreo y apotético que vemos (y que ya hace ocho minutos que dejó de estar ahí) es en sí mismo una condensación de materia en estado de plasma; y aunque es una entidad física ni siquiera tiene naturaleza corpórea: es intangible, y no sólo por su distancia a las manos de un sujeto operatorio, sino porque los millones de grados de su temperatura aniquilarían las manos que intentasen tocarle.

En todo caso, esa materia solar condensada en ese «punto» del espacio-tiempo de Minkowski se mantiene en continuidad causal (paratética) con los sujetos que lo perciben apotéticamente, enviándoles chorros de fotones que afectan a sus retinas pero que únicamente, después de que haya sido «despejado el camino», podrán verlo a lo lejos, a distancia.

Esta dualidad característica entre momentos apotéticos y paratéticos en los que se despliega la realidad mundana según tesis defendida por Bueno (*ib.*: 237) es suficiente para demostrar que sin perjuicio de que alguna de las morfologías decisivas de *M<sub>i</sub>* estén dadas, en la ontología del materialismo filosófico, a la escala de los sujetos corpóreos, estas mismas remiten necesariamente a momentos y procesos paratéticos que las desbordan (desde las reacciones de fusión nuclear en el interior del Sol a los desplazamientos geofísicos del manto terrestre) haciéndolas al mismo tiempo posibles. Como quiera que, por lo demás, dichos procesos permanecen como internamente exigidos de modo necesario por las capas teoremáticas de las ciencias estrictas (la física, la química, la bioquímica, la geología, la fisiología, etc.), entendidas como dominios ontológicos respecto de los cuales el sujeto aparece como enteramente desprendido (Alvargonzález, 2024), no vemos como pueda evitar concluirse que pertenecen al ámbito de la materia determinada mundana, es decir, al plano de la materia ontológico especial (Bueno, 1972).

Concluimos regresando a la consigna *paul-eluardiana* de nuestro título, bien que desarrollando su alcance filosófico de un modo algo más matizado. Es verdad que hay otros mundos entornos (*Umwelten* en el sentido de von Ueskill) sólo que están entretejidos entre sí según ritmos muy precisos que hacen posible las operaciones recíprocas de los sujetos operatorios en sus contextos eco-etológicos. Por ello, no son tanto mundos mutuamente separados, sino, justamente, secciones epistemológicas de un mismo mundo que los desborda ontológicamente a todos por igual.

## Bibliografía

- Alvargonzález, David (2024), *La filosofía de Gustavo Bueno. Comentarios críticos*. Oviedo, Universidad de Oviedo.
- Bueno, Gustavo (1972), *Ensayos materialistas*. Madrid, Taurus.
- Bueno, Gustavo (1974), *La metafísica presocrática*. Oviedo, Pentalfa.
- Bueno, Gustavo (1993), *Teoría del cierre categorial*, vol. 3. Oviedo, Pentalfa.
- Bueno, Gustavo (2000), *Televisión: apariencia y verdad*. Barcelona, Gedisa.
- Bueno, Gustavo (2004), «Confrontación de doce tesis características del sistema del idealismo trascendental con las correspondientes tesis del materialismo filosófico», en *El Basilisco*, n.º 35, pp. 3-40.
- Bueno, Gustavo (2006), «Filosofía de las piedras», en *El Catoblepas*, n.º 58, p. 2.
- Bueno, Gustavo (2016), *El ego transcendental*. Oviedo, Pentalfa.
- Firsch, Karl von (1957), *La vida de las abejas*. Barcelona, Labor.
- Gabriel, Markus (2016), *Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie*. Berlin, Suhrkamp Verlag.
- Ginsburg, Simona y Jablonka, Eva (2019), *The Evolution of the Sensitive Soul. Learning and the origins of consciousness*. Cambridge MA, The MIT Press.
- Godfrey-Smith, Peter (2016), *Otras mentes*. Madrid, Taurus.
- Godfrey-Smith, Peter (2021), *Metazoos. La evolución de la vida y el nacimiento de la consciencia*. Barcelona, Shackleton Books.
- Higgins, Jackie (2025), *Seres sintientes. Cómo los sentidos animales revelan el prodigio de sentir el mundo*. Barcelona, Ariel.
- Huerga Melcón, Pablo (2008), «Breviario de introducción al Materialismo filosófico. La doctrina del Hiperrealismo, Epistemología, Gnoseología y Ontología», en *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, vol. 18, n.º 2, 15 pp. <<https://revistas.ucm.es/index.php/NOMA/article/view/NOMA0808230195A>>, [03/01/2025].
- Moreno Claros, Luis Fernando (2024), *Arthur Schopenhauer. Una biografía*. Barcelona, Acanalado.
- Nagel, Thomas (1974), «What is it like to be a bat?», en *Philosophical Review*, 83 (4), pp. 135-450.
- Ongay de Felipe, Íñigo (2017), «Consideraciones sobre el papel de los animales en el materialismo filosófico de Gustavo Bueno», en *Ábaco: Revista de Cultura y Ciencias Sociales*, n.º 93, pp. 128-140.
- Ongay de Felipe, Íñigo (2019), «Schopenhauer y los animales», en *El Basilisco*, n.º 52, pp. 76-86.
- Ongay de Felipe, Íñigo (2023), «Realidad +, + y+: sobre la filosofía de la realidad virtual de David Chalmers», en *El Basilisco*, n.º 59, pp. 120-128.
- Pérez-Jara, Javier (2011), «La importancia del cuerpo como “constitutivo formal” de todo viviente en la filosofía de Schopenhauer», en *Thémata*, n.º 44, pp. 424-438, <<https://revistascientificas.us.es/index.php/themata/article/view/505>>, [01/02/2025].
- Scheler, Max (1979), *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires, Belites.
- Schopenhauer, Arthur (2007), *Notas sobre Oriente*. Madrid, Alianza.
- Schopenhauer, Arthur (2011), *El mundo como voluntad y representación*. Madrid, Akal.
- Schopenhauer, Arthur (2019), *El arte de insultar*. Madrid, Alianza.
- Sexto Empírico (2008), *Esbozos pirrónicos*. Madrid, Gredos.
- Slater, P. J. B. (2003), *El comportamiento animal*. Madrid, Akal.

- Tomasello, Michael (2022), «What is it like to be a chimpanzee?», en *Synthese*, vol. 200, art. 102, <<https://doi.org/10.1007/s11229-022-03574-5>>, [03/01/2025].
- Uesküll. Jakov von (2014), *Cartas biológicas a una dama*. Buenos Aires, Cactus.

