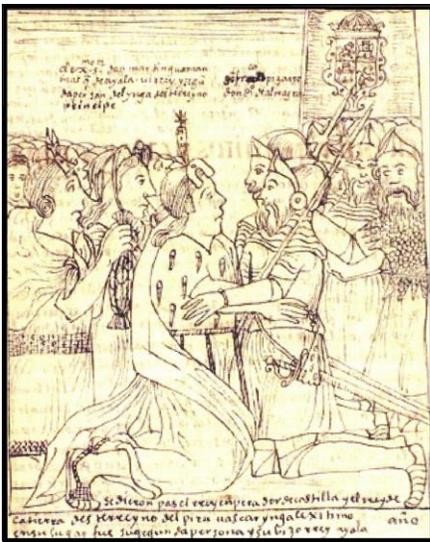


*Traspasando las fronteras:
Perspectivas interculturales e interdisciplinarias*

Nicolas Beauclair, Leonardo Ordóñez y Sara Smith (eds.)



TINKUY

**BOLETÍN DE
INVESTIGACIÓN Y DEBATE
Nº 20 – 2013**

© 2013, Section d'Études hispaniques
Département de littératures et de langues modernes
Faculté des arts et des sciences
Université de Montréal

ISSN 1913-0481

Notas para una filosofía del asombro

Leonardo Ordóñez
Université de Montréal

Resumen

Desde la antigüedad griega se ha dicho que la filosofía es hija del asombro, y, sin embargo, el significado de este término y la naturaleza de las vivencias asociadas a él raras veces han sido objeto de investigaciones exhaustivas. ¿En qué consiste la experiencia del asombro? ¿Cuáles son sus raíces antropológicas? ¿Cuáles son las posibilidades y los riesgos del asombro? ¿Qué papel juega el asombro en el mundo actual? El presente ensayo introduce estas preguntas y justifica su importancia, tanto desde la perspectiva de la historia del pensamiento como a la luz de las tareas contemporáneas de la filosofía entendida como disciplina aplicada.

Palabras claves: asombro, filosofía aplicada, esencialismo, nominalismo, pensamiento.

Résumé

Dès l'antiquité grecque, on dit que la philosophie est fille de l'étonnement, et pourtant le sens de ce mot et la nature des expériences qui y sont attachées ont été l'objet de recherches systématiques bien peu de fois. Mais, en quoi consiste au bout de compte l'expérience de l'étonnement ? Quelles sont ses racines anthropologiques ? Quels sont les possibilités et les risques de l'étonnement ? Quel est le rôle de l'étonnement aujourd'hui ? Cet essai présente ces questions et explique leur pertinence, aussi bien du point de vue de l'histoire de la pensée qu'à la lueur des tâches contemporaines de la philosophie considérée comme discipline appliquée.

Mots clés : étonnement, philosophie appliquée, essentialisme, nominalisme, pensée.

Abstract

Since Greek antiquity it has been said that philosophy is the daughter of astonishment, yet, the meaning of this word and the nature of the experiences associated to it rarely have been the object of an exhaustive investigation. What constitutes the experience of astonishment? What role does astonishment play in today's world? This essay introduces these questions and justifies their importance, both from the perspective of the history of thought and in light of the contemporary work of philosophy understood as an applied discipline.

Key words: astonishment, applied philosophy, essentialism, nominalism, thought.

1. La experiencia del asombro y la filosofía aplicada

Desde sus orígenes la filosofía se ha visto a sí misma como hija del asombro. En la formulación griega de esta venerable concepción, el «amor por el saber» nace de la sensación de descubrimiento que el ser humano experimenta frente a las cosas en el momento en que las contempla en toda su plenitud. Desde luego, las cosas están siempre ahí, pero no son plenamente percibidas por nosotros. Quizá por distracción, por falta de interés, por debilidad de nuestro aparato generador de imágenes del mundo, o quizá incluso porque la realidad podría consistir no sólo en lo que se presenta sino también —y sobre todo— en lo que yace fuera del alcance de nuestros sentidos, la esencia de las cosas escapa a nuestra manera normal de percibir las. Pero cuando esa esencia hace acto de «presencia» experimentamos asombro. Entonces hemos dado el primer paso en el camino del pensamiento.

En el curso de la historia de la filosofía esta idea ha sobrevivido a las modificaciones de que ha sido objeto en el marco de constelaciones conceptuales muy distintas. Para mencionar solamente los hitos más relevantes, en el paradigma de la subjetividad inaugurado por Descartes el asombro fundador está ligado al hallazgo del *cogito* y es fruto de la aplicación de la duda metódica. Este asombro ante el descubrimiento de los poderes de la conciencia reflejada sobre sí misma aparece no sólo como el punto de partida del pensamiento, sino también como la garantía de la certeza; la experiencia del asombro ya no tiene lugar a través de la contemplación sino de la reflexión. Kant conduce esta concepción hasta sus consecuencias extremas y, al tiempo que preserva la posibilidad de un asombro de carácter reflexivo, le asesta un golpe demoledor a la concepción contemplativa del asombro al distinguir el «fenómeno» de la «cosa en sí» y al declarar a esta última incognoscible. Durante la primera mitad del siglo pasado se desarrollan dos tendencias contrapuestas derivadas de la crítica kantiana. De un lado, la filosofía analítica opta por guardar silencio en torno al asunto, lo que supone la inclusión del asombro en el conjunto de las experiencias inefables acerca de las cuales es preferible callar. De otro lado, la fenomenología —especialmente en la versión heideggeriana— retoma la «senda perdida» de los griegos y describe el asombro como una experiencia de iluminación que, pese a su carácter subjetivo, es capaz de abrir de par en par la ruta de acceso a la realidad plena, a las «cosas mismas» (aunque esto sea condición necesaria pero no suficiente para desplegar la actividad del pensamiento).

Estas diversas concepciones comparten de manera tácita o explícita una premisa que Aristóteles había formulado ya en la *Metafísica*: el asombro es un paso crucial en el camino del pensamiento. El carácter central que esta idea le atribuye al asombro es lo que nos ha llevado a preguntarnos por la naturaleza profunda de una experiencia tan decisiva. En principio, el propósito de este ensayo no es cuestionar la premisa sino plantear la necesidad de revisar su vigencia a la luz del estado actual del quehacer filosófico. En las últimas décadas, el denominado paradigma de la «filosofía aplicada» ha penetrado con fuerza en el escenario académico. Según la definición que ofrece Mary Midgley, la filosofía es una actividad esencialmente aplicada que se consagra a: 1) la resolución o la aclaración de problemas conceptuales, 2) la «reparación» de conceptos que el curso de la historia ha vuelto inadecuados u obsoletos, y 3) la creación de conceptos nuevos que puedan servir como herramientas para orientar la acción en contextos problemáticos. A nuestro modo de ver, el concepto de asombro amerita un examen encaminado a precisar su pertinencia en el marco de la filosofía entendida como disciplina aplicada. En efecto,

no se sabe a ciencia cierta en qué sentido la aclaración, la reparación o la creación de un concepto requerirían un asombro previo. Además, si bien la concepción que tienen los filósofos acerca del trabajo que realizan ha cambiado bastante a lo largo de los siglos, es muy notable que este cambio pocas veces haya estado acompañado por una revisión crítica del papel que el asombro juega en el trabajo filosófico.

2. Concepciones esencialistas y nominalistas del asombro

La noción de asombro tiene implicaciones en cuestiones de diversa índole. Entre ellas, quizá la más importante sea la relacionada con el problema de la verdad. Cuando examinamos la historia de las ideas, encontramos que las corrientes esencialistas por lo general establecen un claro nexo entre la percepción plena de las cosas y el encuentro con la verdad. La raíz de esta tendencia se encuentra en la obra de Platón. El mito de la caverna narrado en *La República* sugiere que lo propio de la condición humana es estar sumida en la sombra y que sólo la experiencia de un radical deslumbramiento hace posible la contemplación de la verdad. Este deslumbramiento, este «a/sombrar» mediante el cual alguien –un profesor, un maestro, un amigo, un filósofo– disipa las tinieblas circundantes y conduce a sus discípulos hacia la luz constituye para Platón la tarea fundamental de la educación y la esencia del aprendizaje de la filosofía. Ahora bien, el iniciado en la doctrina platónica contempla la realidad tal como es y al hacerlo encuentra que la única realidad verdadera son las ideas. Para el platonismo, la verdad es algo invisible (para los sentidos) que es preciso volver visible (para el pensamiento); de ahí que la principal función de la filosofía consista en apartar al individuo de los engaños que entraña el mundo sensible y conducirlo gradualmente a la visión del mundo suprasensible. Así es como el platonismo nos conduce a una situación paradójica: se trata, en principio, de encontrar la verdad de las cosas, pero al final la verdad de las cosas no está en las cosas (puesto que ellas son una pura ilusión de los sentidos) sino «por encima» de ellas, en el mundo metafísico de las ideas que sólo puede captarse con los ojos del alma.

En la obra de Aristóteles tienen su raíz las corrientes nominalistas, tradicionalmente opuestas al esencialismo. En concordancia con ello, el pensamiento aristotélico plantea una posición muy distinta a la platónica en relación con el asombro. Cuando Aristóteles dice que la filosofía nace del asombro, utiliza la palabra «filosofía» para referirse, no a una disciplina particular, sino a la actividad del pensamiento en sentido genérico. Sentir asombro es el primer paso para activar el pensamiento, para ponerlo en marcha. En el comienzo de toda actividad pensante está el asombro; solamente éste puede motivar las preguntas e inquietudes que llevan luego –por el camino de la filosofía o de la ciencia– a una indagación detallada. Pues si bien es cierto que el camino del saber se inicia cuando la realidad –al suscitar nuestra admiración, al aguijonear nuestra curiosidad, al provocar nuestro estupor– genera en nosotros inquietudes y dudas, también es verdad que, sin la investigación, el asombro nos dejaría a solas con una multitud de preguntas pero sin ninguna respuesta. La concepción aristotélica, a diferencia de la platónica, no refiere el asombro a algo que está por encima de la realidad. Si la realidad es asombrosa, no es tanto porque evoque la existencia de otra cosa distinta de ella misma, sino porque, con su presencia súbitamente percibida, clama por una explicación satisfactoria de su existencia y de su modo de aparecer. El asombro, por lo tanto, constituye el punto de arranque de la actividad pensante, pero no determina su desarrollo completo. De esto podemos inferir la

insuficiencia constitutiva del asombro: no es suficiente con asombrarse para aprender a pensar —como tampoco bastan la contemplación o la reflexión para crear un concepto—, pero sin asombro el pensamiento permanece inactivo, dominado por la inercia de los prejuicios y los automatismos cotidianos. El asombro es la chispa que enciende el pensamiento —y también, a menudo, el mejor combustible para mantenerlo vivo.

Es así como en los inicios de la civilización occidental encontramos dos concepciones profundamente contrastantes. Si para Platón el asombro consiste en la revelación de la verdad, para Aristóteles consiste en la toma de conciencia de la necesidad de investigar; si para el primero consiste en desprenderse del mundo de los sentidos, para el segundo consiste en tomar conciencia de él y de su carácter enigmático; si para el primero es una visión, para el segundo es el comienzo de una revisión; si para el primero es un punto de llegada, para el segundo es un punto de partida. En el platonismo, disipar la sombra significa encontrarse con la magnificencia de la luz suprema, la cual una vez vista no puede menos que convertirse en el sentido de nuestra existencia; en el aristotelismo, significa iniciar un arduo trabajo de investigación encaminado a resolver las inquietudes que nos generan las múltiples facetas de la realidad.

3. Los riesgos del falso asombro

Las concepciones griegas del asombro aún hoy continúan ejerciendo su influencia. Sin embargo, es muy frecuente que se las malinterprete o que no se las distinga con claridad. Esto significa, en la práctica, que el lenguaje común contiene expresiones y usos en los cuales el concepto de asombro aparece cargado de connotaciones aproximativas difíciles de admitir. Veamos un ejemplo. En el uso habitual de los términos, ha tomado cada vez más fuerza la idea según la cual la experiencia del asombro está asociada al encuentro con lo sobrenatural. Esta idea, que corresponde a una ramificación degradada de la concepción platónica, ha penetrado con fuerza en la opinión pública a través del uso que se le da en los medios masivos y en otras industrias. El asombro ya no se refiere al encuentro con la «luz» de la verdad, cuyo brillo es su evidencia (lo que Descartes llamaba «ideas claras y distintas»), sino al encuentro con escenarios especialmente aptos para confundir a la razón. Pensemos en el abordaje recurrente de temáticas supersticiosas (la tabla Ouija, el esoterismo, los hallazgos exóticos, la aparición de ovnis, lo inexplicable...) en libros, en revistas o en programas de radio y televisión, que ponen a sus audiencias a desconfiar de la capacidad del pensamiento racional para aclarar el orden de la naturaleza. Lo mismo aplica para ciertos usos del concepto de magia.

La concepción aristotélica, a diferencia de la platónica, se presta menos para las confusiones porque no refiere el asombro a un concepto absoluto sino a una experiencia bien delimitada en el espacio y el tiempo. Sin embargo, también ella se ha visto oscurecida. En efecto, a menudo sucede que la experiencia del asombro deja de ser la ocasión para la formulación de un problema y se transforma en un pretexto para la excitación sensorial y para el deslumbramiento momentáneo de los sentidos. Allí donde antes experimentábamos una fuerza que nos empujaba a pensar, encontramos ahora percepciones seductoras que adormecen nuestro cerebro al mismo tiempo que excitan nuestra sensibilidad. Pensemos en los desfiles de modas, en los seriados televisivos o en el énfasis que la producción cinematográfica hace en el perfeccionamiento de las técnicas de efectos especiales. Estas modalidades de la industria contemporánea suponen el uso de montajes o de efectos específicamente diseñados para provocar un poderoso impacto en

el público. Por esta vía, se introduce una confusión entre asombro y excitación, como si lo asombroso fuera lo excitante o lo impactante. De esta manera, escapamos a la trampa de lo sobrenatural sólo para caer en la trampa de lo fenomenal.

Pero de muy poco sirve que seamos escépticos ante la promoción de lo mágico y de lo sobrenatural si estamos dispuestos a seguir el juego mercantil del impacto y de la excitación. Tanto la trascendencia a la que nos remite Platón como la inmanencia a la que nos remite Aristóteles encierran peligros que les son propios. El problema de fondo es que lo impactante y lo mágico, a diferencia del asombro genuino, lejos de activar el pensamiento lo mantienen sumido en la inmovilidad o en la inercia. Es como si la malinterpretación del *noúmeno* o la del *fenómeno* interpusieran dos tipos diferentes –pero igualmente eficaces– de barreras a la voluntad de pensar. De aquí se derivan serios peligros para el cultivo del pensamiento en general y de la filosofía en particular. Aparte de sus demás efectos sobre el campo social, el triunfo del impacto y de la magia sobre el asombro convierte al filósofo, o en una especie de fósil de épocas menos excitantes, o en una suerte de hechicero o alquimista de los conceptos. La desvalorización o la caricaturización de la figura del pensador va así de la mano con la desvalorización o la caricaturización del pensamiento. Todo esto subraya la necesidad de deshacer los equívocos y de indagar del modo más cuidadoso posible en torno a la naturaleza del asombro.

4. La noción de asombro como «des/ocultamiento»

En la filosofía del siglo XX, el intento más importante de aclarar este asunto se encuentra en la obra de Heidegger. Según este autor, la experiencia del asombro acontece cuando encontramos la verdad (esta es la parte esencialista de su propuesta), pero el encuentro con la verdad no se relaciona con un mundo suprasensible sino que siempre tiene lugar en este mundo, en relación con las cosas mismas (este es su complemento nominalista). En esta combinación, y a despecho de su autor, prevalece el componente esencialista, ya que el elemento clave del asombro radica en la iluminación que acompaña la aparición de las cosas cuando éstas se despliegan ante nosotros en la plenitud de su ser. La verdad de las cosas aparece súbitamente, siempre y cuando el individuo sea capaz de abandonar los caminos trillados para internarse por senderos más solitarios. Esto se debe a que la manifestación plena de las cosas requiere de silencio y de soledad. Por eso el asombro no nos acompaña siempre; se trata de una experiencia que sólo tiene lugar en momentos excepcionales y bajo circunstancias especiales. Según Heidegger, la mayor parte del tiempo las cosas están sumidas en una niebla que las hace parecer opacas e indiferentes. La experiencia del asombro, y por lo tanto la de la verdad, implica la revelación repentina de una cosa, de un objeto, de una parte del mundo; cuando contemplamos atónitos el brillo de las constelaciones en una noche oscura, el revoloteo de un pájaro entre las ramas de un árbol, el aspecto de una gota de sangre vista al microscopio, la borrosa silueta de una cadena montañosa a lo lejos, el perfil de un rostro amado a la luz el atardecer, sentimos que hasta ese momento estos hechos, con todo su misterioso esplendor, habían permanecido ocultos a nuestros sentidos. Siguiendo la etimología del término griego *alétheia* (del cual Ortega y Gasset decía que era el nombre original de la filosofía), para Heidegger la verdad consiste en el «des/ocultamiento», en el «des/cubrimiento» de esta realidad que estaba velada. La vocación del pensamiento consiste en descender el velo y alcanzar la iluminación. Pero

como la presencia plena del Ser permanece siempre velada, la fenomenología heideggeriana culmina en ese curioso escepticismo según el cual todavía no comenzamos a pensar.

El problema de esta teoría es que la realidad no está oculta ni encubierta: la realidad simplemente está ahí (lo cual no significa que su «estar ahí» no suscite todo tipo de dificultades y de preguntas interesantes). La definición heideggeriana del asombro (y de la verdad) es discutible porque supone que la realidad «se oculta» o «se sustrae» a nuestra mirada. Pero los problemas que plantea la realidad son otros y no tienen que ver con su ocultarse sino precisamente con su aparecer. El velo no está en la realidad ni es tampoco algo que se interponga como una niebla entre la realidad y nuestro aparato sensorial. El velo está más bien en nuestra manera de relacionarnos con lo real. El propio Heidegger sostiene que una característica esencial de la experiencia del asombro consiste en su espontaneidad; según esto, el asombro solamente tiene lugar en la frescura de una sensibilidad que se abre súbitamente a la riqueza que ofrece el mundo, en el afloramiento repentino de una inmediatez que permanecía ignorada o que, por alguna razón, parecía inalcanzable. Sin embargo, como en la improvisación musical, el asombro espontáneo puede ser el fruto de una larga y cuidadosa preparación. Y esta preparación consiste siempre en un trabajo que el ser humano realiza no sólo sobre la realidad sino también, y ante todo, sobre sí. Si una prodigiosa variedad de matices de la realidad pasa desapercibida para nuestros sentidos, no parece plausible atribuir el hecho a un ocultamiento de la realidad misma. Lo que está sumido en «sombras» y que el asombro ilumina, lo que está «cubierto» y que el asombro descubre, no es por lo tanto la realidad sino la confusión en la que el propio individuo yace y en la que acaecen los procesos de individuación y de percepción.

5. La raíz antropológica de la experiencia del asombro

Lo esencial de la experiencia del asombro, por lo tanto, no radica en la aparición lo real, por espléndida que ésta pueda ser. Uno no se asombra por la iluminación de una realidad que hasta ese momento habría permanecido cubierta por un velo (no en vano esta imagen hace recordar los espectáculos de magia). En nuestra opinión, es más plausible pensar que ningún velo cubre a las cosas y que éstas se despliegan siempre ante nuestros sentidos tal como se tienen que desplegar. Otra cosa es que la realidad sea compleja y contenga enigmas que desafían el intelecto y ponen a prueba nuestra capacidad para encontrar una explicación apropiada. El mundo tal y como es lleva incorporados tales rompecabezas, pero las fichas no están escondidas. El hecho de que en ocasiones utilicemos microscopios, lentes, sensores, radares y otros aparatos para afinar nuestra percepción no cambia las cosas: en estos casos no se trata de descubrir algo oculto sino de captar con más precisión lo que está ahí. Se trata de una diferencia de grado, no de cualidad. No existe algo así como un «des/ocultamiento» de la realidad, puesto que la realidad no está oculta: está siempre «a la vista».

Sin embargo, Heidegger tiene razón en un punto: el asombro no es una experiencia en torno a la cual sea conveniente guardar silencio. Ya hemos visto que la indecisión acerca de qué significa sentir asombro tiene efectos indeseables como los descritos antes en relación con las ideas de Platón y de Aristóteles. En buena medida la salud del pensamiento depende de que éste sea consciente de las raíces de las cuales se nutre y todo parece indicar que el asombro es una de ellas (y no precisamente la de menor

importancia). Esto nos hace pensar que una de las tareas urgentes de la filosofía aplicada hoy consiste en la clarificación del concepto de asombro y de su papel en los procesos de enseñanza, de cultivo del pensamiento y de creación artística. La idea misma de «clarificación» o de «aclaración», que está en la raíz del paradigma de la filosofía aplicada y que pone en evidencia su deuda con el pensamiento ilustrado, supone la existencia de algo ensombrecido. Importa mucho determinar con precisión qué sea este «algo» y describir cómo puede ser objeto de asombro.

Las versiones radicales de la filosofía analítica nos tienden la trampa de resignarnos a creer que estamos ante un pseudo-problema o de que se trata de una mera cuestión de palabras. Con el enfoque fenomenológico corremos el riesgo de absolutizar la experiencia del asombro y convertirla en algo que se sustrae a la revisión crítica. He aquí dos peligros que es preciso evitar. Pese al riesgo, pensamos que replantear el asombro como problema está justificado desde el momento en que consideramos la incidencia que palabras como «asombro», «percepción», «verdad» o «admiración» tienen en nuestra vida. Con base en ellas tomamos decisiones, realizamos valoraciones, emitimos juicios. Ellas forman parte de nuestra manera de entender el mundo y entendernos a nosotros mismos. En efecto, y retomando la hipótesis que planteamos antes, lo que está ensombrecido y que el asombro «pone en claro», lo que queda en él al descubierto, es *la confusión como ingrediente constitutivo de la condición humana*. En cierto sentido, la experiencia del asombro es la situación a través de la cual tomamos conciencia de los límites que nos traza la naturaleza y de que llevamos esos límites con nosotros a todas partes. Lo que está cubierto por un velo es nuestra humanidad, nuestra finitud. Mediante el asombro nos enfrentamos de pronto a la evidencia de que sabemos muy poco y de que casi siempre somos una mezcla confusa y fragmentaria de sensaciones, impulsos, deseos, intuiciones, prejuicios e ideas inconexas. Mediante el asombro se revela el estado de desconcierto que nos impide comprender determinadas facetas de la realidad, y por eso su efecto más legítimo consiste en una sensación de perplejidad. Pero descubrir que la confusión está en la médula de nuestro ser, y quedar por ello sumidos en la perplejidad, es un descubrimiento extraordinario frente al cual no es posible permanecer indiferentes. Lo propio de la dignidad humana consiste en buscar la luz; la tarea de cada quien es aclarar la confusión que encuentra en sí mismo.

El hecho de que un verbo reflexivo forme parte de la familia de la palabra «asombro» es sintomático. A/sombrarse significa salir de las sombras para empezar a captar los bordes de nuestro ser, los límites de nuestro saber. A/sombrarse significa entender que la tarea de introducir un poco de armonía y de luz en la confusión que somos apenas comienza. A/sombrarse es empezar a vislumbrar la porción de claridad que podemos forjar a partir de la rebelde y restringida materia prima de la que estamos hechos. Y, como corolario de todo ello, a/sombrarse implica también notar la magnitud insondable de lo que falta todavía por explorar, la extensión del camino que nunca terminaremos de recorrer.

6. El cultivo del asombro: tareas para el porvenir

Ahora bien, pese a la centralidad de la experiencia del asombro, sabemos que es posible vivir cómodamente instalado en la propia confusión sin notarla y sin notar sus efectos. Por eso Deleuze sostiene que la estupidez constituye una estructura interior al pensamiento y no un accidente que amenaza con abatirse sobre él. Si la estupidez es una

amenaza interna y no externa, entonces es preciso replantear los procesos educativos y de socialización. Ya no se trata solamente de proteger al individuo de una invasión inminente sino también de ponerlo en guardia en relación con fuerzas reactivas que existen en él mismo y que, bajo las circunstancias actuales, fácilmente pueden hallar un respaldo exterior que las fortalezca. De ahí que la reflexión en torno al asombro no pueda reducirse a su dimensión individual. Tanto el cultivo de la capacidad de asombro como su anquilosamiento o su pérdida son hechos socialmente mediados que, como tales, tienen consecuencias políticas. De hecho, las instituciones educativas y los medios de comunicación masiva juegan un papel clave en la constitución de las representaciones colectivas de lo asombroso. En el momento en que nos preguntamos si es posible cultivar el asombro, la pregunta supone un punto de vista que valora positivamente los poderes del pensamiento racional para enfrentar los problemas. En este contexto, cultivar el asombro significa movilizar el pensamiento, activarlo, desencadenarlo. De lo que se trata es, como decía Newton, de “darle propósito a la mente”. Por contraste, el uso de formas degradadas del asombro como cebo para seducir audiencias supone una valoración positiva de estilos de vida en los que el pensamiento racional no juega un papel primordial. Lo que está en juego en estos contextos es algo muy distinto: el acceso a los públicos masivos, la lubricación constante de la circulación del capital, la difusión de determinadas formas de consumo, el fomento del conformismo e incluso –¿por qué no decirlo?– la promoción de formas de estupidez que aumentan la eficacia del funcionamiento de algunas instituciones.

Como puede apreciarse, el problema del asombro no es una cuestión meramente erudita o teórica relacionada con la génesis del pensamiento o con la historia de la filosofía. El alcance de la cuestión desborda las fronteras disciplinares y atañe a la formación de los individuos como ciudadanos y como personas libres. Tiene efectos en la educación, en la política, en el arte... No pretendemos desde luego abordar aquí un campo problemático de semejante calibre. En consecuencia, cerramos este ensayo enumerando algunas indicaciones que pueden servir para orientar el desarrollo posterior de las investigaciones. Recapitulemos. Hace falta en primer lugar construir una filosofía del asombro que ofrezca una definición sólida del término y que plantee un marco teórico a partir del cual se pueda explicar el papel del asombro en la filosofía y en otros campos de la actividad humana. Es importante además realizar un análisis orientado a deshacer los equívocos que asimilan el asombro con las ideas de impacto, excitación, sorpresa, magia, prodigio, espectáculo y otras nociones afines. Asimismo, y desde una óptica contemporánea, hay que someter a una evaluación crítica las tesis tradicionales de Platón, Aristóteles y, sobre todo, la de Heidegger, cuya concepción de la verdad como des/ocultamiento ha ejercido una influencia considerable en la filosofía contemporánea; esta crítica será muy provechosa para lograr un replanteamiento del problema en términos que lo desliguen del zócalo metafísico al que tiende a regresar una y otra vez. Por último, es urgente emprender la tarea de evaluar la constitución social de los significados que giran alrededor de la noción de asombro y la ponen al servicio de determinadas concepciones del mundo. El planteamiento de estos puntos constituye un filón sumamente fértil que se abre para su exploración desde la perspectiva de la filosofía aplicada.

Bibliografía

- Aristóteles. 1987. *Metafísica*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- Deleuze, Gilles. 1983. *Nietzsche et la philosophie*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Descartes, René. 1995. *Discours de la méthode*. Québec : Résurgences.
- Heidegger, Martin. 1980. *Chemins qui ne mènent nulle part*. Paris : Gallimard.
- Kant, Immanuel. 1999. *Critique of pure reason*. London: Cambridge University Press.
- Midgley, Mary. 1996. *Utopias, dolphins and computers. Problems of philosophical plumbing*. London: Routledge.
- Ortega y Gasset, José. 1980. *Origen y epílogo de la filosofía*. Madrid: Espasa Calpe.
- Platón. 1985. *República*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- Wittgenstein, Ludwig. 2001. *Tractatus logico philosophicus*. New York: Routledge.