

THEMATA

Revista de Filosofía

THÉMATA

Revista de Filosofía
Número 46

Sevilla, enero-junio 2013

Esta revista es accesible *on-line* en el siguiente portal:
<http://www.institucional.us.es/themata/actual.htm>

Directora adjunta: Clara Ríos
(themata@us.es)

Director: Jacinto Choza
(jchoza@us.es)

Subdirector: Jesús Navarro Reyes
(jnr@us.es)

Secretario: Jesús Fernández Muñoz
(jesusfdez@us.es)

Subdirectora: Inmaculada Murcia Serrano
(imurcia@us.es)

Consejo editorial:

Arroyo, Luis Miguel (Universidad de Huelva), Ayala, Jorge (Universidad de Zaragoza), Aymerich, Ignacio (Universitat Jaume I), Basáñez, Federico (Universidad de Sevilla), Batista Llinares, Joan (Universidad de Valencia), Betancur, Marta C. (Universidad de Caldas, Colombia), Caballero Rodríguez, Beatriz (University of Canterbury, New Zealand), Cecilia, Avelina (Universidad de Sevilla), Ciria, Alberto (Instituto R. Lauth, Munich), De Diego González, Antonio (Universidad de Málaga), De Garay, Jesús (Universidad de Sevilla), De Las Mazas, Mariano (Universidad Católica de Chile), Dezzuto, Flavia (Universidad de Mendoza, Argentina), Diosdado, Concepción (Universidad de Sevilla), Espiña, Yolanda (Universidad Católica de Portugal, Porto), García González, Juan (Universidad de Málaga), Gete, Daniel (Glasgow – Universidad de Sevilla), Gómez, Victor Hugo (Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín, Colombia), Moro, Oscar (University of New Found Land, Canada), Padial, Juan José (Universidad de Málaga), Pérez Bernal, Marian (Universidad Pablo de Olvide, Sevilla), Pérez Borbujo, Fernando (Universidad Pompeu Fabra, Barcelona), Pintos, María Luz (Universidad de Santiago), Piulats, Octavi (Universidad de Barcelona), Rodríguez Barraza, Adriana (Universidad Veracruzana, México), Rodríguez Valls, Francisco (Universidad de Sevilla), Ronzón, Elena (Universidad de Oviedo), Santos, José (Universidad de Santiago de Chile) y Wolny, Witold (University of Virginia College at Wise).

Comité científico:

Arana, Juan (Universidad de Sevilla), Arellano, Jesús (+) (Universidad de Sevilla), Bejarano, Teresa (Universidad de Sevilla), Berciano, Modesto (Universidad de Oviedo), Broadie, Alexander (University of Glasgow), Cahoon, Lawrence (University of Boston), Campanini, Massimo (Università di Napoli l'Orientale), Cordúa, Carla (Universidad de Santiago de Chile), D'ors, Ángel (Universidad Complutense de Madrid), Dascal, Marcelo (Universidad de Tel-Aviv), Falgueras, Ignacio (Universidad de Málaga), Fontán Del Junco, Manuel (Fundación March), Gil, Tomás (Universidad Libre de Berlín), Gonzalez Gallego, Agustín (Universidad de Barcelona), Grimaldi, Nicolás (Universidad de la Sorbona, París), Hermosa Andújar, Antonio (Universidad de Sevilla), Hernández Pacheco, Javier (Universidad de Sevilla), Inciarte, Fernando (+) (Universidad de Münster), Innerarity, Daniel (Ikerbasque, Basque Foundation for Science, San Sebastian), Jiménez Redondo, Manuel (Universidad de Valencia), Llano, Alejandro (Universidad de Navarra), Martínez-Freire, Pascual (Universidad de Málaga), Masiá, Juan (Universidad Sofía, Tokio), Másmela, Carlos (Medellín, Colombia), Maturó, Graciela (CONECYT, Buenos Aires), Pagano, Mauricio (Universidad A. Avogadro, Italia), Prieto, José María (Universidad de Sevilla), Ramos Reyes, Mario (University of Kansas – Universidad Católica de Asunción), Rodríguez Donís, Marcelino (Universidad de Sevilla), Roldán, Concha (CSIC, Madrid), Rubio, José (Universidad de Málaga), Saame, Otto (+) (Universidad de Mainz), San Felix, Vicente (Universidad de Valencia), San Martín, Javier (UNED, Madrid), Torrenti, Roberto (Santiago de Chile), Vicente Arregui, Jorge (+) (Universidad de Málaga) y Zagal, Héctor (Universidad Panamericana, México).

Entidad editora:

Grupo de Investigación HUM-153 de la Universidad de Sevilla.
Thémata Editorial S.L.

Redacción y secretaria:

Facultad de Filosofía (Universidad de Sevilla)
C/ Camilo José Cela s/n 41018 - Sevilla
Tlf.: 954.55.77.55 Fax: 954.55.16.78.
E-mail: themata@us.es

Distribución, suscripciones, ventas y números atrasados:

www.lospapelesdelsitio.com
Precio del ejemplar: 18 euros

Depósito Legal: SE-72-2002
ISSN: 0212-8365
e-ISSN: 2253-900X

ÍNDICE

Thémata. Revista de Filosofía: Nueva Era Jacinto Choza (Universidad de Sevilla)	9
Leonardo Polo Barrena, <i>In Memoriam</i> , Juan José Padial (Universidad de Málaga)	11

ESTUDIOS

Circularidad cognitiva en la filosofía Sāmkhya, Juan Aranau (CSIC)	21
El tiempo como número y el estrato temporal elemental en Aristóteles, Martín S. de Bielke (IIGHI-CONICET)	39
Foucault y Campanella: El Cuidado de Sí en <i>La Ciudad del Sol</i> , Jacobo Canay Salgado (Universidad de Sevilla)	61
La conciencia irreductible. Los bastiones de McGinn y Velmans, Juan Francisco Correcher Valls (Alicante)	79
¿Cómo experimentan placer los animales? Una aproximación desde Aristóteles, Manuel María Cruz Ortiz (Universidad de Navarra)	103
Estética y relación con el pensamiento científico, Anita Gramigna (Universidad de Ferrara)	121
Formas de identificación en la <i>Ética</i> de Spinoza, Fernando Infante del Rosal (Universidad de Sevilla)	139
El proceso de objetivación del tiempo fenomenológico, Verónica Kretschel (UBA-CONICEF-CEF)	165
Hacia una cultura postfilosófica: la caleidoscópica herencia heideggeriana, Manuel Alejandro López (Universidad de Sevilla)	185
El poeta y la enfermedad en <i>De sobremesa</i> de José Asunción Silva, Jorge Mario Ochoa Marín (Universidad de Caldas)	205
Transiciones metafóricas en la representación de la realidad, Elías Peiró Labarta (Universidad de Zaragoza)	219

¿Se puede estar hoy enfermo de amor?, Cristina Pérez Rodríguez (Universidad de Valladolid)	241
Acerca de la geomedicina: una aproximación desde la filosofía, César Rodríguez Orgaz (UNED)	261
Lecturas de la crítica foucaultiana a la subjetividad, Gabriel Terol Rojo (Universidad de Valencia)	273

NOTAS

‘Amar al otro como a sí mismo’ y un muy peculiar tipo de oraciones recíprocas, Teresa Bejarano (Universidad de Sevilla)	303
¿Puede el sujeto moderno ponerse de rodillas? Observaciones a Javier Gomá, Jacinto Choza (Universidad de Sevilla)	307

SECCIÓN BIBLIOGRÁFICA

BERING, J.: <i>The belief instinct: the psychology of souls, destiny, and the meaning of life.</i> Teresa Bejarano (Universidad de Sevilla).....	315
COHEN, T.: <i>Thinking of others: On the talent for metaphors.</i> Teresa Bejarano (Universidad de Sevilla)	325
ÁLVAREZ FALCÓN, L. (ed.): <i>La sombra de lo invisible. Merleau-Ponty 1961-2011 (Siete lecciones).</i> Alicia M ^a de Mingo Rodríguez (Universidad de Sevilla)	333
LÓPEZ SÁENZ, M ^a C. Y DÍAZ ÁLVAREZ, J. M.: <i>Racionalidad y relativismo. En el laberinto de la diversidad.</i> Alicia M ^a de Mingo Rodríguez (Universidad de Sevilla)	337
LÓPEZ ALONSO, M.: <i>El cuidado: un imperativo para la bioética.</i> Alicia M ^a de Mingo Rodríguez (Universidad de Sevilla)	341
TERUEL, P. J.: <i>Filosofía y ciencia en Hipatia.</i> Ángel Martínez Sánchez (Universidad de Murcia)	343
FUERTES HERREROS, J. L.: <i>El discurso de los saberes en la Europa del Renacimiento y del Barroco.</i> Alejandro Lozano Muñoz (Universidad de Salamanca)	347

MARÍN, H.: *El hombre y sus alrededores. Estudios de filosofía del hombre y de la cultura.*
Pedro Jesús Teruel (Universidad CEU Cardenal Herrera) 351

NOTICIAS Y COMENTARIOS

Plagio en el número 47 de *Thémata* 357

ANEXO INFORMATIVOxxx

THÉMATA. REVISTA DE FILOSOFÍA: NUEVA ERA

Jacinto Choza

Director de la revista

Universidad de Sevilla (España)

Desde 1983 en que se inició “*Thémata, revista de filosofía*”, hasta 2013, han pasado 30 años durante los cuales se han editado 46 números. Se ha publicado y difundido mucha investigación, mucha información, se han conectado muchos departamentos y se han intercambiado muchas publicaciones, de Europa y América. La historia de *Thémata* y sus índices, tal como aparecen en la web, dan testimonio de ello.

En estos 30 años han cambiado muchas cosas en el mundo en general y en el mundo académico en especial, particularmente en lo que se refiere a la impresión y difusión de revistas y publicaciones científicas. A mediados de la primera década del siglo XXI, el Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, pasó a editar todas sus revistas científicas en formato electrónico y dejó de editarlas en papel. A comienzos de la segunda década, España adopta un protocolo estándar para las publicaciones científicas que empieza a tener vigencia en Europa, en paralelo con la unificación del Espacio Europeo de Educación Superior.

Thémata se adapta a los cambios, asume los criterios de transparencia, publicidad de plazos, imparcialidad e indexación del estándar europeo, y renueva ampliamente el comité directivo, el consejo de redacción y el comité científico. También realiza una edición en papel de cada número, en tiradas muy pequeñas, para quienes deseen adquirirlos.

En el comité directivo da entrada a un representante de cada uno de los departamentos de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla. En el consejo de redacción y en el comité científico da entrada a colaboradores de la revista de casi todas las universidades españolas y de diversos países de Europa, América y Asia.

La *política científica* de *Thémata* mantiene su orientación como revista de filosofía de carácter general de los números anteriores y con las mismas secciones. *Thémata* acoge artículos de análisis, y también los de síntesis y de enfoque interdisciplinar en la investigación académica. Esta política va enca-

minada a compensar la polarización en el análisis a que están obligados los académicos por las agencias nacionales e internacionales de evaluación de los proyectos y de los resultados de la investigación (ANECA en España, CONICET en Argentina, CONACYT en México, etc). Al valorar sólo la investigación analítica, que frecuentemente transcurre por caminos ya abiertos y que confirma lo que ya se sabe, se fomenta una investigación detallista y redundante, y se castiga e impide una investigación más creativa que es la que genera síntesis innovadoras. Junto a todas sus ventajas, la especialización también tiene el inconveniente de que genera canales y niveles temáticos incomunicados entre sí e impide un desarrollo equilibrado, fructífero y comunicativo de los conocimientos humanos.

La política lingüística de Thémata también ha cambiado. *Thémata* desea ser una revista representativa de las culturas y lenguas del mundo occidental. Edita colaboraciones y mantiene correspondencia en las lenguas latino-americanas: español, portugués, inglés, francés e italiano, porque no apoya la exclusión de ninguna de esas lenguas de los ámbitos e instituciones científicas, registros de patentes, bases de datos o páginas webs.

Thémata desea también tener presencia en otros países de lengua y cultura europeas (germánicas y eslavas), islámicas y asiáticas. Por eso reconoce y apoya el inglés como lengua franca global y acompaña resumen y palabras-clave en inglés de sus artículos.

La política de acceso abierto que *Thémata* ha mantenido desde la creación de Internet y de las diferentes vías de acceso a sus contenidos, se reafirma y se refuerza con su declaración al respecto. *Thémata* mantendrá sus contenidos abiertos y a disposición de la totalidad de las personas que deseen utilizarlos, y garantiza los derechos de propiedad intelectual en las condiciones generales en que lo hace la Universidad de Sevilla para todas sus publicaciones en la red.

Thémata. Revista de Filosofía, queda gestionada ahora en su mayor parte por un grupo de colegas más jóvenes, con posibilidades de continuarla por otros treinta años o incluso más. Aunque las publicaciones de las instituciones académicas españolas han tenido generalmente una vida corta, debido a la convulsa vida política del país en la primera mitad del siglo XX, en la segunda mitad esa peculiaridad se ha corregido, y son ya unas cuantas las que han sobrevivido a los avatares políticos. En cada nueva era de esas publicaciones puede apreciarse la asunción de un pasado en parte propio y en parte ajeno, y el sello de la identidad de sus continuadores en los nuevos periodos. *Thémata* inicia un nuevo periplo. Al hacerlo deja constancia de su agradecimiento a quienes trabajaron en la revista durante 30 años, y a los que se hacen ahora cargo de ella para los años futuros.

LEONARDO POLO BARRENA, *IN MEMORIAM*

Juan J. Padial
Universidad de Málaga (España)

Recibido: 04-04-13

Aceptado: 05-04-13

Resumen: Obituario en homenaje a Leonardo Polo.

Palabras-clave: Leonardo Polo; Filosofía española del siglo xx

Abstract: Obituary in honour of Leonardo Polo.

Key-words: Leonardo Polo, 20th Century Spanish Philosophy.

Hay una relación de aclaración recíproca entre filosofía y filosofar: cabe que el yo, la vida y el filosofar sean acogidos por el intelecto, cabe que el filosofar se ejerza de tal modo que ilumine nuevos campos temáticos y vías de acceso para la filosofía, cabe también aceptar a modo de herencia un pasado filosófico y encontrar inspiración en él. Todo esto es posible. Y por ello, también es posible lo contrario: que el intelecto reflexione, pero que no implique al sujeto; que el filosofar se limite a glosar, comentar, o trazar caminos en los océanos de la realidad; que el filosofar se desentienda y olvide del pasado, de la rica herencia filosófica lograda.

Por ello la relación entre filosofía y filosofar, solía comentar Polo, no es una relación de identidad, sino de apoyo mutuo, es una relación solidaria. No es una relación inerte, sino viva, caracterizada por el crecimiento. El propio filosofar respalda y favorece a la filosofía. La filosofía, y lo que en su historia ha sido, incita, convoca e inspira el filosofar, que nace así situado y enclavado. El filosofar aparece de este modo como convocado a una tarea desde una altura histórica lograda por el saber¹.

[1] Cfr.: Polo, L., *El hombre en la historia*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, 207, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2008, pp. 103 ss.

Según Leonardo Polo Barrena (Madrid, 1/02/1926 – † Pamplona, 9/02/2013), esta altura, que lo es del saber, implica apertura al pasado y convocatoria a la prosecución de lo logrado. Por ello, la actividad filosófica es inseparable de la actividad de incrementar el patrimonio recibido. “Buscar la verdad comporta tratar de avanzar en la investigación. En la medida en que uno puede, debe hacerlo si es filósofo o científico. Ser original es una cuestión secundaria.”² En esta página querría aclarar el sentido del filosofar de Leonardo Polo. Hacerlo es iluminar algunos aspectos de su legado filosófico y de su concepción de la filosofía. Hacerlo es por tanto rendir homenaje a la conjunción de su vida y obra.

Polo fue catedrático de historia de la filosofía. En concreto, fue el primer catedrático de filosofía en la Universidad de Granada (1966), y el primero también en la de Navarra (como profesor desde 1956, y como catedrático desde 1968). Para él, como para Aristóteles o Hegel, historiar la filosofía era inseparable de filosofar.

Pero él no admitía que la filosofía tuviese que recomenzar con cada sistema, sino que la filosofía debía insistir en su comienzo tal como fue avistado y vivido por los griegos: la admiración. “El inicio del filosofar es el que es y no hay otros. No admito la pretensión de recomenzar la filosofía; sólo acepto su desarrollo siempre incrementable. Cualquier recomienzo de la filosofía es necesariamente temático, y por tanto, no es una versión estricta del admirarse, en el que nada se sabe.”³ Este no tener que recomenzar separa según Polo el filosofar de las ciencias empíricas. Estas recomienzan con cada cambio de paradigmas, con cada determinación de nociones fundamentales, que se introducen y cambian como postulados. Pero el comienzo del filosofar no es ninguna noción, sino la apertura de unos temas en el puro no-saber.

Recomenzar la filosofía sería algo así como refundararla, negar la apertura al pasado y sustituirla por una peculiar intuición o un principio lógico del pensar. Desde ahí, la originalidad se avistaría como la virtud propia del filósofo, y la forja del propio sistema como la meta de la tarea filosófica. Pero Polo pensaba que el ideal de sistema implica la clausura, el cierre y el acabamiento del pensar. Cierre respecto del pasado, porque la inspiración no se encuentra en lo legado, sino en el principio lógico que se pone como comienzo. Tampoco el sistema logrado podrá inspirar a las generaciones futuras de pensadores. La inspiración es un encuentro con la novedad que toma impulso en lo presente. Encontrar verdadero un sistema significaría condenarse a repetirlo o glosarlo, como advirtió Nietzsche en la segunda de sus *Consideraciones Intempestivas*,

[2] Polo, L., *Antropología Trascendental. Tomo I. La persona humana*, Eunsa, Pamplona, 1999, p. 12.

[3] Polo, L., *Introducción a la filosofía*, Eunsa, Pamplona, 1999, p. 10.

ser una mera coda de un tema principal ya tocado, un recuerdo y memoria de lo ya acabado⁴.

Frente a las filosofías sistemáticas, Polo proponía un tipo de filosofar abierto y convocado desde el saber logrado y desde la situación histórica. “Suelo hablar de altura histórica, que es algo así como el emplazamiento en que uno se encuentra y desde el cual se orienta respecto de los hallazgos filosóficos logrados hasta hoy, a partir del convencimiento de que la filosofía nunca está terminada. Más que ser llevado por el prurito de originalidad, se trata de filosofar teniendo en cuenta la altura histórica.”⁵ Éste fue el convencimiento directriz de la intensa vida filosófica de Leonardo Polo. Tanto, que comprendió su filosofar como un esfuerzo de orientación. Orientación en su tiempo, en los motivos inspiradores de la filosofía moderna y contemporánea, para responder a ellos, no sistemáticamente, sino tomando apoyo, impulso e inspiración en lo inacabado de la filosofía antigua y medieval. Por ello, necesitaba orientarse también en esta filosofía, lo que significó para él un enorme esfuerzo de depuración de sus nociones fundamentales.

La filosofía siempre comenzó y comenzará, según Aristóteles, por la admiración. Y lo primero que presenta la admiración es la docta ignorancia. La ignorancia del sabio respecto de lo trascendental. La admiración abre un campo, el del ser y el fundamento, junto con el de los recursos intelectuales para instalarse en él. Así aparecen los primeros temas del saber filosófico: el ser, y el pensar que con el ser podría corresponderse. Temas —θέματα, siempre en plural, ya desde su mismo comenzar histórico— que aparecen —y vuelven una y otra vez a aparecer— en la admiración, como inéditos e insospechados. Temas en los que los filósofos insisten una y otra vez desde su inicial situación de desconcierto, desorientación y docta ignorancia. Piensan y vuelven a pensar y aspiran a un saber que quizá sea patrimonio de los dioses:

“No debemos, a pesar de no ser más que hombres, limitarnos, como quieren algunos, a los conocimientos y sentimientos puramente humanos: ni reducirnos, mortales como somos, a una condición mortal; es preciso, por lo contrario, que en cuanto de nosotros dependa nos desatemos de los lazos de la condición mortal, y hagamos todo lo posible por vivir conforme a lo mejor que hay en nosotros”⁶.

En Leonardo Polo Barrena vi personificado el talante del filósofo que Aristóteles propugnaba en este texto. Un talante audaz, animoso y esperanzado. Al comienzo de la *Metafísica*, como aviso para navegantes, para quienes quisieran emprender esos caminos, Aristóteles se encara con el pensamiento débil, descorazonado y resignado del poeta Simónides. Ese pretendido saber filosófico sería patrimonio de los dioses, pensó Simónides. Incurriría en ὕβρις,

[4] Cfr.: Polo L., *Hegel y el posthegelianismo*, Eunsa, Pamplona, 1985, pp. 245 ss.

[5] Polo, L., *Antropología trascendental...*, p. 13.

[6] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, X, 7,8.

en desmesura, el humano que la pretendiera. Aristóteles le replicó que “es indigno del hombre no ir en busca de una ciencia a la que puede aspirar”⁷. Pero para ir a ella —para dirigirse al θέμα del fundamento⁸—, ha de examinar ante todo otro θέμα: el de sus recursos intelectuales, el alcance y límites de su νοῦς⁹, y la variedad y multiplicidad de sus productos: el λόγος¹⁰. Filosofar siempre es encontrarse con θέματα. Eso es lo peculiar del filosofar, como indica el título de esta revista (fundada, dicho sea de paso por varios discípulos de Leonardo Polo): el volver a pensar los temas, siempre plurales, que despierta la admiración.

En Leonardo Polo, muchos de quienes tuvimos la suerte de asistir a su magisterio, comprobamos cómo se tensaban las fuerzas de su intelecto en pos de lo que le era proporcionado. En sus palabras aparecía su propia actividad pensante, su esfuerzo de orientación. Quiero decir con esto, que en sus libros, clases y conversaciones se asistía a una tarea emprendida personalmente, y por lo tanto insustituiblemente. La filosofía aparecía para nosotros, sus lectores o interlocutores, como algo vivo. En modo alguno como un monumento, como algo del pasado que se glosaba o comentaba, que se transmitía como memoria de lo que otros habían dicho. En él, tanta savia ascendía por el árbol de la vida, como por los vasos leñosos de la ciencia; porque pensar puede ser una actividad vital e intensa, quizá una de las formas más altas de vivir.

Es posible que para nosotros, hombres modernos y un tanto fáusticos, resulte chocante y extraña, la expresión “vivir la filosofía”. Como si vida y filosofía, persona e intelecto estuviesen disociados y a una distancia infinita el uno del otro. Pero creo que la vida de Leonardo Polo acogió a su intelecto, intentó vivir conforme a lo que estimaba como lo mejor que había en él, su intelecto personal. Por eso dedicó, con sumo brío y energía, su vida a pensar. Esto implica que para él la filosofía estaba cualificada por una historia personalmente vivida. Y mostrar en que consistió para él la filosofía, y qué aportó a ella es inseparable de exponer su propia actividad pensante. Así lo advirtió cuando se decidió a publicar un curso de Introducción a la Filosofía dictado durante el año académico 1993-94. “Esta obra queda marcada por mi propio ejercicio

[7] Aristóteles, *Metafísica*, A, 980a-993a

[8] Sobre el tema del ser Polo escribió su libro *El ser. Tomo I: La existencia extramental*, Eunsa, Pamplona, 1965, 2ª ed., 1997.

[9] Sobre el tema del acceso intelectual al ser escribió su obra: *El acceso al ser*, Eunsa, Pamplona, 1964, 2ª edición 2004. El tratamiento del intelecto, y su relación con la existencia personal está tratado en su libro: *Antropología trascendental*, Eunsa, Pamplona, 2 volúmenes, 1999 y 2003.

[10] Sobre el tema de la variedad de operaciones y hábitos cognoscitivos, ya sensibles ya intelectuales, escribió el libro: *Curso de teoría del conocimiento*, Eunsa, Pamplona, en cinco volúmenes, 1984-1996.

filosófico. Una introducción a la filosofía compromete responsablemente a su autor, puesto que evoca la historia vivida de un pensar¹¹.

Quizá fue ese el primer fruto que nos comunicó. Empleo la palabra “comunicación”, porque asistir a su filosofar significó para muchos de nosotros un encenderse la vida filosófica, una propagación de la misma. Comunicar la vida es engendrarla. Y para darla es preciso tenerla, estar comprometido en la búsqueda de la verdad, pues eso es la filosofía, la ciencia que se busca.

Pero ¿cómo se puede tener aquello que se busca? Acaso no es esto una vana y contradictoria pretensión. “El filósofo —dice Polo— trata de la verdad. Se da cuenta de que está ahí, y se dedica a la persecución, a la caza de verdades. Con todo, esa conducta es en cierto modo desconsiderada, pues encierra alguna dosis de voluntad de poder que la desvincula de la admiración.”¹² Polo ponía en guardia frente a cualquier tipo de voluntad de poder. En las páginas de sus libros se encuentra un rico tratamiento de lo que él desentendía como “pretensiones”. Pretender es el acto por el que el yo se inmiscuye en la dinámica intelectual. Se inmiscuye con una pretensión, solicitando algo de la actividad intelectual, a la que pone a su servicio, y no la deja ser libremente. Por ello, la pretensión fuerza a la intelección, abusa de ella y de lo real, que queda desfigurado por la pretensión.

Muchas han sido las pretensiones esgrimidas a lo largo de la historia de la filosofía. Desde la pretensión de control y seguridad cartesiana¹³ hasta la pretensión de sí —de cobrar el yo en el pensamiento, reconocerse en la estructura sujeto-objeto—, pasando por la pretensión de ser otro¹⁴, de sustituir la verdad por el éxito, de lograr un saber absoluto¹⁵. Estas pretensiones, y muchas otras, brotan de determinadas actitudes intelectuales. A describir estas actitudes dedicó parte de su trabajo de historiador de la filosofía. Su detección y la determinación del alcance de estas actitudes tejieron la urdimbre de algunas de las interpretaciones polianas de grandes pensadores: la actitud de ojo avizor cartesiana, la de atenuamiento al objeto en Kant, la de monofisismo lógico en Hegel, etcétera. Frente a las actitudes intelectuales, Polo reclamaba *disponer* de los recursos intelectivos *según* la índole de cada modalidad de actividad intelectual, sin forzar los recursos, sino plegándose a ellos, respetando la cualidad y aptitud de cada uno de ellos. Por ello acometió la tarea de realizar una teoría del conocimiento que atendiera a las diversas actividades cognosci-

[11] Polo, L., *Introducción...*, p. 9.

[12] *Ibid.*, p. 36.

[13] Polo, L., *Evidencia y realidad en Descartes*, Eunsa, Pamplona, cap. 1.

[14] Polo, L., *Nietzsche como pensador de dualidades*, Eunsa, Pamplona, cap. 2.

[15] Polo, L., *Hegel y el posthegelianismo*, Eunsa, Pamplona, cap. 2.

tivas, ya sensibles, ya intelectuales. Y de éstas, las unas operativas, las otras habituales¹⁶.

La vida filosófica era para Polo heurística, inseparable del hallazgo, del encuentro —*invenio*, εὕρισκειν—. Se trata de una búsqueda, de un esfuerzo de orientación. “El hallazgo es siempre lo primero (la forma más alta de inteligencia es la inventiva; antes de la demostración y de la formulación más rigurosa, está el encontrar). Si el momento demostrativo o reformulativo es el que predomina durante una época, se puede decir que no hay entonces creación filosófica”¹⁷. Ya la admiración es un encuentro, con la realidad inabarcada y con la ausencia de recursos con que conmensurarse con el ser. El Ἔρωϛ platónico se caracteriza por su fecundidad, por engendrar en la belleza, es decir sin disociarse de la admiración. Engendrar es encontrar una novedad, un decir fructífero, un devolver el presente que acaeció en el momento de la admiración. “¿Qué es engendrar en la belleza? Expresarla, crear la obra de arte, es decir, repetir la belleza de tal manera que mediante el *eros* quede plasmada y éste alcance a hacerle un presente.”¹⁸

Por eso se puede conciliar el tener con el buscar, si lo que se busca es aquello que se tiene pero de lo que aún no se dispone: es decir la búsqueda de acto intelectual. Se busca encontrar la actividad con que formar los temas. Esa búsqueda orientada a un hallazgo es lo que da sentido al filosofar y lo que Leonardo Polo transmitió a los muchos, discípulos o no, que disfrutaron de su presencia real.

En su vivir filosófico, Leonardo Polo rehabilitó un antiguo sentido del filosofar: el canto. Cantar es algo muy presente en la tradición agustiniana, y con raigambre en poetas filósofos como Parménides, Hölderlin o Heidegger. El canto surge como una encomienda al νοῦϛ por parte del ser. Tiene su origen en el requerimiento y encargo de decir su verdad. La belleza que despierta las energías eróticas según Platón, hace vibrar la totalidad de fuerzas anímicas en pos de su encanto. Por eso, desde el Ἔρωϛ se engendra la obra de arte; y por extensión, el conjunto de productos culturales que suscita la acción humana. Pero hay un tipo de canto, el canto filosófico, que más que obra de arte, es canción del ser. Más que tocar las energías del alma, despierta algunas luces del intelecto.

La canción del poeta filósofo es el don que la vida filosófica ofrece al ser. Y lo ofrece generosamente cuando es celebrado el ser del universo, o lo ofrece esperando aceptación, cuando se refiere al ser de una persona, ya humana ya divina. Así el canto no es tan sólo encomio o aplauso; es dedicación, don del intelecto. No me resisto a terminar estas páginas de canto a la vida filosófica de

[16] Polo, L., *Curso de teoría del conocimiento*, Eunsa, Pamplona, cinco volúmenes, 1984-1996.

[17] Polo, L., *Introducción...*, p. 84.

[18] Polo, L., *Introducción...*, p. 43.

Leonardo Polo con la transcripción de un párrafo de la ya citada *Introducción a la filosofía*:

“Yendo un poco más allá de Platón, hay que decir: desde este punto de vista, la filosofía sería el canto. Pero se puede cantar el bien si uno inventa la canción que lo devuelve al ser, esto es, si se inventa la canción del ser. ¿Qué es la canción del ser? Por lo pronto, el *noús*, no el *eros*, es decir el acto con el cual yo saco a la luz el ser, con el que soy capaz, por así decir, de recrearlo como verdadero y como bueno. Pues el bien no es lo primero, sino lo tercero y sólo así el amor es también un acto, y no sólo deseo. Primero he de rendirle a la verdad ese homenaje que se llama cantar. Desde aquí engendrar en lo bello es más que hacer brotar la obra de arte, pues el poema es más que una obra de arte. Por eso, algunos de los descubridores de la realidad son poetas; lo que permanece a pesar del tiempo es dicho por los poetas (Hölderlin). La filosofía de Parménides está escrita en un poema.”¹⁹

Juan J. Padial
jjpadial@uma.es

[19] *Ibidem.*

ESTUDIOS

CIRCULARIDAD COGNITIVA EN LA FILOSOFÍA SĀMKHYA

Juan Arnau

Consejo Superior de Investigaciones Científicas (España)

Recibido: 20-07-2012

Aceptado: 13-04-2013

Resumen: El artículo se dedica al análisis de las teorías cognitivas y la hermenéutica de la filosofía sāmkhya, uno de los seis sistemas ortodoxos de la tradición brahmánica. Para ello se utilizan como fuentes primarias dos textos sánscritos: la *Sāmkyakārikā* (s. IV) y el *Tattvakaumudī* (s. IX). Tras una breve introducción, se analizan los componentes del mundo físico según el sāmkhya, la circularidad cognitiva en un mundo hecho de sensaciones, los problemas epistemológicos que esto plantea y algunas cuestiones acerca de la naturaleza de la conciencia.

Palabras-clave: Sāmkhya; Filosofía sánscrita; teoría cognitiva; hermenéutica.

Abstract: The article is dedicated to the analysis of the cognitive theories and hermeneutics of the Sāmkhya philosophical System, one of the six Orthodox systems of the Brahmanical tradition. For this purpose two Sanskrit texts are used as primary sources: the *Sāmkyakārikā* (s. IV) and the *Tattvakaumudī* (s. IX). After a brief introduction, the article discusses the components of the physical world according to the sāmkhya, the cognitive circularity in a world made up of sensations, the epistemological problems posed by this and some issues about the nature of consciousness.

Key-words: Sāmkhya, Sanskrit Philosophy, hermeneutics, Cognitive Theory.

Preliminares.

El primero de los grandes sistemas filosóficos del periodo clásico se debe al sāmkhya¹, la llamada “escuela de la enumeración”. El prestigio del número,

[1] Podemos encontrar referencias a esta escuela ya en las primeras *upaniṣad* (*Chāndogya* 800-600 a.EC), hasta las más tardías (*Katha*, *Sēvetāśvatara* 400-200 a.EC). También en tratados de ciencia política como el *Arthaśāstra* (Kauiya, 300 a.EC), en las grandes épicas (en el *Mokṣadharmā* y la *Bhagavadgītā* del *Mahābhārata*, 200 a.EC–200), en algunos dharmaśāstra como *Manusmṛti* (200 a.EC–200),

que en la Gracia clásica estuvo asociado a los pitagóricos, tuvo también sus representantes en la filosofía sánscrita. Aunque posteriormente se contaría entre las escuelas ortodoxas de la filosofía brahmánica, es posible, como sugirió Garbe, que el sāmkhya fuera en sus orígenes una reacción (como en el caso del budismo) a los excesos ceremoniales y rituales del brahmanismo². No es posible determinar con precisión los orígenes de esta tradición filosófica, lo que sí parece claro es que pudo haber surgido de tradiciones matemáticas, astronómicas o médicas³. Sea como fuere, el documento más antiguo conservado es relativamente tardío. La *Sāmkhya-kārikā* de Īśvarakṛṣṇa, un compendio sistemático en setenta estrofas, data del siglo IV.⁴ Por ese tiempo, ya en plena época clásica, la metafísica del sāmkhya ejercería su influencia en diversas disciplinas (medicina, política y leyes) y géneros literarios (mitología, épica y lírica devocional), manteniendo un intenso diálogo con las tradiciones filosóficas ortodoxas del brahmanismo (los seis *darśana*), así como con las escuelas heterodoxas del budismo y jainismo.

El sāmkhya enumera sistemáticamente los diversos elementos de lo real, estableciendo tres categorías de acuerdo a sus funciones específicas dentro del conjunto: Los veinticinco principios constitutivos del cosmos, denominados *tattva*. Las ocho inclinaciones de la inteligencia, denominadas *bhāva*. Y las cincuenta categorías efectivas de lo dado (*bhūta*). Lo que constituye el mundo, lo que podría ser y lo que de hecho es. La ontología, la soteriología y el conocimiento empírico. Se distinguen así tres ámbitos de actividad: el constitutivo o formal (*rūpa*), el proyectivo o intencional (*pravṛtti*) y el consecuente o final (*phala*). El sistema postula un universo pulsante, donde se alternan sucesivas creaciones y reabsorciones. El funcionamiento del mismo se basa en una dis-

en biografías sánscritas de Gautama Buda como el *Buddhacarita* (Āsvago-a, ca.100), en compendios de medicina como el *Carakasamhitā* (Caraka, ca. 100–200) y el *Sūśrutasaśhitā* (ca. 200–300), y en la literatura enciclopédica de los purāna (*Mārkadeya*, *Vāyu* y otros, del año 300 en adelante). La abundancia de alusiones, referencias o fragmentos de filosofía sāmkhya en todas estas obras permite inferir que gozaba de un gran prestigio en la antigüedad.

[2] Garbe, R.: “Sāṅkhya” en *Encyclopaedia of Religions and Ethics*, James Hastings (ed.), vol. 11, 1927 pp.189-92.

[3] Erich Frauwallner y, más recientemente, Gerald Larson, han dedicado dos estudios muy completos a la reconstrucción de los itinerarios de la literatura sāmkhya. Frauwallner, E.: *History of Indian Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1973 pp. 217-354. Larson, G.: *Classical Sāmkhya. An Interpretation of its History and Meaning*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1998 pp. 3–83.

[4] Uno de los primeros trabajos de reconstrucción de la filosofía sāmkhya se debe a Richard Garbe [Garbe, R.: *Die samkhya Philosophie*. Leipzig: H. Haessel, 1917], donde se analiza el sāmkhya desde la perspectiva de la antigua filosofía natural y el sistema se considera creación personal de Kapila o Pañcaśikha. Por otro lado Dasgupta [Dasgupta, S.: 1992. *A History of Indian Philosophy* (vol. I). Delhi: Motilal Banarsidass, 1992 pp. 208–271] realiza su reconstrucción desde el lado opuesto, a partir de los comentarios medievales, sobre todo el *Sāmkhya-pravacanabhāya* de Vijñāna Bikṣu (s. XVI), pero también el *Sāmkhya-kārikābhāṣya* de Gaudapāda (ca s. VI) y el *Tattvakaumudī* de Vācaspati Miśra (s. IX - X).

tinción fundamental entre una conciencia original sin contenido, denominada *puruṣa*, y una materia primordial, llamada *prakṛti*, donde se contiene en potencia toda la diversidad del mundo natural. Dicha distinción se analizará más adelante, baste por ahora con apuntar que mientras la *prakṛti* constituye el material donde se producen las transformaciones del mundo natural, el *puruṣa* es un testigo indiferente e inmutable de las mismas.

La materia primordial se activa y desactiva periódicamente en cada una de las fases de despliegue y repliegue del cosmos. Así, la *prakṛti* tiene un estado manifiesto, durante el periodo de despliegue, y un estado potencial o latente (*avyakta*), cuando el universo, una vez replegado, “duerme” en tenso equilibrio. La intervención de la conciencia hará de nuevo despertar a la materia, dando lugar a un nuevo ciclo cósmico. El *puruṣa* desempeña así el papel de catalizador del despliegue de la *prakṛti*, siendo paradójicamente él mismo inactivo e inmutable, pura conciencia neutra y sin contenido. Estamos ante una de las primeras expresiones de lo que podría denominarse materialismo metafísico, al que hay que añadir un importante sesgo experiencial. Lo primero porque, de no ser por la presencia enigmática del *puruṣa* (desencadenante de la metamorfosis cósmica), el *sāmkhya* constituiría un evolucionismo materialista muy parecido al que predomina hoy en la ciencia moderna. Lo segundo porque el propósito de esta filosofía, como se indica al inicio de la *Sāmkhya-kārikā*, es la erradicación del sufrimiento mediante el conocimiento expuesto en ella.⁵ Esta primera estrofa deja entrever una posible influencia budista, confirmada en la siguiente, donde se muestran reticencias respecto a la práctica del ritual védico, que a su goce efímero añade el sufrimiento de la víctima sacrificial. En su lugar se propone una alternativa filosófica: el discernimiento entre el mundo fenoménico o manifiesto (*vyakta*), lo no manifiesto potencial (causa primordial de dicho mundo fenoménico: *avyakta*), y el conocimiento que cabe dentro de lo fenoménico (*jñā*).⁶

Los tattva.

La primera taxonomía que es necesario mencionar es la de los veinticinco principios (*tattva*) constitutivos de lo real, que se ordenan jerárquicamente según la siguiente tabla:

[5] SK 1. Para la *Sāmkhya-kārikā* sigo la edición del texto sánscrito en Larson (1998, véase nota 3), Appendix B, pp. 255-277. Se trata de una edición basada fundamentalmente en la de Colebrooke-Wilson, donde se incluye el comentario de Gaudapāda.

[6] SK 2. Esta triada puede reducirse a dos, estableciendo una primera dualidad entre la materia primordial (*mūlaprakṛti*), ya sea en estado manifiesto o latente, y una conciencia (*puruṣa*) que la conoce o experimenta.

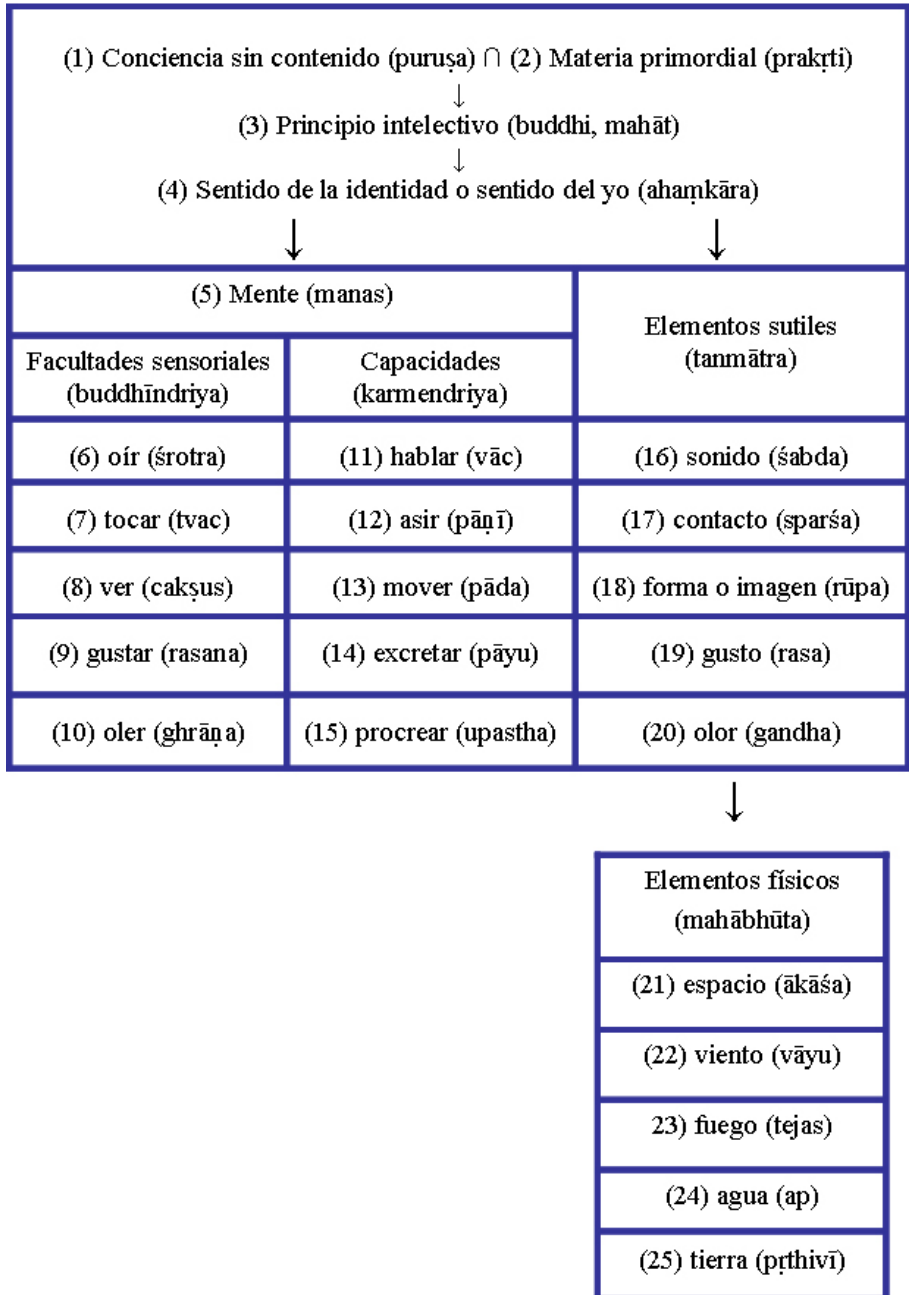


Tabla I. Los 25 tattva del sāmkhya

Entre todos ellos destaca la posición que ocupa el *puruṣa* en el sistema, la conciencia sin contenido. Es el único principio que ni ha sido creado ni es en sí mismo creativo. Comparte con la *prakṛti* su carencia de origen o nacimiento pero, a diferencia de ésta, no es un principio creativo (*na prakṛtir na vikṛtiḥ puruṣah*) y no produce nada. El *puruṣa* no se implica en el mundo natural y sin embargo es testigo silencioso de sus evoluciones. A pesar de ello es el *puruṣa* el que ha desencadenado el proceso creativo y diversificador del cosmos, desestabilizando a la *prakṛti*, que se encontraba en un equilibrio gúnico perfecto, y cuyo desequilibrio da lugar a la manifestación del mundo. Cuando los filósofos sāmkhya tratan de explicar el paso del universo latente (*avyakta*) al manifiesto (*vyakta*), atribuyen dicha transición al *puruṣa*.

La primera emanación de la materia primordial (*mūlaprakṛti*) es un principio de inteligibilidad denominado técnicamente *buddhi* y que es la forma más sofisticada de la materia, su forma emergente, en la que predomina los aspectos luminosos del *guṇa sattva*. Se trata de una inteligencia que se encuentra todavía lejos de ser la facultad de un sujeto o la capacidad de un organismo para adaptarse a situaciones nuevas. No hay todavía, es este estadio de la evolución cósmica, entidades o individuos. Pero dicha inteligencia no carece de aspectos gnoseológicos y para desarrollarlos se fabrica un yo, un sentido de la identidad (*ahamkāra*). Observemos la originalidad de la cosmovisión sāmkhya: la inteligencia no es aquí una potencia del yo, sino más bien a la inversa. Y esa inteligencia no es una entidad metafísica de ordenación del cosmos, sino una consecuencia de la evolución estricta de la materia sobre un trasfondo de conciencia. La evolución natural conduce a un principio de individuación donde la identidad o el sentido del yo es resultado (o tendencia inevitable) del desdoblamiento de la inteligibilidad, que necesita de entidades sobre las que predicar y que no sean ellas mismas predicados⁷.

No hay, en este estadio de la serie de transformaciones (*pariṇāma*), una dependencia de la inteligencia con el sentir, ya que los estímulos del sentir presuponen un sujeto que les sirva de sede, y ese sujeto no se ha formado todavía. Lo sensible se constituirá posteriormente, como resultado de la combinación del sentido del yo (*ahamkāra*) y de la mente (*manas*), que darán lugar a las diez capacidades (motoras, sensibles y mentales) y a los cinco elementos sutiles (sonido, tacto, forma, gusto y olfato). Será a partir de éstos últimos que se creen los cinco grandes elementos. No se trata pues de que el mundo se haga cognoscible gracias a *buddhi*. El mundo, con su diversidad y pluralidad, no existe todavía y es esa inteligibilidad la que lo estructura y le da forma.

[7] La época moderna ha considerado de manera diversa la naturaleza de lo individual. Algunos filósofos han tratado la cuestión bajo el aspecto de la relación entre los entes singulares y la totalidad del cosmos, preguntándose a tal efecto si los entes singulares son simples modos de una sustancia única (el caso de Spinoza) o se encuentran dotados de una singularidad irreductible (el caso de Leibniz).

El sāmkhya plantea, quizá por primera vez en la historia del pensamiento filosófico, que entre el entendimiento y la sensibilidad no exista una diferencia esencial sino tan sólo de grado (como sugeriría mucho después Leibniz). Un continuo va de lo inteligible a lo sensible y la propia actividad de la materia lleva a la inteligencia, gradualmente, a convertirse en sensibilidad. El término de la doctrina clásica del sāmkhya, según la cual el efecto se encuentra latente en la causa (*satkāryavāda*), la sensibilidad no sería sino el despliegue de la inteligencia.

La materia primordial (*prakṛti*) se define como increada (ha existido siempre, carece de origen o nacimiento: *avikṛti*) y creativa (genera el mundo). Se trata de una noción que amplía la idea común que se tiene de la materia, pues abarca también lo inmanifiesto. Paradójicamente, dicho estado latente comparte las *características* de la conciencia original (*puruṣa*): carece de causa (*ahetumat*), es intemporal (*nitya*), inespacial (*vyāpin*), estable (*akriya*), simple (*eka*), sin soporte (*anāśṛta*), sin características (*linga*), sin partes (*anavayana*) e independiente (*aparatantra*). Esta definición de lo indefinible se encuentra justificada por las características de lo manifiesto, que son sus contrarios: causado, temporal, espacial, inestable, etc. Sin embargo, tanto lo inmanifiesto como lo manifiesto dependen del proceso trigúnico, en el primer caso de su equilibrio, en el segundo de su desequilibrio. Mientras que el *puruṣa* o conciencia original se encuentra al margen de dicho proceso trigúnico y es por tanto incapaz de producción alguna.

Prakṛti (la fuerza generativa que produce la diversidad del cosmos) se encuentra constituida por tres sustancias (*triḡuṇa* o *traigunya*) que dan cuenta de sus continuas transformaciones. Los *guṇa* constituyen así los hilos que atan los elementos dispersos de lo real, ya pertenezcan al ámbito *tattva*, al ámbito *bhāva* o al ámbito *bhūta*. Es importante destacar que, en el sistema sāmkhya, los *guṇa* nunca se cuentan entre los 25 *tattva* que constituyen el mundo natural, sino que son, por así decirlo, su fuente de alimentación, el axioma o fundamento que permite entender el proceso continuo de transformación que es el mundo.

El vínculo que establecen los *guṇa* permite inferir lo no manifiesto a partir de lo manifiesto, lo infinito de lo finito, lo eterno de lo fugaz, lo liberado de lo contingente. Y en esa correspondencia se establece la doctrina sāmkhya. Cobra entonces sentido lo dicho en la estrofa primera y en las estrofas décima y undécima de la *Sāmkhya-kārikā*, que consideraban esencial el discernimiento entre lo manifiesto, lo inmanifiesto y el conocedor, pues dicho discernimiento constituye la vía para la liberación del sufrimiento. Pero, a diferencia del *puruṣa*, la materia es inconsciente y no puede discernir. De modo que puede decirse que los elementos conscientes implicados en cualquier proceso cognitivo no pertenecen al mundo material, sino que son un préstamo o proyección del *puruṣa*, que se contempla a sí mismo en lo material, constituyendo el verdadero sujeto del conocimiento.

La circularidad cognitiva (sensaciones).

El primero de los tres *guṇa* es *sattva*, que se asocia con la dicha (*prīti*). El segundo, *rajas* se asocia con la inquietud (*aprīti*) y el tercero, *tamas*, con la ofuscación (*viṣāda*)⁸. En este sentido puede decirse que el mundo material está hecho de sensaciones o estados de ánimo. *Sattva* pone de manifiesto e ilumina, *rajas*, es un estímulo o principio de actividad, *tamas*, representa la inercia y la obstrucción. Lógicamente, *sattva* se asocia con la sabiduría y la bondad, con los aspectos creativos y luminosos de la naturaleza. Mientras que su complementario, *tamas*, representa la inercia ciega, lo indolente y lo pesado. Entre ambos extremos, resolviendo la tensión, se encuentra *rajas*, el principio dinamizador que da cuenta de todo cambio y que se considera el *humor* típicamente humano. Si la única fuerza evolutiva fuera *rajas*, el mundo se encontraría sometido a una actividad frenética, *tamas* contrarresta dicha actividad, mediante su pesantez y pasividad. Pero todo no sería más que un proceso ciego y fatal si no existiera el tercero de los *guṇa*, el que ilumina la evoluciones de la materia y encuentra reposo en su contemplación: *sattva*.

Todo ente y toda manifestación, ya sea material o espiritual, es una mezcla de estos tres *guṇa*. Sólo cuando el universo se disuelve (*pralaya*), quedando en estado latente (*avyakta*) a la espera del inicio de un nuevo ciclo, los *guṇa* vuelven a su estado *original* de equilibrio. Manifestación equivale a desequilibrio gúnico: transformación y diferenciación. ¿Por qué se produce ese desequilibrio? Debido a la presencia del *puruṣa*. ¿Qué motivo tiene el *puruṣa* para aventurarse en lo manifiesto? La pregunta carece de sentido desde la perspectiva sāmkhya, cuyo propósito es erradicar los estados dolientes y confusos de la existencia.

Que la esencia de las cosas sea la sensación, sentir algo o sentirse de cierta manera, se ha propuesto de diferentes maneras en la historia del pensamiento, sobre todo en las filosofías de la subjetividad. Con el sāmkhya el planteamiento es diferente: las cosas son pura sensación, objetivamente, y no sólo desde su particular punto de vista. Dichas “sensaciones” cubren en continuidad toda la gama de los entes, desde la brizna de hierba hasta la más alta divinidad. El hombre es, fundamentalmente, sensación y, además, actividad, inquietud, movimiento (*rajas*), contemplación y luz (*sattva*), materia inerte y oscuridad (*tamas*). Pero el mineral también está hecho de sensaciones, de otro tipo, rudimentarias, lentas, telúricas, opacas, mucho menos dinámicas y flexibles, y escasamente contemplativas. Decir que la esencia de las cosas son las sensaciones supone afirmar no que los entes tienen o causan impresiones, sino que las impresiones causan o producen entes. Aquí radica la circularidad cognitiva que postula el sistema. La sensación pasa de ser un mero hecho psíquico al fundamento constitutivo del ser. Ya no se considera, objetivamente, un reflejo y, subjetivamente, la productora de

[8] SK 12.

los hechos de la conciencia, ya no se piensa que puedan distinguirse tantas sensaciones como aparatos receptores hay (visuales, auditivas, olfativas, gustativas, táctiles, cinestéticas, térmicas, dolorosas, agradables, equilibradas...), sino que la sensación pasa a ser la *cosa en sí*, la función que hace al órgano. La impresión se crea un sistema nervioso, de modo que se podrían dar tantos entes u organismos como combinaciones posibles de sensaciones.

Las sensaciones pueden agruparse además en tres categorías: agradables, desagradables y deprimidas, correspondiendo al placer, el dolor y la estulticia. En el ámbito material, esta triada se traduce en luminosidad (*prakāśa*), energía (*pravṛtti*) y obstrucción (*niyama*). Todas ellas dan cuenta de la diversidad material y espiritual del mundo. Cuanto más abajo nos encontramos en la escala de la evolución, cuanto más alejados del primer elemento emergente, la *buddhi*, menor es la intensidad de las sensaciones. No siente el mineral como la planta, ni ésta como el hombre. Hasta el punto de que en ciertos complejos materiales apenas puede hablarse de sensaciones, sino de meras reacciones físicas. Pero si, como hace el *sāmkhya*, establecemos una jerarquía de los entes en función de su sensibilidad (o mejor, de la sensibilidad que los ha producido), encontramos un camino ascendente hacia el principio primero de lo manifiesto, la *buddhi*, el elemento que se encuentra más próximo a la conciencia del *puruṣa*.

El círculo hermenéutico.

El proceso tripartito de los *guṇa* se encuentra estructurado por lo que podría denominarse en círculo hermenéutico del *sāmkhya*. La actividad espontánea (*rajas*) lleva implícita una ordenación jerárquica (*sattva*) y tiene como consecuencia una determinación (*tamas*), una *resolución* que hace posible la distinción y diferenciación de los objetos del mundo, de cuyo discernimiento se encargará, a su vez, el *guṇa sattva*. Pues la clarividencia (*sattva*) no podría darse si no existieran ya elementos discernibles y susceptibles de ordenación (*tamas*) y tampoco podría evolucionar, crecer y desarrollarse si estos elementos no se encontraran en continua transformación (*rajas*). Es decir, cada uno de los *guṇa* presupone los otros dos y no podría actuar sin ellos. De modo que la completa supresión de uno solo de ellos significaría la disolución del mundo, así como el perfecto equilibrio de los tres tiene como consecuencia el regreso del mundo a su estado latente (*avyakta*). Una vez nos situamos en el universo en transformación, ninguno puede ser considerado separadamente ni tampoco como causa de los demás. Se podría pensar que sin la actividad (*rajas*) no existiría nada que ordenar (*sattva*) ni nada determinado (*tamas*), sin embargo, desde la perspectiva *sāmkhya*, este es un planteamiento desencaminado. De hecho, si hay un *guṇa* que pueda considerarse el primero (sin que ello quiera decir que sea causa de los demás), ese sería el *guṇa sattva*, pues la primera manifestación de la materia primordial, el principio de ordenación (*buddhi*) del que surgen, en evolución, los

demás principios, es puro *sattva*. Pero dicha manifestación no sería posible si no existiera ya un desequilibrio entre los *guṇa*, que pone en movimiento la rueda del mundo.

El yoga heredará del sāmkhya la idea de que la mente y la conciencia son dos entidades radicalmente distintas. Desde esta perspectiva los intentos actuales de las neurociencias de buscar la conciencia en el cerebro estarían desencaminados. La mente es un instrumento de la conciencia. La conciencia utiliza la mente para observar el mundo material y recrearse en su diversidad. Cuando se confunde el instrumento con el sujeto, la identificación con la mente crea un intelecto oscuro, un sujeto de oscuridad. Mientras que cuando se rebaja la actividad de la mente, cuando dejamos de identificarnos con ese cristal sin luz propia, la conciencia recupera su pureza. Esa desidentificación del sujeto con la identidad que crea la mente es el objeto del *yoga*. Entre los logros de los yoguis debido a su destreza en el manejo de los estados concentrados de la mente, Patañjali lista la posibilidad de contemplar el mundo en virtud de los cinco grandes elementos, como un baile de átomos o en función de los tres colores de los *guṇa*: blanco, rojo y negro.

La cuestión del determinismo.

Otro de los patrones de enumeración que ofrece el sāmkhya divide el mundo en tres categorías: el ámbito constitutivo, el ámbito proyectivo y el ámbito fenoménico (lo dado). El primero se compone de los veinticinco principios constitutivos (*tattva*), que se reproducen en la Tabla I. El segundo, denominado proyectivo (*bhāva*), se compone de las ocho disposiciones o inclinaciones de la *buddhi*. Finalmente, la interacción del ámbito constitutivo (25 *tattva*) con el ámbito proyectivo (8 *bhāva*) da lugar al ámbito fenoménico, también llamado efectivo o final (*phala*), constituido por las cincuenta categorías (*padārtha*) de lo dado.

Las transformaciones en los ámbitos segundo y tercero (*bhāva* y *bhūta*), obedecen a un régimen no estrictamente determinado. Estos dos ámbitos son construcciones derivadas del primero y, aunque son generados por éste, se componen de las transacciones kármicas que experimentan y proyectan los seres. Mientras que el determinismo domina el ámbito *tattva*, regido por una estricta razón suficiente, en los ámbitos proyectivo (*bhāva*) y final (*phala*) son posibles las transformaciones. Como apunta Larson: “uno no puede cambiar lo que es, pero uno puede cambiar su propia perspectiva o predisposición a lo que es”. De este modo tanto el conocimiento como la ignorancia pertenecen al ámbito proyectivo y final, ambos son sólo predisposiciones y no principios (*tattva*)⁹.

[9] Larson, G. y Bhattacharya, R.: *Encyclopedia of Indian philosophies* (v.4), *Sāṅkhya. A Dualist Tradition in Indian Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1987 p. 72.

En el ámbito proyectivo encontramos aquellas predisposiciones del intelecto de naturaleza sáttvika, representadas por el discernimiento reflexivo de la *buddhi*: mérito, conocimiento, desapego y poder.¹⁰ Pero también hallamos aquellas predisposiciones que representan las tendencias reificadoras de la *buddhi*, de carácter tamásico, tales como el vicio, la ignorancia, el apego y la impotencia. Se supone que ambas tendencias se derivan de una actividad espontánea e inconsciente, asociada con el *guṇa rajas*. Lo decisivo aquí es que la combinación y el grado de participación de los diferentes ingredientes, en cada renacimiento particular, predispone al *liṅga* que trasmigra, a proyectar o crear las condiciones de su futura existencia. La vida en los paraísos se encuentra dominada por el *guṇa sattva*, la actividad de *rajas* es característica del ámbito humano mientras que el *guṇa tamas* domina el mundo inconsciente e inerte de tosca materialidad.

Respecto al ámbito efectivo, que como dijimos da lugar a las a las cincuenta categorías del mundo fenoménico (*pratyasarga*), lo componen cinco malentendidos o errores (*viparyaya*), veintiocho carencias o incapacidades (*aśakti*), nueve satisfacciones (*tusti*) y ocho logros espirituales (*siddhi*). Los cinco errores son, según las listas antiguas, oscuridad (*tamas*), confusión (*moha*), confusión extrema (*mahāmoha*), cinismo (*tāsmisra*) y desesperación (*andhatāmisra*). Posteriormente Patañjali, siguiendo la tradición del yoga, los denominará aflicciones (*kleśa*): ignorancia (*avidyā*), egoísmo (*asmita*), apasionamiento (*rāga*), resentimiento (*dveṣa*) y miedo a la muerte (*abiniveśa*). El primer error (*tamas, avidyā*) consiste en la incapacidad de distinguir el *puruṣa* del intelecto, la yoidad, y los cinco elementos sutiles. El segundo es la confusión egoísta, la preocupación por la propia identidad, por un “mío” carente de correlato real (aspecto éste muy budista). La confusión extrema o apasionamiento (*rāga*) hace referencia al apego a los elementos sutiles y a los elementos físicos, al apego a las diez relaciones sociales (padre, hijo, hermano, esposo y amigo, y la contraparte femenina). El cinismo o resentimiento (*tāsmisra, dveṣa*) ante la incapacidad de obtener los logros del espíritu (*siddhi*). La desesperación (*andhatāmisra*) o el miedo instintivo a morir (*abiniveśa*) es consecuencia de persistir en lo anterior.

En su afán por dar cuenta de todo lo dado, las veintiocho carencias o incapacidades (*aśakti*) designan las disfunciones mentales, motoras o sensibles: enajenados, lisiados o ciegos, glosando además otros desórdenes mentales. Pero no todo son calamidades en esta lista. Las nueve satisfacciones (*tuṣṭi*) hacen referencia a lo que se puede lograr, a la felicidad de una vida equilibrada y ecuánime que, sin haber alcanzado los ocho poderes espirituales (*siddhi*), experimenta las satisfacciones de la contemplación. A diferencia del yoga, estos ocho logros no tienen nada de sobrenaturales y definen muy bien el

[10] SK 23.

temperamento filosófico del sāmkhya. Los componen (1) el razonamiento y la reflexión, (2) la formación de la expresión verbal con un maestro adecuado, (3) el estudio y la dedicación, (4) la dialéctica, (5) la actitud abierta y disciplinada, (6) la progresiva superación de las frustraciones del cuerpo y de la mente, (7) la progresiva superación de las frustraciones de la vida social y material, y (8) la progresiva superación de las frustraciones asociadas al renacer.

De las diferentes combinaciones de los elementos anteriores y de la explotación de sus posibilidades surgen los diferentes tipos de seres: plantas, animales, seres humanos y dioses.

El principio intelectualivo.

Mucho antes de que la percepción capte el mundo, la imaginación lo trasfigure y la acción lo transforme, la inteligencia material (*buddhi*) ha ordenado el cosmos. Sobre ese orden actuarán las diversas potencias del hombre y a ese orden se remite su eficacia. Toda realidad, todo ente, tanto en la cosmología sāmkhya como en la budista, es una posición. Las diferentes posiciones representan correlaciones, y de esas correlaciones derivan las diversas contingencias que asedian la existencia.

Dado que no existe una diferencia esencial entre causa y efecto (estados latentes o manifiestos), tampoco la habrá entre el sujeto y la acción que realiza. Cualquiera que se encuentra con algo que hacer, piensa que se le ha asignado ese trabajo y, finalmente, lo convierte en su deber. Esta inclinación al deber, a la ordenación frente a lo errático, es una característica propia de la *buddhi*, cuya inteligencia debe a su proximidad con el *puruṣa*¹¹. Se repite, una vez más, la idea de que la virtud conduce a la prosperidad, mediante las prácticas rituales, mientras que del ejercicio del yoga se obtienen poderes físicos y mentales. Frente a estos logros, ya tradicionales, surge un nuevo tipo de conocimiento, el discernimiento intelectual, que consiste en la capacidad de distinguir el mundo natural (constituido por la combinación de los tres *guṇa*) del espíritu sin atributos (*puruṣa*). En esta discriminación radica la posibilidad de la liberación. Para llegar a ella es necesario experimentar que el sentido de la identidad (la conciencia del yo) es una creación del principio intelectualivo (en cierto sentido una ilusión), que tiene como consecuencia el desarrollo de la mente. Ésta, mediante su capacidad de reflexión, se siente dotada de la luz de la conciencia, cuando en verdad sólo la refleja. Así, la mente piensa en el objeto que observa y cree que es ella misma la que lo conoce, cuando en realidad es el *puruṣa* el sujeto de la percepción. Y esto no sólo ocurre en los aspectos cognitivos asociados a la percepción, la conciencia misma de existir es resultado de la presencia del

[11] TK 144. Jhā, G.: *The Samkhya-Tattva-Kaumudi: Vacaspati Misra's Commentary on the Samkhya-karika*. Delhi: Chaukhamba Sanskrit Pratishthan, 2004 (1ª edición, Bombay 1896).

puruṣa. “Pienso, luego existo” resulta una falsa ecuación para el *sāmkhya*. En primer lugar porque el *sāmkhya* pone en entredicho la pertenencia del pensar al sujeto empírico, y en segundo lugar porque cuestiona la equivalencia entre pensar y existir.

La actividad cognitiva.

Los agentes activos en las transformaciones de la *prakṛti* tienen una co-implicación fundamental. No podría haber gratificación si no hubiera una libertad posible, no podría haber discernimiento sin la existencia de discernibles, y no habría incertidumbre si no existiera alguien buscando una aclaración. Todas estas actividades se encuentran imbricadas y cada uno de los *guṇa* presupone a los demás¹², son como la mecha, el aceite y la llama, que cooperan en la producción de la luz¹³. Como señala acertadamente Larson, no encontramos dentro del proceso tripartito una polaridad o bifurcación de lo objetivo y lo subjetivo, no hay aquí una distinción ontológica entre mente y materia o pensamiento y extensión¹⁴. El dilema subjetivo del flujo de experiencias del individuo es el reverso del dilema objetivo de la materia, son dos descripciones complementarias del modo en que se desenvuelve espontáneamente la materia primordial (ante la presencia del *puruṣa*), ordenamiento racional y determinación objetiva. Es decir, el flujo de experiencias subjetivas, donde se combinan el desasosiego, la contemplación y la confusión no es diferente de la objetividad, coherencia y tendencia de la materia primordial. El dilema del mundo es el dilema del individuo.

¿De dónde procede la actividad de los sentidos? ¿Se trata de una actividad eterna o ha tenido un comienzo? Los textos reconocen cierta ansiedad en esta actividad, los sentidos se ven impelidos incesantemente a cubrir sus necesidades. ¿Y qué hay detrás de esas apremiantes necesidades? La respuesta de los comentaristas es optimista: la liberación del *puruṣa*. Ese es el objetivo último que mueve toda acción sensible, ese es el aliento, la mayoría de las veces ignorado, de la sensibilidad. Si no fuera así el espíritu sería incapaz de discriminar entre sí mismo y el mundo natural inanimado. De modo que ese ímpetu se considera la respuesta al juego del espíritu, que se recrea y diversifica a través de la materia para, posteriormente, liberarse de ella.

Otra taxonomía (recordemos que ésta es una filosofía de la enumeración) clasifica los órganos en trece, internos y externos. Los tres órganos internos son el principio intelectual (*buddhi*), el sentido de la identidad (*ahamkāra*) y la mente (*manas*). Los externos (diez restantes): las cinco facultades sensibles

[12] SK 12.

[13] SK 13.

[14] Larson, G. y Bhattacharya, R.: *Encyclopedia...* cit., p. 67.

(*buddhīndriya*) y las cinco facultades activas (*karmendriya*). El sentido de esta nueva clasificación apunta a una caracterización de la naturaleza del tiempo. Los órganos externos operan únicamente en el presente, mientras que los internos operan en relación al pasado, el presente y el futuro (aunque sería más propio decir que actúan en el origen: el *puruṣa*). De los órganos externos, las facultades de la percepción operan tanto sobre los elementos sutiles como sobre los físicos, mientras que las cinco facultades de acción operan únicamente sobre los elementos físicos. De nuevo se subraya la superioridad, tanto creativa como de alcance, de la percepción sobre la acción.

Es claro que esta clasificación supone también una jerarquía. Los órganos internos tienen la capacidad de actuar sobre el resto de principios (*tattva*) de lo real y a lo largo de todos los segmentos de la flecha del tiempo. De todos ellos la *buddhi* es el supremo, dado que el sentido del yo (*ahamkāra*) y la reflexión (*manas*) operan sobre sus respectivos campos y presentan sus resultados al voluntarioso principio intelectual (*buddhi*), que a su vez las remite, con sus propias adiciones y modificaciones, al ojo “discriminatorio” del *puruṣa*. De modo que puede considerarse a la *buddhi* como el representante del espíritu en el mundo natural, pues no sólo produce el mundo material para recreación (y a la postre liberación) del *puruṣa*, sino que sirve también de enlace entre el ámbito material y el ámbito del espíritu.

El cuerpo insigne

El término sánscrito *liṅga* goza de gran riqueza semántica: es el signo distintivo, la marca, la señal. Es también el órgano sexual masculino, cuya expresión religiosa y devocional es el falo de Śiva. En gramática es el género, en lógica el signo inferencial. Para la filosofía sāmkhya es el cuerpo insigne (*liṅgaśarīra*) que hace efectiva y explica la transmigración. Dicho cuerpo se encuentra marcado o señalado por las existencias previas y, dado que no se encuentra constituido por los elementos físicos (aunque se adhiere a ellos), se lo llama también cuerpo sutil. Siendo producto de la naturaleza primordial, no conoce limitaciones espaciales o temporales y dura todo el tiempo que dura un ciclo cósmico, de ahí que *liṅgaśarīra* se traduzca a veces como “cuerpo astral”.

El cuerpo insigne es un agregado compuesto por los tres órganos internos (*buddhi*, *ahamkāra* y *manas*), los diez órganos externos (*buddhīndriya* y *karmendriya*) y los cinco elementos sutiles (*tanmātra*). Es incapaz de tener experiencias pero se ve afectado por las ocho inclinaciones del ámbito proyectivo que afectan a la *buddhi* y, debido a ello, renace. Se encuentra prendido del cuerpo físico, que se compone de los cinco elementos (*bhūta*): espacio, agua, fuego, aire y tierra, y es el factor que lo anima y le da vida. En el momento de la muerte, el cuerpo insigne se desprende de estos elementos físicos y trasmigra.

Llegado el momento de la disolución cósmica, el *cuerpo astral* se reabsorbe en la que fue su causa, la materia primordial (*prakṛti* o *pradhana*).¹⁵ Este agregado no puede subsistir sin el soporte de los cinco elementos sutiles: lo sonoro, lo luminoso, lo táctil...¹⁶. El cuerpo sutil actúa impulsado por el propósito del *puruṣa* gracias al poder omnipresente de la *prakṛti*. Se lo compara con un actor que asume diferentes papeles, pues, al asociarse con las diferentes predisposiciones de la *buddhi*, asume diferentes cuerpos¹⁷. Es por tanto el sujeto que transmigra y experimenta el sufrimiento del nacimiento y la muerte. El *puruṣa*, reflejado en el cuerpo sutil a través de la *buddhi*, experimenta ese dolor como si fuera en su propio cuerpo¹⁸.

La escuela *sāṃkhya*, como la mayoría de las tradiciones de pensamiento indias, abordó también la cuestión de lo que ata y de lo que libera, ofreciendo su propio modelo del proceso del renacimiento y la transmigración. Ya hemos visto que los 23 principios, desde la *buddhi* hacia abajo, constituyen un mecanismo articulado por el proceso trigónico, que funciona como una especie de ley de conservación de la energía que gobierna las evoluciones de la materia siguiendo una estricta causalidad (*karana/karya*). Sin embargo, como hemos visto, el ámbito constitutivo no agota lo real. A él se añade un ámbito proyectivo (*pravṛtti*) y un ámbito final (o de los frutos: *phala*). Al primero pertenecen las ocho inclinaciones de la *buddhi*,¹⁹ de las que ya hemos hablado, que se agrupan en cuatro parejas: la predisposición o rechazo del *dharma*, la inclinación al conocimiento (*jñāna*) o la ignorancia (*ajñāna*), el afecto por el poder (*aisvarya*) o la impotencia (*anaisvarya*), y el apego (*avairagya*) o desapego por las cosas (*vairagya*). Todas estas predisposiciones, que representan las posibilidades de la *buddhi*, se denominan “causas eficientes” (*nirmitta*) y tienen como consecuencia las diversas trayectorias del *liṅga* en el *samsāra*: ascendente (*urdhva*) o descendente (*adhastat*), liberadora (*apavarga*) o encadenadora (*bandha*), de dominio sobre la vida (*avighata*) o de descontrol (*vighata*) y de tendencia hacia la inmersión en la materia primordial (*prakṛtilaya*) o de empeño y compromiso con el *samsāra*. Estas predisposiciones del *liṅga* son innatas pero puede modificarse el dominio o intensidad que una ejerce sobre la otra a lo largo de una vida²⁰.

El *liṅga* o cuerpo sutil es el encargado de transportar un conjunto o constelación de dichas inclinaciones de una existencia a la subsiguiente, integrándolas en el cuerpo físico. Estas funcionarán como una especie de código genético

[15] SK 40.

[16] SK 41.

[17] SK 42.

[18] TK 55.

[19] SK 23.

[20] SK 23.

en el nuevo ser, predisponiéndolo a determinados cursos de existencia. Sin embargo, dicho *liṅga* no puede operar sin la existencia de un cuerpo físico, que se describe atravesado por cinco vientos o alientos: respiración (*prana*), excreción (*apana*), digestión (*samana*), aliento ascendente (*udana*) y aliento difuso (*vyana*).²¹ Es interesante observar cómo el autor del *Yuktidipika* relaciona estos “vientos” con ciertas actitudes sociales. La fisiología cumple aquí una función social. *Prāṇa* se asocia con la obediencia, *apana* con el medrar, *samana* con la solidaridad, *udana* con el sentido de superioridad y *vyana* con la devoción y el amor. Los cinco *móviles* o fundamentos de la actividad (*karmayoni*), que la *Yuktidipika* relaciona con los cinco *alientos* mencionados, son la perseverancia (*dhṛti*), la fe (*śraddha*), el deseo de satisfacción (*sukha*), el deseo de conocer (*vividisa*) y el deseo de ignorar (*avividisa*).

Todos estos factores configuran las diferentes rutas del renacer, organizando el mundo psicofísico de los seres en diferentes ámbitos (divinos, humanos, animales), que son las diversas formas de vida consciente aceptadas por la tradición sāmkhya. Como en el budismo, el ámbito de la existencia se compone de una serie de paraísos (ocho), donde moran los dioses, a estos hay que añadir el ámbito humano y cinco ámbitos animales. Mediante el desapego se obtiene un estado de absorción en los elementos sutiles de la materia, disfrutando temporalmente de un estado de dicha, pero volviendo a renacer bajo atadura. Esta taxonomía es consecuencia de la distribución constitutiva de los *guṇa* en cada uno de los seres, así, *sattva* predomina en los paraísos, *rajas* entre los hombres y *tamas* en los mundos inferiores. Pero todo este proceso de distribución del ser tiene su origen en la *prakṛti*, cuyo propósito es atender las necesidades de un espíritu (*puruṣa*) con sed de aventura (diversificación, pseudo atadura y pseudo liberación). Y *prakṛti* pasa a describirse como la gran benefactora (la madre), que no exige al espíritu compensación alguna por sus esfuerzos. El *puruṣa* buscará emanciparse, aunque en realidad nunca ha estado atado. Cuando lo logre, ella se retirará como lo hace una actriz una vez cumplido su papel en la escena. Y todas las inquietudes y zozobras que el espíritu creía propias, le parecerán ahora ilusiones.

Ya hemos mencionado que ninguna de las grandes filosofías de India puede entenderse al margen del concepto de liberación. El movimiento hacia la adquisición de la libertad, la reacción frente a algún tipo de coacción, derivado de la naturaleza constitutiva del ser, constituye el *leitmotiv* del pensamiento indio. De hecho, puede decirse que la filosofía surge como justificación teórica de una liberación que se da por supuesta. Cada una de las escuelas traza su propio mapa hacia ese logro y el sāmkhya no es una excepción. Mediante la virtud el *liṅga* asciende a ámbitos elevados de existencia, pero la emancipación definitiva es consecuencia del discernimiento filosófico. Dicho logro pasa por

[21] SK 29.

un entendimiento cabal del *sāmkhya*, por una comprensión experiencial de las relaciones entre el espíritu (*puruṣa*) y la materia (*prakṛti*). En ella el espíritu descubre su verdadera naturaleza (despojada de la materia con la que parecía comprometida) y pasa a contemplarse a sí mismo sin atributos (al margen de los tres *guṇa* que constituyen el mundo material), adquiriendo así su estado legítimo.

Epistemología.

El *sāmkhya* reconoce tres medios válidos de conocimiento (*pramāṇa*), mencionados en las estrofas cuarta y quinta de la *Samkhyakārikā*: la percepción (*pratyakṣa*, *dṛṣṭa*), la inferencia (*anumāna*) y el testimonio fidedigno (*āptavacana*). Lo que nos da la sensibilidad, lo que nos da la lógica y lo que nos da el lenguaje y la tradición. Respecto a la inferencia los filósofos del *sāmkhya*, conscientes de que el razonamiento nunca es neutral, añadieron cinco condiciones previas, registradas en el *Yuktidīpikā*: El deseo sincero de conocer (*jī-jñāsā*), la ocasión para dudar (*samśaya*, no siempre es momento para dudas), el propósito de la empresa (*prayojana*), la probabilidad de encontrar una solución (*sākyaprāpti*) y la eliminación de extravagantes recelos (*samśayavyudāsa*)²².

Se listan además tres tipos inferencia: del efecto respecto a la causa, de la causa respecto al afecto y analógica. Y se distingue entre el signo inferencial (*liṅga*) y su portador (*liṅgin*). Tanto la inferencia como el testimonio verbal nos permiten ver allí donde no alcanzan los sentidos²³. Ambas permiten la especulación en torno al cuerpo insigne, la materia primordial o la conciencia original. El conocimiento se concibe como un proceso en el que participan el órgano interno junto con las facultades sensoriales. El llamado órgano interno (*antahkaraṇa*) se encuentra constituido por la inteligencia primordial (*buddhi*), el sentido de la identidad (*ahamkāra*) y la mente (*manas*). Estos tres elementos constituyen lo que llamaríamos hoy el aspecto psíquico del individuo, aunque habría que matizar que esa psicología se encuentra enraizada en el origen del universo. Este componente psíquico es un producto de la evolución de la materia, es, por así decirlo, un materialismo psíquico, y como tal carece de conciencia. La conciencia que aparenta tener es ilusoria, resultado del reflejo de la conciencia original (*puruṣa*) en el órgano interno (*antahkaraṇa*). Estamos

[22] Pandeya, R. C.: *Yuktidīpikā. An Ancient Commentary on the Sāmkhya-Kārikā*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1967 pp. 40-41.

[23] SK 6. Nos sorprenderíamos si enumeráramos todas las cosas que sabemos gracias al testimonio verbal y respecto a las cuales no tenemos la menor duda. Nuestra visión del mundo se construye a partir de lo aprendido, sobre todo durante la enseñanza secundaria. Todos creemos que la Tierra gira alrededor del Sol, que Australia es una isla, que el Everest es la montaña más alta del mundo, aunque no lo hayamos comprobado mediante ningún experimento o mediante la observación directa.

pues ante lo que podría llamarse monismo materialista (a nivel empírico) que cosmológicamente incorpora un factor, la conciencia, superordinada a la materia, que mantiene unas relaciones con ella que no encajan completamente en los parámetros dualismo. Aunque generalmente se ha dicho (desde Garbe) que el sistema reconoce dos sustancias increadas y eternas, irreductibles entre sí y esencialmente diferentes, las propias metáforas que ofrece la tradición muestran que no hay entre ellas ni paridad ni equilibrio.

Pero el órgano interno no tendría la luminosidad que aparenta tener sin la presencia del *puruṣa*, que es el verdadero sujeto del conocimiento. Cuando la mente humana conoce, no es el yo o la mente individual el que conoce, no es el sujeto empírico, sino la conciencia del *puruṣa* que, desde fuera del espacio y del tiempo, se conoce a sí misma. Esta es la característica más peculiar de la epistemología sāmkhya: el afirmar que todos los conocimientos que puedan acumular los seres conscientes por cualquiera de estos medios, son por y para el *puruṣa*. A él están destinados y en él encuentran finalidad.

Si todo acto de conocimiento se encuentra dirigido a las “necesidades” del *puruṣa*, nos encontramos ante un radical materialismo cuya epistemología es metafísica (el *puruṣa* trasciende el espacio-tiempo creado por la *prakṛti*). Esa es la anomalía que hace del sāmkhya un sistema inclasificable. El *puruṣa* no es esto ni es aquello (evocación del *neti neti* de las *upaniṣad*), se encuentra más allá de lo fenoménico y, al mismo tiempo es la presencia inmanente, el testigo, que hace posible todo acto de conocimiento.

Hay que repetirlo: aunque el *puruṣa* carezca de intenciones y de contenido, hace “propios” los contenidos del proceso tripartito, reflejándose en ellos. Y dicha confusión es el fundamento no sólo de la atadura y frustración de los seres, sino también del mundo fenoménico del espacio, el tiempo y la causalidad. Pero el correcto discernimiento de esta situación puede deshacer el malentendido del mundo y del sufrimiento. Por ello el sāmkhya es, quizá más que ningún otro, el sistema más estrictamente filosófico de todos los sistemas indios, el más alejado de presuposiciones rituales y religiosas. En el acto mismo del discernimiento filosófico es donde radica la única y definitiva transformación.

EL TIEMPO COMO NÚMERO Y EL ESTRATO TEMPORAL ELEMENTAL EN ARISTÓTELES

Martín S. Bielke
IIGHI-CONICET¹ (Argentina)

Recibido: 14-10-12

Aceptado: 06-11-12

Resumen: El objetivo de este escrito es doble, por un lado, busca explicitar el sentido del tiempo como número, por otro, mostrar por qué tal concepto de tiempo depende del horizonte de pasado y futuro, el cual remite a un “estrato” más elemental del tiempo, el cual es, por lo que concierne a Aristóteles: el presente. Pero no el presente visto como ahora sin duración (sentido lógico del ahora), sino el presente en el cual nos encontramos viviendo y desde el cual podemos medir el tiempo, un presente abierto al pasado y futuro y constituido por los mismos de un modo más radical.

Palabras-clave: tiempo; número; ahora; presente abierto; pasado; futuro.

Abstract: The aim of this paper is twofold: first, it attempts to make explicit the sense of time as number. In second place, it explains why such concept of time depends on the horizon of past and future that refers to a more elementary “stratum” of time which is, in so far as Aristotle is concerned, the present. But not the present conceived as a non-lasting now (logical sense of now), rather the present where we already find ourselves living and from which we are able to measure time, a present open to future and past and constituted by them in a more radical way.

Key-words: time; number; now; open present; past; future

[1] Instituto de investigaciones geohistóricas, unidad ejecutora del Consejo nacional de investigaciones científicas y técnicas de la República Argentina.

Introducción

El objetivo de este escrito es doble. Por un lado, explicitar la definición aristotélica del tiempo en la cual éste es presentado como *número del movimiento según lo anterior y posterior*. En segundo lugar, se trata de mostrar que en la concepción aristotélica del tiempo hay un estrato temporal más básico con-formado por pasado, presente y futuro, con el presente en el punto central. Si en la numeración del movimiento que permite calcular cuánto tiempo, lo anterior y posterior (lo que llamaremos la cláusula de la definición del tiempo) debe ser conocido, entonces debe haber una comprensión previa del tiempo como pasado, presente y futuro, porque el sentido de lo anterior y posterior no se define sino a partir de ese horizonte temporal triple. Como veremos en detalle (a partir del apartado 1.4), cuando el alma –en tanto agente numerador del movimiento– mira al pasado, lo anterior se le revela como lo más distante, mientras que si mira al futuro, lo anterior se le presenta como lo más cercano. ‘Anterior y posterior’ de por sí no indican en qué sentido están tomados. El horizonte de pasado y futuro configuran sus respectivos sentidos. Más tiempo entre ahora y lo anterior en el horizonte del pasado; menos tiempo con respecto a lo anterior en el horizonte del futuro. Por eso la cláusula “*según lo anterior y lo posterior*” no es un agregado inútil en la definición del tiempo o una tautología. Si el tiempo es “número del movimiento según lo anterior y lo posterior” y no simplemente “número del movimiento”, entonces el horizonte de pasado, presente y futuro está implícito en dicha definición.

Por otro lado, es claro que Aristóteles no pone de manifiesto este estrato temporal más básico en *Física*. Y digo más básico porque sólo si el tiempo pasa puede calcularse su cantidad. Hay un ‘antes’ y un ‘después’ más elementales que ‘anterior’ y ‘posterior’. Pero ese ‘antes’ que es pasado, sostiene Aristóteles, es percibido e incluso requerido por la memoria para ser, pues no hay memoria de lo presente y no habría memoria si no hubiera un pasado.² La memoria prueba que hay pasado, que el pasado no es simplemente no-ser; la ‘espera’, por otro lado, da cuenta del ser algo el futuro (y no nada), a saber, “ahora todavía no”. El pasado-presente-futuro captado por memoria-sensación-espera es, dice Aristóteles, un *sensible común*³. Y con esto las cosas se tornan aún más difíciles para el pensamiento que busca la unidad que garantiza algo más que una mera accidentalidad en el nombre ‘tiempo’ predicado de una multiplicidad de fenómenos, pues en *Física* nos informa que el alma puede percibir en sí misma el tiempo independientemente de la sensación.⁴ Entonces, ¿qué tiempo percibe?

[2] Cf. *Acerca de la memoria y de la reminiscencia* I, 449b10 ss.

[3] *Ibid.*, 450^a5-20. Más detalles sobre este asunto en nota 38 del presente escrito.

[4] Cf. *Física* Δ 11, 219^a1-10.

Si pasado, presente y futuro son sensibles, el “movimiento” del alma que da lugar a este tiempo que le sale al paso desde sí misma, en sí misma y para sí misma, ¿no es pasado, presente y futuro?

Con respecto al análisis en cuanto tal, en primer lugar, se explicita en este artículo el sentido de tiempo como número, pues éste término se dice *de muchas maneras*, no es unívoco. Se procede a partir de los elementos constitutivos de la definición del tiempo para mostrar por qué medir el tiempo y el movimiento no consiste en contar los instantes puntuales comprendidos en un proceso, sino en sacar a luz la razón numérica que naturalmente y en virtud de la regularidad en las velocidades y de una proporción entre las mismas se da entre los movimientos de las esferas. El tiempo está dado en el cielo, no es un invento humano. Los movimientos de las esferas se miden entre sí, pero el cielo mide también los fenómenos cíclicos que ocurren aquí abajo, por ejemplo, la recurrencia de fenómenos meteorológicos y naturales, de los ciclos vitales, ciclos biológicos como la ovulación, etc. Pero el tiempo, dice Aristóteles, es número de todo movimiento⁵, y lo es, cabe remarcar, sin distinción de especies, por lo que también puede usarse para medir procesos lineales y de velocidad variable, como acciones bélicas o la duración de un proceso político, la marcha de un caminante, el tiempo que una barra de hierro demora en ponerse al rojo vivo o, así mismo, la duración de una vida individual –la especie, para Aristóteles, como es sabido, no es temporal. El tiempo incluso mide el reposo, por eso está en todas partes junto a todo ente. El movimiento de la esfera celeste opera como patrón de medida de cualquier proceso y lo medido puede ser tanto su recurrencia (cada cuánto tiempo se produce un fenómeno) como su persistencia en el ser, es decir, el comienzo y el fin del movimiento: un día, setenta y cinco años, etc.

Una vez finalizado el análisis del concepto de tiempo como número tomamos en consideración el estrato temporal de pasado presente y futuro como un sensible común. Ello conduce al presente como dimensión fundamental; pero no el presente entendido como ahora puntual, ese límite inextenso del tiempo que, fiel al principio de no-contradicción, excluye de su constitución pasado y futuro (a no ser en tanto es límite entre los mismos); se trata más bien del ahora “abierto” al pasado y al futuro, el ahora en el que nos encontramos previamente a toda consideración del tiempo, previamente a todo recordar el pasado o esperar algo futuro y a toda medición del tiempo –previo a mirar el reloj para “enterarse” del tiempo. Se trata del ahora que se hace manifiesto en expresiones de lo inminente o de lo inmediatamente ocurrido, como ‘*ya*’, un ahora que atraviesa las dimensiones de pasado y futuro abarcándolas, que se tiende y constituye entre las mismas o por ellas. Hay aquí, no obstante, una aporía evidente, porque si el ahora está constituido por pasado y futuro,

[5] Cf. *Física* Δ 14, 223^a30-b1.

entonces éstos resultan ser más básicos. Por lo que si no se quiere caer en una *regretio ad infinitum*, pasado y futuro deben ser definidos de otra manera, y no como ya-no-*presente* y todavía-no-*presente*. ¿Qué significan pasado, presente y futuro en este modo más radical buscado? ¿Qué es ese estrato del tiempo? ¿Acaso es posible que yo mismo sea este ahora, es decir, el tiempo, tal como mantenía Heidegger en sus escritos de la “década fenomenológica”?⁶ Son estas algunas de las cuestiones que plantea este artículo. El examen concluye con las dificultades del ya mencionado tiempo del alma, independiente de las sensaciones, fundado en un movimiento cuya naturaleza resulta difícil precisar.

1. El tiempo como número.

En su tratado de *Física* Aristóteles define el tiempo como “número del movimiento según lo anterior y lo posterior” (ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον)⁷. Como “prueba” o “indicio”⁸ de que efectivamente se trata de un número ofrece un razonamiento silogístico: determinamos lo mucho y lo poco mediante el número, y mucho o poco movimiento según el tiempo; por lo tanto, el tiempo es un número⁹. En este razonamiento la conclusión se sigue de las premisas, por lo cual es válido, pero las premisas son falsas. Por lo que respecta a la primera, ocurre más bien lo contrario de lo que sostiene Aristóteles, es decir, no es el número lo que determina qué es mucho o poco. En efecto, diez mil ¿es mucho o poco? Imposible responder, pues eso, naturalmente, depende de otros factores. Aristóteles es conciente de la relatividad de las cantidades, no obstante, aquí parece no tenerlo en cuenta¹⁰. Una hora ¿es mucho o poco? Un millón de años ¿es mucho o poco? Para un ser eterno sería un suspiro – también hay horas que parecen una eternidad–. El número-tiempo es determinado como mucho o poco por otras variables, en la actualidad, sobre todo, por la variable tecnológica. Lo que a la gente del pasado le parecía una cantidad de tiempo prudente (por ejemplo, un viaje por tierra de dos días) hoy que

[6] “¿Soy yo el ahora, o simplemente aquel que afirma esto?” (Heidegger, Martin. *El concepto de tiempo*, conferencia dictada ante la Sociedad teológica de Marburgo, Madrid, ed. Trotta, 2011, p. 32).

[7] Δ 11, 219b1-2, trad. de A. Vigo, Buenos Aires, ed. Biblos, 1995.

[8] Σημεῖον (*Física* Δ 11, 219b3). Vigo traduce “indicio”, Carteron “*preuve*” (*Aristote physique*, París, ed. Société d'édition Les belles lettres, p. 195 y ss.).

[9] El significado cuantitativo del tiempo es más explícito en *Categorías* VI 6, 5b1ss.: “[...] si alguien explica cuán larga es una acción, la definirá como anual por el tiempo [...]”. (trad. de M. Candel Sanmartín, ed. Gredos, Madrid, 1ª ed. 1982).

[10] “[...] Si se dijera pequeño o grande en sí mismo, nunca se diría que el monte es pequeño y el grano de mijo grande. Igualmente decimos que en la aldea hay muchos hombres y en Atenas, en cambio, pocos, aún siendo mucho más numerosos éstos que aquéllos; y que en la casa hay muchos y en el teatro pocos, aun siendo éstos muchos más.” (*Categorías* VI 6, 5b20-25).

disponemos de aviones puede parecernos una eternidad. Así, el mismo número (el tiempo “objetivo” medido por el reloj) antes era poco y ahora es mucho. En fin, no determinamos lo mucho o lo poco mediante el número. Por lo que respecta a la segunda premisa, tampoco es verdadera dado que, en primer lugar, la cantidad de tiempo y movimiento no son directamente proporcionales; de hecho, en poco tiempo puede producirse mucho o poco movimiento y viceversa. En otras palabras, mucho tiempo o poco tiempo no determinan la cantidad de movimiento, ésta permanece incógnita.

Premisas falsas y, sin embargo, en los calendarios y relojes los números son fechas, horas, minutos, segundos, etc. Estamos pues ante un razonamiento que parte de premisas falsas y parece alcanzar una conclusión verdadera. Pero si el tiempo es un número, surge un problema, porque habría una homonimia con el ente matemático que, en tanto tal, está situado fuera del devenir. Para Aristóteles el tiempo es algo del movimiento¹¹, pero los números no están sujetos al cambio, todo lo contrario, de modo que no se entiende cómo podría el tiempo identificarse con el número. Si el tiempo es un número, hay números que no son tiempo. Entonces ¿en qué sentido el tiempo es número?

1.1 El movimiento de la esfera celeste como número numerante o medida del tiempo.

La noción de ‘número’ es plurívoca. Aristóteles distingue ‘lo numerable’ (τὸ ἀριθμητόν), ‘aquello mediante lo que numeramos’ (ᾧ ἀριθμοῦμεν) y ‘lo numerado’ (τὸ ἀριθμοῦμενον). El tiempo es número numerable o numerado¹². El número numerante es, como indica E. Berti, la unidad de medida¹³, o sea, en este caso: el movimiento de la esfera celeste y, en primer lugar, del cielo de estrellas fijas, pues representa la unidad de medida más racional que puede haber en virtud de su regularidad (recurrencia y velocidad uniforme). La unidad de medida es, ante todo y como su nombre lo indica, una *unidad*. Aristóteles no concibe la unidad *more* platónico, como una entidad separada existente en sí misma. La unidad es la especie o el género. Por ejemplo, ‘caballo’ mide la multitud de caballos, pero ‘animal’ mide los caballos, los perros, etc. ‘Uno’ es un individuo de la especie.¹⁴ Tal como el animal mide animales, el movimiento

[11] Cf. *Física* Δ 11, 219a5-10.

[12] Cf. *Física* Δ 14, 223^a24-25.

[13] Cf. Berti, Enrico. *Ser y tiempo en Aristóteles*, Buenos Aires, ed. Biblos, 2011, p. 42 s.

[14] Para la teoría aristotélica del número cf. *Metafísica* X, 1-3; sobre todo 1052b15 ss., 25-30; también libros M y N. Un buen comentario breve sobre la teoría de la unidad como medida en Berti, Enrico. *Estructura y significado de la Metafísica de Aristóteles*, Buenos Aires, ed. Oinos, p. 119 s. Un tratamiento pormenorizado y en el marco de la discusión sobre el tiempo en Annas, Julia. *Aristotle, number and time*, en *The philosophical quarterly*, vol. 25, N°99, Abril de 1975.

mide los movimientos¹⁵. Con todo, el ‘número numerante’, la esfera celeste, no es para Aristóteles el tiempo. Tenemos entonces un número que no es tiempo y que, sin embargo, ya dice algo de su relación con el tiempo en tanto lo mide.

1.2 El tiempo como número numerado.

El tiempo propiamente dicho, afirma Aristóteles, es el ‘número numerado’¹⁶. Se mide el tiempo casi como se mide cualquier otra magnitud. Quien mide y dice “3 estadios de longitud” toma una unidad de medida convencional (estadios, codos, dedos, etc.) y cuenta cuántas veces está contenida en el objeto de mensura, por ejemplo, un terreno. La medición de magnitudes espaciales también da como resultado un número. Por eso hay una homonimia (identidad en el nombre y diferencia en el *qué*) entre el tiempo y la longitud, es decir, son o tienen magnitudes (μέγεθος) numéricamente expresables¹⁷. Pero el tiempo no es cualquier número, ni basta decir sólo que es un número para definirlo. Si se pregunta por el cuánto del viaje (supongamos la marcha de Corisco del Liceo al ágora) “diez (kilómetros)” responde por la distancia, en cambio “medio día” o “un cuarto de día” responde por la cantidad de tiempo. El tiempo es un número según el género próximo, pero es número sólo *del movimiento*, esa es su diferencia específica.

Para comprender el concepto aristotélico de tiempo es fundamental advertir que “día”, “mes”, “año”, etc., son designaciones del movimiento y no, en principio, del tiempo. ‘Año’ designa el movimiento del sol, ‘mes’ el movimiento de la luna¹⁸. Platón –quien ya concibe el tiempo como número– lo expresa con claridad en el *Timeo*: “El mes se produce, cuando la luna, después de recorrer

[15] “[...] cada cosa se numera por medio de una cosa particular de su mismo género [...] las unidades por medio de la unidad y los caballos por medio del caballo, y así también el tiempo por medio de un cierto tiempo determinado, y puesto que, según dijimos, tanto se mide el tiempo por el movimiento como el movimiento por el tiempo –esto es que tanto la cantidad del movimiento como la del tiempo es medida por el movimiento determinado por medio del tiempo–, si además, lo que es primero es medida de todas las cosas del mismo género, «entonces» la traslación circular uniforme será medida en el más alto grado, por cuanto el número de ésta es el más cognoscible. Ciertamente, mientras que ni la alteración ni el aumento ni la generación son uniformes, en cambio la traslación sí «lo es». Por ello también el tiempo parece ser el movimiento de la esfera «celeste», porque no sólo se miden por medio de éste también los otros movimientos, sino que también el tiempo se mide por medio de este movimiento.” (*Física* Δ 12, 223b12 y ss.).

[16] Cf. *Física* Δ 11, 219b5-9.

[17] “[...] el tiempo es medida del movimiento [...] mide el movimiento en virtud de determinar un cierto movimiento que será empleado para medir el «movimiento» total, tal como el ‘codo’ mide la extensión en virtud de determinar una cierta magnitud que se empleará para medir el todo [...]” (*Ibid.*, 220b32 ss.).

[18] Mes, luna, medida, mensura; de más está aclarar la raíz común de todos estos términos.

toda su órbita, supera al sol; el año, cuando el sol completa su revolución”¹⁹. Los astrónomos egipcios habrían descubierto, según refiere Herodoto, el año²⁰. En expresiones temporales como “tres años”, ‘año’ es la unidad de medida, el número numerante, igual que ‘mes’, o ‘día’ (sideral), que es lo que Aristóteles identifica como la revolución más rápida, es decir, una revolución completa del cielo de las estrellas fijas.

Hay una nota distintiva en la medición de magnitudes temporales: la unidad de medida, a diferencia del caso de la longitud y demás magnitudes espaciales, no es convencional. Tanto Platón como Aristóteles encuentran relaciones constantes entre las revoluciones de los astros y atribuyen el fenómeno a una proporción (analogía) entre las velocidades de los mismos.²¹ Porque el pulso del movimiento de las esferas está regulado, los períodos son conmensurables. Eso permite a los astrónomos realizar, como bien dice Platón, “mediciones relativas”²² mediante las cuales ponen de manifiesto las razones numéricas cons-

[19] *Timeo*, 39c-d, trad. de M. Durán y otros, Madrid, Gredos, 1ª ed. 1982.

[20] Cf. *Historias*, II: 4.

[21] “Las revoluciones restantes estaban a intervalos dobles o triples entre sí y había tres intervalos de cada clase. El demiurgo ordenó que los círculos marcharan de manera contraria unos a otros, tres con *velocidad* semejante, los otros cuatro de manera desemejante entre sí y con los otros tres, aunque manteniendo una *proporción*.” (*Timeo*, 36d, cursivas mías). “Suponiendo esto, así como que, en función de las distancias, las velocidades guardan «entre sí» las *proporciones de los acordes musicales*, dicen [los pitagóricos] que el sonido de los astros al trasladarse en círculo se hace armónico.” (Aristóteles, *Acerca del cielo* II, 290b20-25, cursiva mía). “Ocurre que los movimientos de cada uno [de los astros] guardan una *proporción* con las distancias, siendo unos más rápidos y otros, más lentos; en efecto, puesto que se ha dado por sentado que la última revolución del cielo es simple, además de la más rápida, y que las de los demás «astros» son más lentas, además de múltiples (pues cada uno gira en sentido contrario al del cielo con arreglo a su círculo), es lógico entonces que el más cercano a la revolución simple y primera recorra su círculo de tiempo más largo, que el más alejado lo haga en el más corto y que, de los demás, el más cercano «lo recorra» en más «tiempo» y el más lejano, en menos. Pues el más cercano es el más dominado, mientras que el más lejano lo es menos que todos los demás, debido a la distancia: en cuanto a los intermedios, «lo son» en *proporción* a la distancia, como lo demuestran los matemáticos.” (*Ibid.*, 291^a30-b10, cursiva mía). Las proporciones matemáticas conocidas en tiempos de Aristóteles suman un total de seis. Las proporciones o “mediedades” geométrica, aritmética y armónica (las proporciones de los intervalos musicales básicos) aparecen en *Timeo* 35b-36d (en el famoso “jeroglífico del alma del mundo”). Aristóteles aplica las mediedades geométrica y aritmética en su teoría de la justicia (cf. *Ética Nicomaquea* V, 1131b20-15 para la proporción geométrica y 1132^a25-30 para la proporción aritmética). Para más detalle sobre el número total de proporciones cf. García Bazán, Francisco. *La concepción pitagórica del número y sus proyecciones*, Buenos Aires, ed. Biblos, 2005, p. 135 s.; también Ghyka, Matila. *El número de oro I*, Buenos Aires, ed. Poseidón, 1968, p. 33, n. 19.

[22] *Timeo*, 39c-d. Cf. también *Leyes* VII: “Bien, hay aún tres materias de estudio para los hombres libres: el cálculo y los números constituyen una disciplina; también el arte de la extensión, de la superficie y la profundidad forman, como un único ámbito, la segunda materia, mientras que la tercera es el estudio de las revoluciones de los cuerpos celestes, *cómo es el movimiento natural de unos en relación con los otros* [...]. Estaría muy lejos de llegar a ser un hombre divino si no fuera capaz de reconocer ni el uno, ni el dos, ni el tres ni, en general, los pares y los impares, ni supiera

tantes que se dan entre los ciclos: entre mes y día (1/28,5), año y día (1/365)²³, mes y año (ciclo metónico), etc. Uno de los movimientos es tomado como unidad de medida para explicitar el número del otro, y dicho número no es otra cosa que su tiempo de revolución. En efecto, ¿qué surge de estas “mediciones relativas” sino números? Y si día, mes y año aluden al movimiento, el número en expresiones temporales como “1 año”, “365 días” o “12 meses” es tiempo.

El tiempo que en el texto de *Timeo* observamos ya dado en el cielo también se encuentra en la tierra porque los fenómenos cíclicos naturales también se encuentran en una relación métrica con el movimiento de los astros – pensemos, por ejemplo, en el ciclo ovulatorio regulado por la luna. El tiempo entendido como un número llega a medir el movimiento universal, es decir, todos los movimientos singulares, incluidos los movimientos no naturales y, por ende, no cíclicos ni regulares en ningún sentido. Simplemente se pasan por alto las diferencias específicas entre los movimientos y se miden otras especies de movimiento, como cambios en cuanto a la cantidad, cambios cualitativos y locativos de todo tipo. La unidad de medida es universal: la revolución del cielo. Calcular el tiempo es determinar la persistencia en el ser de un determinado proceso, como la marcha de Corisco, o el cambio de color de una fruta (proceso de maduración), y por supuesto, los ciclos de vida.²⁴ También puedo medir la recurrencia de los fenómenos naturales, es decir, no sólo cuánto tiempo sino cada cuánto (el desborde del Nilo, por ejemplo). Así mismo, el número dice cuánto tiempo desde que algo ocurrió o cuánto tiempo hasta que un hecho concreto se produzca –cuánto tiempo hasta el verano, o hasta el anochecer²⁵. La

contar, ni fuera capaz de calcular la noche ni el día y desconociera las revoluciones de la luna, el sol y los demás cuerpos celestes”. (817e-818c, trad. de F. Lisi, Madrid, ed. Gredos, 1982, cursivas mías). En el diálogo dudoso *Epinomis*, el ateniense dice a Clinias y Megilo que la ciencia capaz de elevar al hombre al rango de sabio es la ciencia del número, un don entre muchos otros otorgados a la humanidad por el dios Urano; en efecto, sostiene, a partir del espectáculo del día y la noche hasta el más simple de los hombres aprende el uno, el dos, tres, cuatro (la tetraktys pitagórica) y muchos. La sucesión del día y la noche enseñan a contar. Pero esto que eventualmente hasta el más básico aprende se torna un conocimiento que eleva al género humano y al individuo al grado de sabio cuando aprende a realizar cálculos más complejos mediante la observación de la luna. Cf. *Epinomis*, 979^a1-5, París, ed. *Société d'édition Les belles lettres*, 1956.

[23] Para el Platón de las leyes el año tiene 365 días. Cf. *Leyes* VIII, 828^a-b.

[24] “Por eso los períodos de tiempo o la vida de cada criatura poseen un número y por él se distinguen [...] y todo tiempo o vida se miden por un período, mas no todos por el mismo, sino que algunos por un período menor y otros por uno mayor. Pues, para algunos, el período de medida es el año, mientras que para otros el período es mayor y para otros menor.” (*Acerca de la generación y la corrupción*, XI, 336b10-15, trad. de E. La Croce y otros, Madrid, Gredos, 1^a ed. 1987). En *Acerca de la longevidad y de la brevedad de la vida*, Aristóteles afirma que el tiempo de algunas plantas es anual, otras son más longevas; la mayoría de los insectos, dice, suelen ser anuales, salvo por las abejas que pueden llegar a vivir hasta siete años (Cf., I, 464b25-30; IV, 466^a1-10; XV (XI), 475^a5-10).

[25] Hablar de precisión en la medición del tiempo en el mundo griego conlleva un peligro. Por

pregunta por el “cuándo” se reduce a la pregunta por el “cuánto”²⁶. “Cuándo” –nos encontraremos, por ejemplo– es dentro de cuánto tiempo. Por eso en la categoría πότε, presente en *Metafísica*, subyace la concepción del tiempo como número, a pesar de que en esta obra Aristóteles ya no habla del tiempo como número, aunque sí como cantidad²⁷.

La medición de las magnitudes espaciales, tan inmediatamente comprensible para nosotros, nos permite entender por similitud la un tanto enigmática relación entre número y tiempo. Como ocurre en “un terreno de tres estadios”, donde lo numerante (estadio) está contenido tres veces en lo numerado (terreno), la *ratio* numérica entre dos movimientos –el número de veces que uno está *contenido* en el otro–, es el tiempo tal como lo entiende y lo expresa Aristóteles en *Física*. Volviendo sobre el ejemplo de la marcha de Corisco, puede decirse que equivale a media revolución (aparente) del sol. El intelecto del alma (agente numerador) *calcula* la *ratio* dada entre la unidad de medida y el movimiento o proceso a medir y que deviene *numerado* con esta operación.

1.3 El ahora como número.

“El ahora es [...] como la unidad del número”²⁸. El alma “dice” (λέγειν) que son *dos* los ahora, uno anterior y el otro posterior y en ese acto percibe tiempo, “pues lo determinado por medio del ‘ahora’ parece ser tiempo”²⁹. Comentando este pasaje, Heidegger afirma que medir el tiempo es contar los ahora: un ahora, dos ahora, tres ahora..., reúno una multiplicidad de ahora en un número y obtengo la medida del tiempo³⁰. Sin embargo, esto no

precisión no nos referimos a que se busca dividir el tiempo en partes homogéneas y mucho menos, por supuesto, calcular duraciones efímeras con un mínimo margen de error como ocurre actualmente (y para lo cual se utilizan unidades de medida como el tiempo de Planck o attosegundos). No obstante, es claro que se busca llevar a cabo mediciones exactas de los movimientos del cielo. Sólo así se explica que, por ejemplo, Tales haya llegado a predecir un eclipse, o que el ciclo metónico (el astónomo Metón era contemporáneo de Platón) de 19 años solares –equivalentes a 235 meses lunares y 6.940 días– sea empleado aún hoy para establecer la fecha de la Pascua cristiana cada año.

[26] A menos que “cuándo” aluda al instante oportuno incalculable y discrecional (καιρός). Por ejemplo, cuándo, en qué momento atacar, no puede establecerse numéricamente como en el caso de “cuándo” ocurrirá el próximo eclipse de luna o la próxima menstruación que, como ciertos fenómenos meteorológicos (por ejemplo el desborde de un río) puede estimarse con un margen moderado de error aunque siempre numéricamente y en base a un calendario.

[27] Cf. *Metafísica* V 13, 1020^a25-35.

[28] *Física* Δ 11, 220^a4.

[29] Cf. *Física* Δ 11, 219^a25-30.

[30] Son muchos los pasajes donde Heidegger dice que numerar el tiempo es contar los ahora. Sin embargo, ninguno tan claro como el siguiente, extraído de los apuntes redactados por W.

puede ser así. En primer lugar, es evidente lo absurdo de expresiones como “duró diez horas”, en las que no se dicen nada sobre la cantidad de tiempo. Decir que una fase del movimiento anterior (Corisco en el Liceo) tiene como correlato un ahora anterior y la fase posterior (Corisco en el ágora) un ahora posterior es, sin duda, percibir el tiempo como número, puesto que son *dos* los ahora que se muestran; pero percibir un ahora anterior y otro posterior no es lo mismo que expresar numéricamente cuánto tiempo dura un movimiento, como cuando se dice, “duró medio día”. Es decir, el tiempo es percibido como *dos* horas, ciertamente como número, pero no como el número que da cuenta de la *ratio* entre el estándar de medida (movimiento del cielo) y el movimiento objeto de mensura. En segundo lugar, el ahora no puede dar lugar al tiempo, como tampoco el punto (análogo al ahora) puede dar lugar a la línea recta, dado que carecen de magnitud; el ahora carece de amplitud temporal, no dura, por lo que el tiempo no se obtiene colocando un ahora junto al otro, ni tampoco una línea recta colocando un punto junto a otro. Además, tampoco se podrían contar los ahora porque entre dos ahora hay infinitos otros, por lo tanto, en cualquier movimiento la cantidad de ahora es la misma independientemente de la duración del mismo: infinita. Más aún, no se podría aportar como prueba de que el ahora es tiempo el hecho de que el número da cuenta de lo mucho y lo poco respecto del movimiento (el indicio o prueba de que el tiempo es un número), sencillamente porque encontrarse comprendido entre dos ahora es una característica universal del movimiento (sobre todo sublunar) independientemente de su duración. Un movimiento de dos horas comienza en un instante y termina en otro, es decir, se despliega entre dos ahora, pero lo mismo puede afirmarse de un movimiento de cinco horas o de mil años y de cualquier otro movimiento finito. La percepción del móvil ‘ahora’ –en la fase inicial del movimiento– y ‘ahora’ –en una fase intermedia o en la fase final–, no dice nada acerca del número del movimiento ni de cuánto movimiento ha realizado el móvil, si mucho o poco. Decir meramente que son dos los ahora, uno en cada límite, no es lo mismo que calcular cuánto tiempo, es simplemente la condición de posibilidad de percibir el paso del tiempo. Si tomo conciencia de dos ahora

Bröcker durante un curso de filosofía antigua en 1926: “Si determino al ente en movimiento con respecto a la presencia de su disponibilidad, con otras palabras: si *numero* (movimiento local: el recorrido que hace un objeto en una determinada distancia), entonces decimos que el objeto tiene la posibilidad de estar en este lugar. Este punto está primero en reposo. Si ahora el punto se mueve avanzando un cierto tramo, es decir, si su disponibilidad para estar en diferentes lugares, deviene actual, es presente, y si puedo verlo en su disponibilidad para estar en sitios diversos, entonces lo veo *aquí* presente, aquí presente, aquí, aquí, ahora ahí, ahora ahí, etc. Así, pues, lo que hago es numerar, numero el movimiento. *Lo que numero en el movimiento local, en la presencia de la disponibilidad del punto, son los ahora. Los ahora constituyen el tiempo, y por eso el tiempo es “lo numerado del movimiento”.*” (Heidegger, Martin. *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, traducción inédita de Germán Jiménez. Será publicada en 2013 por ed. Waldhuter, Argentina. Cf. *Grundbegriffe der antiken philosophie* (GA 22), Nachschrift Bröcker 6, Frankfurt am Main, ed. Klostermann, p. 326, las cursivas son mías).

Thémata. Revista de Filosofía N°47 (2013) pp.: 39-59.

diferentes, también entonces de que el tiempo ha pasado, aunque no necesariamente cuánto.

1.4 La cláusula “según lo anterior y posterior”.

El único elemento que resta por ver en la definición aristotélica del tiempo es “según lo anterior y lo posterior” (κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον), términos éstos (‘anterior’ y ‘posterior’) que, como ‘número’, tampoco son unívocos, sino que se dicen por lo menos en cuatro sentidos diferentes, uno de los cuales es temporal³¹. Anterior y posterior o “antes” y “después” (en griego no hay una diferencia morfológica como en castellano, pero sí semántica) no son sinónimos de “pasado” y “futuro”. Son términos relativos que adquieren un sentido u otro según se hable de anterior o posterior en el pasado o en el futuro. En relación al pasado, ‘anterior’ es lo más lejano con respecto al ahora presente, mientras que en relación al futuro lo anterior es, por el contrario, lo más cercano. Lo mismo ocurre con ‘posterior’, que en relación al pasado es lo más cercano, mientras que en relación al futuro es lo más alejado del presente. Anterior y posterior se comprenden pues, en términos generales, como una cierta separación o distancia con respecto al ahora (ἢ τοῦ νῦν ἀπόστασις)³². ‘Anterior’ y ‘posterior’, sin más, significan tanto lejos como cerca. Lo que define un sentido unívoco para ‘anterior’ y ‘posterior’ es el “horizonte” extendido entre pasado y futuro hacia el cual el alma en tanto agente numerante dirige la mirada. Dicho de otro modo, ‘anterior-posterior’ salen de su ambigüedad y adquieren un sentido determinado (o bien lo más lejano, o bien lo más cercano) a partir de pasado y futuro, un horizonte hacia el cual el alma dirige la mirada para decir unívocamente “antes” o “después”.

Claramente ese horizonte de la mirada es temporal. Y si el tiempo es el número del movimiento *según* lo anterior y lo posterior, pero anterior y posterior dependen a su vez del horizonte temporal de pasado y futuro, hay un estrato temporal más elemental a la base de la definición del tiempo como número. El tema es entonces cuál es su naturaleza y cómo se nos brinda este horizonte temporal de pasado, presente y futuro que aparece reiteradamente en *Física* sin convertirse en objeto de estudio explícito.

[31] Un excelente estudio de los sentidos de ‘anterior’ en *Categorías* XII, 14^a27 ss. y *Metafísica* 11, 1018b9 ss. (además del realizado por J. Cleary), en Vigo, Alejandro. *Estudios aristotélicos*, cap. I, Navarra, ed. Eunsa, 2006. El concepto temporal de anterior y posterior que desarrollamos aquí se encuentra en *Física* Δ 14, 223a5-15.

[32] Cf. *Física* Δ 14, 223^a1-5.

2. Presente-pasado-futuro como estrato elemental del tiempo.

Para Aristóteles (e insistimos, ya para Platón) el tiempo es un número³³. No obstante, hay un estrato temporal más básico que hace posible el numerar movimientos calculando su duración, ya que la definición del tiempo remarca que éste es número del movimiento *según lo anterior y lo posterior*. El alma, que dice que son dos los ahora (puntos temporales), uno anterior y otro posterior, dirige la mirada hacia un horizonte temporal en el cual lo anterior y posterior cobran un sentido definido; eso le permite estimar la distancia temporal que media entre ahora y lo anterior-posterior. Ese horizonte es lo pasado y lo futuro. Lo anterior y lo posterior pueden ser “puntos” temporales (instantes) pertenecientes al pasado. En tal caso, anterior es el más alejado y posterior el más cercano al presente. Pero también puede ocurrir que lo anterior y lo posterior estén en el futuro, y en ese caso el instante anterior es el más cercano, mientras que el posterior es el más distante en el tiempo. “Según” (κατὰ) lo anterior y lo posterior, dice Aristóteles; pues la cantidad de tiempo cambia si lo anterior es más cercano o más lejano. Por eso no es un simple agregado la cláusula de lo anterior y lo posterior en la definición del tiempo.

Es cierto que ni Platón ni Aristóteles tematizan el estrato temporal a la base del número en lo que puede denominarse sus respectivos tratados del tiempo³⁴, tal vez porque decir que el tiempo es pasado-presente-futuro representa una obviedad absoluta y forma parte de la “comprensión vulgar del tiempo”³⁵. No obstante, no se puede dar cuenta del tiempo sin explicar la naturaleza de este estrato más elemental, lo cual, sin lugar a dudas, reconduce la problemática temporal a una ontología, en tanto presente se comprende como lo que *es*, pasado como lo que *ya no es* y futuro como lo que *no es aún pero será*. En última instancia, pues, el problema del tiempo o bien no es diferente del problema del ser, o bien no puede separarse del mismo³⁶. Inclusive el problema

[33] Cf. *Timeo*, 37d-e.

[34] El texto de *Física* contiene sin duda un desarrollo de la pregunta por el tiempo, no así el *Timeo*, donde, si bien encontramos la célebre definición platónica del tiempo como imagen móvil de la eternidad, el tema central es el nacimiento del cosmos.

[35] Cf. Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*, § 81, también *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (GA 24), § 19.

[36] “Éstas son todas partes del tiempo y el «era» y el «será» son formas devenidas del tiempo que de manera incorrecta aplicamos irreflexivamente al ser eterno. Pues decimos que era, es y será, pero según el razonamiento verdadero sólo le corresponde el «es», y el «era» y el «será» conviene que sean predicados de la generación que procede en el tiempo [...] y, además, también lo siguiente: lo que ha devenido es devenido, lo que deviene está deviniendo, lo que devendrá es lo que devendrá y el no ser es no ser [...]” (*Timeo*, 37e-38c). “En primer lugar, será conveniente examinar [...] la cuestión de si se cuenta o no entre las cosas existentes (νότερον τῶν ὄντων ἔστιν ἢ τῶν μὴ ὄντων), y luego cuál es su naturaleza. Pues bien, a partir de las siguientes consideraciones podría sospecharse que el tiempo no existe en absoluto, o bien sólo de un modo muy relativo y oscuro. En

fundamental de la ontología (la unidad de los múltiples sentidos del ser) se refleja en el problema del tiempo, en tanto, como se va haciendo claro, también el tiempo “se dice de muchas maneras”. El ser se “temporaliza” (como sido y será) una vez que, saliendo del eleatismo más duro, se admite la posibilidad del no-ser y, con ello, la posibilidad de dar cuenta del movimiento y rescatarlo de su reducción a pura apariencia, engaño de los sentidos. Como según Heidegger solía decir Lotze, ‘el tiempo tiende sus brazos en las dos direcciones del no-ser’³⁷, si bien, habría que agregar, desde el ahora presente, del cual únicamente puede decirse: *es*.

2.1 El tiempo como sensible común.

¿Puede afirmarse que Aristóteles reduce el tiempo a presente? El presente en tanto *es*, parece ser la “dimensión” más fundamental del tiempo. En *Acerca de la memoria y de la reminiscencia* encontramos de qué manera pasado, presente y futuro –o sea, lo que hemos denominado el estrato más fundamental del tiempo y a partir del cual es posible la numeración de movimientos– le “salen al paso” al alma. Aristóteles afirma allí que tiempo y movimiento son κοινά αἰσθητά, *sensibles comunes*³⁸. No hay ningún sentido (sensorial) específico del tiempo, un sentido del tiempo que sea como la vista al color o el oído al ruido. La αἴσθησις, dice Aristóteles, capta el presente (πάρων), la memoria (μνήμη) el pasado (παρέλθον) y la ‘espera’ o ‘expectación’ (ἐλπίς) el futuro (μέλλον)³⁹. La memoria no es una función intelectual del alma, sino que forma parte del ‘sentido primario’. Por eso, explica, en tanto algunos animales superiores tienen memoria, también conciencia del tiempo⁴⁰.

El presente es sensible y así mismo habría que considerar al pasado si la memoria es parte de una ‘facultad *sensitiva* primaria’. Además, la memoria surge en los seres vivos como un cúmulo de experiencias, las cuales, a su vez,

efecto, 1) una de sus <partes> ha existido (γέγονε) y ya no existe (οὐκ ἔστι), y la otra ha de existir (μέλλει) y no existe aún. [...] Pero parecería ser imposible que lo que se compone de <partes> no existentes participe de la existencia (μετέχειν οὐσίας).” (*Física* Δ 10, 217b29-218^a5).

[37] Cf. Heidegger, Martin. *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (GA 24), Madrid, ed. Trotta, 2000, §19, p. 284.

[38] En verdad, Aristóteles dice que percibimos el tiempo mediante el sentido primario, al cual pertenece la memoria y mediante el cual percibimos también el movimiento (Cf. *Acerca de la memoria y de la reminiscencia* I, 450^a5-20; 451^a15-20). No obstante, en *Acerca del alma* (II, 418a15-25; III, 425a10-25) afirma que el movimiento y el número son sensibles comunes. Dejando de lado la cuestión de si ‘número’ aquí puede identificarse con ‘tiempo’, siendo el movimiento un sensible común (pues se percibe tanto por el tacto como por la vista) el tiempo también tiene que serlo, en tanto tiempo y movimiento se perciben conjuntamente (Cf. *Física* Δ 11, 219^a1-5).

[39] Cf. *Acerca de la memoria y de la reminiscencia* I, 449b25-30.

[40] Cf. *Ibid.*, también *Metafísica* I, 980^a24-b7: los animales superiores tienen memoria.

Thémata. Revista de Filosofía N°47 (2013) pp.: 59-39.

son un cúmulo de sensaciones⁴¹. Ahora, Aristóteles también dice que evidentemente no hay memoria de lo presente⁴². La sensación percibe lo presente pero la memoria retiene lo pasado, de manera que el pasado es un sensible en sentido derivado. Menos claro es qué pasa con el futuro objeto de expectativa, si puede ser llamado un sensible, dado que obviamente no hay percepción sensible del futuro (salvo en el caso del vidente). Si no se puede demostrar que Aristóteles religa la expectación a la sensación, entonces el tiempo como sensible común incluye al presente en sentido propio y al pasado como presente en sentido derivado, mientras que el futuro se coloca por fuera de la categoría de “sensible”.

Para Aristóteles, en síntesis, el presente es lo que cabe percibir, el pasado lo que cabe recordar y el futuro lo que cabe esperar.

2.2 El ahora ‘abierto’ como estrato fundamental del tiempo.

En *Sobre la memoria y la reminiscencia*, el tiempo es presentado como sensible común. Se trata además de un tiempo que no puede reducirse a número, ya que sólo los seres dotados de inteligencia superior (el hombre; para Aristóteles otros animales también tienen cierta inteligencia) pueden calcular la *ratio* numérica entre dos movimientos y así medir el tiempo de un proceso; mientras que los animales que tienen memoria perciben el pasado y, en tanto tienen obviamente sensación, también el presente, e incluso son capaces en ciertas circunstancias de anticiparse al futuro mejor que los seres humanos, pues pueden percibir con anterioridad fenómenos climáticos, la inminencia del *temporal* y del cambio de *tiempo*.⁴³ Ahora, como se vio, sin el horizonte de pasado presente y futuro, no puede haber numeración, ya que el tiempo es número del movimiento según lo anterior y lo posterior, lo cual no tiene un sentido determinado sino hasta que la mirada se dirige hacia el horizonte de pasado y futuro.

El ahora es el presente abierto por los sentidos. No aquel ahora puntual que determina el comienzo y fin de un proceso, que delimita puntos temporales desde el comienzo de un proceso a medir hasta su fin, “desde ahora hasta ahora”, para luego calcular el cuánto del movimiento mediante el número. El ahora presente que se brinda en la sensación es otro ahora, un ahora que debemos distinguir del ahora “lógico”, análogo éste al punto y principio de continuidad y divisibilidad del tiempo, un ahora que, en tanto puede ser aplicado a cualquier punto temporal ni siquiera es, estrictamente hablando, sinónimo

[41] Cf. *Metafísica* I, 980^a21 ss.

[42] Cf. *Acerca de la memoria y de la reminiscencia* I, 449b10-15.

[43] La homonimia en los idiomas latinos entre tiempo meteorológico y cronológico no puede ser de ningún modo accidental.

del presente -¿cómo podría Aristóteles hablar de dos horas, si no porque entiende el ahora como cualquier instante? El ahora percibido como un sensible común ¿es la dimensión más elemental del tiempo en Aristóteles, es decir, ese ahora en el que nos encontramos existiendo ya, que está abierto hacia pasado y futuro en sí mismo y no por obra de una retención de la memoria y una anticipación del futuro? El presente de carácter lógico (un simple concepto), no está comprendido por pasado y futuro, porque entonces no sería, estrictamente hablando, “presente”.⁴⁴ Pero el ahora en el que uno se encuentra siempre, abarca un futuro inmediato y un pasado cercano. Ahora es “en este momento”, “hoy”, “ya”. Por eso el ahora aristotélico está abierto hacia el pasado y futuro. En otras palabras, el ahora en el que uno se encuentra ya antes de esperar o recordar cualquier cosa (pues *ahora* espero o recuerdo), está constituido por pasado y futuro.⁴⁵ El presente es pasado y futuro. Pero ¿cómo es posible afirmar semejante paradoja?

3. El tiempo del alma.

El tiempo en *Acerca de la memoria y de la reminiscencia* es presentado como un sensible. En el tratado del tiempo de *Física*, no obstante, Aristóteles alude a un tiempo independiente de los sentidos porque dice que sería posible percibir el tiempo incluso cuando “no recibimos ninguna sensación por intermedio del cuerpo”⁴⁶. La idea es que dado que tiempo y movimiento se ofrecen en un mismo acto perceptivo, en tanto el alma encuentra en sí misma movimiento, también tiempo. Resulta difícil establecer la naturaleza de este tiempo, porque el movimiento mismo del alma es un misterio. ¿Qué movimiento encuentra el alma en sí misma e independientemente de los sentidos? Si nos restringimos a la teoría de Aristóteles, no podría ser el ‘pensamiento’, porque, en primer lugar, la idea de que el pensamiento es movimiento contradice la tesis del alma como motor inmóvil presente en *Acerca del alma*: “[...] El alma no es el motor y el móvil, sino exclusivamente el motor.”⁴⁷ “[...] No es posible que el alma

[44] «El “ahora”, considerado en sí mismo y primariamente, no en sentido derivado ‘es decir, como un lapso de tiempo’, es necesariamente indivisible, y como tal es inherente a todo tiempo. Pues el “ahora” es de algún modo el límite extremo de pasado y en él no hay nada de futuro, y es también el límite extremo del futuro y en él no hay nada de pasado [...]». (*Física* VI 3, 233b30-234a5, trad. de G. R. De Echandía, Madrid, ed. Gredos, 1ª ed., 1982).

[45] «Éste es uno de los sentido en que se dice “ahora” [el ahora indivisible de extensión nula]; otro es cuando “se hace referencia» al tiempo cercano al ‘ahora’ en el sentido anterior: ‘por ejemplo, decimos’ ‘llegará ahora’, porque llegará hoy, ‘ha llegado ahora’, porque vino hoy. [...] El ‘ya’ es la parte del tiempo futuro cercana al indivisible ‘ahora presente’: ‘por ejemplo’ ‘¿cuándo vas?’, ‘ya’ ‘decimos’, porque es cercano el tiempo en el que ello va a ocurrir». (*Física* Δ 13, 222ª20-b10).

[46] *Física* Δ 11, 219ª3-5.

[47] *Acerca del alma* I, 409ª15ss., trad. de J. Pallí Bonet y T. Calvo Martínez, Madrid, ed. Gredos, 1ª ed. 1982.

se mueva [...]”⁴⁸. En segundo lugar, una afirmación como “el pensamiento es movimiento” choca con la teología aristotélica porque dios es pensamiento y es inmóvil. Si el pensamiento fuera movimiento (o el movimiento formara parte de su esencia), entonces el pensamiento que se piensa a sí mismo pensaría el movimiento y dios no podría ser inmóvil; el motor inmóvil no puede tener al movimiento como objeto de su pensar porque éste es justamente contrario a su naturaleza inmóvil. El intelecto humano es similar en esto al divino, está exento de cambio y movimiento en general. “El intelecto [...] no está sometido a corrupción”⁴⁹, es “algo divino e impasible”⁵⁰. “La vejez no consiste en que el alma sufra imperfecto alguno, sino en que lo sufra el cuerpo en que se encuentra, y lo mismo puede decirse de la embriaguez y las enfermedades”⁵¹. Conéctense estas palabras con aquellas de *Física* donde dice que el tiempo es causante de la corrupción de los seres y del olvido⁵². La conclusión sería que el intelecto es una sustancia suprasensible, inmutable, incorruptible y *supratemporal*,⁵³ como todas las de esa clase en definitiva, pues tampoco el dios aristotélico conoce el tiempo (conocería el movimiento). Por otro lado, en *Acerca del Alma* Aristóteles afirma que “de todas las opiniones expuestas, la más absurda, con mucho, es decir que el alma es número que se mueve a sí mismo”⁵⁴, con lo cual cierra el camino para una hipótesis al estilo de ‘el alma vuelve sobre sí en un movimiento reflexivo y, siendo un número, encuentra el tiempo en sí misma, pues precisamente eso es el tiempo: un número’. Aparte de esto, en el mismo texto de *Acerca del Alma*, haciéndose ésta pregunta por el movimiento del alma, Aristóteles da cabida a la hipótesis de que las emociones, los templeos como el amor, la tristeza y la alegría, entre otros, sean ese movimiento “interior”, pero la descarta finalmente porque las emociones son, en realidad, producto del movimiento de los órganos: ‘encolerizarse, atemorizarse, envalentonarse’, por ejemplo, son movimientos⁵⁵, pero no del alma sino del corazón (mejor dicho, son

[48] *Ibid.*, 408b30 ss.

[49] *Ibid.*, 408b1-20.

[50] *Ibid.*, 408b30 s.

[51] *Ibid.*, 408b20-25.

[52] Δ 14, 222b16-20.

[53] La cuestión de la supratemporalidad del intelecto agente es objeto de grandes controversias. Para un comentario breve pero esclarecedor cf. Berti, Enrico, *Ser y tiempo en Aristóteles*, p. 43.

[54] *Acerca del alma* I, 408b30-409^a1.

[55] De lo contrario no tendría sentido la ciencia retórica como discurso capaz de movilizar pasiones como el miedo.

efectos del movimiento del corazón)⁵⁶. Decir que el alma se irrita “sería algo así como afirmar que es el alma la que teje o edifica”⁵⁷.

Y con todo, los temples tienen que ver con el tiempo: la ansiedad lo dilata, el aburrimiento lo somete a su curso moroso⁵⁸, la angustia —ese *no es realmente nada*⁵⁹ que, sin embargo, acelera el pulso del corazón (caos de la medida y del número)— lo suspende, los temples más joviales lo aligeran, causan la *sensación* de que se acorta y de que lo mucho es realmente poco. El pensamiento, así mismo, está atravesado por lo temporal, avanza y se interrumpe, a veces llega de súbito en un instante, como el rayo “que todo lo gobierna”.

4. Conclusión.

Platón y Aristóteles definen el tiempo como número. Aristóteles, para ser más precisos, como número del movimiento según lo anterior y lo posterior. El horizonte temporal que complementa tal definición del tiempo, a saber pasado presente y futuro no es abordado radicalmente, es decir, no se pregunta qué significan presente, pasado y futuro en tanto tiempo, como si ello fuera evidente. Aristóteles dice, a lo sumo, que pasado es ‘ya no más ahora’ y futuro ‘todavía no ahora’, con lo cual comprende el tiempo a partir del ahora presente. Presente es, pues, el estrato temporal más básico en la teoría del tiempo de Aristóteles. El alma numerante mira en dirección al pasado y al futuro para calcular cuánto tiempo entre un ahora anterior y otro posterior desde el presente. El concepto de presente encierra, sin embargo, una paradoja, ya que por una parte el ahora presente tomado desde un punto de vista lógico no puede estar constituido por pasado y futuro; pero el ahora “real”, el ahora en el que el alma se encuentra, a partir del cual mide el tiempo, el ahora en que se vive, se espera, se rememora, se conoce, se actúa, se produce, etc., está abierto entre pasado y futuro; es decir, el ahora de la vida, no es el ahora indivisible que el concepto y la lógica exigen, pues comprende en su interior mismo y no como mera referencias externas (el concepto de límite supone tal referencia) el pasado y el futuro. Este “suelo” del tiempo, el ‘ahora’ constituido por pasado y futuro, exige que estos sean abordados filosóficamente de otro modo que como “ya no más ahora”, es decir, como pasado que recuerdo, o como “todavía no ahora”, es decir, como futuro potencial que espero, que planeo o en el cual eventualmente pienso. El ahora que oscila en la tensión entre pasado y futuro abriendo el estrato aparentemente más elemental del tiempo, es decir, aquel

[56] Cf. *Acerca del alma* I, 408b1-15.

[57] *Ibid.*, I, 408b10-15.

[58] Cf. Heidegger, Martin. *Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad* (GA 29/30) § 23.

[59] Cf. Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*, § 40.

en que la vida se encuentra, no recuerda el pasado ni está a la espera. Es decir, yo ya estoy en este presente abierto aún cuando no me encuentre recordando ni a la espera de nada. Ese pasado y futuro que instalan el ahora claramente no pueden ser definidos a partir del mismo ahora sin caer en una *regretio ad infinitum*, dado que éste ahora se encontraría a su vez conformado por pasado y futuro, y pasado y futuro son ahora ya no y ahora todavía no.

Queda la incognita del tiempo en el alma, un tiempo que ella misma se da y percibe a partir de su propio movimiento. ¿Qué es ese movimiento? ¿Son los templos, es el pensamiento? ¿Cómo da lugar al tiempo este movimiento del alma? ¿Cabe desde la problematización aristotélica de la relación tiempo-alma la posibilidad de pensarnos a nosotros mismos como tiempo? ¿Somos acaso nosotros ese ahora constituido por pasado y futuro? El tiempo, mantiene Aristóteles según hemos visto, es un sensible común que también perciben los animales. Aquel tiempo del alma, en cambio, en cuanto no requiere de los sentidos, ya no puede ser percibido sino por seres dotados de intelecto y es, por lo tanto, más propiamente humano que aquel otro, sensible y perceptible para todo ser dotado de memoria. El tiempo no es un fenómeno simple; tal como el ser, se dice de muchas maneras, se percibe incluso de muchas maneras. Además del tiempo que nosotros medimos o que simplemente sentimos pasar y, más aún, en el cual nos encontramos aún sin ninguna conciencia y sin reflexionar sobre él, digo que además de este tiempo se despliega otro insondable en el cielo y las estrellas, un tiempo que parece trascender la temporalidad humana y por cuya naturaleza tampoco podemos dejar de preguntar.

5. Referencias bibliográficas.

Fuentes:

Aristóteles:

- Acerca de la generación y la corrupción*, Madrid, ed. Gredos, 1988.
- Acerca de la longevidad y de la brevedad de la vida*, en *Tratados breves de historia natural*, Madrid, ed. Gredos, 1998.
- Acerca del alma*, Madrid, ed. Gredos, 1982.
- Acerca del cielo*, Madrid, ed. Gredos, 1996.
- Categorías*, Madrid, ed. Gredos, 1982.
- Ética nicomáquea*, Madrid, ed. Gredos, 1982.
- Física*, Buenos Aires, ed. Biblos, 1995.
Physique, París, ed. *Société d'édition Les belles lettres*.
Física, Madrid, ed. Gredos, 1982.
- Metafísica*, Madrid, ed. Gredos, 1970.
- Acerca de la memoria y de la reminiscencia* en *Tratados breves de historia natural*, Madrid, ed. Gredos, 1998.

Heidegger:

- Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (GA 22), Frankfurt am Main, ed. Klostermann, 1993.
- El concepto de tiempo* (GA 64), Madrid, ed. Trotta, 1ª ed. 2009.
- Los problemas fundamentales de la fenomenología* (GA 24), Madrid, ed. Trotta, 2000.
- Problemas fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad* (GA 29/30), Madrid, ed. Alianza, 2007.
- Ser y tiempo* (GA 2), México (D. F), ed. F.C.E, 1ª ed. 1951.

Platón:

- Epinomis*, París, ed. *Société d'édition Les belles lettres*, 1956.
- Leyes*, Madrid, ed. Gredos, 1982.
- Timeo*, Madrid, ed. Gredos, 1ª ed. 1982.

Comentarios citados y/o referidos:

- Annas, Julia. *Aristotle, number and time*, en *The philosophical quarterly*, vol. 25, N°99, Abril de 1975.

Thémata. Revista de Filosofía N°47 (2013) pp.: 59-39.

- Berti, Enrico. *Estructura y significado de la Metafísica de Aristóteles*, Buenos Aires, ed. Oinos, 2011
- Berti, Enrico. *Ser y tiempo en Aristóteles*, Buenos Aires, Biblos, 2011.
- Cleary, John. *Aristotle on the many senses of priority*, Carbondale-Edwardsville, 1988.
- García Bazán, Francisco. *La concepción pitagórica del número y sus proyecciones*, Buenos Aires, ed. Biblos, 2005.
- Ghyka, Matila. *El número de oro I*, Buenos Aires, ed. Poseidón, 1968.
- Vigo, Alejandro. *Estudios aristotélicos*, Navarra, ed. Eunsa, 2006.

Otra bibliografía de consulta disponible:

- Aubenque, Pierre. *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, ed. Escolar y Mayo, 2008.
- Baño Henríquez, Paloma. *¿Ensanchar el instante? El ahora aristotélico como límite y como tránsito*, Disponible en: http://www.up.edu.mx/files_uploads/17282_bano_paloma_ensanchar_el_instante.pdf
- Böhme, Gernot. *Zeit und Zahl, Studien zur Zeittheorie bei Platon, Aristoteles, Leibniz und Kant*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1974.
- Bostock, David. *Aristotle's Account of Time*, Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/4182090>.
- Bostock, David. *Space, time, matter and form. Essays on Aristotle's Physics*, Oxford University Press, 2006.
- Broadie, Sarah. *A Contemporary Look at Aristotle's Changing Now*, Oxford University Press, 2005.
- Bröcker, Walter. *Aristoteles*, Frankfurt a. M., ed. V. Klostermann, 1957, ed. castellana: Universidad de Chile, Santiago, 1963.
- Conen, Paul. *Die Zeittheorie des Aristoteles*, München, ed. C. H. Beck, 1964.
- Coope, Ursula. *Time for Aristotle. Physics IV 10-14*, Oxford University Press, 2005.
- Corish, Denis. *Aristotle on temporal order: "now", "before" and "after"*, Disponible en: www.jstor.org/stable/230609.
- Dubois, Jaques Marcel. *Le temps et l'instant selon Aristote*, Paris, Desclée de Brouwer, 1967.
- Hintikka, Jaakko. *Time and necessity. Studies in Aristotle's theory of modality*, Oxford University Press, 1973.
- Kuhlmann, Hartmuth. „Jetzt“? *Zur Konzeption des νῦν in der Zeitabhandlung des Aristoteles (Physik IV 10-14)*, en RUDOLPH.
- Marquardt, Udo. *Die Einheit der Zeit bei Aristoteles*, Königshausen und Neumann, 1993.
- Moreau, Joseph. *L'espace et le temps selon Aristote*, Pádova, Anténore, 1965.

- Owen, G.E.L., *Aristotle on Time*, in J. Barnes, M. Schofield und R. Sorabji, *Articles on Aristotle's Metaphysics*, Londres, Duckwort, 1979.
- Roark, Tony. *Aristotle on time. A study of the physics*, Cambridge University Press, 2011.
- Rudolph, Enno. *Zeit, Bewegung, Handlung. Studien zur Zeitabhandlung des Aristoteles*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1988.
- Sorabji, Richard. *Time, Creation and the Continuum. Theories in the antiquity and the early middle ages*, Londres, Druckworth, 1983.
- Waterlow, Sarah. *Aristotle's now*, The Philosophical Quarterly, Vol. 34, No. 135 (Abril 1984), pp. 104-128, publicado por: Blackwell Publishing for The Philosophical Quarterly Stable.
- White, Michael J. *Aristotle on 'Time' and 'A Time'*, Apeiron, Zeitschrift für antike Philosophie und Wissenschaft, 22:3, 1989.

Martín Simesen de Bielke
Laprida 1051 3ºB, CP 1425
Ciudad autónoma de Buenos Aires
Argentina
martindebielke@gmail.com

FOUCAUT Y CAMPANELLA: EL CUIDADO DEL SÍ EN *LA CIUDAD DEL SOL*

Jacobo Canady Salgado
Universidad de Sevilla (España)

Recibido: 13-03-12

Aceptado: 29-09-12

Resumen: Este artículo propone una lectura de *La Ciudad del Sol* de Tommaso Campanella teniendo en cuenta los estudios que realizara Michel Foucault sobre el cuidado de sí, especialmente en el segundo volumen de su *Historia de la Sexualidad*. Así se puede comprobar como las técnicas del cuidado de sí que griegos y romanos utilizaran para alcanzar una vida mejor se convierten, en la utopía de Campanella, en instrumentos del poder para perpetuar un sistema político determinado.

Palabras-clave: Campanella; Foucault; Utopía; Placeres; Cura sui; Epimeleia heautou; Cuidado del sí; Disciplina; Poder..

Abstract: This article proposes a reading of Tommaso Campanella's *The City of the Sun* under the light of Michel Foucault's study on the care of the self, especially in the second volume of his *History of Sexuality*. This way, it can be seen how the techniques of the care of the self that Greeks and Romans used with the aim of achieving a better life become, in Campanella's utopia, in tools for power to perpetuate a given political system.

Keywords: Campanella; Foucault; Utopia; Pleasures; Cura sui; Epimeleia heautou; Care of the self; Discipline; Power.

1. Introducción.

En su “Maquiavelo y la Teoría Política Renacentista” Rafael del Águila explica que parte del trabajo del historiador consiste en intentar hallar regularidades en lo heterogéneo, unidad en los disperso¹. Es por ello que su definición

[1] Del Águila Tejerina, Rafael, *Maquiavelo y la teoría política renacentista*. En Vallespín, Fernando, ed., *Historia de la Teoría Política*, vol. 2, Madrid: Siglo XXI, 2009 p. 69.

del humanismo renacentista no se basa en la existencia de un cuerpo doctrinal común, sino en ciertos elementos, tales como “el estudio de la retórica y la gramática, asociada al cultivo de los autores clásicos y a una reivindicación muy particular del compromiso político y la vida activa y las virtudes republicanas”². El humanismo renacentista, en general, se considera una ruptura con el pensamiento escolástico medieval³, que del Águila relaciona con un rechazo por parte de los humanistas del análisis institucional y del estudio de la lógica propios de los escolásticos. En su lugar, los humanistas se preocupaban de “cómo han de comportarse los hombres” y de “la educación y la generación de *virtus* en la sociedad”⁴. Este último concepto, el de *virtus*, fue tomado por los humanistas de Cicerón, y da pie a la idea de que es posible, para el hombre, alcanzar la más alta excelencia en la vida terrena, sin tener que esperar a la muerte. Da lugar, además, a “una concepción del hombre como ser dinámico, en relación íntima con su entorno y capaz de realizar sus cualidades”⁵.

El filósofo alemán Peter Sloterdijk comparte esta noción del humanismo, aunque le da una vuelta de tuerca al considerar que si bien se trataría, el humanismo, de una antropodicea, es decir, de “una definición del hombre teniendo en cuenta su apertura biológica y su ambivalencia moral”, es, principalmente, la pregunta de cómo puede el hombre convertirse en un ser humano verdadero. Esta pregunta es planteada, dice Sloterdijk, como una cuestión mediática, es decir, relacionada con los “instrumentos de comunicación y de comunión a través de cuyo uso los propios hombres se conforman en eso que pueden ser y serán”⁶. El instrumento de comunicación privilegiado es el libro: “humanismo es telecomunicación fundadora de amistades que se realiza en el medio del lenguaje escrito”⁷. Es a través de la lectura que el humanismo transmite su mensaje de un individuo a otro, de una generación a otra. Y este mensaje es, para Sloterdijk, el compromiso de rescatar a los hombres de la barbarie⁸. Es pues, el humanismo, un intento de ‘domesticar’, a través de lecturas adecuadas, al hombre. El humanista está convencido de que los hombres son

[2] Ibid., p. 71.

[3] La referencia que utiliza del Águila para considerar el Renacimiento como ruptura con la Edad Media es *La Cultura del Renacimiento en Italia*, de J. Burckhardt, publicado a finales del siglo XIX, y que defiende la tesis de que el Renacimiento fue una época de renovación cultural, cuyo origen se encontraría en el *Quattrocento* italiano. Sin embargo, como bien apunta del Águila, no son pocas las voces que han surgido en contra de esta “ruptura” y que han demostrado la existencia de una continuidad entre la Edad Media y el Renacimiento (Ibid., p. 70).

[4] Ibid., p. 73.

[5] Ibid., pp. 72-73.

[6] Sloterdijk, Peter. *Normas para el Parque Humano*, Madrid, Ed. Siruela, 2008, pp. 35-36.

[7] Ibid., p. 19.

[8] Ibid., p. 31.

“animales sometidos a influencia’, y que es por ello indispensable hacerles llegar el tipo correcto de influjos”⁹.

Es fácil ver este impulso domesticador del humanismo en *La Ciudad del Sol*, de Tommaso Campanella. Esta obra se inscribe dentro del género de la utopía y, por lo tanto, “se presenta como una encarnación de la sociedad racional, como la configuración de un orden humano basado en la razón y por tanto justo”¹⁰. Es, en efecto, la razón la que guía a los solares a la hora de configurar el orden político en la ciudad que construyen al llegar a la isla de Taprobana, huyendo de los Mogores¹¹, saqueadores y tiranos. Su intención era evitar que la nueva sociedad reprodujera los errores de los que huían¹². De este modo, la Ciudad del Sol está gobernada por *Hoh*, el Metafísico, quien es la autoridad suprema tanto en lo espiritual como en lo terrena¹³. Sólo podrá ocupar este cargo quien demuestre tener los mayores conocimientos, entre otras cosas, de:

“la historia de todas las naciones, los ritos, sacrificios, leyes, las diferentes repúblicas y monarquías, los inventores de las leyes de las artes, además de la teoría e historia del cielo y de la tierra. Asimismo estiman necesario que conozca todas las artes mecánicas [...] e igualmente las ciencias físicas, matemáticas y astrológicas”¹⁴.

El motivo de esto es que los solares consideran que alguien que es tan sabio no podrá ser un gobernante cruel¹⁵. Por debajo de *Hoh* hay tres triunviros o Príncipes colaterales que le asisten: Potencia, Sabiduría y Amor. Cada uno de ellos se ocupa de una serie de asuntos relacionados con su nombre. Así, el triunviro Potencia se ocupa de la guerra; Sabiduría de las ciencias y la educación; y Amor de la procreación¹⁶. A continuación hay una serie de autoridades de menor rango que se ocupan de las virtudes y ciencias que les son propias¹⁷.

[9] *Ibid.*, pp. 32-33.

[10] Granada, Miguel Á., Prólogo. En Campanella, Tommaso, *La Ciudad del Sol*, Madrid: Ed. Tecnos, 2007, p. XX.

[11] En una nota a pie de página, Miguel Á. Granada, traductor de la obra, explica que con Mogores Campanella se refiere al Imperio Mogor, que se estableció en la India en 1526. Explica también que en la edición de 1637 se lee “Magorum”, aunque Granada lo atribuye a una banalización de “Mogorum”, que sería lo correcto (*Ibid.*, n. 13, p. 16). Sin embargo, Rafael del Águila acepta “Magorum” como correcto en su estudio, en que explica que los solares llegaron a la isla “huyendo desde la India de la persecución de tiranos, piratas y magos” (del Águila, 156).

[12] Campanella, Tommaso, *La Ciudad del Sol*, Madrid, Ed. Tecnos, 2007, p. 17.

[13] *Ibid.*, pp. 8-9.

[14] *Ibid.*, p. 21.

[15] *Ibid.*, pp. 22-23.

[16] *Ibid.*, pp. 8-9, 14.

[17] *Ibid.*, pp. 64-65.

Ahora bien, aunque estos cargos son elegidos en asamblea por los ciudadanos¹⁸, los solares están dispuestos a adoptar cualquier costumbre que sea mejor que las suyas¹⁹, aunque en realidad se producen pocos cambios porque encuentran el resto de sociedades más injustas. Por lo tanto se producen pocos cambios, lo que da a esta sociedad “un carácter predeterminado y rigurosamente preestablecido”²⁰, o, en palabras de Timothy J. Reiss, “where the harmony is perfect, the only hope for survival is, very precisely, no change”²¹, es decir, una vez que se ha alcanzado la armonía perfecta, su única esperanza de supervivencia es evitar cualquier cambio. Teniendo en cuenta que, además, existe un sistema de confesión por el cual los pecados cometidos por la población se van transmitiendo de autoridad a autoridad en sentido ascendente hasta llegar a *Hoh*²², se puede decir que la Ciudad del Sol es un estado totalitario. Aunque, como dice Granada, no se trate de un gobierno despótico²³ el poder en la ciudad alcanza hasta los aspectos más íntimos de la vida de los ciudadanos.

El propósito de este ensayo es mostrar cómo el ideal humanista que impulsa a la sociedad de la Ciudad del Sol se torna en un ejercicio de biopolítica, tal y como la entendía Michel Foucault:

“la forma en que [. . .] se han intentado racionalizar los problemas que planteaban a la práctica gubernamental fenómenos propios de un conjunto de seres vivos constituidos como población: salud, higiene, natalidad, longevidad, razas, etc.”²⁴.

La sociedad solar pretende ser un ejemplo de racionalidad, pero se torna una sociedad disciplinaria, en la que ningún aspecto de la vida de sus ciudadanos escapa al control por parte del poder. La vida de los solares, en conjunto, está orientada a un mismo fin: la prosperidad de la ciudad. En la descripción que ofrece Campanella de la vida en la Ciudad del Sol se puede observar que el cuidado de sí, la *epimeleia heautou*, es una prioridad. Sin embargo, el objetivo de este cuidado de sí es fabricar los mejores ciudadanos posibles para asegurar la estabilidad y continuidad de su sociedad.

Para el análisis que pretendo llevar a cabo usaré como guía el estudio que Michel Foucault realizó sobre el uso de los placeres en el segundo volumen

[18] Ibid., p. 65.

[19] Ibid., p. 57.

[20] Miguel Á. Granada, *ibid.*, p. XXVI.

[21] Esta resistencia al cambio se refleja también en la utopía campanelliana en el hecho de que los solares hayan fijado el conocimiento que poseen en las piedras de los muros de su ciudad. Reiss, Timothy J., *Structure and mind in two Seventeenth-Century Utopias: Campanella and Bacon* *Yale French Studies* 49, 1973, pp.89, 93.

[22] Tommaso Campanella, *ibid.*, pp. 69-70.

[23] Miguel A. Granada, *ibid.*, p. XXVI.

[24] Foucault, Michel, *Nacimiento de la Biopolítica*. En Ángel Gabilondo, ed., *Estética, Ética y Hermenéutica*, Barcelona: Akal, 2005, p. 209.

de su *Historia de la Sexualidad* y en *La Hermenéutica del Sujeto*. En concreto, me centraré en dos de los tres conceptos fundamentales que Foucault desarrolla: la dietética y la economía²⁵. En el apartado referente a la dietética, se discutirá el régimen alimenticio, de ejercicio y sexual que es impuesto a los solares. En cuanto a la economía, Foucault utiliza este término en el sentido original griego, de gobierno de la hacienda, del hogar. Para los griegos, la base de la economía está en el matrimonio, y Foucault presenta varios textos en los que se discutía la manera en que había que gestionar el matrimonio para que la hacienda creciera. Para los solares, en cambio, no hay matrimonio, puesto que hay comunidad sexual, y no hay posibilidad de formar una pareja estable con una persona elegida. Tampoco hay hacienda ni hogar, ya que no hay propiedad privada. Se explorarán, pues, las diferencias entre ambas concepciones de la sociedad y sus consecuencias.

2. El cuidado de sí.

Entre los años 1981 y 1982 Michel Foucault dictó un curso sobre la hermenéutica del sujeto en el que exploraba la forma en que se establecieron en Occidente las relaciones entre “sujeto” y “verdad”. El punto de partida que Foucault utiliza es el de “cuidado de sí”, en griego, *epimeleia heautou*, y en latín, *cura sui*²⁶. Como explica Foucault, en nuestras sociedades, hoy en día, el cuidado de sí es un comportamiento sospechoso, es visto como una muestra de egoísmo. Quien cuida de sí, lo hace a expensas del cuidado que debe a los otros²⁷. Sin embargo, esto no fue siempre así, aunque sea difícil precisar el momento en que se produjo este cambio de actitud²⁸. La *cura sui* fue la forma en que, en el mundo grecorromano, la libertad individual, y hasta cierto punto, la libertad cívica, se han reflexionado como ética. En efecto, la ética sólo es posible en un contexto de libertad, sin libertad no hay posibilidad de ética. En palabras de Foucault, “la libertad es la condición ontológica de la ética”²⁹. Ahora bien, para griegos y romanos era preciso saber conducirse bien, saber gestionar la libertad propia, y esto se conseguía a través del cuidado de sí, con el objetivo,

[25] El tercer elemento que Foucault estudia es la erótica, entendida como el amor por los muchachos. No lo he incluido en este ensayo porque Campanella trata muy brevemente el tema de la homosexualidad en su obra: simplemente se limita a decir que a los solares cogidos en sodomía “son insultados, y se les obliga como castigo a llevar durante dos días un zapato atado al cuello en señal de que han pervertido el orden y colocado el pie en la cabeza”, si reinciden, son condenados a muerte (Tommaso Campanella, *ibid.* p. 30).

[26] Foucault, Michel. *La Hermenéutica del Sujeto*, Madrid, Akal, 2005, pp. 14-15.

[27] Foucault, Michel, La Ética del Cuidado de Sí como Práctica de la Libertad. En Gabilondo, Ángel, ed., *Estética, Ética y Hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 397.

[28] *Ibid.*, p. 397.

[29] *Ibid.*, p. 396.

no sólo de conocerse a uno mismo o formarse, sino también para aprender a controlar los apetitos y los deseos³⁰. Esto es importante, puesto que para los griegos el hombre libre que se comporta como debe, es un hombre que sabe “gobernar a su mujer, a sus hijos, su casa”, por lo tanto, sabrá ocupar el lugar adecuado en el gobierno o en la amistad³¹.

Finalmente, añadir que si bien la noción de cuidado de sí fue variando a lo largo del tiempo, hay una serie de características que se mantienen: en primer lugar, el cuidado de sí es una actitud, una forma de estar en el mundo, de relacionarse con el prójimo; en segundo lugar, es una forma de mirar. Implica volver la mirada desde el exterior, desde los otros, a uno mismo; en tercer lugar, el cuidado de sí no consiste sólo en una actitud, en una forma de mirar, sino que implica una serie de actividades, de acciones por las que el individuo que las lleva a cabo se transforma y se purifica³².

Como veremos a continuación, la *cura sui* es impuesta en la obra de Campanella a todos los habitantes de la Ciudad del Sol. El conocerse a uno mismo, el controlar las pasiones propias, será un requisito fundamental para los solares. Sin embargo, la diferencia fundamental entre el mundo clásico y el ficticio de la Ciudad del Sol es que lo que para griegos y romanos era un ejercicio de responsabilidad, para los solares será una imposición. Los solares habrán de realizar una serie de acciones, deberán volver la vista a sí mismos, deberán mantener una actitud, una forma de relacionarse y de ver el mundo muy similar a la descrita por Foucault, pero no lo harán por propia voluntad. La *cura sui* de los solares no es tanto un ejercicio de libertad como una forma de disciplinamiento.

3. Dietética.

3.1. Las relaciones sexuales.

Foucault comienza el capítulo relativo a la dietética en el segundo volumen de su *Historia de la Sexualidad* explicando que los griegos, al reflexionar sobre el comportamiento sexual nunca pretendieron establecer prohibiciones, sino que buscaban la mejor manera de utilizar los placeres, “sus condiciones favorables, su práctica útil, su disminución necesaria – en función de una determinada manera de ocuparse del cuerpo propio”. Es decir, la preocupación principal no era establecer una separación entre conductas normales y con-

[30] Ibid., p. 397.

[31] Ibid., p. 399.

[32] Foucault, Michel. *La Hermenéutica del Sujeto*, ibid., p. 26.

ductas patológicas o anormales, sino integrar la actividad sexual de la mejor manera posible dentro del cuidado general de la salud y del cuerpo³³.

También el comportamiento sexual de los solares es objeto de una reflexión similar por parte de Campanella. En la Ciudad del Sol el sexo está sujeto a ciertas pautas y normas, aunque al igual que sucedía con los griegos, no se busca establecer una distinción entre normal y anormal³⁴. Sin embargo, hay una notable diferencia entre Campanella y los griegos: si bien Campanella no está tan interesado en establecer un comportamiento sexual ‘normal’ sí lo está en establecer una diferencia entre el sexo por placer y el sexo con fines reproductivos.

Uno de los rasgos más llamativos de la Ciudad del Sol es que no está permitida la propiedad privada: al llegar a la isla y establecer la nueva ciudad, los solares decidieron vivir en comunidad, todos los bienes serían comunes y distribuidos según la necesidad de cada cual por los magistrados. Esto incluye también a las mujeres. El motivo, según Campanella es que la propiedad privada está detrás de todos los conflictos que surgen en una sociedad, y la propiedad privada tiene su origen en la familia. El tener una casa propia, separada de las de los demás, y mujeres e hijos propios provoca que nazca en nosotros el amor propio. De este modo, explica Campanella, la avaricia, la insidia, la hipocresía o la depredación del Estado tienen como motivo el deseo de dejar a los hijos propios las mayores fortunas y dignidades posibles³⁵.

Esto significa que el comportamiento sexual de los solares está controlado por los magistrados. En concreto, por los magistrados que dependen del triunviro Amor, que es a quien le compete, entre otras cosas, en primer lugar: “la procreación, de forma que los varones se unan a las hembras de suerte que resulte una óptima prole”³⁶. En efecto, el proyecto utópico de Campanella es un proyecto eugenésico. Existe la comunidad de mujeres, pero no cualquier hombre puede mantener relaciones sexuales con la mujer de su elección, sino que dependerá de la decisión de un tercero que tiene en cuenta ciertos factores. En primer lugar, está prohibido que una mujer mantenga relaciones con un hombre antes de los diecinueve años, y que un hombre procrea antes de los veintiuno (o más, “si es de complexión pálida”). Los maestros tienen la misión de observar los cuerpos de los solares mientras se ejercitan, desnudos, en la palestra, para así, cada tres noches, permitir el coito, uniendo “a las mujeres grandes y hermosas [. . .] con los varones grandes y esforzados, a las gruesas con los flacos y a las flacas con los gruesos, para que se equilibren bien y de

[33] Foucault, Michel. *Historia de la Sexualidad, vol. 2. El Uso de los Placeres*, Madrid, Siglo XXI, 2009, pp. 107-108.

[34] Excepto en el caso de la homosexualidad, como se indicó en anteriormente.

[35] Campanella, *ibid.*, p. 16.

[36] *Ibid.*, p. 14.

manera útil”³⁷. Los ‘procreadores’, por su parte, han de cumplir con una serie de ritos, tales como estar limpios de semen durante los tres días anteriores, haber hecho la digestión o rogado a Dios por una buena prole³⁸. Todos estos ritos tienen como objetivo el asegurar una descendencia sana y fuerte, que asegure la continuidad de la Ciudad del Sol.

Sin embargo, la procreación no es la única forma de mantener relaciones sexuales en la utopía campanelliana. También se contempla la necesidad del sexo simplemente por placer. Así, si bien lo habitual para un varón es esperar hasta los veintiún años para su primera relación, se admite la posibilidad de que algunos no puedan aguantar, por lo que, si avisan en secreto a los magistrados, éstos les darán un permiso especial, “a fin de que no se vean forzados a procurarse un receptáculo ilícito”³⁹. El resto de varones también pueden practicar el coito por placer, ya sea por prescripción médica o por excitación. Aunque, eso sí, todos ellos, lo harán sólo con mujeres estériles, preñadas o de poco valor y no observarán los ritos prescritos para la procreación⁴⁰.

Como puede observarse, aunque las relaciones sexuales de los solares estén sujetas a una serie de condiciones, distintas según sea sexo con vistas a la procreación, o coito por placer, Campanella, al igual que los autores de los textos griegos analizados por Foucault, en ningún momento se cuestiona la “forma misma de los actos”, sino que “la problematización tiene lugar esencialmente en términos de cantidad y de circunstancias”⁴¹. No obstante, hay una diferencia fundamental entre la obra de Campanella y los textos griegos: para los griegos, la dietética es “un régimen general de la existencia del cuerpo y el alma”⁴², por lo que, al situar los estudios sobre el sexo dentro de este campo, su intención es encontrar la manera en que el sexo afecta a la relación entre cuerpo y alma, a la existencia, para encontrar el modo de mejorar la salud del individuo. En cambio, Campanella no se preocupa tanto de la relación entre cuerpo y alma, sino entre individuos y sociedad. Su intención es buscar la manera de mejorar la salud, no del individuo, sino de la ciudad. Por lo tanto, en este caso, los consejos relativos al sexo, como aspecto del cuidado de sí, no son tanto un intento de mostrar la mejor manera de gestionar la libertad indivi-

[37] Ibid., pp. 29-30.

[38] Ibid., pp. 30-32.

[39] Ibid., pp. 29-30.

[40] Ibid., pp. 29, 32-33.

[41] Foucault, Michel. *Historia de la Sexualidad*, ibid., p. 127.

[42] Foucault, Michel. *La Hermenéutica del Sujeto*, ibid., p. 71.

dual, sino, más bien, supeditar dicha libertad individual, sacrificarla, a favor del bien de la sociedad.

3.2. El régimen.

Un estudio sobre la dieta ha de incluir, lógicamente, referencias a la alimentación. Foucault, para explicar el sentido general que se le daba a la ‘dietética’ y su relación con la medicina en el mundo griego utiliza dos relatos sobre su origen, uno de Hipócrates y otro de Platón. Hipócrates cree encontrar en la aparición de la dieta el momento en que el hombre se separa del animal: “en el origen [. . .] los hombres habrían utilizado una alimentación semejante a la de los animales: carne, vegetales crudos y sin preparación”, una alimentación que hacía más fuerte a los fuertes, pero que podía ser fatal para los más débiles, es decir, “se moría joven o viejo”. La dieta habría surgido, pues, del intento por parte de los hombres de encontrar un régimen que se adaptara a la naturaleza de cada individuo⁴³. Por su parte, Platón considera que el origen de la dieta es justo el contrario: al principio los hombres llevaban una vida dura, y tenían una medicina adaptada a esta vida: “el dios Asclepio [. . .] habría enseñado a los hombres cómo curar enfermedades y heridas mediante remedios drásticos y operaciones eficaces”. Estos medios incluían, por ejemplo, chupar la sangre de los heridos, verter ciertos emolientes sobre las llagas, y dar a beber al herido o enfermo vino espolvoreado de harina y de queso rallado⁴⁴. Por lo tanto, el origen de la dieta no sería el mismo que el de la medicina, como defendía Hipócrates, sino que, al contrario, la aparición de la dieta marca un cambio en la práctica médica. La dietética marca el paso de una medicina dura para una vida dura a una medicina “para los tiempos de molicie [. . .] destinada a las existencias mal llevadas y que buscaban prolongarse”⁴⁵.

En cualquier caso, ambos relatos muestran la relación entre el régimen y la forma de vida. Para los griegos el régimen es “todo un arte de vivir”⁴⁶. El régimen caracteriza la forma en que se conduce la existencia propia, es lo que marca el interés por el cuidado de sí. Por lo tanto, el que un individuo cuide su alimentación con vistas a una salud mejor demuestra que la *epimeleia heautou* es parte fundamental de su vida.

En las *Epidemias*, de Hipócrates, se incluye una lista de los aspectos de la existencia que quedan dentro de los dominios del régimen. Esta lista, que según Foucault, ha alcanzado un valor casi canónico, comprende: “los ejercicios (*ponoi*), los alimentos (*sitia*), las bebidas (*pota*), los sueños (*hypnoi*), las rela-

[43] Foucault, Michel. *Historia de la Sexualidad*, ibid., pp. 108-109.

[44] Ibid., p. 109.

[45] Ibid., pp. 109-110.

[46] Ibid., p. 110.

ciones sexuales (*aphrodisia*)⁴⁷. En *La Ciudad del Sol*, Campanella no trata el tema de los sueños, pero sí el resto de elementos de la lista. Las relaciones sexuales ya se han discutido, por lo que en este apartado se verá el papel que juegan los ejercicios, los alimentos y las bebidas en la vida de los solares.

El ejercicio físico es una parte fundamental de la vida de los solares, puesto que consideran que las virtudes fructifican a partir de la pureza de complejión. Un hombre que sea depravado por naturaleza sólo actuará bien si teme a la ley o a Dios, pero si este temor desaparece, causará la ruina del Estado. Es por esto que, como se ha visto, hay que cuidar la procreación para tener descendientes que cuenten con méritos naturales⁴⁸. Para tener una buena prole, es necesario que los padres gocen de buena salud, por lo que el ejercicio físico forma parte de la educación de los solares desde niños, ejercitándose “en la gimnasia, la carrera, el lanzamiento de disco y demás ejercicios y juegos, a fin de que fortalezcan por igual todos sus miembros”⁴⁹. Además, realizan el ejercicio físico desnudos en la palestra, bajo la supervisión de los magistrados correspondientes, lo cual les permite apreciar sin obstáculos los cuerpos de los ciudadanos, con el fin de poder emparejarlos mejor a la hora de planificar la procreación⁵⁰. También consideran que el trabajo agrícola es el más noble de todos, puesto que es un oficio que no deja lugar al ocio⁵¹.

En cuanto a la alimentación, las comidas se realizan en comedores comunes, en los que se come en silencio mientras “un joven lee de un libro desde un estrado”, lo que da lugar, en ocasiones, a que intervenga algún magistrado para profundizar en algún punto de la lectura que sea de especial interés y utilidad⁵². No sólo es común el lugar donde se come, sino que también los alimentos que se consumen. Son los médicos los que cada día indican a los cocineros qué platos deben preparar, habiendo una elección distinta para los ancianos, jóvenes y enfermos⁵³. En un principio, los solares eran vegetarianos, puesto que les parecía cruel matar animales para alimentarse, pero decidieron que como las plantas también sienten, es igualmente cruel matarlas para alimentarse de ellas, así que decidieron comer todo tipo de alimentos. Eso sí, no todos los alimentos son sanos, siendo, como se ha dicho, los médicos los encargados de

[47] *Ibid.*, p. 111.

[48] Campanella, *ibid.*, p. 33.

[49] *Ibid.*, p. 19.

[50] *Ibid.*, p. 30.

[51] *Ibid.*, p. 20.

[52] *Ibid.*, p. 26.

[53] *Ibid.*, p. 26.

elegir las comidas de cada día, según dicte su ciencia⁵⁴. Finalmente, también explica Campanella que los solares son moderados en el uso de la bebida, prohibiendo el consumo de vino antes de los diecinueve años, y mezclándolo con agua a partir de esa edad hasta los cincuenta, edad en que comienzan a beberlo sin agua.

Como puede verse, Campanella comparte con los griegos la preocupación por el régimen, ofreciendo uno que él considera el más acorde con el uso de la razón. Un régimen que promueve el ejercicio físico, una alimentación sana y acorde con la naturaleza del individuo y moderación a la hora de beber vino. Sin embargo, una vez más, se puede comprobar que la forma de aplicar estos principios difiere de la usada por los griegos. El régimen no es una recomendación hecha por un médico o un filósofo a los solares, sino una imposición del Estado, que busca ciudadanos fuertes y capaces de producir la mejor descendencia posible.

4. Economía

4.1. El gobierno de los hombres

Giorgio Agamben comienza su *El Reino y la Gloria* afirmando que el poder ha ido tomando, en Occidente, la forma de una *oikonomia*, es decir, del gobierno de los hombres⁵⁵. La *oikonomia*, para los griegos, era el gobierno del *oikos*, la casa⁵⁶. Si bien queda fuera del alcance y propósito de este ensayo el explicar todo el proceso que Agamben describe en su obra, sí es relevante explicar la base que le permite afirmar la existencia de una relación entre el gobierno de la casa y el gobierno de los hombres. Una vez visto esto, se mostrará qué lugar ocupa la *oikonomia* en la obra de Campanella.

A la hora de estudiar la *oikonomia*, y su relación con el uso de los placeres, lo primero que llama la atención a Foucault es, precisamente, que los griegos encontraran, de algún modo, problemática la relación sexual entre marido y mujer. En efecto, en el mundo griego, el matrimonio era, básicamente, la cesión, por parte del padre, de la hija al marido. El marido, así, pasaba a ser el responsable legal de la mujer. La mujer, por lo tanto, era la parte pasiva de la pareja, como dice Foucault, “si la mujer pertenece realmente al marido, el ma-

[54] *Ibid.*, p. 60.

[55] Agamben, Giorgio. *El Reino y la Gloria. Por una Genealogía Teológica de la Economía y del Gobierno*, Valencia: Pre-Textos, 2007, p. 13.

[56] Aunque el *oikos* sea, literalmente, la casa o el hogar, este término tenía un sentido mucho más amplio para los griegos. Como dice Jenofonte, “la casa de un hombre es todo lo que llega a poseer” (cit. en Foucault, *Historia de la Sexualidad*, *ibid.*, p. 168).

rido sólo se pertenece a sí mismo”⁵⁷. Esto se ve reflejado en las leyes, las cuales, por ejemplo, consideraban una infracción el adulterio por parte de la mujer, pero no por parte del marido; y lo que es más llamativo, el seducir a una mujer casada estaba penado con mayor castigo que la violación, ya que la violación, al fin y al cabo, era un atentado contra el cuerpo de la mujer, mientras que la seducción de la mujer casada era una usurpación del lugar del marido, un ataque a la autoridad de un hombre sobre su mujer⁵⁸. Esta relación disimétrica tiene gran importancia en la vida sexual de los cónyuges. Como se ha dicho, no está mal visto que el hombre mantenga relaciones sexuales fuera del matrimonio, pero sí que lo haga la esposa. Por lo tanto, la pregunta que Foucault se plantea es por qué, en este sistema que beneficia al hombre, existe una preocupación por parte de filósofos y médicos que se van inclinando, con el paso del tiempo, cada vez más a favor de una relación monógama⁵⁹.

Foucault ofrece dos interpretaciones, aparentemente obvias, a su pregunta, que seguidamente pasa a rechazar. La primera respuesta consistiría en afirmar que el matrimonio, para los griegos, era sólo una relación de conveniencia, “que aliaba a dos familias, dos estrategias, dos fortunas y que no tenía más objetivo que producir una descendencia”. Sin embargo, Foucault descarta esta opción por considerar que el matrimonio no era, en Atenas, el único modo de unión aceptado, no faltando, además, multitud de documentos que discuten sobre la importancia de la belleza de la esposa, la importancia de las relaciones sexuales con ella, o el amor entre los cónyuges⁶⁰. La segunda interpretación rechazada por Foucault es aquella que quiere ver en esta tendencia hacia la monogamia un ‘bosquejo’ de un código moral aún inexistente. Foucault rechaza esta opción por considerar que esta interpretación se basa en un reconocimiento retrospectivo de unos valores que se desarrollarán con posterioridad, es decir, los paralelismos encontrados se deben más bien a un deseo del lector que desea ver el origen de un código moral en dichos textos, que a la intención de los autores⁶¹.

La interpretación que Foucault considera más acertada es la de considerar que el *oikos* define una esfera de actividades. Al consistir en todos los bienes y campos que el hombre puede tener, el *oikos* es una esfera en la que el hombre desarrolla una serie de actividades que implican un estilo de vida y

[57] Foucault, Michel, *Historia de la Sexualidad*, ibid., p. 162.

[58] Ibid., pp. 161-162.

[59] Ibid., p. 156.

[60] Ibid., pp. 164-165.

[61] Ibid., p. 166.

una ética. En palabras de Foucault, si un propietario se preocupa de su dominio como es debido, su existencia:

“constituye en todo caso un ejercicio de resistencia, un adiestramiento físico que es bueno para el cuerpo, su salud y su vigor; alienta también la piedad al permitir hacer espléndidos sacrificios a los dioses; favorece las relaciones de amistad al dar ocasión de mostrarse generoso, de cumplir con largueza los deberes de la hospitalidad y de prestar buenos servicios a sus conciudadanos”⁶².

Esto será, en consecuencia, beneficioso para la ciudad, puesto que el propietario que así actúa genera riqueza y se convierte en un buen defensor de la ciudad: el trabajo en el campo le hará un soldado fuerte y resistente y el deseo de defender lo que posee, le llevará a luchar valientemente. Por último, el hombre que sabe gobernar sus propiedades también sabrá gobernar la ciudad: el arte “económico” es el arte de mandar, y gobernar la casa no es diferente a gobernar la ciudad⁶³.

Es en este contexto en que Foucault sitúa la *Economía* de Jenofonte. En dicha obra Jenofonte plantea la relación entre marido y mujer. Para este autor, la esposa es parte fundamental del *oikos*, puesto que es dueña de la casa. Por lo tanto, de su capacidad y preparación dependerá, en buena medida, el destino de la fortuna familiar. Es aquí donde entra en juego la relación entre ambos cónyuges: para Jenofonte, el marido debe formar y dirigir a su esposa. En la sociedad griega, el matrimonio tenía lugar cuando la esposa era muy joven y con escasa formación, y el marido, muy a menudo, le doblaba la edad. El hombre, pues, ha de guiar a su joven esposa en el aprendizaje del arte del gobierno de la casa⁶⁴. Ahora bien, el hombre sólo podrá ejercer correctamente esta función si sabe dominarse a sí mismo, de ahí la importancia de la moderación. Sin embargo, aunque la fidelidad es importante, para Jenofonte, hay que aclarar que no se refiere a la exclusividad sexual, sino “al mantenimiento del estatuto de esposa, de sus privilegios, de su preeminencia sobre las demás mujeres”⁶⁵. Es decir, que el hombre no ha de serle fiel a la esposa como un deber hacia ella, sino hacia él, como muestra de moderación y templanza, que denotan su capacidad de gobernarse a sí mismo, y por extensión, a sus posesiones.

Ahora se entiende la afirmación de Agamben de que la *oikonomia* es el gobierno de los hombres. El gobierno del *oikos* necesita una serie de capacidades y virtudes que han de desarrollarse, y que coinciden con las necesarias

[62] *Ibid.*, p. 169.

[63] *Ibid.*, pp. 168-169.

[64] *Ibid.*, pp. 170-171.

[65] *Ibid.*, p. 183.

para el gobierno de la ciudad. El hombre que sabe gobernar sus posesiones sabrá, por extensión, gobernar la ciudad.

4.2. El amor propio y el amor por la comunidad.

Si Jenofonte encuentra en el *oikos*, en la relación entre marido y esposa el origen de una serie de principios que desembocan en el buen gobierno de la ciudad, Campanella encuentra justo lo opuesto. Como ya se explicó anteriormente, el matrimonio no existe en la Ciudad del Sol. Los solares mantienen relaciones sexuales con las mujeres que les son asignadas por los magistrados, ya sea para la reproducción o por placer. Aunque el amor entre un hombre y una mujer no está prohibido, siempre y cuando se respeten una serie de limitaciones: “si alguna vez se ve arrebatado alguien por un amor ardiente hacia una mujer, les está permitido hablar, hacer broma, intercambiarse coronas de flores o de hojas y poesías”, sin embargo, les está prohibido el coito, “a menos que la mujer esté ya encinta [. . .] o sea estéril”⁶⁶.

El motivo de la proscripción del matrimonio es simple, para Campanella la procreación ha de estar al servicio de la conservación de la especie, y no al servicio del individuo. Es por ello, pues, que “la reproducción es competencia del Estado, no de los particulares, excepto en la medida en que son partes del Estado”⁶⁷. El individuo está supeditado a la especie, y, por lo tanto, el futuro de la especie ha de depender de una instancia superior, a la que el individuo también esté supeditado. En este caso se trata del Estado. Es el Estado quien debe decidir quién mantendrá relaciones sexuales con quién, en vistas a obtener la mejor prole posible. Como dice Campanella, los solares “se ríen de nosotros, que nos preocupamos solícitamente de la reproducción de los perros y de los caballos y descuidamos en cambio la humana”⁶⁸. Es por esto que el matrimonio o cualquier tipo de relación monógama está prohibida en la Ciudad del Sol.

Aún hay un segundo motivo para la prohibición del matrimonio: donde Jenofonte ve el origen del buen ciudadano, en el cuidado del *oikos*, en la posesión de una familia y unas posesiones que cuidar y defender, Campanella ve el origen de todos los vicios y males que pueden aquejar a un Estado. Como se explicó anteriormente, Campanella sitúa en la familia y la casa propias el origen de la propiedad privada y, por extensión, de los deseos de aprovecharse del Estado en provecho propio o de la avaricia, la insidia o la hipocresía, con el fin de aumentar las riquezas propias y dejar bien situados a los hijos. Si desa-

[66] Campanella, *ibid.*, p. 37.

[67] *Ibid.*, p. 36.

[68] *Ibid.*, p. 15.

parece la familia, basada en el matrimonio, desaparecen estas tentaciones. El amor propio desaparece y es sustituido por el amor a la comunidad⁶⁹.

Otra diferencia notable entre Campanella y Jenofonte se encuentra en el papel que cada uno considera que la mujer debe desempeñar en la sociedad. Si para el autor griego la mujer tiene como misión ayudar al hombre en la administración de las posesiones, para lo cual ha de ser formada por el marido, para Campanella, al contrario, considera que las mujeres han de ser educadas en igualdad con los hombres. Así, en la Ciudad del Sol, ambos participan activamente en el trabajo común, siendo los “oficios mecánicos e intelectuales” comunes a hombres y mujeres, con la salvedad de que los más fatigosos están reservados para los hombres y los que se ejercen “sentados o de pie corresponden a las mujeres”; y, finalmente, ambos reciben igual formación militar, con el fin de que puedan “en caso de necesidad, ayudar a los varones en alguna guerra cercana a la ciudad y así, o a defender las murallas en caso de un asalto repentino y violento”⁷⁰.

Jenofonte considera también que el saber gobernar el *oikos* propio implica que se sabrá gobernar la ciudad. Pero Campanella, en cambio, sólo contempla el gobierno de los más sabios, porque un hombre que sea tan sabio como *Hoh*, aunque no sepa gobernar, “nunca será sin embargo cruel, ni criminal, ni tirano, precisamente porque sabe tanto”⁷¹. Esto encierra, claro está una contradicción, puesto que si bien los solares consideras más prestigioso un trabajo manual cuanto más duro y penoso sea⁷², como indica Denis D. Grélé, el poder político sólo se alcanza a través del trabajo intelectual⁷³. El aprender a gobernar una propiedad o una ciudad no es una tarea primordial para los solares. Al contrario, prefieren librarse de esas distracciones para poder dedicarse mejor al estudio, como es el caso de los veinticuatro sacerdotes que viven en la parte superior del templo, que sólo bajan a la ciudad para alimentarse, y que se dedican a escribir “cosas muy importantes” y a investigar las ciencias, y que se abstienen del contacto con las mujeres, con las que mantienen relaciones sexuales muy raramente, y “para medicina del cuerpo”⁷⁴.

Para resumir, al no existir la familia, la mujer no está destinada a estar bajo la tutela de ningún hombre, por lo que tiene la obligación de participar en el bien común, recibiendo una educación igual a la de los hombres, y reali-

[69] Ibid., p. 16.

[70] Ibid., pp. 19, 25, 44.

[71] Ibid., pp. 22-23.

[72] Ibid, p. 53.

[73] Grélé, Denis D., Relations économiques et rapports sociaux: établir une cohérence nationale au pays d'Utopie *Neophilologus* 91, 2007, p. 26.

[74] Ibid., p. 72.

zando trabajos que beneficien a la comunidad.⁷⁵ La no existencia de la familia implica además, que no hay lugar para el amor propio, que es sustituido por amor a la patria. El propietario que, según Jenofonte, luchará valientemente para defender lo suyo, no existe para Campanella. Sólo luchará valientemente aquél que sólo conozca el amor por la patria. Y finalmente, la templanza en el contacto con las mujeres permite poder dedicar más tiempo y energía al estudio de las ciencias, con lo que se asegura un mejor gobierno, puesto que, para los solares, un hombre sabio no puede ser malvado. Es decir, que un mismo principio, la templanza, el control de uno mismo, es relacionado con el matrimonio de dos modos opuestos. Para Jenofonte la templanza es fundamental dentro del matrimonio, y para Campanella es imposible, sólo puede darse cuando la sexualidad está a cargo del Estado y no hay obligaciones familiares.

4.3 La belleza femenina

Foucault incluye dentro de su estudio de la economía en los textos griegos unos apuntes sobre la belleza femenina y el maquillaje: “el adorno plantea el problema de las relaciones entre la verdad y los placeres, y, al introducir en éstos los juegos del artificio, desdibuja los principios de su regulación natural”. El maquillaje puede engañar a los extraños, pero no al marido. Además, el matrimonio es visto como una comunidad de bienes y de cuerpos, y en una comunidad así no hay lugar para el engaño: el hombre no ha de hacerle creer a la esposa que posee bienes que no posee, y lo mismo se espera de ella: no ha de hacerle creer que posee una belleza de la que carece⁷⁶. La belleza de la mujer, afirma Jenofonte, “está asegurada suficientemente por sus ocupaciones hogareñas si las cumple como es debido”, el ser ama se refleja en el físico de la mujer en forma de belleza: al vigilar que los sirvientes cumplen con sus tareas, irá de una habitación a otra, caminando derecha, lo que mejorará su postura, y las tareas propias del ama de casa, tales como “amasar la harina, sacudir y arreglar los vestidos o los cobertores” también son buenas para la mujer⁷⁷.

También Campanella se ocupa de este asunto. Si Jenofonte censura el uso de maquillaje, Campanella va más allá y decreta la pena capital para la mujer que se “acicalara la cara para hacerse hermosa o usara de altos zapatos para aparentar mayor altura o de vestidos de cola para ocultar las suelas de madera”. La belleza femenina, según Campanella, reside en la estatura y

[75] Se puede objetar que la igualdad entre hombres y mujeres no es real, puesto que Campanella defiende la comunidad de mujeres. Sin embargo, como se ha visto, dicha comunidad de mujeres no es tal, sino más bien una comunidad de hombres y mujeres, puesto que ningún hombre puede elegir a una mujer determinada. Esta prerrogativa está reservada en exclusiva al Estado.

[76] Foucault, *Historia de la Sexualidad*, *ibid.*, pp. 178-179.

[77] *Ibid.*, pp. 180-181.

la fortaleza, dos características que no se obtienen realizando las tareas del hogar, como defiende Jenofonte, sino a través del ejercicio, que las vuelve “de colores vivos, robustas de miembros, altas y ágiles”⁷⁸.

Critica también Campanella el ocio en las mujeres, pues considera que éste no sólo arruina su cuerpo, sino también afectará a la prole. Es decir, una vez más, la preocupación de Campanella no es la de la salud o el bienestar de los individuos en sí, sino el de la comunidad. La belleza femenina basada en el ejercicio no busca proporcionar una vida mejor a las mujeres, sino una mejor descendencia⁷⁹.

5. Conclusión

El propósito de este ensayo ha sido mostrar cómo Tommaso Campanella toma las técnicas del cuidado de sí que utilizaron griegos y romanos para alcanzar una vida mejor, y las aplica con ciertas variaciones en su utopía. La diferencia fundamental entre la *epimeleia heautou* o *cura sui* tal y como la concebían griegos y romanos y el uso que Campanella hace de estas técnicas es bien claro. Lo que en el mundo clásico se debía a un impulso, a un deseo personal de conocerse a sí mismo, de perfeccionarse, de crecer, ya fuera con vistas a desarrollar una carrera política, ya fuera con vistas a llevar una vida mejor, en Campanella se convierte en un instrumento del poder para perpetuar un sistema político determinado. Los solares no buscan voluntariamente un maestro que les introduzca en el estudio de sí mismos, sino que desde que nacen pasan a estar bajo la tutela de un estado que controlará su formación, hábitos, costumbres, alimentación, sexualidad, etc. Lo que para un griego o un romano era una responsabilidad propia del hombre libre, el saber gestionar adecuadamente esa libertad, en Campanella se convierte en una obligación que termina teniendo justo el efecto contrario que tanto griegos, romanos y Campanella buscaban: asegurar, precisamente, esa libertad.

Para ilustrar esta tesis, este ensayo se ha centrado en dos de los tres aspectos que, para Foucault, marcan el cuidado del sí, la dietética y la economía. La dietética se ocupa de la sexualidad, que en la Ciudad del Sol está controlada por los magistrados, que deciden quién puede mantener relaciones con quién y cuándo; también se ocupa del ejercicio físico, que es obligatorio desde la infancia y que permite tener una población fuerte y sana y, al realizarse los ejercicios desnudos, los magistrados pueden conocer mejor los cuerpos de cada ciudadano para, así, emparejarlos mejor a la hora de la reproducción; la alimentación y la bebida están controladas por médicos que eligen qué se come cada día en los comedores comunes, de acuerdo con la época del año y de la naturaleza de cada

[78] Campanella, *ibid.*, p. 37.

[79] *Ibid.*, p. 37.

ciudadano. En cuanto a la economía, aquí se ha entendido como el gobierno de los hombres. El *oikos* para los griegos consistía en los bienes y campos que un hombre pudiera poseer, por lo que un hombre que sea capaz de gestionar bien estas propiedades, debería estar capacitado para el gobierno de la ciudad. Para Jenofonte, como explica Foucault, la posesión del *oikos* implicará, además, que el hombre esté dispuesto a defender sus posesiones, lo que beneficiará a la ciudad. Pero para Campanella, es al contrario, la propiedad privada es la fuente de todos los males de la sociedad. Intentar incrementar sus posesiones, para pasarlas a sus herederos, es lo que lleva a un hombre a engañar y mentir. De modo que Campanella propone la exclusión de la propiedad privada y la familia de su sociedad utópica. Todas las actividades que formarían parte del cuidado de sí, en el caso de Campanella no buscarían promover la salud de la población, sino asegurar una descendencia sana y fuerte que permita la supervivencia del Estado, lo que constituye otra diferencia fundamental con el cuidado de sí clásico. Para Campanella, al contrario que para griegos y romanos, el cuidado de sí no se hace con vistas a mejorar la vida del ciudadano, sino la de la comunidad.

Jacobo Canady Salgado
c/ Libra 4, Bajo Derecha
41006 Sevilla
jcanady76@yahoo.es

LA CONCIENCIA IRREDUCTIBLE. LOS BASTIONES DE MCGINN Y VELMANS

Juan Francisco Correcher Valls
Alicante (España)

Recibido: 23-11-11

Aceptado: 04-01-12

Resumen: El presente trabajo revisa dos autores relevantes en la filosofía de la mente contemporánea por sus tesis y argumentos anti-reductivistas respecto al problema mente-cuerpo. Colin McGinn es el mayor representante del *nuevo misterianismo*, postura que califica la conexión mente-cuerpo como misteriosa en virtud de un *cierre cognitivo* que nos veta su comprensión. Por otro lado, Max Velmans propone una teoría de doble aspecto en la tradición de Spinoza que denomina *monismo reflexivo*. Tras repasar sus enfoques, se plantean y revisan algunas objeciones.

Palabras-clave: problema mente-cuerpo; conciencia; McGinn; Velmans; nuevo misterianismo; monismo reflexivo; cierre cognitivo; filosofía de la mente.

Abstract: This paper reviews two authors who are relevant in contemporary philosophy of mind because of their antireductionist arguments and theses regarding mind-body problem. Colin McGinn is the best representative of *new mysterianism*, position that considers the mind-body connection as a mystery in virtue of a cognitive closure which prevents us from understanding that link. On the other hand, Max Velmans proposes a double-aspect theory in the tradition of Spinoza called *reflexive monism*. After reviewing these approaches, some objections will be reviewed as well.

Key-words: mind-body problem; consciousness; McGinn; Velmans; new mysterianism; reflexive monism; cognitive closure; philosophy of mind.

1. Introducción.

¿Qué es la conciencia? Probablemente esta sea una de las preguntas más frecuentemente abordadas en filosofía de la mente desde mediados del siglo xx. Motivos no faltan. Nos reconocemos como individuos conscientes que ven, oyen, huelen y sienten, pero no sabemos exactamente qué es todo eso que

forma nuestro mundo, esas sensaciones, esa misma cualidad primaria que da sustancia a nuestra realidad. Abrimos los ojos y vemos colores, formas, movimiento, pero ¿de dónde surge todo esto? Más aún, ¿lo experimentan también el resto de personas? Probablemente sí, pero... ¿y si fueran *zombis* sin vida interior? (Kirk, 1974, 2005) ¿Y el resto de animales? ¿Cómo sería *ser*, por ejemplo, un murciélago? (Nagel, 1974). Todas estas preguntas probablemente se desvanecerían si se consiguiera responder a una cuestión de gran interés científico: ¿puede reducirse esta experiencia consciente a lo físico, al cerebro? ¿De qué forma? Si así fuera, con suerte podríamos saber qué experiencia consciente tiene un sistema físico concreto en un instante dado... el sol brillaría en el cielo azul, un arcoíris saldría sin que hubiera lluvia y los pájaros cantarían; pero parece que al mundo le gusta hacerse de rogar. Parece haber algo profundamente inextricable en la búsqueda de, por ejemplo, el color *rojo*, entre las neuronas y los neurotransmisores. En palabras de Levine (1983), nos encontraríamos ante una verdadera *brecha explicativa*, que bien podría no ser ontológica, sino de nuestra cognición, es decir, epistemológica.

Actualmente, el problema mente-cuerpo que se considera especialmente difícil es el que atañe a la experiencia subjetiva que acabamos de mencionar. Fue David Chalmers el que puso más énfasis en esta demarcación en su famosa obra *La mente consciente* (1999 [1996]). En ella considera que la mayoría de conceptos mentales poseen una naturaleza dual, de modo que son en parte fenoménicos (tienen cualidad de experiencia) y en parte psicológicos (tienen naturaleza causal), por lo que «podemos preguntarnos cómo explicar la cualidad fenoménica y podemos preguntarnos cómo explicar el desempeño del papel causal, y estas son dos preguntas diferentes» (*ibíd.*, p. 47). Chalmers distingue así la experiencia subjetiva de otros aspectos de la mente que, a su juicio, son potencialmente abordables por la ciencia cognitiva, tales como el aprendizaje, la memoria, etc. De la misma forma, respecto al concepto de conciencia distingue la parte fenoménica de aquella más psicológica relativa a la informatividad, la introspección, el control voluntario o la autoconciencia; nociones que considera principalmente funcionales (*ibíd.*, pp. 52-53). Toda esta última dimensión causal la resume bajo el término *percatación* y la deja en manos de la investigación empírica en ciencia cognitiva. En cambio, el aspecto difícil de la conciencia —la experiencia subjetiva— parece requerir elucidación filosófica, ya que involucra cuestiones epistemológicas y ontológicas cuyas respuestas necesitan un análisis conceptual junto a alguna suerte de teoría que clarifique la relación de lo fenoménico con lo físico.

A lo largo del siglo pasado, han sido numerosos los esfuerzos realizados para alcanzar una explicación reductiva de la conciencia tal que pudiera dejarla subsumida o eliminada por conceptos físicos como los que nos ofrecen las neurociencias (Churchland y Churchland, 1998; Dennett, 1988). El *fantasma en la máquina* del dualismo ha vagado largo tiempo en el pensamiento sobre

la mente y los materialistas no han desaprovechado ninguna oportunidad para tratar de exorcizarlo de una vez por todas. Sin embargo, este intento ha fracasado una y otra vez tan pronto se ha encontrado con el problema difícil. La experiencia subjetiva se resiste a la reducción y cada vez son más los autores cuyas tesis aceptan ya de partida la imposibilidad de alcanzar semejante meta. Para estas tendencias, es erróneo tratar de reducir la conciencia a lo físico –lo cual consideran imposible–, y el vacío explicativo que ello nos deja es, o bien reconocido como abismo insalvable, o bien reinterpretado en otros términos con el objetivo de tender algunos puentes teóricos.

En el presente trabajo se revisarán las posturas y argumentos de dos autores ilustres por su anti-reductivismo: Colin McGinn y Max Velmans. Mientras que el primero se inclina por defender el carácter infranqueable y misterioso de la brecha explicativa, el segundo aboga por una reinterpretación conceptual del problema que reniega la reducción como un planteamiento válido. Veremos sus argumentos anti-reductivistas más relevantes y tomaremos en consideración algunas de las objeciones planteadas a los mismos.

Este artículo está estructurado en otros tres apartados –además de esta introducción–, siendo los dos principales aquellos que tratan los planteamientos de los citados autores. Así pues, en el Apartado 2 trataremos el *nuevo misterianismo* de McGinn, en el Apartado 3 veremos los argumentos anti-reductivistas de Velmans y su propuesta de *monismo reflexivo* y finalmente, en el Apartado 4, haremos una reflexión conclusiva sobre las cuestiones abordadas. Pasemos, pues, a conocer la postura de McGinn respecto a la conciencia y el problema mente-cuerpo.

2. Colin McGinn y el nuevo misterianismo.

Colin McGinn (nacido en 1950) es un filósofo inglés que en la actualidad ocupa un puesto de catedrático en la Universidad de Miami, aunque anteriormente ha impartido clases en las universidades de Londres, Oxford y Rutgers. Pese a que ha escrito numerosos artículos y libros de muy variados temas filosóficos, es conocido sobre todo por sus reflexiones en el ámbito de la filosofía de la mente. La postura de McGinn es una reedición del antiguo *misterianismo* (defendido por John Locke y otros), cuya tesis definitoria consiste en que no tenemos capacidad para comprender la conexión entre mente y cerebro. McGinn esgrime varios argumentos con el objeto de persuadirnos hacia esta idea, como veremos a lo largo de este apartado; sin embargo, también ha sido contestado por varios autores con diversas objeciones. Así pues, a continuación expondremos la posición de McGinn centrándonos en sus aspectos más relevantes, mientras que en la segunda parte de este apartado veremos algunas de las críticas que ha recibido.

2.1 La conciencia como misterio.

¿Cómo puede ser que la agregación de millones de neuronas sin ningún tipo de sensaciones genere experiencia subjetiva? Para McGinn la mente está indudablemente conectada con el cerebro, pero es precisamente esta conexión la que resulta por completo incomprensible para nosotros. El fracaso de cualquier intento por explicarla no hace más que evidenciar la existencia de algo especial en el problema mente-cerebro. A su juicio, «las operaciones de la materia parecen un fundamento singularmente inadecuado para una vida mental»¹ (McGinn, 1993, p. 27). Su tesis es que la conciencia es efectivamente un *misterio* que los humanos somos incapaces de comprender, debido principalmente a que estamos limitados cognitivamente para ello.

Antes de nada, cabe dejar claro lo que McGinn entiende por misterio. Para él, hay cuatro tipos de preguntas que puede afrontar un ser con capacidades cognitivas: problemas, misterios, ilusiones o cuestiones. Mientras que los problemas podrían ser en principio respondidos por dicho ser, los misterios son cuestiones que no se diferencian de los problemas en cuanto a la naturaleza de su objeto, sino en cuanto a las capacidades cognitivas que posee contingentemente tal ser. Así, «un misterio es un misterio para ese ser», pero no necesariamente para otros. «Es una cuestión que cae fuera del espacio cognitivo de una criatura dada» (McGinn, 1993, p. 3). Las ilusiones serían pseudocuestiones y las cuestiones solo asuntos de carácter más bien normativo.

McGinn resume el tipo de posturas que pueden adoptarse respecto del problema de la conciencia con el acrónimo DIME (*Domestication theses, Irreductibility theses, Miracle theses, Eliminative theses*). Las tesis de *Domesticación* defienden que la conciencia no es más que «tal cosa o tal otra», es decir, son tesis normalmente reductivas, como la mayoría de las materialistas y funcionalistas. McGinn las rechaza alegando que siempre dejan algo fuera, como los aspectos fenoménicos ya comentados. Por otra parte, están las tesis que defienden que la conciencia es intrínsecamente *Irreducible*, de modo que no tiene una «relación interna inteligible con las propiedades físicas, a pesar de depender de ellas» (*ibíd.*, p. 33). Bajo esta perspectiva, las correlaciones psicofísicas serían solo hechos brutos, ontológicamente sustantivos. Su objeción es que tales tesis dejan la conciencia colgando al aceptar regularidades que son en sí mismas misteriosas. «¿Qué es lo que hay de particular en el tejido neuronal que *lo* hace capaz de originar estados de conciencia?» (*ibídem*). La conciencia, en lugar de quedar explicada, pasa a convertirse en un misterio ontológico, cuando bien podría ser un misterio epistemológico, como él defiende. Las tesis de *Milagros*, en cambio, sostienen que una divinidad o la naturaleza misma violan las *leyes naturales*, o sea, que existen anomalías últimas en el mundo, como sería el

[1] Esta y el resto de traducciones de fragmentos en inglés son propias.

caso de la conciencia. Aquí nos encontraríamos los dualismos que postulan la existencia de almas, dioses y fuerzas sobrenaturales, conceptos que McGinn rechaza como vacuos y fruto de juegos de palabras. Lejos de arrojar luz, lo que hacen es incrementar las dimensiones del misterio. Finalmente, las tesis *Eliminativas* son aquellas que rechazan la existencia del problema mente-cuerpo debido a que es ilusorio o espurio. Sin embargo, apunta McGinn, estas posiciones no hacen más que negar lo evidente, pues los «estados de conciencia son datos» (*ibidem*).

Frente a este tipo de posturas, McGinn defiende lo que denomina *naturalismo trascendental*, posición que plantea como una hipótesis y extiende también a otros problemas filosóficos:

Las perplejidades filosóficas surgen en nosotros debido a limitaciones definitivas inherentes a nuestras facultades epistémicas, no porque las cuestiones filosóficas involucren entidades o hechos que sean intrínsecamente problemáticos, peculiares o dudosos (*ibid.*, p. 2).

De acuerdo con el NT [Naturalismo Trascendental] sobre cierta cuestión Q con respecto a un ser B, el objeto de discusión de Q tiene tres propiedades: (i) realidad, (ii) naturalidad e (iii) inaccesibilidad epistémica para B. Q no esconde una ilusión (de ahí (i)), ni se refiere a entidades o propiedades que son intrínsecamente no naturales (de ahí (ii)), aunque la respuesta a Q está más allá de las capacidades de las criaturas B (de ahí (iii)) (*ibid.*, p. 4).

La conciencia sería una de esas cuestiones *misteriosas* que sobrepasan nuestras capacidades. McGinn sostiene que esta posición acepta la realidad de la conciencia al completo (a diferencia de E); niega que sea un milagro (a diferencia de M); insiste en que tiene una explicación (a diferencia de I), pero rechaza nuestra habilidad para encontrarla (a diferencia de D). No obstante, debe quedar claro que a su juicio «existe algún proceso de tipo nómico [*lawlike*] por el cual la materia genera experiencia»; solo que la naturaleza de ese proceso está *cerrada cognitivamente* a nuestra comprensión (McGinn, 1997, pp. 42-43). Por tanto, la postura de McGinn está muy cerca de las tesis de Irreductibilidad, pero se diferencia de estas en que no ontologiza el misterio, sino que lo deja en el nivel cognitivo-epistemológico. Hay una explicación, pero estamos cognitivamente vedados a ella. Esta es la tesis principal, y para apoyarla McGinn aduce muy diversos argumentos. A continuación veremos los más importantes.

2.2 Los argumentos de McGinn.

La primera tesis de la postura de McGinn es el carácter natural de cierta propiedad del cerebro que daría cuenta de la conciencia. Las razones que ofrece para aceptar la misma no son numerosas, ya que le parece algo completamente evidente: «los estados físicos del organismo son, a todas las apariencias, condiciones necesarias y suficientes *de facto* para los estados de conciencia» (McGinn, 1993, p. 27). Para él, los fenómenos de la vida y la conciencia

son análogos en tanto que son naturales: ambos han surgido a través de la organización de la materia. Aceptar otra cosa sería entregarse a la existencia de milagros, como en las posturas vitalistas. Por tanto, *hemos* de pensar que la propiedad del cerebro que hace aparecer la conciencia es natural (McGinn, 1989, p. 353).

Una vez establecido esto, McGinn explica qué entiende por *cierre cognitivo*, concepto basado en las concepciones modulares de la mente de Noam Chomsky y Jerry Fodor:

un tipo de mente M está *cerrada cognitivamente* con respecto a una propiedad P (o teoría T) si y solo si los procedimientos de formación de conceptos a disposición de M no pueden extenderse para captar P (o entender T). Las mentes concebibles vienen en diferentes tipos, equipadas con limitaciones y poderes variados, sesgos y puntos ciegos, así que esas propiedades (o teorías) pueden ser accesibles para algunas mentes pero no para otras. Lo que está cerrado a la mente de una rata puede estar abierto para la mente de un mono, y lo que está abierto a nosotros puede estar cerrado para el mono (*ibid.*, p. 350).

Así, la clausura cognitiva no implica irrealismo frente a P. «Que P sea (digamos) nouménica para M no muestra que P no ocurra en alguna teoría científica naturalista; solo muestra que T no es cognitivamente accesible a M». Además, ofrece ya una primera razón para pensar que el *cierre cognitivo* es plausible en general: «nada, al menos, en el concepto de realidad, muestra que todo lo real esté abierto a la facultad de formación de conceptos humana» (*ibid.*, p. 351). Teniendo en cuenta esto, McGinn plantea el problema en los siguientes términos:

existe alguna propiedad P, ejemplificada por el cerebro, en virtud de la cual el cerebro es la base de la conciencia. Equivalentemente, existe alguna teoría T, referida a P, que explica completamente la dependencia de los estados conscientes de los estados cerebrales. Si conociéramos T, entonces tendríamos una solución constructiva al problema mente-cuerpo. La cuestión entonces es si podemos llegar a conocer T y comprender la naturaleza de P (*ibid.*, p. 353).

Como sabemos, su respuesta es negativa, y para defenderla usa una argumentación que puede resumirse como sigue: si fuéramos capaces de descubrir P, sería a través (a) de la introspección, (b) de la percepción o (c) de inferencias a partir de la percepción; pero tal cosa no es posible mediante la introspección ($\neg a$), no es posible mediante la percepción ($\neg b$), y tampoco lo es a través de inferencias desde la percepción ($\neg c$); así que, en conclusión, no somos capaces de descubrir P: estamos *cerrados cognitivamente* a ella. Ni la introspección ni la observación (por medio de la percepción) pueden integrarse completamente en una teoría inteligible que explique la relación.

¿Por qué afirma McGinn que no podemos encontrar tal teoría mediante (a) la introspección? A su juicio, a través de la introspección solo «tenemos acceso cognitivo directo a uno de los términos de la relación mente-cerebro, pero

no a la naturaleza de la conexión. La introspección no presenta los estados de conciencia *como* dependientes del cerebro en algún modo inteligible» (*ibíd.*, p. 354), por lo que no podemos captar introspectivamente P. Además, cualquier análisis conceptual le parece inane al respecto, pues sería como tratar de «resolver el problema vida-materia simplemente reflexionando sobre el concepto de *vida*» (*ibíd.*, pp. 354-355). También usa analogías para tratar de convencernos: «el hombre nacido ciego no puede captar el concepto de la experiencia visual de rojo, y los seres humanos no pueden concebir las experiencias ecolocalizadoras de los murciélagos», en clara referencia a los planteamientos de Nagel. Y es que «el rango de conceptos de conciencia alcanzables por una mente M está limitado por las formas específicas de conciencia poseídas por M» (*ibíd.*, p. 355).

Por lo que respecta a la introspección, también podemos encontrar lo que McGinn denomina el *argumento de la estructura oculta de la conciencia* (en sentido puramente epistémico). «La idea básica es que los estados conscientes cubren una naturaleza oculta que les permite engancharse a los estados cerebrales». La introspección es un canal de una sola vía, un «resonador epistémico altamente restringido y rígido», que al estar ligado a una única perspectiva de un objeto —en este caso, la conciencia—, es improbable que pueda captar la naturaleza completa del mismo (McGinn, 1993, p. 38). Así pues, los principios operacionales de la introspección no sirven para revelar todas las propiedades interesantes de los estados de conciencia. Como se puede notar, las razones de McGinn son relativas a la plausibilidad y la probabilidad y no prueban estrictamente nada. Él mismo lo reconoce: «el cierre, por supuesto, no queda probado por esos hechos, pero ellos sirven para darle sentido a una reconocida futilidad» (*ibíd.*, p. 39). Así pues, la conciencia, pese a parecerle un medio de intencionalidad poderoso para lo que se encuentra fuera, «ofrece poco o nada para la concepción de una teoría de su propia naturaleza» (*ibíd.*, p. 40). La introspección no es, por tanto, una vía efectiva para descubrir P.

Por otra parte, tenemos la vía de la percepción (*b*), la cual McGinn también rechaza por ser de nuevo incapaz de captar P de forma completa. La razón fundamental que arguye a favor de esto es el rol de la *percepción* en dar forma a nuestra comprensión del cerebro:

La propiedad de la conciencia misma (o de estados conscientes específicos) no es una propiedad observable o perceptible del cerebro. Puedes mirar dentro de un cerebro consciente vivo, el tuyo o el de otro, y ver que hay ahí una amplia variedad de propiedades ejemplificadas —su forma, color, textura, etc.— pero de ese modo no *verás* lo que el sujeto está experimentando, el estado consciente en sí mismo [...] Yo tomo esto como obvio (McGinn, 1989, pp. 356-357).

La conciencia, además, tampoco sería perceptible a través de la observación del comportamiento que *expresan* los estados mentales. La conexión buscada seguiría mostrándose esquiva a nuestra comprensión, pues no se

revela a los sentidos. «Atribuimos conciencia al cerebro no porque podamos observarla ahí, o inferirla de lo que podemos observar, sino porque la introspección en primera persona muestra que esta cambia cuando el cerebro es alterado» (McGinn, 1997, p. 45). El modo de comprensión que establece la facultad de la percepción es esencialmente espacial y combinatorio, de ahí que cualquier percepción directa o inferencia a partir de la misma nunca pueda llevarnos a la experiencia íntima que se nos presenta introspectivamente (McGinn, 1989, p. 357).

La relación entre la conciencia y el espacio es un argumento que McGinn ha desarrollado ampliamente. «Cuando la evolución dio lugar a la conciencia, parece que generó lo no espacial a partir de lo espacial, ¿cómo? [...] Debemos estar concibiendo erróneamente la naturaleza del espacio en general, pues la naturaleza no realiza milagros» (McGinn, 1997, p. 47). Dilucidar la relación entre conciencia y espacio requeriría una nueva noción de este último, pero McGinn sostiene que tal cosa no sería posible, pues nuestro esquema conceptual se basa en una noción espacial fundamental que «provee el esqueleto de nuestro pensamiento en general» (McGinn, 1995). McGinn apoya esta consideración apelando a la tesis de P. F. Strawson de que las distinciones entre particular y universal y entre sujeto y predicado están fundadas en la idea o la experiencia de la distinción espacial. Nuestro pensamiento tendría, pues, un *sesgo espacial*. «Incrustamos lo mental en el marco conceptual dado por la materia en el espacio [...], pero —y este es para mí el punto crucial— esto es imponer a los eventos conscientes una malla conceptual que es ajena a su naturaleza intrínseca» (*ibidem*). Es esta teoría *coloquial* del espacio la que constituye la raíz de nuestra capacidad para representar todo:

Para representar la conciencia en sí misma —nítida, digamos— necesitaríamos dejar ir el esqueleto espacial de nuestro pensamiento. Pero, de acuerdo con la tesis strawsoniana, eso supondría dejar ir la noción misma de una proposición, no quedándonos nada con lo que pensar. Así que no hay perspectivas de lograr un estilo de pensamiento espacial no derivativo sobre la conciencia. Pero entonces, no hay perspectiva de desarrollar un conjunto de conceptos que sea verdaderamente adecuado a la naturaleza de la conciencia; estaremos siempre atrapados por un esquema espacial que no se ajusta adecuadamente (*ibidem*).

Por otra parte, McGinn también rechaza la posibilidad de que P sea inferida a partir de la percepción (*c*), pues considera que se mantiene un *principio de homogeneidad*:

si nuestros datos, que llegan de la percepción del cerebro, no incluyen nada que traiga los estados conscientes; entonces tampoco incluirían estados conscientes las propiedades teóricas que necesitaríamos para explicar esos datos. La inferencia de la mejor explicación desde datos puramente físicos nunca nos llevará fuera del reino de lo físico, forzándonos a introducir conceptos de conciencia. Todo lo físico tiene una explicación puramente física (McGinn, 1989, p. 359).

Además, apelar a razonamientos analógicos no ayuda, pues siguen manteniendo la esencia espacial de nuestro marco conceptual. Nuestra forma de pensamiento es básicamente *combinatoria*, dado que pensamos las entidades como fruto de manipulaciones de partes más simples. McGinn llama a esto *sesgo CALM* (Combinatorial Atomism with Lawlike Mappings) (McGinn, 1993, pp. 18-20 y 37-38):

Hay tres aspectos en esta idea básica: los átomos con que empezamos, las leyes que usamos para combinarlos y los complejos resultantes. Encontramos esos tres elementos básicos en todo desde la física hasta el lenguaje, las matemáticas [...] La gran pregunta es esta: ¿es el modo de derivación de la mente desde el cerebro comprensible de acuerdo a este tipo de modelo combinatorio? [...] La respuesta es claramente 'No' (McGinn, 1999, pp. 56-58).

Es por todo esto —dice— que la conciencia nos parece epifenoménica. Ningún concepto necesario para explicar el mundo físico será suficiente para explicar cómo el mundo físico produce la conciencia. Por tanto, P sería nouménica perceptivamente y nouménica con respecto a las explicaciones basadas en la percepción (McGinn, 1989, p. 359).

En suma, estamos cerrados introspectivamente, perceptivamente e inferencialmente con respecto a la percepción, por lo que estamos *cerrados cognitivamente* a la comprensión de P. Nótese cómo la conclusión de McGinn depende de estas dos facultades (percepción e introspección). El cierre cognitivo puede ser considerado absoluto, «si suponemos que toda la formación de conceptos está ligada a la percepción y la introspección», o relativo, en cuyo caso «una mente tendría que ser capaz de pensar sobre el cerebro y la conciencia en modos que prescindan totalmente de lo perceptivo y lo introspectivo» como podría ser el pensamiento a priori que realizamos sobre los números (*ibid.*, p. 361).

Por otra parte, McGinn nos dice que no es sorprendente que estemos limitados cognitivamente. Nuestro cerebro y nuestra mente son fruto de la evolución y, como los cuerpos, existen en gran variedad de formas, tamaños y capacidades (*ibid.*, p. 350). Los organismos se muestran cognitivamente más potentes o débiles en diferentes áreas, y «el sistema cognitivo humano es débil precisamente donde surge el problema de la conciencia» (McGinn, 1993, p. 35). No hay razones a priori para suponer que la naturaleza de la conciencia pueda revelarse completamente a los mismos seres conscientes.

En conclusión, McGinn considera que la naturaleza de la conexión psicofísica tiene una explicación completa y no misteriosa en alguna ciencia, «pero esa ciencia es inaccesible a nosotros como una cuestión de principio» (McGinn, 1989, p. 362). El *misterio* solo es epistemológico. No es un suceso fantasmal o milagroso del mundo, sino una limitación cognitiva. No existe un problema metafísico. Ni siquiera existe un verdadero problema filosófico de la conciencia, afirma. Su «naturalismo trascendental nos permite escapar de

las garras de la configuración DIME» y así nuestra perplejidad filosófica se desvanece (McGinn, 1997, p. 43).

Habiendo visto ya con cierto detalle la postura y la argumentación de McGinn, pasemos ahora a ver algunas de las críticas recibidas.

2.3 Objeciones a los argumentos de McGinn.

En general podríamos objetar a McGinn que, en cualquier caso, el *cierre cognitivo* no nos impide tener cierta comprensión de la conciencia en términos nomológicos, de la misma forma que comprendemos el mundo físico. Por ejemplo, podríamos postular leyes naturales psicofísicas. David Chalmers objeta en esta línea cuando dice, respecto a la postura de McGinn, lo siguiente:

Una perspectiva de esta clase puede ser tentadora, pero es prematura. Decir que no existe ninguna explicación reductiva de la conciencia no significa que no exista ninguna explicación. [...] Su análisis sugiere que tiene en mente la necesidad lógica o metafísica; pero el argumento establece cuando más la necesidad natural. Ciertamente, una conexión nomológica contingente entre la conciencia y lo físico no es más milagrosa que cualquier ley contingente y, seguramente, una conexión de este tipo parece mucho menos misteriosa que una conexión lógica o metafísicamente necesaria que está más allá de nuestra comprensión (Chalmers, 1999, p. 474 nota 42).

La postura de McGinn es que tales propuestas, consistentes en forzar el conocimiento donde no puede tenerse, conducen a «monstruos intelectuales» como el pansiquismo, los puzzles especulativos con la física cuántica, etc. – alternativas planteadas explícitamente por Chalmers como respuesta al problema de la conciencia–. El carácter indómito del problema mente-cuerpo «no es razón para sospechar su monstruosidad ontológica» (McGinn, 1997, p. 48). No obstante, aquí McGinn parece estar aceptando de partida su tesis del *cierre cognitivo* con respecto a la conciencia, de ahí que cualquier otra cosa le parezca extraña o superflua. Sin embargo, tal vez lo extraño sea su pretendido cierre...

Otra objeción sería que el *cierre cognitivo* y gran parte de su argumentación son planteamientos a priori inconcluyentes que no impiden posibles cambios revolucionarios en nuestra forma de ver y comprender conceptualmente el problema mente-cuerpo. Por ejemplo, Diana I. Pérez objeta que:

aun aceptando que tenemos una ‘facultad de la razón’ y que esta tenga una estructura CALM [...] ningún argumento prueba que esa estrategia CALM, efectiva para ciertos dominios, tenga que ser extendida para cualquier otro posible dominio: no es inconcebible que pueda haber otros tipos de estructuras de pensamiento adecuadas para otros tipos de dominios (Pérez, 2005, p. 44).

Diana I. Pérez también hace notar que McGinn, al defender que la estructura CALM no puede aplicarse a ciertas cuestiones filosóficas debido a la *naturaleza de ciertos fenómenos*, es incoherente con su *naturalismo trascendental*, el cual dice que no hay nada de especial en la naturaleza y que

nuestras perplejidades provienen de nuestras limitaciones cognitivas (*ibíd.*, p. 45).

Por otro lado, James Garvey apunta que, pese a que McGinn pretende sostener el *cierre cognitivo* a cómo los cerebros generan conciencia, su argumentación sostiene otra cosa distinta, que es el *cierre cognitivo* a una propiedad del cerebro en virtud de la cual este es la base de la conciencia. Además, recalca que la conclusión de McGinn no está autorizada bajo varias interpretaciones del cierre cognitivo, incluida la suya propia (Garvey, 1997).

Asimismo, Pedro J. Teruel resalta el cariz materialista que parece atribuir McGinn a la conexión mente-cuerpo, materialismo que estaría deslegitimado por su defendido *cierre cognitivo*. Y es que McGinn llega a postular condiciones sobre la estructura ontológica del enlace mente-cerebro (McGinn, 2004, p. 12), cuando «el cierre cognitivo veta la posibilidad de pronunciamiento teórico alguno sobre [su] estatuto ontológico» (Teruel, 2007, ap. II.1):

Postulando el carácter ontológicamente reducible de lo mental a lo neurofisiológico, McGinn presupone una primacía ontológica de lo físico, entendido –en sentido empirista-ingenuo– como el correlato posible de la observación y la corroboración experimental en un marco en el que, de disponer de los cauces perceptivos adecuados, descubriríamos que las características estructurales del nómeno subyacente coinciden con las del fenómeno de la materia, tal y como percibimos ésta en nuestra experiencia actual. Esta prolongación ontológica no está legitimada por el cierre cognitivo. [...] No conocemos las coordenadas en las que dicha experiencia podría tener lugar, ni si esas coordenadas se sitúan del lado de lo espacial-físico (con primacía ontológica de la composición físico-química y de sus interacciones, substrato del epifenómeno de la conciencia) o del lado de lo temporal-subjetivo (con primacía ontológica de los procesos mentales en cuanto tales, condiciones de posibilidad de la apariencia fenoménica) (*ibídem*).

A esto se podría sumar la objeción de Daniel Stoljard, para quien el misterianismo de McGinn resulta entonces «plausible pero irrelevante». Si la conexión mente-cuerpo debe entenderse en términos objetivo-naturales, el problema filosófico permanece abierto a la investigación y no desaparece tal y como nos dice McGinn (Stoljar, 2005).

Finalmente, aceptar ya un *cierre cognitivo* no probado tal vez podría llevarnos a una autolimitación que, paradójicamente, solo sería fruto de nuestra creencia en que estamos limitados (algo que recordaría al *efecto Pigmalión*, famoso en psicología). Así pues, aunque el misterianismo nos sedujera, podría no ser conveniente entregar las armas con la presteza de McGinn. Dado que su argumento no es concluyente, el problema filosófico de la conciencia no se desvanece tal y como pretende. Si fuera decisivo, ciertamente, no deberíamos perder más tiempo con él, pero como este no es el caso, seguir reflexionando sobre el problema nos puede ofrecer, en el mejor de los casos, mucho que ganar y, en el peor, nada que perder (o, a lo sumo, horas de grata elucubración filosófica). La pasividad autocomplaciente solo estaría justificada en el caso de que nuestra limitación cognitiva al respecto estuviera abso-

lutamente probada, cosa que parece *prima facie* harto difícil, si no imposible. Frente a esto, McGinn se defiende diciendo que él en realidad no pretende realizar una inferencia deductiva correcta y que su argumento debe ser visto como una suerte de explicación de por qué nos resulta tan difícil resolver el problema mente-cuerpo. Su propuesta es una vía para disolver el problema y no una prueba. «Nadie debería convertirse en misteriano [*mysterian*] de la noche a la mañana, después de una sola exposición a esta visión; es algo que se acerca sigilosamente a ti hasta que durante un amanecer crepuscular te encuentras pensando: ‘Sí, realmente *tiene que ser eso, ¿no?*’ –ninguna otra cosa funciona y ciertamente eso hace que todo cobre sentido–» (McGinn, 2004, p. 2).

Sin dejar de lado el misterio, pasemos a ver ahora las propuestas y argumentos anti-reductivos de Max Velmans, que en algunos aspectos comparten el espíritu místico de McGinn.

3. Max Velmans y el monismo reflexivo.

Max Velmans (nacido en 1942) es profesor emérito de psicología en el Goldsmiths’, Universidad de Londres, y ha escrito extensamente sobre la conciencia tanto desde la psicología como desde la filosofía. Velmans es un firme anti-reductivista y su propuesta frente al dualismo y el eliminativismo recibe el nombre de *monismo reflexivo*. Este monismo es una teoría de doble aspecto –en la tradición de Spinoza– en la que la conciencia fenoménica y lo físico son dos modos distintos en los que puede manifestarse la sustancia fundamental que constituye el universo. De esta forma, defiende la perspectiva simple e intuitiva de que «las mentes humanas vistas desde el exterior aparecen como cerebros, mientras que desde la perspectiva de aquellos que las tienen, las operaciones de la mente aparecen como experiencias conscientes» (Velmans, 2008, p. 2, nota 2). Antes de profundizar en su propuesta veremos los argumentos que esgrime contra el reduccionismo; posteriormente, trataremos su monismo reflexivo y comentaremos algunas de las objeciones planteadas al mismo.

3.1 Argumentos anti-reductivistas.

Velmans sostiene que cualquier intento de reducción material de la conciencia fenoménica está condenado al fracaso, pues sería imposible hacer tal cosa. El reduccionismo, a su juicio, acepta la agenda determinada por el dualismo y es esto mismo lo que inevitablemente lo condena. «Tanto dualistas como reduccionistas están de acuerdo en que hay una clara separación entre el mundo físico externo y el mundo de la experiencia consciente» (Velmans, 1996). El reductivismo, entonces, distingue la experiencia como

apariencia que eventualmente conseguiremos reducir a la realidad física —a funciones o estados concretos del cerebro—; sin embargo, esto plantea graves problemas. Por ejemplo, nos dice Velmans, ¿dónde se encuentra el dolor que podemos sentir en el pie si nos hacemos daño? Los reduccionistas defienden que se encuentra en el cerebro, pero «ningún científico ha descubierto sensaciones en el cerebro y ninguno lo hará —por la simple razón de que, visto desde la perspectiva de un observador externo, el cuerpo como-experimentado (por el sujeto) *no puede ser percibido*—» (*ibídem*). Este es un argumento anti-reductivo que también hemos visto, especialmente desarrollado, en McGinn. «Para que el reductivismo funcione, el sentido común debe estar equivocado» (*ibídem*). Y eso mismo es lo que defienden los reductivistas: la fenomenología de la conciencia es ingenua o errónea y eventualmente podrá explicarse en términos neuronales. Sin embargo, a este respecto, Velmans apunta que el reductivismo en realidad se sostiene sobre graves falacias:

Los reductivistas comúnmente defienden que si uno puede encontrar las *causas* o *correlatos* neuronales de la conciencia en el cerebro, entonces eso establecería que la conciencia *misma* sería un estado cerebral [...] Permitásenos denominarlos el ‘argumento de la causación’ y el ‘argumento de la correlación’. Yo sugiero que tales argumentos están basados en una clara y obvia falacia: para que la conciencia no sea más que un estado del cerebro, esta debe ser *ontológicamente idéntica* a un estado del cerebro. Sin embargo, la *correlación* y la *causación* no establecen la *identidad ontológica* (Velmans, 2000, p. 45).

Para que la *causación* o la *correlación* llevaran a la *identidad ontológica* tendrían que, como esta última, ser simétricas y cumplir la Ley de Leibniz. La identidad ontológica es simétrica porque si A es idéntico a B, entonces B es idéntico a A; y además cumple la Ley de Leibniz, ya que si A es idéntico a B, todas las propiedades de A son también propiedades de B y viceversa. En cambio, la *correlación* es simétrica y no cumple la Ley de Leibniz (si A se correlaciona con B, no se sigue que todas las propiedades de A y B sean las mismas); y la *causación* obviamente ni es simétrica ni cumple la Ley de Leibniz. Así pues, establecer correlaciones y causas nunca permitirá afirmar una identidad ontológica. La experiencia consciente es algo más que el cerebro o su funcionamiento (*ibídem*).

Además, aunque la reducción de la teoría psicológica a la teoría neurofisiológica fuera posible, esto nunca reduciría lo fenoménico a estados del cerebro. Citando al filósofo William Wimsatt, Velmans afirma que «esos argumentos eliminativos confunden la reducción *internivel* [...] con la reducción *intranivel*» (*ibídem.*, p. 42). Las teorías neurofisiológicas de la conciencia solo tratan sus causas y correlatos neuronales.

Por otra parte, critica el uso que hacen los reductivistas de falsas analogías como la reducción de los genes al ADN o del rayo al movimiento de cargas eléctricas. En el primero, un gen era una entidad teórica hipotética que posteriormente se descubrió real; en cambio, en el segundo, el movimiento de cargas

eléctricas no es en absoluto lo mismo que la experiencia que nosotros tenemos del rayo. «Antes de la emergencia en este planeta de formas de vida con sistemas visuales, no había presumiblemente tal fenomenología, aunque las cargas eléctricas que dan lugar a esta experiencia existieran» (*ibíd.*, pp. 46-47).

Velmans también critica el emergentismo que, en la línea de Searle, considera la conciencia como una macropropiedad física subjetiva del cerebro; justo como la liquidez del agua es una macropropiedad del movimiento de moléculas de H₂O. Searle sugiere que la brecha entre lo que causa la conciencia y lo que la conciencia *es* podría salvarse comprendiendo cómo las micropropiedades físicas se relacionan con las macropropiedades físicas. Pero, según Velmans, esto nunca mostrará una identidad ontológica, pues a lo sumo consistirá en causas y correlaciones. Además, «incluso si uno acepta que la conciencia es, en algún sentido, causada por o emergente del cerebro, ¿por qué llamarla ‘física’ en lugar de ‘mental’ o ‘psicológica’? ¡El mero *re-etiquetado* de la conciencia no resolverá el problema mente/cuerpo!» (*ibíd.*, p. 50).

En definitiva, examinar el cerebro desde fuera solo puede revelar las causas y correlatos físicos de la conciencia. «La única evidencia sobre qué son las experiencias conscientes proviene de fuentes de primera persona, que consistentemente sugieren que la conciencia es algo distinto o adicional a la actividad neuronal. Dado esto, concluyo que el reduccionismo por esta vía *no puede hacerse funcionar*» (*ibíd.*, p. 46).

Como vemos, la visión de Velmans recuerda enormemente a la de McGinn en lo que respecta al anti-reductivismo de la conciencia. Sin embargo, mientras que McGinn aboga por afirmar un cierre cognitivo con respecto al problema mente-cuerpo, Velmans apuesta por reinterpretar el problema y aceptar una teoría de doble aspecto. Veamos, pues, en qué consiste su propuesta.

3.2 Monismo reflexivo.

El monismo reflexivo es —como ya se ha dicho— una teoría de doble aspecto donde «la sustancia básica de la que está formado el universo tiene el potencial de manifestarse tanto físicamente como en experiencia consciente». Velmans sostiene que cada humano tiene una perspectiva individual del resto del universo y de sí mismo, y participa en un proceso en el que «el universo se diferencia en partes y pasa a ser consciente de sí mismo en una miríada de modos, haciendo el proceso entero reflexivo» (Velmans, 2008, p. 2). Si McGinn mantenía el misterio en el nivel epistemológico de la incapacidad cognitiva, Velmans es de los autores que desplazan el problema al nivel ontológico.

El problema mente-cuerpo surge en parte de «una descripción de la experiencia diaria que *no se corresponde* con la experiencia diaria» (Velmans, 1995, apart. 5). Para Velmans, su propuesta adopta la posición del sentido común, de modo que el mundo en el que vivimos, los objetos que vemos, todo lo

que experimentamos (incluido el cuerpo y la mente/cerebro) forma el contenido de nuestros mundos fenoménicos. Y «tales mundos fenoménicos pueden ser investigados desde una ‘perspectiva de primera persona’, o relacionarse con estados cerebrales vistos desde una ‘perspectiva de tercera persona’, sin ninguna necesidad de reducir su fenomenología a ninguna otra cosa» (Velmans, 1996). De este modo, no existe separación insalvable entre los fenómenos físicos y los fenómenos que experimentamos. El ‘mundo físico cotidiano’, ‘el mundo como es experimentado’ y ‘la experiencia del mundo’ son una y la misma cosa. No obstante, este mundo no es el mismo que describe la física, aunque están íntimamente relacionados, como veremos más adelante (una visión más detallada puede encontrarse en [Velmans, 2000, pp. 180-194]). Lo importante, señala Velmans, es que ese mundo físico fenoménico que es parte de nuestra conciencia da lugar a preguntas como *dónde* se encuentra (¿fuera?, donde parece estar, ¿o en el cerebro?) y *cuál* es su status ontológico (si es público y objetivo o privado y subjetivo) (Velmans, 2008, p. 4).

Su respuesta a la pregunta de dónde se encuentran las experiencias de ese mundo físico fenoménico es que precisamente están aproximadamente donde parecen estar y no en el cerebro. Pensar que están en el cerebro es un sesgo que introdujo el dualismo cartesiano al ver el mundo formado por dos sustancias distintas: una física y otra mental, ambas relacionadas de alguna forma en el cerebro. El problema planteado en estos términos fue adoptado por el reduccionismo y este, al comprender las experiencias como nada más que estados del cerebro, las situó en él. Según Velmans, tanto reductivismo como dualismo comparten un *internalismo fenomenológico* para el que las experiencias se encuentran en el cerebro o bien interaccionan con él. Y esto entra en claro conflicto con la evidencia en primera persona, tanto en *qué* parece ser la experiencia como en *dónde* se encuentra en relación al cerebro y el mundo físico (*ibíd.*, p. 8). A partir de varios diagramas que describen la situación de observar un gato, Velmans defiende que los modelos dualistas y reductivistas están sistemáticamente equivocados:

El gato fenoménico situado en un mundo fenoménico literalmente *es* lo que experimenta [el sujeto] –y este no tiene experiencia *adicional* de un gato ‘sin posición’ [como en el dualismo] o ‘en su cerebro’ [como en el fisicalismo reductivista]–. De acuerdo con el monismo reflexivo, esta experiencia añadida es un mito, y es por esto que el argumento dualismo vs. reduccionismo sobre la naturaleza de esta experiencia añadida no puede ser resuelto. Aplicando la navaja de Occam nos deshacemos tanto del mito como del argumento (*ibídem*).

A pesar de que esto es, en cierto modo, un *externalismo fenomenológico*, Velmans defiende que no lo es estrictamente, pues la posición de la experiencia en el espacio fenoménico externo es una cuestión empírica dependiente de la fenomenología. Los pensamientos, por ejemplo, pueden no tener posición.

La posición subjetiva de los objetos en un espacio fenoménico es, a juicio de Velmans, un *efecto de proyección perceptiva* que sería fruto de la interac-

ción del mundo externo —en un sentido kantiano— con procesos preconscientes del cerebro en sí. De esta forma, «visto como un *efecto psicológico* tanto real como científicamente investigable, no sorprenderá a los psicólogos experimentales» (*ibíd.*, p. 19). La propuesta de Velmans es investigarlo con experimentos psicofísicos, como podría ser la búsqueda de relaciones entre el espacio proyectado y el espacio de estados neuronales. Así pues, considera que «la conciencia es susceptible de investigación científica» y que «los informes funcionales necesitan entonces ser complementados con informes de sensibilidad [*sentience*] desde dentro del cerebro humano. Una psicología completa requiere ambos» (Velmans, 1991).

Por otra parte, su respuesta a la objetividad/subjetividad del mundo físico fenoménico es un realismo crítico que defiende con varios experimentos mentales. Si usted observa este impreso que presumiblemente tiene en sus manos, «la posición aparente y la distancia del impreso fenoménico [desde sus ojos] es dependiente del observador, mientras que el impreso en sí mismo tiene una posición que es, en un sentido, independiente del observador» (Velmans, 2008, p. 26). Pero ¿en qué sentido puede decirse que son *reales* la posición y distancia aparentes de los fenómenos? La respuesta de Velmans es un experimento mental consistente en ver una araña mediante unas gafas de realidad virtual. Para Velmans, podemos medir la distancia a esa araña con una cinta métrica, pero la araña no es real, no está en el mundo externo, y en este sentido no tiene existencia independientemente del observador. Solo existe en el espacio fenoménico del observador. Si sustituimos esa araña por una real,

mientras la existencia de la araña en este ejemplo es independientemente del observador [...], su *apariencia* permanece dependiente del observador. De hecho no hay diferencia en esta situación entre la apariencia de la araña real y la virtual. Igualmente, aunque la araña real puede decirse que tiene una posición independientemente del observador relativa a otros objetos en el mundo [...], cada *observación* de su posición solo puede estar basada en dónde se *ve* que está, y es igualmente dependiente del observador (*ibíd.*, p. 28).

Según Velmans, este experimento mental demuestra que las mismas operaciones de medida pueden aplicarse a los objetos reales y virtuales para determinar su posición, aunque en el caso de un objeto virtual uno esté midiendo (sin ambigüedad) la posición de una *experiencia*. Pero ¿están entonces los objetos fenoménicos realmente ahí fuera más allá de la superficie del cuerpo?

Eso depende de qué entienda uno por “realmente”. Si uno quiere decir, “¿tienen entonces una existencia independiente del observador ahí fuera en el mundo?”, entonces por supuesto no la tienen. Sin embargo, si uno quiere decir si tienen una distancia y posición *medibles* ahí fuera en el mundo, entonces realmente la tienen. ¿Hay alguna evidencia empírica de lo contrario? No. Tales objetos fenoménicos no parecen estar y ciertamente no pueden ser medidos como localizados en el cerebro (*ibídem*).

En cuanto al status ontológico de su propuesta, hemos visto que postu-

la un monismo de doble aspecto en el que la entidad básica que compone el universo tendría una «naturaleza última ‘psicofísica’, en lugar de solo psicológica o física». Así, el impreso fenoménico que tenemos aquí delante (cuya naturaleza es dependiente del observador) *representa* el impreso nouménico (que es independiente del observador) (*ibíd.*, p. 29). De este impreso podríamos decir que cada propiedad fenoménica es ‘psicológica’ en el sentido de que son propiedades experimentadas fruto de la interacción preconsciente del impreso en sí con los sistemas perceptivo-cognitivos del observador. Pero, convencionalmente, también las tratamos como ‘físicas’ por la razón de que representan algo sobre el impreso real (nouménico) que «la física describiría en una forma relacionada, pero a menudo muy diferente» (*ibíd.*, p. 30).

Pero, entonces, ¿cómo se relaciona el mundo fenoménico con el cerebro? Velmans nos dice que si observamos el cerebro de alguien que está mirando un gato, «cada rasgo fenoménico del gato tiene un correlato neuronal distintivo que codifica la misma información (sobre el gato en sí)» (*ibídem*). Los correlatos neuronales constituirían la perspectiva de un observador externo de la misma información subyacente, la cual sería vista por el sujeto como gato fenoménico. Es decir, la información que ambos observan es idéntica, pero se «muestra o formatea» de distinto modo. Esto es lo que constituye el doble aspecto de su teoría. «Las representaciones en la mente/cerebro tienen dos aspectos (uno mental y otro físico), cuya forma aparente depende de la perspectiva desde la que son vistas» (*ibídem*). Según Velmans, ninguna de estas perspectivas debe tener un status privilegiado, por lo que considerar que el mundo fenoménico *no es más que un estado del cerebro* es engañoso. Tanto el observador externo como el sujeto conocen algo de los estados mentales que el otro no conoce: el primero, su encarnación física; el segundo, su manifestación como experiencia. «Tales informes de primera y tercera persona sobre la mente son *complementarios y mutuamente irreducibles*» y una explicación completa requiere ambos (*ibíd.*, p. 32). El problema de la conciencia planteado como la reducción de la experiencia a lo físico es, por tanto, equívoco, ya que atribuye a la perspectiva física un privilegio ontológico.

No obstante, ¿en virtud de qué se produce esta relación entre las dos perspectivas? Es en este punto donde el anti-reductivismo de Velmans comienza a deslizarse hacia una suerte de misterianismo que recuerda a McGinn. Así, considera que «esta relación sigue alguna ley natural, aunque actualmente parece misteriosa» (Velmans, 2000, p. 177, nota 25). Y en ocasiones va más allá de la duda y acepta de buen grado que «hay algo profundamente misterioso en la forma en que la conciencia y las formas materiales con las que se correlaciona surgen de cierta base ‘psicofísica’» (Velmans, 2008, p. 33). Como también «hay algo misterioso en la forma en que la información sobre la posición espacial y la extensión codificadas en el cerebro se traducen en posición y extensión tal y como son experimentadas» (Velmans, 2000, p. 296). «Pero en verdad, la

existencia de la materia es tan misteriosa como la existencia de la conciencia» (*ibíd.*, p. 328).

Por otra parte, como el mismo Velmans indica, el monismo reflexivo es compatible con el panpsiquismo, aunque no lo establece. Así todo, él se inclina por considerar que «la conciencia, en una forma primitiva, no emergió en ninguna fase particular de la evolución. En lugar de esto, estuvo desde el principio. Su emergencia, con el nacimiento del universo, no es más o menos misteriosa que la emergencia de la materia, la energía, el espacio y el tiempo» (Velmans, 2007). Y esta continuidad en la evolución de la conciencia favorece —como dice— la continuidad en su distribución, lo que podría llevarle a aceptar algún tipo de panpsiquismo; quizás uno de carácter informacional en la línea de Chalmers (Velmans, 1999), frente al que no obstante opone algunas reservas (Velmans, 1995, ap. 4.3 y 4.4).

En definitiva, el *monismo reflexivo* sería una propuesta fiel al sentido común que disuelve el problema mente-cuerpo formulado en los términos clásicos. El mundo que percibimos no es ilusorio y la vista de nuestro cerebro por parte de un observador externo no tiene por qué gozar de mayor consideración que nuestra vista privada. El cerebro en sí —en el mundo externo que estudia la física moderna— no contiene las experiencias, sino que estas *son* nuestro mundo. Su correlación es evidente, pero esto no implica una reducción ontológica. Velmans, según lo entendemos, da a nuestra fenomenología el estatuto ontológico que reclama la intuición, pero en lugar de inclinarse por el dualismo, aboga por un monismo en el que la sustancia primitiva del mundo se manifiesta de estos dos modos mutuamente irreducibles: uno físico y otro mental. Es por esto que se muestra *misteriano* en cuanto a resolver el problema en términos de conexión entre el cerebro (en sí) y nuestra experiencia. El problema estaba mal planteado; no hay reducción posible. La conexión entre estos dos aspectos es un misterio que probablemente nunca podamos resolver. Parece que una ciencia de la conciencia solo podrá aspirar a encontrar correlaciones psicofísicas.

3.3 Objeciones a la propuesta de Velmans.

Una objeción que se ha planteado en ocasiones cuestiona dónde se encuentran experiencias tales como las existentes en el *síndrome del miembro fantasma*, condición psicológica consistente en sentir una extremidad aun cuando esta ha sido amputada. Dado que la extremidad ya no está presente, ¿no se encontraría esta sensación en el cerebro? A nuestro juicio, esta objeción no alcanza a poner en peligro la propuesta de Velmans. Ciertamente, el miembro en sí no existiría, pero las sensaciones están allá donde se sienten, de forma similar a como vemos frente a nuestros ojos la araña virtual del caso mencionado. Podemos medir incluso la distancia a esa araña, pero no hay una araña en sí que exista independientemente del observador.

Con el miembro fantasma ocurriría lo mismo. Nuestro mundo fenoménico está relacionado con el cerebro/mente en sí –e incluso si alteramos este se puede alterar aquel– pero esto no implica una reducción ontológica en ninguno de los dos sentidos. La experiencia es la *vivencia interna* del cerebro/mente en sí, mientras que sus correlatos neuronales constituyen la visión de un observador en tercera persona de este mismo cerebro/mente en sí. Ambos son aspectos complementarios de una misma cosa fundamental.

Otra objeción cuestiona la recreación que hace Velmans de la perspectiva reductivista, que no sería justa con visiones como la funcionalista (Hankins, 2007). Para el funcionalismo, el cerebro solo sería una realización concreta de la función mental, de modo que la mente estaría al margen de sus ejemplificaciones. Su existencia se daría en «cierto Reino platónico donde la posición espacial es irrelevante o carente de sentido». Por tanto, las perspectivas en liza respecto al problema mente-cuerpo no estarían bien representadas por Velmans. Sus argumentos solo afectarían al reduccionismo fisicalista.

Este mismo crítico reclama también una elucidación del concepto de aspecto, puesto que si se abandona el dualismo en favor de un monismo de doble aspecto debe quedar claro en qué consiste y por qué deberíamos aceptarlo. Después de todo, la dualidad sigue presente en forma de experiencia subjetiva frente a datos físicos. ¿No implica el monismo de doble aspecto un salto especulativo similar al realizado por el dualismo? Aquí podríamos traer nuevamente el rechazo de McGinn a la *monstruosidad* y extravagancia ontológicas frente a lo que podría ser tan solo una cuestión epistemológica.

En esta misma línea, otra objeción apunta al carácter problemático de la noción de *cosa en sí* –de clara inspiración kantiana– usada por Velmans (Kyselo, 2007). Mientras que Kant considera que la cosa en sí es trascendente a nuestro conocimiento, Velmans defiende que *sí* tenemos conocimiento de la misma (de nuestro cerebro/mente en sí), concretamente en los dos modos complementarios ya vistos. De esta forma, plantea un dualismo epistemológico que convierte en tesis ontológica tan pronto afirma que este conocimiento dual se produce por la naturaleza psicofísica de la sustancia fundamental. «Velmans parece transferir sutilmente la división dualista que él realmente busca evitar de vuelta a la esfera de las cosas en sí», por lo que pensar que realmente conocemos la cosa en sí es equívoco. La cosa en sí no es lo que pensamos que es. La propuesta de Kyselo es «mantener la idea de que las perspectivas física y mental describen la misma realidad subyacente, pero –a diferencia de Velmans– [considerar] que esta realidad no es ni física ni mental en sí misma». «La diferencia entre las descripciones físicas y psicológicas descansa no en el hecho de que el mundo sea psicofísico sino en el hecho de que los seres humanos ‘objetivamos’ diferentes partes del mundo».

El monismo reflexivo se encuentra también trabado en un intenso debate frente al naturalismo biológico, que –por su extensión– no desarrollaremos

aquí. Lehar, Revonsuo, Gray y Searle son representantes de esta propuesta y han planteado diversas objeciones a Velmans. En diversos trabajos (Velmans, 2000 y 2008) podemos encontrar sus respuestas con la consideración y detalle que merecen.

Finalmente, podríamos apuntar que en realidad Velmans no disuelve el problema mente-cuerpo como pretende. Su propuesta, más que resolver la cuestión, parece desplazarla hacia el reino de los misterios, como en el caso de McGinn. La relación entre los dos aspectos –el mental y el físico– permanece desconocida y el monismo reflexivo se nos aparece tan solo como una constatación del sentido común junto a un postulado metafísico.

4. Conclusiones.

En este trabajo hemos revisado las posturas de dos autores de gran relevancia en el debate sobre el problema mente-cuerpo y la conciencia. Colin McGinn y Max Velmans combaten implacablemente el reduccionismo de la experiencia subjetiva a lo físico y suponen en la actualidad un fuerte bastión frente a tales propuestas. Algo característico de estos autores es que su argumentación anti-reductivista no viene aislada, sino acompañada de sus correspondientes propuestas filosóficas que pretenden dar cuenta de tal imposibilidad. Para McGinn, es un cierre cognitivo el que nos impide comprender la naturaleza de la conexión mente-cuerpo; para Velmans, tanto lo físico como lo mental son dos aspectos de una misma sustancia fundamental del mundo. La relación entre ambos aspectos/perspectivas es para los dos un profundo misterio. En esto es más explícito McGinn, al atribuir el problema a una incapacidad cognitiva, en el nivel epistémico. En cambio, Velmans desplaza el dualismo epistemológico al mundo y, a diferencia de Descartes, lo encierra en un monismo sustancial de doble aspecto. El misterio, pues, se mantiene a pesar de todo.

Pareciera que hay una imposibilidad insalvable en captar la naturaleza de la conexión entre tales aspectos físico y mental. Si cada uno de ellos supone una perspectiva distinta –una en primera persona y otra en tercera persona– ¿qué otra cosa podemos hacer sino intentar vincularlas de algún modo? Dos perspectivas son irreducibles en tanto que son perspectivas. Reducir la una a la otra supondría dejar de lado, como realidad inexplicada, el hecho mismo de *tener* esa perspectiva. Intentar reducir la *rojez* del rojo a actividad neuronal implica abandonar de partida esa misma rojez que se muestra como un dato primitivo. Así pues, parece que en principio tan solo podemos aspirar a una ciencia de la conciencia basada en correlaciones psicofísicas. Velmans aboga explícitamente por esta vía, por medio de la cual conseguiríamos arrojar luz sobre el mencionado *efecto de proyección perceptiva*. Tal apuesta se compadece con la postura de Chalmers, que en la misma línea –tomando como

primitiva la conexión mente-cuerpo— pretende encontrar las leyes psicofísicas mediante investigación empírica y una teoría informacional. Por otro lado, el misterianismo de McGinn no parece incompatible con un proyecto de estas características, pues tan solo rechaza la comprensión del nexo mismo y no de las correlaciones.

Asimismo, resulta interesante constatar la notable influencia kantiana recibida por los dos autores tratados, visible en el uso de conceptos como *cosa en sí*, entre otros. Si bien ninguno de ellos asume la posición de Kant, es evidente que muchas de las apreciaciones de este último siguen aún vigentes en la filosofía actual y pueden continuar siendo útiles tanto en cuestiones metafísicas como en cuestiones epistemológicas. De hecho, las objeciones más fuertes que hemos visto aquí de ambas posturas provienen precisamente del enfoque kantiano, que condena los excesos metafísicos. La pertinencia de recuperar a Kant en la filosofía de la mente actual encuentra una importante manifestación en filósofos españoles como Mariano Rodríguez González, Eugenio Moya y Pedro J. Teruel, autor que presentó en esta misma revista una alternativa de base kantiana llamada *monismo nouménico* (Teruel, 2009).

Finalmente, podemos estar seguros de que, pese a los deseos de McGinn y Velmans, el problema difícil de la conciencia no se desvanece con sus análisis. Sus propuestas enriquecen el debate y suponen, sin duda alguna, un gran obstáculo para el fisicalismo reductivista. Así todo, el principal valor de ambas radica, a nuestro juicio, en que rechazan el planteamiento clásico del problema mente-cuerpo y oponen al mismo argumentos y reflexiones de notable profundidad. El problema no se disuelve defendiendo un pretendido *cierre cognitivo* —como sostiene McGinn— ni considerando que la conciencia es algo tan misterioso como la materia —como defiende Velmans—. Lejos de esto, permanecemos todavía ante las ciclópeas murallas de la conciencia y continuamos la búsqueda de algo que nos dé siquiera un atisbo de mayor comprensión. Una ciencia de la conciencia basada en estudios psicofísicos podría arrojar luz sobre esta aparente singularidad filosófica, al igual que podría hacerlo, tal vez, la creación de agentes sintéticos cada vez más inteligentes y similares a los humanos. El desarrollo de la ciencia cognitiva, no obstante, habrá de estar acompañado necesariamente de la visión crítica e insidiosa de la filosofía. Continuemos, pues, horadando los cimientos de esta imponente fortaleza. La batalla por entender la conciencia no admite descanso.

5. Referencias bibliográficas

- Chalmers, D. (1999): *La mente consciente: en busca de una teoría fundamental*. Barcelona: Editorial Gedisa. [Trad. española del original publicado en 1996].
- Churchland, P.M. y Churchland, P.S. (1998): *On the Contrary: Critical Essays 1987-1997*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Dennett, D. (1988): Quining Qualia. En Marcel, A. and Bisiach, E. (eds.), *Consciousness in Contemporary Science*, 42-77. New York, Oxford University Press.
- Garvey, J. (1997): What does McGinn think we cannot know?, *Analysis*, 57: 196-201.
- Hankins, P. (2007): Reflexive monism. [En línea]. URL: <<http://www.consciousentities.com/?p=46>>. [Consultado: 14/12/2010].
- Kirk, R. (1974): Sentience and Behaviour, *Mind*, 81: 43-60.
- Kirk, R. (2005): *Zombies and Consciousness*, Oxford: Clarendon Press.
- Kyselö, M. (2007): An analysis of Reflexive Monism – Towards an “any-person’s” account on consciousness. *Life and Mind*, Seminar #24. URL: <<http://lifeandmind.wordpress.com/2007/08/20/seminar-24-an-analysis-of-reflexive-monism/>> [Consultado: 16/12/2010]
- Levine, J. (1983): Materialism and Qualia: The Explanatory Gap. *Pacific Philosophical Quarterly*, 64: 354-61.
- McGinn, C. (1989): Can we solve the mind-body problem?, *Mind*, 98: 349-366.
- McGinn, C. (1993): *Problems in philosophy: The limits of inquiry*. Oxford: Blackwell.
- McGinn, C. (1995): Consciousness and space, *Journal of Consciousness Studies*, 2: 220-230.
- McGinn, C. (1997): *The character of mind: An introduction to the philosophy of mind* (2nd ed.). Oxford: Oxford University Press.
- McGinn, C. (1999): *The mysterious flame: Conscious minds in a material world*. New York: Basic Books.
- McGinn, C. (2004): *Consciousness and its objects*. New York: Oxford University Press.
- Nagel, T. (1974): What is it like to be a bat?, *Philosophical Review*, 83: 435-451.
- Pérez, D. I. (2005): Mysteries and scandals. Transcendental naturalism and the future of philosophy. *CRÍTICA. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 37(110): 35-52.
- Ryle, G. (1949): *The Concept of Mind*, (2002 ed.). Chicago: University of Chicago Press.
- Stoljar, D. (2005): Review of C. McGinn’s *Consciousness and Its Objects*. *Notre Dame Philosophical Reviews*, [En línea]. URL: <<http://ndpr.nd.edu/>

- review.cfm?id=1741> [Consultado: 10/12/2010].
- Teruel, P. J. (2007): “Pensar la complejidad de lo subjetivo. Colin McGinn e Immanuel Kant sobre el problema mente-cerebro” en Prior, Á. / Moya, E.: *La filosofía y los retos de la complejidad*. Servicio de publicaciones de la Universidad de Murcia.
- Teruel, P. J. (2009): Monismo nouménico. Diálogo sobre los máximos sistemas en filosofía de la mente, *Thémata. Revista de filosofía*, 41, 564-592.
- Velmans, M. (1991): Is Human Information Processing Conscious?, *Behavioral and Brain Sciences*, 14, 651-726.
- Velmans, M. (1995): The Relation of Consciousness to the Material World. *Journal of Consciousness Studies*, 2(3), 255-265
- Velmans, M. (1996): Goodbye to Reductionism. En S. Hameroff, A. Kasznic, A.Scott (eds.) *Toward a Science of Consciousness: The Second Tucson Discussions and Debates*, MIT Press, pp 45-52, 1998.
- Velmans, M. (2000): *Understanding consciousness*, (2nd ed., 2009). London: Routledge.
- Velmans, M. (2007): The co-evolution of matter and consciousness. *Synthesis Philosophica*, 22(2): 273-282.
- Velmans, M. (2008): Reflexive monism, *Journal of Consciousness Studies*, 15(2), 5-50. [Usada la numeración de páginas del documento PDF descargable desde <http://cogprints.org/6103>].

Juan F. Correcher Valls
Alicante
jfcvalls@gmail.com

¿CÓMO EXPERIMENTAN PLACER LOS ANIMALES? UNA APROXIMACIÓN DESDE ARISTÓTELES

Manuel María Cruz Ortiz
Universidad de Navarra (España)

Recibido: 22-05-12

Aceptado: 07-07-12

Resumen: en este artículo analizo el papel del placer en el comportamiento animal según Aristóteles, poniendo en relación la doctrina del placer de la Ética a Nicómaco con textos del *De Anima* y el *De Motu Animalium*. Los animales son vivientes que interiorizan sus acciones por medio de la imaginación y el deseo y, de algún modo, cabe hablar de cierta espontaneidad en la medida en que conocen y sienten. La principal conclusión es que la conducta animal no puede ser entendida sin considerar ese proceso de interiorización en el que el placer y el dolor suponen una valoración de lo percibido.

Palabras-clave: animales; Aristóteles; comportamiento; deseo; placer.

Abstract: In this article I study the role of pleasure in animals' behaviour according to Aristotle, trying to relate the doctrine of pleasure of the Nicomachean Ethics with some texts of the *De Anima* and *De Motu Animalium*. Animals are living beings which internalize their actions with their imagination and desire. In some way, it is possible to say that there is some spontaneity because they have perception and knowledge. In order to understand the movement of animals the principal conclusion is that it is necessary to consider that animals internalize their actions, and that pleasure and pain are the way they feel something as good or bad.

Key-words: animals; Aristotle; behaviour; desire; pleasure.

1. Introducción.

¿Son los animales meras máquinas o son seres que interiorizan sus vivencias y, por lo tanto, cabe hablar de cierta espontaneidad en su conducta? La modernidad filosófica, especialmente desde Descartes, entendió el mundo como un proceso mecánico, frente al cual se encontraba el ser humano, dotado de inteligencia y voluntad, y cuyo comportamiento era espontáneo, libre. Con

esta visión del mundo, el comportamiento animal quedaba reducido a un proceso mecánico, sin considerar sus vivencias internas y su capacidad de deseo. Sin embargo, ya Aristóteles intentó analizar el comportamiento animal en el *De Anima* y el *De Motu Animalium* centrando su atención en la capacidad de dolor y placer, y consiguientemente en el deseo como motor de la conducta. Pese a que no se encuentra sus obras una exposición explícita acerca del placer y el dolor que experimentan los animales, resulta posible establecer su pensamiento sobre el tema a raíz de lo expuesto en sus tratados biológicos, en conexión con algunos pasajes de la *Ética a Nicómaco* y otros escritos. En las próximas páginas se intentará mostrar cómo el placer es compartido por hombres y animales, y con qué peculiaridades aparece en unos y otros. De este modo, se tratará de cómo los animales sienten e interiorizan las acciones.

Los animales para Aristóteles no son un tema secundario pues, si algo caracteriza su filosofía biológica, es la conexión entre la vida animal y la humana¹. Con el estudio de los animales se vislumbra que el hombre no se encuentra fuera de la escala de seres vivos, ya que el alma humana comparte rasgos con el alma animal² y, en muchos casos, el Estagirita contempla los comportamientos animales como una cierta anticipación del comportamiento humano: «en términos generales, se pueden observar en los comportamientos vitales de los demás animales numerosas imitaciones de la vida humana y, sobre todo, en los pequeños más que en los grandes se puede constatar la sutileza de la inteligencia»³. Aristóteles dedicó buena parte de su trabajo filosófico al estudio de los seres vivos, sus partes, sus funciones, sus comportamientos, y con mucha seguridad tales estudios influyeron no sólo a la hora de elaborar una psicología, sino también en la ética⁴.

[1] «His deepest interest lay [...] in the structures and life-histories of living things, of animals, primarily of animals other than men, but men too, as animals, which are to the field biologist so plainly representative each of its kind». Grene, M.: *A Portrait of Aristotle*. Bristol: Thoemmes Press, 1998, p. 55.

[2] Cfr. *De Anima*, 414 b 28-34.

[3] *Historia Animalium*, 612 b 18-21. Pese a que la *Historia Animalium* en su conjunto sea una obra auténtica del Estagirita, existen dudas acerca de los libros VIII y IX, que contienen pasajes que han llegado muy mal hasta nosotros, aunque el material recogido es sin duda alguna aristotélico. El libro X casi seguro que no lo escribió Aristóteles. Cfr. Louis, P.: *Aristote. Histoire des animaux*. Paris: Les Belles Lettres, 1964, pp. XXIX-XXXI.

[4] «Hier wird deutlich, dass Aristoteles nicht nur in der Politik, sondern auch in der Ethik an seine biologischen Erkenntnisse anknüpft und den Menschen immer zusammen mit den Tieren ins Auge faßt. Die praktische Philosophie schließt systematisch gesehen unmittelbar an die Biologie aus». Kullman, W.: *Aristoteles und die moderne Wissenschaft*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1998, p. 359.

2. Rasgos del placer en los animales.

Los animales se caracterizan, a diferencia de las plantas, por la capacidad de sensación: «el vivir, por tanto, pertenece a los vivientes en virtud de este principio [de crecimiento], mientras que el animal lo es primariamente en virtud de la sensación»⁵. Ciertamente, existen animales que, al igual que las plantas, pueden realizar sus funciones naturales sin el desplazamiento porque la naturaleza misma se encarga de que les llegue el alimento, pero Aristóteles precisa que si se da en ellos sensación, se trata ya de algo distinto de las plantas: «a aquellos seres que ni se mueven ni cambian de lugar, pero poseen sensación, los llamamos animales y no simplemente vivientes»⁶. Los animales tienen que moverse para buscar su propia supervivencia, y ese movimiento hacia la autoconservación lo pueden realizar porque conocen en el nivel de la sensibilidad. La sensación les permite conocer, el instinto les dirige en un sentido u otro, y el placer les sirve de criterio de bondad o maldad. Sólo hay placer allí donde hay conocimiento, aunque sea en el nivel sensible, porque no basta con que haya alma, tiene que ser un tipo especial de alma, capaz de conocer. Los animales realizan sus funciones vitales por medio de la sensación, y ésta va ligada al placer: «cuando ya entra en juego la sensación a causa del placer, las vidas de cada uno se diferencian, bien por el apareamiento, el parto o a la manera de criar a la prole»⁷. La sensación, con su placer concomitante, hace que el comportamiento animal sea distinto en cada caso; debido al instinto y la propia naturaleza, hay percepciones diferentes y placeres propios. La naturaleza dota a los animales de placer para que puedan realizar sus funciones específicas, es decir, alimentarse y procrear para el bien de la especie, pues «la naturaleza no hace nada en vano, sino siempre lo mejor posible para la esencia de cada especie animal»⁸. En suma, el placer en los animales va unido al desarrollo de sus funciones vitales, y es porque persiguen algún tipo de placer que se lanzan en una dirección u otra.

Conviene preguntarse hasta qué punto los placeres animales son asimilables a los placeres humanos. No hay duda de que Aristóteles atribuye placer a los animales, aunque el término *hedoné* pueda ser ambiguo en algunas ocasiones. Sin embargo, tal como él mismo dice en *Política*: «la voz es signo de dolor y del placer, y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y placer y significársela unos a otros»⁹. La voz en los animales está asociada al intercambio de sensaciones, en

[5] *De anima*, 413 b 1-2.

[6] *De Anima*, 413 b 2-4.

[7] *Historia Animalium*, 588 b 28-30.

[8] *De Incessu Animalium*, 704 b 16.

[9] *Política*, 1253 a 10-14.

un nivel de comunicación primario con los otros miembros de la especie. Ahora bien, ¿hasta qué punto un animal experimenta placer? No es difícil entender lo que experimenta un hombre cuando dice que ha disfrutado mucho comiendo una tarta porque estaba exquisita, aun cuando nuestro gusto por las cosas dulces no coincida. Sin embargo, ¿se puede decir que un perro disfruta de una tarta de la misma manera que un hombre? ¿Y qué decir de otro tipo de placeres?¹⁰.

Para dilucidar esta cuestión hay que tener presente que el disfrute se da cuando la actividad es perfecta¹¹, siendo así que los animales experimentan placer en la medida en que lleven a su plenitud sus funciones propias. No obstante, el placer va ligado a algún tipo de conocimiento o percepción¹², y sólo hay placer cuando la actividad (acompañada de conocimiento) es perfecta. Así, la actividad (*enérgēia*) con la que se vincula el placer debe ser entendida como actividad anímica, acompañada de percepción. El conocimiento propio de los animales es, sin duda, el sensible, siendo así que experimentan placer en cuanto realizan sus actividades propias (alimentación, reproducción), debido a la sensibilidad concomitante a tales funciones; cada animal tiene su placer propio de acuerdo a cómo tengan lugar tales actividades. De este modo, resulta posible establecer cuáles son los placeres propiamente animales atendiendo a sus funciones específicas: tales son los que acompañen a las acciones propias del nivel vegetativo-sensitivo: comer, reproducirse, estar sano, etc. Estas actividades son placenteras para el animal en cuanto que siente que se realizan con perfección; es decir, en tanto que el alma sentiente se encuentra inmersa en ellas.

En algunos pasajes Aristóteles vincula los placeres animales únicamente con lo corporal, con lo fisiológico. Así, dice que los animales se gozan sobre todo con los placeres relativos al tacto¹³, y que éste es el sentido más básico y más ligado a lo físico¹⁴. Los animales se deleitan únicamente en las funciones naturales básicas, que son aquellas vinculadas al buen desarrollo del organismo. Sin embargo, no se debe perder de vista que, aunque la capacidad de placer en el caso de los animales se encuentra limitada al ámbito de los procesos fisiológicos,

[10] Cfr. Broadie, S.: *Ethics with Aristotle*. New York-Oxford: Oxford University Press, 1991, pp. 347-348.

[11] Cfr. *Ética a Nicómaco*, 1174 b 30-34.

[12] Aristóteles vincula el placer con el conocimiento y la sensación cuando dice que el placer aparece en los animales cuando hay sensación (Cfr. *De Anima*, 414 b 3-6); en el libro X de la *Ética a Nicómaco* dice que el placer perfecciona la actividad (*enérgēia*) y, curiosamente, los únicos ejemplos de actividad que pone son actividades cognoscitivas, sensación e intelecto (Cfr. *Ética a Nicómaco*, 1174 b 34-1175 a 2). Aunque también menciona en ese libro otros placeres (la flauta, la arquitectura), no los analiza con tanto detalle y podrían ser vistos también como algún tipo de conocimiento.

[13] Cfr. *Ética a Nicómaco*, 1118 a 26.

[14] Cfr. *De Anima*, 435 b 1.

no por eso es algo meramente fisiológico, corporal¹⁵, sino que la actividad anímica (en este caso sentir el propio cuerpo) se encuentra dirigida al nivel fisiológico. Afirma Sarah Broadie:

«El placer animal es físico porque la causa de la vida de un animal se define en términos de funciones realizadas mediante el ejercicio de los órganos corporales. El principio que gobierna lo hace respecto a un objeto físico; este hecho determina los tipos de placeres posibles en este nivel. [...] Los placeres corporales no son tales en cuanto placeres, sino porque el cuerpo y las sensaciones corporales son necesarias para ciertas actividades placenteras»¹⁶.

Por eso el placer, como casi todos los fenómenos anímicos, tiene una manifestación somática, dado que alma y cuerpo constituyen la misma sustancia:

«Casi todas las cosas dolorosas y agradables se dan con frío y con calor. Esto resulta manifiesto en las pasiones. De hecho, las audacias, los miedos, los actos sexuales y las demás actividades corporales dolorosas o agradables, unas veces se dan con frío y con calor en una parte del cuerpo, otras veces en el cuerpo entero»¹⁷.

Sin embargo, la actividad de gozar no es algo meramente corporal, ya que las actividades fisiológicas son temporales, susceptibles de medida, y pueden hacerse más rápidas o más lentas, mientras que el gozar mismo no es ni rápido ni lento¹⁸. La actividad placentera en el animal no es meramente corporal, sino anímica; en definitiva, porque acompaña a una actividad propia del alma: sentir.

Un texto esclarecedor en torno al placer propio del animal se encuentra en el libro III de la *Ética a Nicómaco*, donde Aristóteles une los placeres animales únicamente con el sentido del tacto y del gusto, llegando a afirmar que no tienen placeres de ningún otro tipo:

«Los perros no experimentan placer al oler las liebres, sino al comerlas, si bien el olor hace que las perciban; tampoco el león lo experimenta con el mugido del buey, sino al devorarlo; pero se da cuenta de que está cerca con el mugido, y por eso parece experimentar placer con él; y del mismo modo, tampoco por ver “un ciervo o una cabra montés” [*Ilíada*, III, 24], sino porque tendrá comida. Sin embargo, la templanza y el desenfreno tienen por objeto los placeres de que participan también los demás animales, placeres que por eso parecen serviles y bestiales, y éstos los del tacto y los del gusto»¹⁹.

[15] «Si el placer es un sentirse satisfecho de lo que es conforme a la naturaleza, aquello en que se da la satisfacción será también lo que experimente placer; luego será el cuerpo; no es esto, sin embargo, lo que se cree; por tanto, tampoco la satisfacción es placer, si bien uno puede sentir placer al producirse la satisfacción». *Ética a Nicómaco*, 1173 b 10-13.

[16] Broadie, S.: *Ethics with Aristotle*. New York-Oxford: Oxford University Press, 1991, p. 353.

[17] *De Motu Animalium*, 701 b 37-702 a 5.

[18] Cfr. *Ética a Nicómaco*, 1174 b 7-10.

[19] *Ética a Nicómaco*, 1118 a 19-26.

3. Placer animal y placer humano.

Aristóteles separa los placeres que serían más propiamente humanos (la contemplación, llevada a cabo mediante el intelecto, la visión o la audición, que serían sentidos superiores) de los que se comparten con los animales (los relativos al tacto). No parece admitir que los animales se deleiten en los sentidos en cuanto que dan a conocer el mundo, sino en cuanto que están ligados con la nutrición o la reproducción²⁰. De igual manera, en *De Sensu* separa el placer olfativo por accidente, en cuanto que está ligado a la nutrición, del deleite en los olores en sí mismos, lo cual sería un placer propio de los hombres²¹. Para entender bien el texto citado del libro III de la *Ética a Nicómaco*, no se debe olvidar que se inserta en una digresión acerca de la templanza, en la que afirma que esta virtud se refiere únicamente a los placeres del tacto, pues sólo en ellos puede darse el desenfreno, al ser placeres propios de bestias.

Gauthier y Jolif, situándose próximos a una interpretación genética de los textos²², han sostenido que Aristóteles, en el momento de escribir este pasaje del libro III, tendría en muy baja consideración la vida animal, y en concreto el sentido del tacto, por ser el más pegado a las cosas sensibles; afirman que estaría todavía imbuido en el dualismo platónico alma-cuerpo (conocimiento intelectual-conocimiento sensible), ya que el menosprecio hacia lo corporal no

[20] Hay un pasaje en el que Aristóteles parece admitir que algunos animales se deleitan en los sentidos en sí mismos, sin embargo se trata de un fragmento cuya autoría no está del todo clara: «parece que las abejas gustan (*chaireîn*) del ruido; por ello se dice que se las reúne en la colmena sirviéndose de cacharros y piedras; sin embargo, no se puede determinar de una manera absoluta si oyen algo o si actúan así por placer (*hedoné*) o por miedo» (*Historia Animalium*, 627 a 15-18). Sin embargo, se trata de una referencia que toca el tema de pasada, además de que la autoría aristotélica es dudosa, de manera que no sería razonable sacar consecuencias al respecto.

[21] Cfr. *De Sensu*, 443 b 17-444 a 8.

[22] La interpretación genética o evolutiva de Aristóteles pretende situar cronológicamente los textos de acuerdo con el mayor acercamiento o distanciamiento respecto a la doctrina platónica. Partiendo del supuesto de que Aristóteles en sus inicios intelectuales estaría próximo al pensamiento de Platón, parecería posible establecer qué textos son más tempranos o posteriores. Esta línea de investigación, comenzada por Jaeger, ha tenido una notable influencia. El método de la línea genética, aunque pueda arrojar luz sobre los textos, sin embargo acentúa demasiado las contradicciones en los textos, lo que lleva a una difícil comprensión del pensamiento aristotélico. Por otro lado estas investigaciones arrojan resultados diversos dependiendo de lo que el intérprete entienda por la filosofía genuinamente aristotélica: para Jaeger se encuentra en el empirismo presente en las obras biológicas, en cambio Nuyens pone la doctrina sobre el alma y el *noûs* como el culmen de su pensamiento. Cfr. Jaeger, W.: *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin: Wiedmannsche Buchshandlung, 1923; Nuyens, F.: *L'evolution de la psychologie d'Aristote*. Louvain: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1973. Para Lloyd es más que dudable que hubiera un cambio drástico en la filosofía de Aristóteles, y se muestra partidario de ver una continuidad en su pensamiento. Cfr. Lloyd, G. E. R.: *Aristotle: The Growth and Structure of His Thought*. Cambridge: University Press, 1968, p. 283.

estaría en consonancia con una teoría hilemórfica, que sería posterior²³. Sin embargo, no es ésta la única manera de entender el pasaje o, al menos, no es la definitiva, porque también en el *De Anima* considera Aristóteles el sentido del tacto como el más básico²⁴, y el más pegado a lo físico²⁵: se ve así que hay continuidad entre lo que expone en este lugar de la *Ética a Nicómaco* y el *De Anima*, al contrario de lo que estos autores pretenden. Si Aristóteles tiene en menos estos placeres es porque la complacencia no se da en el conocimiento de objetos, sino en el sentir del propio organismo, que ha desarrollado sus actividades naturales básicas con perfección. Los animales no encuentran placer en el conocimiento del mundo, en el uso de los sentidos volcados “hacia fuera”, su placer queda reducido a lo agradable o “bueno para el organismo”. El animal se complace cuando ve su función corporal, fisiológica, realizada o a punto de lograrse. Entonces, los animales experimentan placer en la medida en que poseen conocimiento en el nivel sensible ligado a funciones vegetativas, y en este nivel el placer que prima es el del tacto.

Se ha observado cuál es el tipo de placer propio del animal y su posible semejanza con el placer humano. Procede ahora ver cuál es la diferencia que presenta el placer del animal con respecto al hombre, pues aunque cada especie animal tiene su placer propio, sin embargo entre los hombres hay gran variedad de placeres:

«Los placeres de animales distintos en su especie difieren según la especie, mientras que los placeres de animales iguales, como es lógico, no son diferentes. Pero en los hombres varían no poco, pues las mismas cosas agradan a unos y molestan a otros»²⁶.

Los animales se diferencian según sus actividades anímicas, es decir, según sus funciones propias, incluido el tipo de sensación y conocimiento que sean capaces. El gato, por ejemplo, tiene una capacidad de visión distinta que la del perro, y éste un sentido del olfato muy superior al del ser humano. Y si se compara un mamífero con un insecto la diferencia de sensibilidad es muy notable, así como la espontaneidad de movimientos en cada especie: «algunos animales tienen todas estas funciones [todas las especies de sensación y opinión], mientras que otros sólo alguna de ellas, y otros sólo una (y así se establecen diferencias entre los animales)»²⁷.

[23] Cfr. Gauthier, R. A.—Jolif, J. Y.: *Aristote. L'Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire*. Louvain: Publications Universitaires, 1970, Première Partie, livres I-V, p. 239.

[24] Cfr. *De Anima*, 414 b 3-4.

[25] Cfr. *De Anima*, 434 b 12-14.

[26] *Ética a Nicómaco*, 1176 a 8-12.

[27] *De Anima*, 413 b 32-414 a 1.

Dado que «cuando hay sensación, entonces hay también dolor y placer, y habiendo éstos, necesariamente habrá apetito»²⁸, cada especie animal tiene un placer propio, adecuado a su actividad anímica, a sus distintas capacidades sensitivas. Ahora bien, dentro de cada especie no encontraremos individuos animales con placeres distintos de los de otros individuos. Parece que un león en África siente placer por las mismas cosas que un león en Asia (aunque haya cosas que el león africano haya podido gustar y el asiático no). Los hombres, en cambio, encuentran placer en cosas distintas debido a que su naturaleza les permite desarrollar diferentes capacidades, tanto en el nivel sensible como intelectual. Decir “especie” es decir capacidad de actuación concreta, puesto que lo que hace un animal específico es que tiene ciertas cualidades, cierta manera de actuar (y al decir “actuar” hay que incluir no sólo los movimientos físicos, sino también los actos cognoscitivos y apetitos) distinta del resto de especies. Cada género animal tiene sus placeres propios, cualitativamente distintos de los placeres que pueda tener otro²⁹.

En el *De Sensu* Aristóteles marca una diferencia fundamental entre la manera que los animales experimentan placer en las sensaciones y los seres humanos. Se trata de un pasaje en el que analiza el olfato:

«Hay dos clases de olores [...]. Hay un tipo de olores que, como dijimos, se alinea con los sabores y en los que lo placentero y lo doloroso son propiedades accidentales –en efecto, por ser afecciones de la facultad nutritiva, son agradables los olores cuando se tiene apetito, mientras que cuando se está satisfecho y no se apetece nada, no son agradables, a más de que a quienes el alimento poseedor de tal olor no les resulta agradable, tampoco lo son los olores–, de manera que los olores, como dijimos, comportan agrado y desagrado por accidente; por ello mismo, asimismo, son comunes a todos los animales.

»Hay otros olores que son placenteros por sí mismos, como el de las flores, pues no invitan al alimento ni poco ni mucho, ni provocan el apetito en absoluto, sino más bien lo contrario. Ciertamente es, en efecto, lo que dijo Estratón, parodiando a Eurípides: *cuando tengas lentejas cocinando, no les echéis perfume*. Los que de hecho mezclan en sus bebidas tales propiedades, fuerzan el placer por la costumbre, hasta que el placer se produce por dos sensaciones, como si fuera por una sola.

»Este tipo de olfato es específico del hombre, mientras que el que se alinea con los sabores es propio también de los demás animales, como ya se ha dicho antes. De éstos últimos, dado que comportan el placer accidentalmente, se

[28] *De Anima*, 413 b 23-24.

[29] “All the animal of the same species, we may suppose, find pleasure in the same things: but men do not present such a uniformity of taste. Good men and bad men find pleasure in different things, the distinction of good and bad is not found among the lower animals”. Stewart, J. A.: *Notes on the Nichomachean Ethics of Aristotle*. Bristol: Thoemmes Press, 1999 (Oxford, 1892), vol II, p. 436.

han distinguido especies de acuerdo con los sabores. De los otros ya no es posible hacerlo, dado que su naturaleza es por sí misma agradable o desagradable»³⁰.

Dice inmediatamente después que la causa de que tal olor sea específico del hombre es la condición de los alrededores del cerebro, y que incluso «tal tipo de olor llega a servirle a los hombres como una ayuda para su salud. Su función no es otra que ésta, y la cumple claramente»³¹.

Aristóteles admite dos tipos de olores: los que van acompañados de placer por accidente (*katà sumbebekós*) y los que producen placer por sí mismos (*kath' autò*). Los primeros se deben fundamentalmente al apetito nutritivo: ante el hambre, el olor a comida es placentero (está anticipando la comida), pero si ya se ha llenado el estómago, tal olor es indiferente o incluso molesto. Aclara Alejandro de Afrodisia: «por referencia al alimento, por el cual se origina, éste llega a ser agradable o desagradable»³². La causa directa de este placer es el apetito, la nutrición, y no el olor. Por otra parte, hay otros olores placenteros por sí mismos, tales como el aroma de una flor: en estos casos, el olor no va asociado a la satisfacción de un apetito, y se trata de un placer propio del olor en sí mismo. Para los animales sólo hay olor del primer tipo, el asociado a la capacidad nutritiva, y «no se preocupan en absoluto del mal olor por sí mismo –aunque muchas plantas tienen olores desagradables–, si no afecta al gusto o a su comida»³³. Por eso mismo, aquellos olores vinculados a la comida pueden ser objeto de la templanza, mientras que los otros no³⁴. Por tanto, Aristóteles muestra cómo el placer sensible en los animales se encuentra reducido a la satisfacción de las necesidades fisiológicas, mientras que en el ser humano aparece la capacidad de deleitarse en las sensaciones en sí mismas.

Por otro lado, el ser humano tiene también sus propios placeres, aunque es preciso advertir que es un animal peculiar, puesto que sus capacidades de actuación se encuentran abiertas a múltiples posibilidades. Es éste un aspecto que Aristóteles apunta pero en el que no hace demasiado énfasis; dice claramente en la *Ética a Nicómaco* que los placeres son muy distintos en unos y en otros seres humanos³⁵, pero no da una explicación de por qué es así. Siendo un tratado ético, y no acerca de la naturaleza, asume el planteamiento común sin más miramientos.

[30] *De Sensu*, 443 b 17-444 a 8.

[31] *De Sensu*, 444 a 14-19.

[32] Alejandro de Afrodisia, *In Librum De Sensu Commentarium*, 96,1 7-8.

[33] *De Sensu*, 445 a 2-5.

[34] Cfr. *Ética a Nicómaco*, 1118 a 14-16.

[35] “En los hombres [los placeres] varían no poco, pues las mismas cosas agradan a unos y molestan a otros, siendo para unos molestas y odiosas y para otros gratas y amables”. *Ética a Nicómaco*, 1176 a 8-12.

4. El papel del placer en el comportamiento animal.

El placer, puesto que es vivido por los animales de una manera muy distinta a los seres humanos, juega un papel decisivo en su conducta. Los animales cazan para comer, realizan ciertos movimientos para cautivar al sexo opuesto y realizar la reproducción, etc. Son, en muchos casos, comportamientos guiados por el placer o que buscan el agrado del animal de una manera quizás inconsciente. Se trata ahora de estudiar la índole de tal comportamiento a la luz de los textos aristotélicos.

Al observar de cerca la conducta animal se advierte un automovimiento con dos características peculiares: por un lado, el animal tiene que desplazarse en el espacio para realizar sus actividades vitales básicas (alimentación y reproducción); por otro lado, tal movimiento viene dirigido por el conocimiento que tiene del mundo y los deseos, que surgen de manera natural³⁶. Este tipo de automovimiento es el que le diferencia de una planta, puesto que tiene también capacidad de realizar movimientos en el espacio, impulsados por el deseo y controlados por el conocimiento que tiene del mundo. El animal realiza el bien propio de la especie a la vez que busca su agrado.

El comportamiento del animal persigue la conservación de la vida y la supervivencia de la propia especie, pero esa finalización no se la impone el animal de manera directa (no es un objetivo que se proponga a sí mismo), sino que es consecuencia de sus movimientos particulares, que tienen por objeto fines concretos; movimientos en cierta medida inconscientes que, por otro lado, no parecen ser absolutamente necesarios, sino espontáneos³⁷.

La finalidad o el objetivo último del comportamiento animal surge con la búsqueda de objetivos concretos que reportan agrado momentáneo, es decir, logra su bien persiguiendo el agrado inmediato. ¿Y cómo es esta conducta particular? ¿Qué estructura tiene el comportamiento animal concreto? Tal es la pregunta que se hace Aristóteles en el *De Motu Animalium*, obra que versa

[36] “Todo cuerpo dotado de capacidad desplazamiento y, sin embargo, carente de sensación parecería sin conseguir su finalidad y ésta constituye la obra de la Naturaleza”. *De Anima*, 434 a 34-434 b 2.

[37] Esta situación del animal –estar entre la necesidad y la espontaneidad– la pone de manifiesto Crubellier cuando dice: «el movimiento local del animal presenta dos problemas interesantes y unidos entre sí, el de la espontaneidad y el de su orientación hacia los objetos particulares y exteriores. El movimiento local del animal no es la simple prolongación o la transformación de un movimiento recibido, como ocurre necesariamente en los cuerpos inertes, de manera que éste aparece como la causa de su propio movimiento. Por otra parte, en tanto que proceso natural, es un movimiento finalizado; pero es discontinuo, hecho de secuencias finitas en las cuales cada una está orientada hacia un fin, generalmente un objeto (aunque también un lugar, etc.) que normalmente puede ocupar cualquier posición en el mundo, o en el medio ambiente del animal, y que, en el instante siguiente, podría carecer de todo valor para él». Crubellier, M.: “Le syllogisme pratique” en Laks, A. y Rashed, M.: *Aristote et le mouvement des animaux*: Villeneuve d’Ascq Cédex: Presses Universitaires du Septentrion, 2004, p. 11.

sobre la causa del comportamiento animal (y también humano). Después de afirmar que el movimiento de los animales es debido a que tienen un principio interno, pasa a examinar la causa de que el movimiento se haga en una dirección u otra, pues parece que los animales no tienen un comportamiento absolutamente fijado por la naturaleza, sino que hay en ellos una cierta espontaneidad:

«Los animales se lanzan a moverse y a actuar, siendo el deseo la causa última del movimiento, y originándose éste o por sensación o por imaginación o por razón. Entre los que tienden a actuar, unas veces por apetito o compulsión, otras por deseo o voluntad, unos hacen (*poioûsi*), otros actúan (*práttousi*)»³⁸.

El comportamiento animal surge de su principio propio, y por eso no está fijado desde fuera. Por otro lado, sus movimientos dependen de los objetos que hay en su entorno, objetos que percibe y los toma como agradables o desagradables³⁹. El principio de su actuación es el deseo⁴⁰, suscitado a la vez por un objeto que, o bien está físicamente presente, conocido de manera sensible, o bien se encuentra en la imaginación del animal (y, en el caso de los hombres, interviene también la inteligencia):

«Vemos que lo que mueve a los animales es la inteligencia, la fantasía, la elección, el deseo racional (*boúlesin*), el apetito. Todas estas cosas se refieren a la mente y al deseo (*órexin*). [...] El deseo racional, el impulso y el apetito son todos ellos deseo, mientras que la elección es común a la inteligencia y al deseo. Por eso mueve primeramente lo pensado y lo deseado. Pero no todo lo pensado, sino el fin de los actos. Por eso algo que mueve de tal clase es uno de los bienes, pero no todo lo noble»⁴¹.

Para que el animal se mueva debe haber un motivo interno, un elemento de naturaleza intencional, referido a la realidad, que estimule el deseo y provoque la acción⁴². El animal interioriza la acción en un proceso subjetivo en el que siente un deseo, provocado por la imaginación o la sensación, y se lanza a actuar, pues ve en el objeto presentado un bien, algo agradable. Es importante el papel de la imaginación en este punto, porque muchas veces no es el objeto físicamente presente el que suscita la acción, sino el objeto agradable recordado, acompañado de imaginación, abriendo posibilidades de actuación en la circunstancia concreta⁴³. «En cierta manera la forma concebida de [algo

[38] *De Motu Animalium*, 701 a 34-701 b 1.

[39] Cfr. Furley, D. J.: "Self movers", Lloyd, G.E.R. y Owen, L.: *Aristotle on Mind and the Senses*. Cambridge: University Press, 1979, p. 170.

[40] Cfr. *De Anima*, 433 b 28-29.

[41] *De Motu Animalium*, 700 b 17-26.

[42] Cfr. Corcilus, K.: *Streben und Bewegung. Aristoteles Theorie der animalischen Ortsbewegung*. Berlin(New York: Walter de Gruyter, 2008, p. 285.

[43] «Precisamente porque las imágenes perduran y son semejantes a las sensaciones, los ani-

caliente o frío], de algo placentero o temible, sucede ser como cada uno de los hechos actuales, y por eso se tiene frío o miedo con tan sólo pensarlo»⁴⁴. Es decir, también el recuerdo de lo placentero y de lo doloroso resulta ser un motor de la acción, pues entonces se lanza a por él o lo rehuye.

5. El placer y el silogismo práctico.

Conviene traer a consideración el “silogismo práctico”, que ha sido objeto de recientes estudios, para entender mejor la forma del actuar animal. El llamado “silogismo práctico” es el intento aristotélico de explicar la estructura del actuar animal (y también humano) que trata de dar cuenta del actuar animal conjugando las necesidades impuestas por su naturaleza con los deseos y el conocimiento del mundo, dejando clara una cierta “libertad de movimientos” frente a los procesos físicos⁴⁵. El silogismo práctico pretende dar una explicación del movimiento del animal identificando los elementos que intervienen en él. No se trata por tanto de un silogismo deliberativo ni de un silogismo del cual se desprenden deberes morales: tales silogismos son prácticos, pero en un sentido diferente. Este tipo de silogismo pretende analizar la conducta para mostrar que el motor de la acción es el deseo, unido a algún tipo de conocimiento⁴⁶. Así, Aristóteles da cuenta del comportamiento del animal, explica que su conducta tiene un sentido, y que la espontaneidad de los deseos del animal viene regulada por el conocimiento del mundo y la imaginación. Por eso, aclara Nussbaum: «el silogismo práctico es un esquema para la explicación teleológica de la actividad animal, diseñado para enseñarnos detalladamente qué factores debemos mencionar, qué estados debemos atribuir al animal, para dar una ex-

males realizan multitud de conductas gracias a ellas, unos animales –por ejemplo, las bestias– porque carecen de intelecto y otros –por ejemplo, los hombres– porque el intelecto se les nubla a veces tanto en la enfermedad como en el sueño». *De Anima*, 429 a 5-9.

[44] *De Motu Animalium*, 701 b 16-22.

[45] Aunque es cierto que Aristóteles compara el movimiento de los animales con el de una marioneta (*De Motu Animalium*, 701 b 1 y ss.), el Estagirita no reduce en último término el movimiento animal a una serie de fenómenos puramente físicos, puesto que pone en juego también a las sensaciones y el deseo. Éstos últimos dan cuenta del movimiento animal, y son claves que permiten explicarlo de manera racional, sin que por eso su conducta se reduzca a un puro mecanicismo.

[46] El silogismo práctico «consiste en explicar la producción de la acción por la convergencia de dos factores deversos: un factor desiderativo (*i. e.* deseos de diverso tipo, racionales o no racionales) y un factor cognitivo (*i. e.* percepción, imaginación, intelecto). Dicho de otro modo: se explica la acción como resultado derivado de la conjunción de, al menos, un deseo, de cualquier tipo, y de una creencia, donde ambos, deseos y creencias, deben concebirse como peculiares tipos de actitudes proposicionales, es decir, como actitudes a través de las cuales nos referimos, de diversos modos, a un cierto contenido proposicional». Vigo, A. G.: “Razón práctica y tiempo en Aristóteles. Futuro, incertidumbre y sentido”, en su obra *Estudios aristotélicos*. Pamplona: Eunsa, 2006, p. 288.

plicación adecuada de la acción»⁴⁷. Sin embargo, no se debe equiparar este tipo de silogismo con el razonamiento deliberado, puesto que se podría acabar comprendiendo el comportamiento animal al igual que el comportamiento humano, y tal no parece ser la postura aristotélica⁴⁸, sino que más bien Aristóteles está intentado comprender cómo surge la acción, el movimiento en los animales.

Como cualquier tipo de silogismo, consta de unas premisas y una conclusión, pero lo particular en este caso es que la conclusión no es una regla o un enunciado general, sino que es una acción: «lo que necesito, debo hacerlo; necesito un manto, debo hacer un manto. Y la conclusión, hay que hacer un manto, es una acción. Se actúa a partir de un principio»⁴⁹. En las premisas hay una proposición general y un enunciado concreto. La proposición expone un fin general, el bien propio. El enunciado concreto viene referido a la situación en la que pueda encontrarse el animal (el bien posible) y que se conecta con la proposición general (el bien general): «la acción es la conclusión; y las premisas que llevan a la acción son de dos tipos, las de lo bueno y las de lo posible»⁵⁰. De la relación de la proposición general con el enunciado concreto tenemos la explicación de la acción o, en caso negativo, su ausencia. No quiere decir Aristóteles que el animal use razonamientos lógicos a la hora de actuar, sino que más bien trata de explicar el proceso interno previo a la acción. Los animales pueden conectar las situaciones concretas con deseos de sus apetitos:

«Cuando uno actúa con vistas a aquello que atañe a la sensación o a la imaginación o a la razón, hace en seguida lo que desea. En lugar de la pregunta o del pensamiento, surge el acto del deseo. Debo beber, dice el apetito; he aquí una bebida, dice la sensación o la imaginación o la razón; se bebe inmediatamente»⁵¹.

La proposición general corresponde a un deseo, el enunciado concreto se refiere a un determinado conocimiento, que tiene en ese momento el animal (bien sea por sensación, imaginación o memoria), y la conjunción de ambos es lo que produce la acción. Parece interesante destacar que el principio que guía los comportamientos animales parece estar referido al placer. Después de explicar el “silogismo práctico” Aristóteles dice que el principio del movimiento es lo que hay que perseguir o evitar en lo factible; poco después aclara: «en efecto, hay que evitar lo doloroso y perseguir lo agradable»⁵².

[47] Nussbaum, M. C.: “Practical Syllogisms and Practical Science”, en su obra *Aristotle's De Motu Animalium*. Princeton: University Press, 1978 p. 174.

[48] Cfr. Labarrière, J-L., “Imagination humaine et imagination animale chez Aristote” en *Phronesis* 29, 1984, pp. 26-27.

[49] *De Motu Animalium*, 701 a 18-21.

[50] *De Motu Animalium*, 701 a 24-25.

[51] *De Motu Animalium*, 701 a 29-33.

[52] *De Motu Animalium*, 701 b 36.

El placer puede ser tomado como el principio general que guía el comportamiento de los animales.

La conducta animal viene marcada por los deseos, pero para que éstos se den ha de presentársele un objeto (bien en la imaginación, bien por medio de sensación) que lo suscite. Tal objeto debe ser visto como agradable por el animal para que lo desee, puesto que la percepción le presenta un objeto al animal que la imaginación lo propone como bueno (como agradable)⁵³. No basta con el mero conocimiento del objeto para que el animal se decida a perseguirlo, sino que debe conocerlo de una determinada manera: como conveniente y placentero. No significa esto que el animal “piense” que el objeto es agradable, sino que ve en él la realización de un deseo, debido al recuerdo (ha tenido experiencias pasadas con ese objeto y le han sido placenteras o dolorosas), la imaginación (abre posibilidades de realización del deseo al proponer objetos o acciones que pueden satisfacerlo) o la sensación (de hecho puede ya estar experimentando cierto placer con el objeto, lo cual hace que lo persiga de manera definitiva). El placer le da al animal un conocimiento inmediato, no regulado por ningún tipo de razonamiento, acerca del objeto, y es lo que le hace desearlo en sucesivas ocasiones. A veces el animal no sabe si un alimento es de su agrado, pero después de probarlo recordará si le ha gustado o no. Además la imaginación debe conectar el objeto presente con el placer que pueda suscitar:

«Podríamos considerar que Aristóteles, al hablar de la *phantasia* sensible, está atribuyendo algún contenido (motivador en potencia) a la percepción animal, y que el animal que posee fantasía no sólo percibe un objeto, sino que lo percibe como una cosa de un cierto tipo, de manera que puede ser para él un objeto de persecución o rechazo»⁵⁴.

6. Placer y bien.

Con todo lo visto se puede afirmar que el comportamiento animal tiene por objeto lo placentero, lo agradable, pues posee la tendencia natural a “sentirse bien” y su conducta viene motivada únicamente por deseos inmediatos⁵⁵. A través de esa tendencia al placer en su interior, el animal persigue objetos concretos que contribuyen a su propia conservación y a la autoconservación de la especie⁵⁶.

[53] Cfr. Nussbaum, M. C.: “The *De Motu Animalium* and Aristotle’s Scientific Method”, en su obra *Aristotle’s De Motu Animalium*. Princeton: University Press, 1978, p. 246.

[54] Nussbaum, M. C.: “The Role of *Phantasia* in Aristotle’s Explanation of Action”, en su obra *Aristotle’s De Motu Animalium*. Princeton: University Press, 1978, p. 246.

[55] De este modo podría explicarse filosóficamente el comportamiento animal diciendo que es un tipo de “hedonismo motivacional”. Cfr. Corcilus, K.: *Streben und Bewegen. Aristoteles Theorie der animalischen Ortsbewegung*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2008, p. 199.

[56] El ser humano se pregunta por el último fin de su existencia y con relación a ese fin se plantea qué debe hacer aquí y ahora; sin embargo el animal vive en presente y su vida no se despliega de acuerdo a un proyecto. Cfr. Ricken, F.: *Der Lustbegriff in der Nikomakischen Ethik des Aristoteles*.

Placer y bien (fin de la naturaleza) se encuentran por tanto unidos en la vida del animal.

En consonancia con lo expuesto, Aristóteles recoge en la *Ética a Nicómaco* un argumento de Eudoxo con el que prueba que el placer es bueno. En resumen, el argumento dice así: si todas las criaturas persiguen el placer, entonces es que el placer es su bien propio (ya que es aquello hacia lo que todos tienden⁵⁷); dado que todos los animales persiguen el placer, entonces el placer debe ser el bien supremo⁵⁸. Lo interesante de este razonamiento, con vistas al estudio del placer en los animales, no es tanto discutir si el placer es el bien absoluto, sino de qué manera lo es para los animales. Los animales son sustancias vivas, que actúan, y lo hacen en una dirección; por tanto, tiene que haber algo que suscite el deseo: es el objeto agradable el que se presenta como apetecible y el que estimula la acción⁵⁹. Conviene no perder de vista que Aristóteles afirma que el bien (el fin de algo) puede decirse de dos maneras: de manera objetiva (bien absoluto) o de manera subjetiva (bien para alguien)⁶⁰. Si uno se pregunta por la finalidad de los movimientos del animal, aparecen dos posibles enfoques: en un sentido objetivo, tales movimientos permiten que éste continúe viviendo y que la especie se perpetúe; en un sentido subjetivo, sus movimientos se dirigen hacia lo agradable, de tal modo que «cuando lo percibido es placentero o doloroso, la facultad sensitiva –como si de este modo estuviera afirmándolo o negándolo– lo persigue o se aleja de ello»⁶¹. Se podría admitir que el fin de su actuación es el placer, y que su constitución metafísica viene marcada por la tendencia a lo agradable. El animal, a fin de cuentas, es un “perseguidor del placer”; su actividad anímica, y por lo tanto su sustancialidad, consiste en ordenar sus movimientos hacia un fin concreto: el placer, sentirse bien. Desde este punto de vista subjetivo la sustancialidad propia de los animales se resuelve en la satisfacción de las tendencias concretas sensibles (*epithumía*), que provocan deseos y movimiento: el fin de su comportamiento es lo agradable⁶².

Curiosamente, en el caso de los animales, la búsqueda del bien subjetivo coincide plenamente con la obtención del bien objetivo. Satisfaciendo sus impulsos fisiológicos logran su bien propio. La naturaleza dota al animal de una sensibilidad específica, por la cual siente agrado o desagrado ante aquellas cosas que son buenas o malas de cara a su propia supervivencia y a la de la

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976, pp. 37-38.

[57] Cfr. *Ética a Nicómaco*, 1094 a 2-3.

[58] Cfr. *Ética a Nicómaco*, 1172 b 9-15.

[59] Cfr. *De Motu Animalium*, 701 a 4-6.

[60] Cfr. *Ética a Nicómaco*, 1152 b 26-28.

[61] *De Anima*, 431 a 9-11.

[62] Cfr. Broadie, S.: *Ethics with Aristotle*. New York-Oxford: Oxford University Press, 1991, p. 352.

especie. Los animales, a diferencia de las plantas (que carecen de sensibilidad y poseen menos automovimiento ya que no necesitan de una guía para su actuación), cuando persiguen el placer, están a la vez viviendo plenamente su vida. Las plantas, como actúan necesariamente según el patrón natural, no necesitan de placer que les oriente. Los animales sin embargo actúan según su fin propio gracias al placer y al dolor que experimentan en sus acciones⁶³.

En suma, el placer vegetativo-sensible, para los animales, dirige la conducta y es a lo que tienen que someterse para realizar su bien propio. Sin embargo, lo que es para los animales una guía fiel, para los hombres supone un mero manual de supervivencia, puesto que los apetitos chocan frecuentemente con la razón⁶⁴ y en muchas ocasiones contradicen incluso el propio bien natural⁶⁵. El hombre no despliega sus facultades naturales siguiendo los apetitos sensibles, porque su bien no viene marcado por instinto (aunque el instinto pueda en ocasiones ayudar), sino que se descubre mediante la razón; es decir, hay que buscar el bien propio y, por tanto, poner freno a los apetitos. El bien del animal no es el placer, sino que el placer le permite realizar su bien. El bien del hombre tampoco es el placer, aunque ayude a realizarlo.

7. Conclusiones.

La naturaleza de los animales asegura que cuando sienten agrado, o cuando se ven atraídos hacia un placer, es porque ese placer les va a beneficiar en orden al bien de la especie. Los placeres en los animales muy rara vez son desordenados: siempre que un animal experimenta placer o surge en él un apetito por un objeto placentero es porque las condiciones en las que tal apetito o placer ha surgido son las condiciones buenas para su propia supervivencia⁶⁶, algo que no ocurre en los seres humanos.

Por otro lado, que los animales puedan seguir el placer inmediato como algo absoluto es algo que Aristóteles conecta con la falta de percepción del tiempo⁶⁷

[63] “A menos que el animal distinga entre lo que es pernicioso y beneficioso, no será capaz de evitar una cosa y perseguir otra, y sin poder hacer esto, será también incapaz de sobrevivir”. Themistius, *In Libros Aristotelis De Anima Paraphrasis*, 124, 8-10.

[64] Cfr. *De Anima*, 433 b 5-10.

[65] Cfr. *Ética a Nicómaco*, 1148 b 15-24.

[66] Cfr. Broadie, S.: *Ethics with Aristotle*. New York-Oxford: Oxford University Press, 1991, pp. 354-355.

[67] Comenta Themistius que aunque hay otros animales que pueden percibir el tiempo, sin embargo “[el ser humano] percibe el tiempo en sí mismo (*kath' autó*), mientras que otros accidentalmente (*katà sumbebekós*), ya que no perciben el tiempo, sino la manera en que fueron afectados anteriormente”. Themistius, *In Libros Aristotelis De Anima Paraphrasis*, 120, 11-13. A este respecto aclara Polansky: “though the other animals have some sense of time, they lack *lógos*, and therefore may not have desires that explicitly, directly oppose each other, but they only oppose each other as the bales of hay drawing Buridan's ass in different directions”. Polansky, R.: *Aristotle's De Anima*. New York: Cambridge University Press, 2007, p. 520, nota al pie.

y de planificación de acciones de acuerdo con un fin general en la vida, algo que poseen los seres humanos:

«Se producen deseos mutuamente encontrados. Esto sucede cuando la razón y el apetito son contrarios; lo que, a su vez, tiene lugar en aquellos seres que poseen percepción del tiempo: el intelecto manda resistir ateniéndose a lo inmediato; y es que el placer inmediato aparece como placer absoluto y bien absoluto porque se pierde de vista el futuro»⁶⁸.

El placer vegetativo-sensible aparece como bien inmediato; por eso es el fin propio de aquellos seres que no tienen percepción del tiempo y que no pueden poner como fin en su vida un bien mejor que implique elección.

En conclusión, lo bueno puede decirse en un sentido objetivo y en un sentido subjetivo⁶⁹. Una cosa es lo bueno para mí (o para el animal) de modo absoluto y otra cosa aquello que yo escojo en el momento concreto como algo bueno, aunque no sea algo bueno absolutamente, o me pueda perjudicar a largo plazo. El bien subjetivo, en el caso del animal, es el placer, mientras que el bien objetivo es la conservación de la propia especie. A diferencia del hombre, en el que el placer como bien subjetivo puede estar enfrentado con su bien objetivo (el placer concreto que se me presenta ahora puede ser perjudicial para mí), en los animales hay perfecta armonía entre ambos tipos de bien. El animal es un viviente que interioriza sus actividades por medio de la sensación, el placer y el deseo: aunque su conducta viene determinada por lo que experimenta como placentero o doloroso (y gracias a ello logran su supervivencia), también cabe hablar de cierta espontaneidad en la medida en que conocen y sienten. Los animales, de este modo, no son meras máquinas, ya que sus movimientos parten de lo que previamente interiorizan mediante la sensación y el deseo.

[68] *De Anima*, 433 b 5-10.

[69] Cfr. *Ética a Nicómaco*, 1152 b 27.

ESTÉTICA Y RELACIÓN EN EL PENSAMIENTO CIENTÍFICO. EL PAPEL DEL LENGUAJE Y EL MODELO EN LA INVESTIGACIÓN CONTEMPORÁNEA.

Anita Gramigna
Universidad de Ferrara (Italia)

Recibido: 18-05-12
Aceptado: 06-06-12

Resumen: Con frecuencia la ciencia, aunque está desarrollada bajo un perfil tecnológico, no es plenamente consciente de la naturaleza representativa de sus procedimientos e informes. En consecuencia, manifiesta una suerte de carencia epistemológica de los procesos de construcción, organización y descubrimiento del conocimiento acerca de su pertinencia. Esto tiene consecuencias evidentes sobre la práctica científica, porque la estructura y la naturaleza del discurso condicionan los procedimientos científicos, determinan su heurística, y vinculan las preguntas que nos hacemos y las respuestas que buscamos. Resulta, por tanto, importante obtener una competencia epistemológica, y particularmente, una epistemología del pensamiento que subyace a las representaciones elaboradas desde el lenguaje científico cuando se refiere al conocimiento tecnológico emergente. De aquí, la importancia de un amplio espectro semántico en las metáforas utilizadas en la literatura científica sobre la nanotecnología, por ejemplo. Y también la importancia, más aún la urgencia, de obtener los códigos de lectura que organizan el discurso social y científico sobre las nanociencias y sobre sus resultados. La complejidad fenomenológica de la subjetividad puede servirse de tal competencia, la cual puede hacer frente a los límites del reduccionismo abstracto, de la objetividad, pero al mismo tiempo utilizar las explicaciones científicas.

Palabras-clave: epistemología; tecnociencia; educación; ética; estética.

Abstract: Although Science is today elaborated according to technological profiles, scientists are not often aware of the representational meaning of their theories and epistemic results. It involves an epistemological lack about the process of discovery and internal organization of scientific knowledge in relation to their appropriateness. This also entails a lot of consequences for scientific

practice, because the nature of scientific discourse conditions the scientific procedures, determines its heuristics and has a great influence on asking and answering. Therefore, it is convenient to gain some kind of epistemological practice about this problem, especially an epistemological analysis concerning the underlying representations in Science when referred to the emerging technological knowledge. It is the case, for example, of the relevance of a lot of metaphors used in scientific writings on Nanotechnology. Even more, it implies the urgent necessity for obtaining the codes that organize scientific and social discourses about the results of Nanoscience. Phenomenological complexity of human subjectivity can achieve this goal and to face the limits of reductionism, but at the same time to apply scientific explanations.

Key-words: epistemology; technoscience; education; ethics; aesthetics.

Introducción

En toda teoría científica, así como detrás de la elaboración de cualquier producto tecnológico, están los postulados metafísicos, las posturas ideológicas, los paradigmas científicos, y las epistemologías implícitas. La educación ha de tomar en cuenta esta sutil pedagogía social, las ideologías implícitas y los productos aportados por la ciencia contemporánea, para elaborar una epistemología que ayude a comprender el funcionamiento de nuestro pensamiento y cómo se transforma al contacto con el nuevo ambiente tecnológico en el que nos encontramos. Es éste el objetivo de este artículo, porque estamos convencidos de la necesidad de fundamentar un conocimiento epistemológico que oriente a la educación hacia la interpretación eficaz de la relación ontológica que se da entre la ciencia, la tecnología y la sociedad, porque esta relación tiene importantes implicaciones éticas. Más aún, sostenemos que tiene mucha relación con la misma construcción de la tecnología.

Somos conscientes de que los científicos no necesariamente son epistemólogos, pero creemos que esta disciplina, o mejor aún, esta mirada crítica, puede orientar eficazmente para el conocimiento del sentido profundo que tiene su propia labor sin limitarse a la correcta observancia del método y de la técnica. Muchos científicos perciben claramente esta exigencia, sobre todo ahora que la nanociencia les impone a ellos y a todos nosotros competencias transversales, aproximaciones multi e interdisciplinarias, códigos de lectura del mundo “mestizos”, y métodos de análisis flexibles.

Naturalmente, estos nudos se deshacen a la luz de una epistemología, es decir, una toma de posición que se refiere a algunas ideas centrales: la naturaleza sistémica del sujeto, la relevancia práctica de la epistemología, y la ontología de la relación.

Esta prospectiva “ecológica” valora a la estética¹, ante todo “metodológicamente”, en cuanto tal sensibilidad nos alienta a pensar en las conexiones internas de los fenómenos, así como en las interrelaciones que las ubican en sus propios contextos, y a la posibilidad de una revisión constante de unos y otros, desde una mirada prospectiva y sistémica del saber; en suma, un conocimiento complejo que considera al investigador mismo dentro del contexto que es el objeto de su análisis. Nuestro planteamiento teórico se presenta, por un lado, desde la epistemología batesoniana que deriva de la centralidad ontológica de la relación propuesta por A. N. Whitehead, y por otro lado, desde la sociología del conocimiento que Morin y otros autores han enriquecido con sus aportaciones. Se trata de una pedagogía hermenéutica orientada más a la comprensión de los fenómenos, que a explicarlos, y de una educación que se orienta hacia la construcción de los criterios o principios, de las claves de lectura, de los puntos de referencia que nos ayudan a interpretar el presente. Es aquí donde resulta fundamental la lección de Foucault: su epistemología concreta de lo contemporáneo como obra de descubrimiento ideológico – diafanización de las estructuras que lo sostienen– dado que el fin ético de la educación sólo puede mirar a la acción crítica de un pensamiento tal que pueda reflexionar sobre sí mismo, capaz de abandonar las orientaciones propias y construir otras nuevas. Expresamos la complejidad del mundo en que vivimos refiriéndonos al *éthos*.

Metáforas científicas

“Es justamente sobre estas sofisticadas danzas a nivel atómico, sobre la afinidad electiva o sobre las antipatías entre moléculas donde se fundamentan nuestras esperanzas para manipular a placer la materia, desarrollando capacidades que hoy no podemos imaginar”².

Danzas, afinidad electiva, antipatías..., el científico Gianfranco Pacchioni no habla de relaciones entre seres humanos. Habla de relaciones entre las nanopartículas. Si, comprender un fenómeno –y por tanto describirlo y explicarlo– implica, como operación preliminar, hacerse una imagen de él, y por tanto, elaborar una representación, podemos afirmar que también la ciencia tiene necesidad de “narraciones”, aunque estén traducidas en cifras, gráficos, datos y modelos. ¿Qué entendemos por “narraciones”? Pensamos que pueden

[1] Nos referimos a la estética como una parte de la filosofía que aborda el problema de lo bello, pero siguiendo a Bateson, consideramos que se refiere al estudio de los procesos a través de los cuales la belleza es creada y reconocida, y esto sucede también en la actividad científica y tecnológica. Vid. G. Bateson, *Pasos hacia una ecología de la mente*, Lumen, Madrid, 2004.

[2] G. Pacchioni, *Quanto è piccolo il mondo. Sorprese e speranze dalle nanotecnologie*, Bologna, Zanichelli, 2008, p.9.

definirse de tal modo las conexiones de significado que organizan imágenes y representaciones en un discurso coherente, que dé cuenta del fenómeno que se quiere describir. Una narración es una interpretación. Tales conexiones de significado, en nuestra opinión, llenan los huecos semánticos que permiten diferenciar a las imágenes y representaciones, gracias a su mismo valor metafórico. Pensamos que la densidad semántica del dato científico, así como también de las imágenes más o menos elaboradas que la ciencia construye, contiene un ‘*plus*’ de significado que no desaparece dentro de los límites precisos de aquella unidad lingüística, de aquel átomo del código lingüístico, sino que se refiere –o puede referirse– también a cualquier cosa que va más allá. ¿Por qué? Porque la realidad es compleja y porque los símbolos son, por su naturaleza, generativos. Esto resulta evidente sobre todo cuando nos hacemos una imagen de un fenómeno de la dimensión de una millonésima de milímetro, cuyo movimiento se mide en términos de una millonésima de segundo, como sucede con los productos de la nanociencia.

En este amplio sentido, sostenemos que el pensamiento, todo el pensamiento, incluido el científico, y el que se refiere a las nanotecnologías, elabora, de acuerdo a diversos códigos de pertenencia, narraciones. Es decir, que se sirve simplemente de metáforas y representaciones para explicar los fenómenos; o que utiliza determinados lenguajes que a su vez son estructurados según lógicas específicas a las que llamamos gramáticas, aunque también y sobre todo, procedimientos en la ciencia experimental.

¿Qué hace diferente, entonces, al procedimiento de la ciencia contemporánea del de la literatura? Creemos poder afirmar que el pensamiento técnico y científico, con mucha frecuencia, no reconoce como tal ni a las metáforas ni a las gramáticas de las que se sirve, organiza e inventa. El lenguaje de la ciencia, como en general se ha estructurado históricamente, se apoya en un pensamiento que va más a la explicación que a la comprensión de los fenómenos, y, frecuentemente utiliza modelos –que a su vez se estructuran en torno a datos– cuya descripción trata fundamentalmente de recoger los elementos estructurales de un fenómeno, y no su “fenomenología compleja”. Podemos afirmar, parafraseando a Bateson, que la explicación científica clásica es al fenómeno lo que un mapa para el paisaje. No hay duda de que el mapa es indispensable para orientarse, pero igualmente es indudable que la complejidad y la mutabilidad del paisaje superan a cualquier mapa. El error, por tanto, no consiste en servirse del mapa, sino en pensar que él sea el paisaje.

¿Cómo se adapta este razonamiento a los procedimientos y a los lenguajes de las ciencias experimentales? Sostenemos que también tales ciencias se sirven de lógicas narrativas aun cuando éstas sean peculiares respecto a las de las ciencias llamadas humanas; en consecuencia, pensamos que los científicos podrían obtener alguna ventaja considerando la posibilidad de un espectro semántico más amplio y flexible al disfrutar de los símbolos y las re-

presentaciones que sus códigos comportan y elaboran. En breve, creemos que una conciencia más profunda de las potencialidades metafóricas del lenguaje puede favorecer su comprensión de los fenómenos y su creatividad heurística. La exploración semántica y sintáctica del simbolismo científico y tecnológico puede orientarnos en torno a la epistemología que sostiene y guía no sólo el procedimiento, la lógica y la gramática de los códigos utilizados, sino también al sentido profundo de nuestras indagaciones, su estructura ideológica, y los prejuicios implícitos. Puede orientarnos en torno a las preguntas que nos planteamos y a las suyas porque la epistemología “inmanente” a la naturaleza de la que habla Bateson, en nuestra opinión, se refiere a la relación como principio ontológico, o bien a su pertenencia estructural a la lógica de la vida, al proceder de la evolución, en fin, a la dinámica de la realidad. Por esto, como ya lo hemos explicado en otras ocasiones³, creemos que aquella epistemología de la relación, como se ve en las reflexiones de Whitehead y de Bateson, pueda definir una hermenéutica que se origina, paradójicamente, en una ontología, o bien, en la imprescindible estructura relacional de la realidad y por tanto del conocimiento, como clave de lectura heurística.

Pero volvamos a la metáfora. Escribe Pacchioni que uno de los temas centrales de las nanotecnologías es el de la “posibilidad de agregar y disponer los átomos a nuestro placer para construir algo desde abajo, utilizando ladrillos mucho menos que microscópicos de modo simple y eficaz. Una especie de Lego que se construye a sí mismo, siguiendo las instrucciones precisas contenidas en la caja de envoltura”⁴.

La metáfora ofrece un modelo de comprensión que recoge algunos trazos esenciales del fenómeno, pero que no lo agota. Sin embargo, a diferencia de la explicación, digamos prosaica, y, a diferencia de cualquier paráfrasis, pone a disposición de nuestro pensamiento y de su actividad organizativa, un amplio espectro semántico, una vasta gama de significados, a los cuales puede acceder estableciendo nexos epistemológicos y conexiones lógicas inéditas o no previstas en el pensamiento común de la explicación. Se trata de una simulación inadecuada porque simplifica; pero la realidad es compleja, relacionada y trans-formativa, y como ella, lo son también los fenómenos en cuanto que están determinados por una especie de danza relacional, cambiante y evolutiva, donde los factores que la integran son legibles en planos diferentes. En este sentido trascienden la explicación científica, la cual no puede sino recoger solamente algunos aspectos, aun siendo éstos esenciales. Por tanto, creemos que las representaciones implicadas en los procesos de explicación de los fenómenos pueden beneficiarse del hecho de considerar un amplio espectro semántico,

[3] Cfr. A. Gramigna, *L'ontologia della differenza nella relazione tras-formativa*, in A. Gramigna (a cura di), *Semantica della differenza. La relazione formativa nell'alterità*, Roma, Aracne, 2005.

[4] G. Pacchioni, *Quanto è piccolo il mondo. Sorprese e speranze dalle nanotecnologie*, cit., p.11.

o bien de un espacio de significación que contemple, junto a los datos cuantitativos, las variables cualitativas.

Esto significa que las representaciones utilizadas en la lógica de la ciencia deben abrirse a la diferencia, a las recensiones e imágenes, instrumentos culturales, intelectuales y lingüísticos que las enriquezcan y que incentiven su creatividad; o bien, deben estar abiertas al espectro semántico más amplio que las tensiones metafóricas de los datos, números y gráficos puedan ejercitar. Pero, dado que la metáfora describe mientras alude, explica, deja intuir, y representa, aunque no de manera exhaustiva, será entonces más eficaz, en tanto que en las descripciones que elabora, deje amplios márgenes de posibilidad, es decir, deje ámbitos de significación abiertos en cuanto abandona ya sea a la explicación como a la previsión. Su sistema de evocación de la realidad será eficaz en la medida en que esté en grado de acoger lo imprevisto, es decir, de reconfigurarse frente al acontecer del fenómeno mismo, es decir, de reconfigurarse al contacto con las contingencias, con la especificidad de la experiencia; en definitiva, con tantas variables como las que los fenómenos nos presentan, aun permaneciendo fiel a la estructura del procedimiento que las sostiene. Utilizando una feliz expresión de Bachelard a propósito del método científico, podemos afirmar que el mejor método —y por tanto el pensamiento que lo sostiene— es aquel que aprende de la realidad que interpreta y describe, el que se reconfigura frente a su ineludible procesualidad, frente a la danza relacional que conecta el fenómeno sobre el que se indaga al ecosistema, entendiendo como unidad de sentido la relacionalidad interactiva y cambiante que une al sujeto con su ambiente. El sistema es constituido por un organismo frente a la naturaleza, porque es captado en el juego entre cambios y estabilidad, entre innovaciones y diferenciaciones.

Es por esto que la ciencia de última generación tiene necesidad de un lenguaje de amplio espectro narrativo, porque las variables, los ámbitos, los circuitos y sus infinitas combinaciones son el resultado, inevitablemente complejo, al que la evolución biológica nos ha llevado. Tiene necesidad también de ser consciente de que sus lenguajes poseen una componente narrativa y por tanto metafórica, que comprenden una parte importante y quizás esencial de lo real, pero que nunca son exhaustivos. Pensamos que esta exploración de los implícitos narrativos de las lógicas lingüísticas de la técnica y de la ciencia no va en detrimento de la precisión, sino que simplemente la contempla. A la luz de estas consideraciones, la enseñanza de Kuhn en torno a la transitoriedad de los paradigmas científicos y a la historicidad de los modelos que anuncian, resulta todavía más interesante, sobre todo cuando se valora la posibilidad de recuperar antiguas narraciones —tradiciones, costumbres, saberes— en el marco de nuevas gramáticas. Y por otra parte, ¿cómo negar que el extraordinario progreso tecnológico de la ciencia deje márgenes amplios de insatisfacción? Parece claro entonces que una competencia hermenéutica de las tensiones metafóricas de datos, números e informes científicos, puede ayudar, no a sustituir la huella tec-

nocrática o tecno-científica, sino a llenar algunas lagunas ofreciendo diferentes puntos de vista, así como una valiosa acción de clarificación epistemológica.

Por eso, sostenemos que el conocimiento tiene necesidad también de la estética⁵, en cuanto se sirve de la metáfora aún en los círculos de la ciencia llamada dura y que, por tanto, incluso considerando ineludible el criterio normativo de la ley científica, la ciencia no debe olvidar lo imprevisto⁶. El conocimiento es, en consecuencia, resultado de la presencia con frecuencia inesperada, de lo nuevo. Es interpretación de los fenómenos y no objetividad de los mismos; o bien, es el reconocimiento de que el fenómeno es un sistema de relaciones y, al mismo tiempo, se desenvuelve en un más amplio sistema de relaciones donde interactúa.

De ahí que pensemos que la ciencia puede y debe servirse también de una aproximación narrativa –en la acepción amplia que hemos tratado de describir–, o mejor dicho, de los recursos heurísticos que una competencia sobre las tensiones interpretativas, y por tanto metafóricas, de sus códigos, puede ofrecerle. Dicho brevemente, pensamos que el código científico, sus resultados, los modelos de pensamiento, sus representaciones, etc., deben estar disponibles para acoger aproximaciones plurales por sus contenidos, sus modelos, sus procedimientos y sus lenguajes; o sea, que deban aceptar la diferencia ahí donde se ve la conveniencia de hacer frente a los problemas, a lo extraordinario, a lo inédito. En fin, pensamos que la ciencia y sus interpretaciones deben ofrecer claves de lectura acerca de la multiplicidad del sujeto, de las culturas, Y de las mismas ciencias. Es justamente éste el desafío al que nos llama la nanotecnología, tanto por su naturaleza interdisciplinar como porque se trata de una disciplina que de inmediato se ha apropiado de términos, nociones y conceptos, de la física, de la biología y de la química.

Estas precisiones son importantes porque, como dice Bateson, la estructura epistemológica de nuestra reflexión tiene mucho que ver con las cuestiones que nos planteamos y los procedimientos que seguimos para encontrar respuestas, para construir las soluciones a los problemas y elaborar nuevas ideas. Condiciona, por tanto, los puntos de vista e influye en los procesos. Según Bateson, el conocimiento más rico del árbol comprende tanto al mito como a la botánica⁷. El conocimiento –y en consecuencia la ciencia– no se refiere sólo al reino acre-

[5] O sea, como dijimos antes, según la noción de Bateson, se ocuparía del estudio de los procesos a través de los cuales la belleza es creada y reconocida.

[6] Nos referimos implícitamente a lo que Morin sostiene acerca del valor formativo de un pensamiento complejo que puede acoger lo imprevisto. Cfr. E. Morin, *La mente bien ordenada: los desafíos del milenio*, Seix Barral, Barcelona, 2008; *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, Correo de la UNESCO, México, s/f.; E. Morin, E. R. Ciurana, R. Domingo Motta, *Educación en la era planetaria*, Gedisa, Madrid, 2005.

[7] G. Bateson y M. C. Bateson, *Angels Fear. Toward an Epistemology of the Sacred*, 1987.

ditado de la racionalidad, la normatividad regular y previsible⁸. No sin razón Vico hablaba en su *Scienza Nuova*⁹, de una “sabiduría poética” independiente de la reflexión, es decir, separada de la razón entendida como intelecto. Una sabiduría, fuente de emociones intensas, pero también, al mismo tiempo, creadora de “imágenes de verdad”; se trata de los “universales fantásticos” que supieron recoger los rasgos propios, los signos originales de los fenómenos, del mundo, de la vida misma, en su devenir. Cualquier conocimiento también tiene necesidad de la estética, o bien de aquel saber sensible que nos hace percibir la estructura relacional dentro de un fenómeno, entre los fenómenos mismos, y entre ellos y el sistema al que pertenecen. Por eso, el conocimiento requiere de la tensión meta-cognoscitiva de la metáfora. El conocimiento del mito, para Bateson, participa del mismo proceso mental que ha dado y da origen a la ciencia; además, las metáforas sobre las que ha sido tejida la mitología pueden representar una especie de “correlatos” a nuestros errores lingüísticos y epistemológicos; dicho brevemente, a aquellas derivaciones de la ciencia y de la tecnología que han estructurado el saber occidental en torno a una lamentable ausencia de sabiduría sistémica. De aquí, la importancia de “leer” dentro de los mitos contemporáneos, o bien, de recoger las tensiones “representativas” de las imágenes sociales de la ciencia, de saber desestructurar con su presunta neutralidad la indudable verdad y la adhesión de sus códigos a la realidad. Eso es tanto más verdadero hoy en cuanto que describir e imaginar el mundo en cuyo funcionamiento la materia y la energía a escala nanométrica se realiza, es para todos nosotros una empresa bastante ardua: “está muy lejos de nuestra experiencia cotidiana —escribe Gianfranco Pacchioni— la manera en la que los objetos más pequeños se mueven, se reúnen, se dividen. Muy diversos son los tiempos enormemente rápidos en los que devienen las cosas. Muy improbables, contrarias al sentido común, las leyes a las que obedecen estos fenómenos”¹⁰.

Somos nuestra epistemología

Nuestra propuesta consiste en sacar a la superficie la trama especulativa que puede servir para esclarecer los procesos a través de los cuales se puede construir el saber científico-tecnológico, teniendo presente que los niveles y los procedimientos de la investigación están condicionados por las opiniones (que con frecuencia son sólo parcialmente conscientes) que el científico alimenta sobre el tipo de fenómeno que estudia. Lo que queremos trazar es una suerte de

[8] Para una amplia reflexión sobre este tema, véase S. Manghi, *La conoscenza ecologica*, Milano, Cortina, 2004.

[9] *La scienza nuova giusta l'edizione del 1744*, 2 voll., editados por F. Niccolini, Roma-Bari, Laterza, 1974; también N. Badaloni e P. Cristofolini, (eds.), *Opere filosofiche*, Firenze, Sansoni, 1971.

[10] G. Pacchioni, *Quanto è piccolo il mondo. Sorprese e speranze dalle nanotecnologie*, cit., p.9.

epistemología del pensamiento narrativo, una vez aclarado que el pensamiento científico se sirve de representaciones unidas por las narraciones. Nuestro intento surge de la exigencia por clarificar qué es lo que está implícito, cuáles las premisas de nuestra mirada, de nuestra indagación, porque el resultado de nuestro proceder tiene mucho que ver con aquello que está implícito en tales premisas. Nosotros somos nuestra epistemología –afirma Bateson–: lo que podemos percibir del yo es la metáfora que somos nosotros¹¹. Ciertamente nos identificamos con lo que decimos de nosotros mismos, lo cual no puede agotar nuestra complejidad, sino que sólo da una representación. Estudiar esta representación nos puede aclarar los procesos a través de los cuales llegamos a “aquel” conocimiento de nosotros mismos. Del mismo modo, estudiar las representaciones de la técnica y de la ciencia nos puede ayudar a comprender la estructura de los razonamientos y procedimientos que han llevado a grandes descubrimientos y que también han abierto nuestro futuro a riesgos inquietantes, sobre todo cuando parece minar el equilibrio que rige las relaciones dinámicas de la vida sobre el planeta.

La naturaleza, por tanto, es percibida como una matriz total, lo que significa que cada organismo hace de sí mismo una imagen de la naturaleza bajo su limitada jurisdicción. La matriz es una epistemología de la recursividad, continúa Bateson, la tipología funcional de los circuitos internos que determinan el comportamiento (de un organismo) resulta ser un reflejo, un diagrama microcósmico, de la matriz total, es decir, de la naturaleza, en donde el microcosmos está inmerso y del que forma parte.

La metáfora es una figura retórica en la que una descripción pasa de un ámbito a otro que contiene, respecto del primero, uno o más criterios de semejanza. Pero, en este contexto, la metáfora amplía su significado más común porque se refiere a una procesualidad cognoscitiva y comunicativa vinculada, como consecuencia de su proceder, a cualquier forma de semejanza. Así, llega a asumir una dimensión estructural del saber, también del “científico”¹² que, igualmente se organiza en narraciones y relatos en cuanto que expresa y se construye a través de representaciones. Sobre esto, Bruner¹³ afirma que los científicos utilizan toda suerte de apoyos, intuiciones, historias y metáforas para hacer que su modelo especulativo se adapte a la naturaleza, y aclara que el proceso de hacer

[11] G. Bateson, *Espíritu y naturaleza*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006. Trad. del original inglés *Mind and Nature: A Necessary Unity*, New York, Dutton, 1979; Bateson G., *Pasos hacia una ecología de la mente*, Lumen, Madrid, 2004. Trad. del original inglés *A Sacred Unity. Steps to an Ecology of Mind*, San Francisco, Harper Collins, 1991..

[12] Las comillas pretenden expresar, quizás polémicamente, que no tiene sentido distinguir entre la ciencia “científica” y “humanista”; ambos sectores se sirven de hecho de narraciones y metáforas, aún en el lenguaje matemático. Por tanto, tal separación sólo tiene sentido si es instrumentalmente utilizada de manera transitoria para definir el discurso, y sin presuponer una especie de jerarquía implícita relativa al nivel de “cientificidad” de los distintos ámbitos del conocimiento.

[13] J. Bruner, *The culture of education*, Harvard University Press, 1996.

ciencia es narrativo. Consiste en producir hipótesis sobre la naturaleza, en verificarlas, corregirlas y poner orden en las ideas. También el aprendizaje de las teorías y de las nociones de la ciencia tiene necesidad de las narraciones y de las metáforas, desde el momento en que, como lo sugiere Bruner¹⁴, transformamos siempre nuestros intentos de comprensión científica en forma narrativa, o por decirlo así, de heurística narrativa. En fin, Blumenberg considera al *logos* y al *mythos* como dos discursos dotados de semejante dignidad, destinados a integrarse para acceder al conocimiento y a la legibilidad del mundo, en cuanto que su diferencia no es lógica, sino morfológica¹⁵. Más aún, la densidad reflexiva de la metáfora, lejos de sufrir cualquier daño, nace propiamente de la riqueza y la pluralidad de su semántica. La multitud de sus significados y de sus sentidos nos ayuda a elaborar trayectos más plásticos de significado acerca del mundo y nos predispone a ser más cautelosos en los procesos de crítica epistemológica.

Ciencia y tecnología representan el emblema de Occidente, marcan los confines de su identidad y participan de la auto-representación, pero ambas se identifican con los productos de la investigación, sin tomar en cuenta que entre estos, subyaciendo y a veces abiertamente, están aquellos mitos –como el de la innovación– que mucho tienen que ver con las epistemologías implícitas de los científicos, de los comités, y en fin, de los compradores. Es en tal *habitat* de significados que el desarrollo llega a ser sinónimo de tecnología, mientras que ésta, a su vez, se lee en términos de propiedad intelectual, y por tanto, como emblema de la modernización occidental.

El saber científico occidental, como tradicionalmente se ha venido estructurando durante siglos, ha privilegiado procedimientos de tipo cuantitativo -datos y estadísticas que se traducen en cifras- y un sendero lineal –orientado a individualizar la normatividad y en consecuencia la predictibilidad de los fenómenos- en base a ideas, teorías y presupuestos teóricos, pero ha experimentado también los saltos y “rupturas” epistemológicas respecto a las tradiciones. Un lenguaje que paradójicamente niega su naturaleza hermenéutica, que se sitúa aparentando la objetividad que fotografía a la realidad, niega también la extraordinaria creatividad de esas rupturas, de esos saltos que están en el origen de los “errores metodológicos”, y también de grandes descubrimientos científicos. Escribe R. Thom, en su *Apología del logos*: “cualquier taxonomía deriva de una hermenéutica, una actividad interpretativa del espíritu capaz de explicar las transformaciones procedentes de la dóxa”¹⁶.

Pero si es verdad que aún el lenguaje científico utiliza representaciones, que expresa hermenéuticas y que se organiza de acuerdo a una precisa gramática que estructura sus discursos, otra diferencia respecto al lenguaje

[14] Idem.

[15] H. Blumenberg, *Trabajo sobre el mito*, Paidós, Barcelona, 2003.

[16] R. Thom, *Apologie du logos*, Paris, Hachette, 1990, p. 631.

poético o literario, o de manera más general artístico, es que sus resultados han privilegiado las cosas con respecto a las relaciones. De ahí la relevancia de lo cuantitativo sobre lo cualitativo, y también del transcurso lineal respecto de otras organizaciones cognitivas. Según esta óptica, un error posible de la ciencia occidental consiste en su carácter dicotómico que tiende a separar al intelecto de las emociones, al sujeto de la sociedad y a la humanidad de la naturaleza, al objeto de estudio de su contexto y del mismo científico, como si entre los varios términos del problema no existieran relaciones que forzosamente son estructurales.

Desde el año 1600, la naturaleza es percibida como materia a la que se le interroga y transforma, sobre la base de un método que se llama científico en cuanto, a su vez, sigue determinadas leyes. Es así, es a través del método científico, que para Descartes el ser humano deviene *maître et possesseur du monde*¹⁷. De aquí, en fin, la relevancia de una nueva reflexión ética sobre la naturaleza de la relación ciencia y sociedad.

Al planteamiento cartesiano Bateson contraponía la ecología de las ideas, o sea el análisis de las relaciones entre el hombre y el sistema en el que vive, de la estructura que conecta a todos los seres vivientes al ambiente que tiene los rasgos evolutivos de su origen. La ecología de las ideas persigue la obtención de la *sabiduría sistémica*, o sea el conocimiento del sistema cibernético. Para conseguir esto es necesario reunir a la conciencia con el inconsciente, a la mente individual con la mente más amplia del ecosistema. Los medios para obtener esta conexión son numerosos, y se refieren a la actividad en la que se utilizan todos los niveles de la mente: al arte en todas sus formas variadas, a la religión, a la música, al contacto con la naturaleza, al amor. En esta concepción el individuo *en su* ambiente es la unidad de significado. Por tanto, éste es el trasfondo teórico de referencia para una nueva teoría educativa.

Mantenemos que para orientarnos en la abundancia de novedades tecnológicas que marcan nuestra cotidianeidad es importante comprender al mismo pensamiento. Escribe Whitehead: “La razón tiene la tarea de comprender y aclarar los símbolos de los que depende la humanidad. Un informe adecuado acerca de la mentalidad humana requiere una explicación de (i) cómo podemos conocer verazmente, (ii) cómo podemos errar, y (iii) cómo podemos distinguir críticamente la verdad del error”¹⁸.

Ahora bien, la hipótesis de la cual se origina nuestra reflexión es que nuestra época cultural ha exacerbado la tendencia antisistémica, determinista y tecnocrática que está en el origen de la ciencia moderna, a través de la frag-

[17] R. Descartes, *Discurso del método*, Espasa Calpe, México, 1982, trad. del original francés *Discours de la méthode* (1637).

[18] A. N. Whitehead, *El Simbolismo. Su significado, y efecto*, UNAM, México, 1969. Trad. del original inglés *Symbolism. Its Meaning and Effect*, 1929, London, Cambridge University Press, p. 8.

mentación superespecializada de un saber que cada vez más está sometido al imperio de un modelo único de pensamiento, de ciencia y tecnología. Un pensamiento que desde su origen, en los albores del 1600, se caracteriza por su esencia más procedimental que teleológica, un saber que realiza en sí mismo, en su propio progreso, el imperativo ético. De aquí la escasa responsabilidad de la ciencia contemporánea en cuanto a la adopción de sus objetivos, porque la deontología del científico expresa sus finalidades como buena ejecución, control, y correcta elaboración de los procedimientos. En fin, si estos procedimientos tienen un éxito económico, resultarán los que mayormente condicionarán la investigación científica. El asunto es hoy más que nunca problemático. Cada gran innovación nos plantea la cuestión de los límites éticos: ¿cuándo se debe detener? En qué medida debemos tener en cuenta nuestro deseo insaciable de experimentar, de nuestro sentido de poder frente a la naturaleza, de manipular, y en fin, ¿qué hacer cuando son un juego los mismos mecanismos de la creación, cuando se va a descomponer el orden natural?

Creemos poder afirmar que, como todos los sectores de la vida civil, la ciencia en Occidente está en gran parte vinculada al imperio de la economía; es una ciencia que, en general, produce tecnología para responder de manera atomística a los problemas globales que de esa manera son pensados como particulares, o sea, como “síntomas”. “La razón misma ha llegado a ser un simple accesorio en el aparato económico omnicomprendivo. Ella actúa como utensilio universal —escribían ya en 1947 Horkheimer y Adorno— en la fabricación de todos los otros, rígidamente funcional para su fin (...). Finalmente se realizó su antigua ambición de ser sólo el órgano de los fines”¹⁹. La ciencia, desde su origen, tiene necesidad de producir técnica porque su tensión es esencialmente pragmática.

La presunta libertad del individuo, lejos de llegar a ser libertad de elección, se configura cada vez más como opción de comprar y provoca, y al mismo tiempo es provocada, la comercialización de los bienes científicos y tecnológicos. A este propósito escribe Marcuse: “La tecnología provee una racionalización egregia de la no-libertad del hombre, y demuestra la imposibilidad ‘técnica’ de ser autónomos, de decidir personalmente la propia vida”²⁰. Pensamos que el problema de la relación ciencia y sociedad en nuestro mundo consiste en el supuesto dominio de la tecnología, no sólo porque estamos convencidos

[19] M. Horkheimer, T. H. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 2006, Trad. del original alemán *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, 1947, pp. 38-39.

[20] H. Marcuse, *El Hombre Unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Ed. Joaquín Mortiz, México, 1968. Traducción del original inglés *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston, Beacon Press, 1966, por Juan García Ponce.

de que este “dominio” sea una construcción de la mitología contemporánea, una representación mediante la cual la ciencia se ofrece a la opinión pública, sino sobre todo porque sostenemos que el problema consiste en la posibilidad, nada remota, de una sumisión de la ciencia y la tecnología a los intereses de los potentados de la economía. Por esto la necesidad de actuar de tal manera que los investigadores puedan elaborar un pensamiento, o bien una competencia, que los lleve a vigilar los procesos de construcción del saber más allá de la corrección de los procedimientos y de los métodos aplicados. Una competencia del sentido profundo y el destino de sus acciones, sobre el “por qué” y también sobre el “cómo”, sobre las relaciones que sus descubrimientos establecen en lo social, y también sobre las relaciones que están a la base de su misma heurística. Es éste el único modo de garantizarles una autonomía que los sitúe en las condiciones reales de expresar opciones de elección y en consecuencia de iniciar una posición ética. En breve, los científicos deberían ser los primeros en saber comprender e interpretar los productos que individualmente o en grupo inventan. El problema, como se ve, es delicadamente ético por sus consecuencias, pero estrechamente epistemológico por sus supuestos. La *forma mentis* que debemos educar debe contemplar tanto los aspectos de procedimiento como de fines. Por esto, una formación tecnocrática que luche por la adquisición veloz de los procesos pero que no encuentre tiempo para formar un pensamiento crítico, no es sólo inútil, sino que pone en riesgos incalculables a los individuos y a la sociedad. La ciencia, tanto en sus actividades de exploración como en sus construcciones tecnológicas, parece limitarse a los juicios de hecho para dejar de lado los juicios de valor. De ahí, el mito de la presunta neutralidad, aunque, en realidad, los juicios de hecho son ya juicios de valor, en la medida en que se decide no asumir el criterio de la responsabilidad sobre las consecuencias que generan sus investigaciones. Por otra parte, si la ciencia y la técnica contemporáneas representan el espacio conceptual y operativo privilegiado para dar forma al devenir, no podemos negar que su acción sobre la materia, sobre el hombre, sobre el planeta, sea determinante desde el perfil de la ética.

Conclusiones

Para orientarse en este nuevo, maravilloso, y al mismo tiempo, inquietante *hábitat*, es necesario apoyarse en un concepto de conocimiento que contemple también los procesos y sus condiciones, a través de una actuación recursiva de contextualización. Un conocimiento que induzca a realizar actos y conocimientos de responsabilidad, porque vincula la acción al contexto, ve las concatenaciones y las consecuencias de los procesos, afina una estética —una actitud, una sensibilidad, una mirada...- relacional. Debemos emanciparnos de las fragmentaciones, de las super-especializaciones, de las aproximaciones unívocas y de los estilos monocordes que produce la tecnocracia científica. Este

saber ignora la ecología de las acciones humanas, está cegado por mitos que él mismo alienta, no puede producir consciencia epistemológica, no sabe confrontarse con la transitoriedad de los modelos y con la historicidad de la ciencia; huye de la reflexión ética²¹.

La escuela, las universidades, los centros y departamentos de investigación pueden aprovechar un concepto de conocimiento que provea, al mismo tiempo, de los procesos y sus condiciones, a través de la acción recursiva de contextualizaciones, como se señaló arriba. Tal conocimiento presupone una educación y una instrucción mucho más complejas y libres que las que podemos encontrar en el supermercado de la innovación contemporánea. Ella exige un pensamiento conectivo y saberes solidarios, capaces de leer y hacer frente a los problemas globales que incumben al común destino de la humanidad. Hoy más que nunca tenemos necesidad de descubrir y de asumir el principio de responsabilidad. Tenemos necesidad de un saber que se fundamente en la ética y que produzca juicios morales, que construya la relación entre conciencia intelectual y conciencia moral. Y es aquí que se inserta nuestra reflexión sobre la estética como vía formativa de la ética. El conocimiento que promueve la experiencia estética es etopoiético porque es vinculante, es decir, establece nexos de significación entre ámbitos y lenguajes tradicionalmente vistos como extraños. Es *logos* que establece nuevas relaciones dinámicas entre signos y significados. Es la ocasión para realizar aquellas rupturas epistemológicas señaladas por Bachelard que están en el origen de todos los más importantes descubrimientos e innovaciones científicos. A este propósito escribe Whitehead que “en cada simbolismo efectivo hay ciertos rasgos estéticos compartidos en común. El significado adquiere la emoción y el sentimiento directamente provocado por el símbolo. Esto constituye el fundamento del arte de la literatura, a saber que las emociones y los sentimientos provocados de modo directo por las palabras deben intensificar adecuadamente las emociones y sentimientos que surgen en nosotros por la contemplación del significado. Además, en el lenguaje hay una cierta vaguedad del simbolismo. Una palabra tiene una asociación simbólica con su propia historia, sus otros significados y con su posición general en la corriente literaria. Así, una palabra adquiere significación emotiva por su historia emocional en el pasado; y esto se transfiere simbólicamente a su significado en su uso presente. El mismo principio rige para todas las clases más artificiales de simbolismo humano”²². Y añade: “El simbolismo (...) es meramente una ejemplificación de que una unidad de experiencia surge de la confluencia de muchos componentes”²³.

La razón requiere de las tensiones estéticas para no resultar unilateral, tiránica, instrumental, y para ocuparse de las relaciones más que de las cosas.

[21] Cfr. E. Morin, *Science avec conscience*, Seuil, Paris, 1990.

[22] A. N. Whitehead, *Simbolismo*, cit. pp. 66-67.

[23] Idem, p. 68.

La razón tecnocrática corre el riesgo de desaparecer en la investigación miope de lo inmediatamente útil, de la ganancia egoísta y de perder de vista, la “sagrada unidad de todas las cosas”, tal como Bateson²⁴ la define. La racionalidad instrumental²⁵, o bien la razón que no toma en cuenta las relaciones, es antiética, como bien lo demostró Morin en el último volumen de sus estudios dedicados al método²⁶. ¿Qué significa eso concretamente? Significa que tenemos necesidad de un lenguaje científico que metabolice los conocimientos, para ampliar sus estructuras, sus ecosistemas, sus instituciones, a la luz de una ecología de sus *transformaciones*. Es una ciencia etopoiética, porque los lazos que la sostienen en este proceso son lazos ‘solidarios’. Son actos de ‘*réliance*’, diría Morin, de relaciones de alianza, al mismo tiempo: “la crisis ética de nuestra época es al mismo tiempo crisis de la ‘*réliance*’ individuo/sociedad/especie. Es importante regenerar las fuentes de la ética: regenerar sus fuentes de responsabilidad-solidaridad significa al mismo tiempo regenerar el anillo de ‘*réliance*’ individuo-especie-sociedad en y con la regeneración de cada una de sus instancias”²⁷.

Existe una mitología sobre la ciencia que una mayor sabiduría epistemológica, como una más clara percepción de la naturaleza metafórica de las representaciones científicas, podría descubrir y deconstruir. Mucha de tal mitología se basa sobre la supuesta neutralidad de la ciencia, de la investigación y de su intrínseca bondad: sus procedimientos y sus éxitos serían indudables. Nada podría ser más erróneo. Los productos de la ciencia contemporánea son cualquier cosa menos neutrales, son ideológicos, porque reflejan y, al mismo tiempo, participan en la construcción de una cierta visión del mundo, influyen los comportamientos, forjan epistemologías implícitas y también las epistemologías oficiales, y, en fin, producen una cosmovisión. Brevemente, en el mundo occidental la ciencia tiene el monopolio de la interpretación, orienta el cambio de la sociedad y por tanto determina o condiciona ampliamente los valores de la ética. Gobernar con conocimiento sus símbolos es el presupuesto de nuestra libertad y el fundamento de nuestra ética: “El arte de la sociedad libre –afirma Whitehead– consiste primero, en la conservación del código simbólico; y, en segundo término en la valiente revisión, para garantizar que el código sirva a esos propósitos que satisfacen una razón iluminada. Aquellas sociedades que no pueden combinar el respeto a sus símbolos con la libertad de revisión,

[24] La expresión es de G. Bateson.

[25] La “racionalidad instrumental” es una expresión muy común en el pensamiento de Bateson cuando critica la ausencia de “sabiduría sistémica” en la ciencia contemporánea.

[26] Morin E., *El Método 6. La ética*, Cátedra, Madrid, 2006. Trad. del original francés *La Méthode VI. L'éthique*, Paris, Editions du Seuil, 2005.

[27] E. Morin, *El Método 6. La ética*, cit. 15.

degenerarán en última instancia ya sea por la anarquía o por la lenta atrofia de una vida asfixiada por sombras inútiles²⁸.

Sostenemos que es indispensable una formación que valore la sensibilidad epistemológica a niveles diferentes de profundidad, de acuerdo a la edad y al papel que desempeña, tal como lo han evidenciado los resultados de las investigaciones citadas; hoy ya no es posible atender la desorientación en relación con la ciencia con una información capilar y divulgativa, como tampoco es posible pensar que la difusión de los descubrimientos científicos puedan poner remedio a ese analfabetismo científico que en su mayor parte resulta insuficiente. El conocimiento requiere una preparación de naturaleza epistemológica porque se refiere no tanto a la adquisición de información, sino a su elaboración, que es una cosa sofisticada y compleja, porque requiere de una capacidad para individualizar y establecer nexos entre personas y sectores de conocimiento, entre lenguajes y aproximaciones cognitivas, entre ámbitos diferentes del saber. Se requiere de un método y de creatividad, pero ante todo, se exige saber cómo funciona el pensamiento en los procesos de construcción del saber.

[28] A. N. Whitehead, *Simbolismo*, cit. p. 76.

Bibliografía

- Bateson G. y M. C. Bateson, *Angels Fear. Toward an Epistemology of the Sacred*, 1987;
- Bellone E., *Galileo, Keplero e la nascita del metodo scientifico*, Gruppo Editoriale L'Espresso, Roma, 2012;
- Bellone E., *L'origine delle teorie*, Codice, Torino 2006;
- Bernecker S. and Dretske F. (eds.), *Knowledge. Readings in Contemporary Epistemology*, Oxford University Press, Oxford 2000;
- Bruner J., *The culture of education*, Harvard University Press, 1996;
- Bucchi M. y G. Pellegrini, *Annuario Scienza e Società 2011*, Bologna, Il Mulino 2011;
- Habermas J., *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am M. 1999;
- Handjaras L., *L'arte nel pensiero analitico*, Clinamen, Firenze 2005;
- Laudanna A-Voghera M. (a cura di), *Il linguaggio. Strutture linguistiche e processi cognitivi*, Laterza, Roma-Bari 2006;
- Marconi D., *Filosofia e scienza cognitiva*, Laterza, Roma-Bari 2001;
- Medina, M., *Ciencia, tecnología/naturaleza, cultura en el siglo XXI*. Barcelona: Anthropos, 2000;
- Minazzi F. (a cura di), *L'oggettività della conoscenza scientifica*, F. Angeli, Milano 1996;
- Morin E., *La Méthode VI. L'éthique*, Paris, Editions du Seuil, 2005 ;
- Morin E., *Science avec conscience*, Seuil, Paris, 1990;
- Nordmann A., *Was ist TechnoWissenschaft - Zum Wandel der Wissenschaftskultur am Beispiel von Nanoforschung und Bionik*. In: Torsten Rossmann, Cameron Tropea (Hg.): *Bionik: Aktuelle Forschungsergebnisse in Natur-, Ingenieur- Und Geisteswissenschaft*. Springer, 2005;
- Norris Ch., *Minding the Gap. Epistemology and Philosophy of Science in the Two Traditions*, University of Massachussets Press, 2000;
- Vassallo N., *Teoria della conoscenza*, Laterza, Roma-Bari 2003;
- Young J. O., *Art and Knowledge*, Routledge, London 2001.

FORMAS DE IDENTIFICACIÓN EN LA *ÉTICA* DE SPINOZA

Fernando Infante del Rosal
Universidad de Sevilla (España)

Recibido: 02-04-12

Aceptado: 16-04-12

Resumen: La *Ethica* de Spinoza no contiene solamente una geometría demostrativa, en el trazado de las relaciones y del intercambio afectivo entre sujeto y objeto se incluyen también una lógica y una geometría que apunta al fenómeno de la identificación, no sólo como factor psíquico, sino también lógico y estructural.

Palabras-clave: identificación; empatía; simpatía; emoción; lógica; Spinoza.

Abstract: Spinoza's *Ethics* not only contains demonstrative geometry. The layout of the affective relations and exchange between subject and object, also contains logic and geometry related with the phenomenon of identification, not only as a psychic factor, but also logical and structural.

Key-words: identification; empathy; sympathy; emotion; logic; Spinoza.

Baruj Spinoza, el pensador de la sustancia, es también y, sobre todo, un pensador de esquemas. La red de canales subyacentes trazada entre los sentimientos morales en su *Ethica ordine geometrico demonstrata* no sólo afecta a las relaciones entre sentimientos, pasiones y deseos, en tanto que unos y otros se contienen o se provocan, sino, en un nivel más básico, a las relaciones entre sujeto y objeto. Es en estas relaciones donde se revela la geometría más allá del método demostrativo y donde se muestra Spinoza como certero descriptor de las estructuras *lógicas* que subyacen al intercambio afectivo entre sujetos.

Desde este punto de vista, el interés de su *Ética* se concentra en los libros III y IV, en los que Spinoza trata “del origen y de la naturaleza de los afectos” y “de la servidumbre humana o de la fuerza de los afectos” respectivamente. En ellos, la

geometría aplicada adquiere un matiz diferente de la utilizada en los dos primeros libros, dedicados a Dios y al alma, y eso es lo primero que pretendemos mostrar.

No obstante, en un pensamiento tan esquemático y jerárquico –por no decir piramidal– como el suyo, se hace siempre necesario partir de su idea matriz y sustentante: la idea de sustancia, procurando a la vez reproducir sus inferencias con su mismo método deductivo. Este método opera mediante definiciones con las que se delimita a la cosa de manera análoga a como se describe una figura geométrica. Ahora bien, dicho método no es algo ajeno a la sustancia.

En el *Tratado de la reforma del entendimiento* –auténtica *atemperación* del pensamiento filosófico más allá de las *afinaciones* del *Novum Organum* y del *Discurso del método*–, el método aparece como punto de partida, como fundamentación de todo conocimiento científico, y es allí donde se enuncia el supuesto más hondo del sistema de Spinoza: que el orden y conexión de las ideas, cuando son simples e irreductibles, es equivalente al orden y conexión de las cosas, porque no hay separación estricta entre una cosa y la idea perfecta y adecuada de ella. No es posible concebir la cosa sin su idea adecuada y la idea perfecta y adecuada es la cosa misma en tanto que conocida de manera perfecta¹.

El método, cuando es correcto, se dirige a la comprensión de la idea verdadera. Esta idea, *esencia objetiva* (concepto universal) o *certeza*, es distinta de su objeto y, como él, es una cosa real que tiene su esencia peculiar. La idea, en cuanto *esencia formal* (idea de un objeto singular real) puede ser a su vez objeto de otra esencia objetiva, de otra idea. Por eso, el método, como conocimiento reflexivo, es también idea de la idea. Y el buen método, por tanto, será aquel que muestre cómo dirigirse «según la norma de una idea verdadera dada»², que es para Spinoza la idea del Ser más perfecto. La norma de la idea de Dios es la base genética de toda deducción y viene a coincidir con el pensamiento en tanto que atributo infinito de la sustancia como realidad total y global³ (la dualidad finita e infinita del pensamiento, tal y como

[1] El principio racionalista que reza que *todo lo real es racional* alcanza en Spinoza un rango absoluto, una cota tan alta, que ha llevado a algunos autores a entender que, desde su cima, se contempla la ladera opuesta: que *todo lo racional es real* (aunque no necesariamente como *modo existente*). Nosotros sólo nos atrevemos a afirmar que, en Spinoza, se da únicamente el paso previo a Hegel, pero no se consume en ningún caso ese trasfondo de la *Fenomenología del espíritu* que acoge la volteable y dialéctica relación entre lo real (*wirklich*) y lo racional (*vernünftig*).

[2] *Tratado de la reforma del entendimiento*, Buenos Aires, Cactus, 2006, p. 58.

[3] El método constituye la primera diferencia de Spinoza frente a Descartes. Éste frenó su método analítico-deductivo topándose con Dios, Spinoza partió de Dios integrándolo en la deducción. Descartes necesitaba acceder al descubrimiento de una sustancia infinita porque, de lo contrario, habría afirmado que la perfección de lo real se daba en la sustancia pensante, en el sujeto. Spinoza no parte de una sustancia existente real, sino de *axiomas que postulan la existencia de una sustancia*. «Por eso Spinoza puede afirmar la existencia de una única Substancia sin que ésta pierda un ápice de su perfección a favor de otras y sin que carezca de ningún carácter gnoseológico primordial». Garoz Bejarano, Emilio, «Método y realidad en Descartes y Spinoza», en *Cuadernos de materiales*, (<http://www.filosofia.net/materiales/portada.htm>). Los axiomas muestran la originariedad de la lógica en el sistema de Spinoza.

se demuestra a partir de la proposición XXI, es, a nuestro entender, la clave de la conexión entre las *ideas* y las *cosas*, pero este asunto desborda nuestro cometido).

En Spinoza no es posible, según lo expuesto, escindir la sustancia del método porque ambos se unen en su supuesto más hondo: *Ordo & connexio idearum idem est ac ordo & connexio rerum*. Ahora bien, ¿qué significa aquí «*ordo & connexio*»? Esto atañe a la norma de la idea de Dios, a la regla que ordena todo en la sustancia, pero también al estatuto que la geometría posee en la *Ética*. Que ésta sea *ordine geometrico demonstrata* no implica que a la Realidad y a las realidades expuestas en ella se les haya aplicado un método matemático que no conviniera a la esencia misma de aquéllas. La geometría es un modo de *demonstración* porque la demostración se adecúa a la sustancia. La compleja estructura de definiciones, axiomas, proposiciones, corolarios y escolios no constituye un simple juego formal, un divertimento especulativo o un oscuro ejercicio cabalístico⁴. La adecuación de la definición a la sustancia y la garantía de la deducción hacen que el método y el pensamiento se mantengan en los límites del conocimiento cierto y auténtico, como sucede en el conocimiento de las verdades matemáticas⁵.

Desde esta percepción, y recurriendo a criterios que no son los de Spinoza, de lo anterior se deduce una especial relación entre lo *lógico*⁶ y lo

[4] Inmaculada Murcia ha analizado la especial e insólita lectura que María Zambrano hizo de la *Ética de Spinoza* en “Poema y sistema” (1944). En este escrito, Zambrano observaba la estructura geométrica de la obra spinoziana desde una mirada estética basada en la belleza matemática del pitagorismo. Murcia razona y mitiga esta visión atendiendo a los exigentes presupuestos del racionalismo del diecisiete. Es interesante, no obstante, haber notado que la asimilación de lo *formal lógico* y lo *formal estético* que, efectivamente, tuvo su primera formulación sistemática en el pitagorismo, se había conservado en los siglos XVII y XVIII tras su reafirmación en el Renacimiento y que, al mismo tiempo, por esta larga y exitosa tradición, el número ya siempre contendría la belleza. Cfr. *El logos sumergido (poesía, música y pintura en María Zambrano)*, tesis doctoral realizada por Inmaculada Murcia Serrano y dirigida por Diego Romero de Solís, Universidad de Sevilla, 2006.

[5] Löwith señala como razón fundamental del recurso a las matemáticas por parte de Spinoza su rechazo de las filosofías que parten de la finalidad: «Ma la ragione autentica della forma matematica non risiede solo nel fatto che Spinoza condividesse con Cartesio la convinzione della preminenza della matematica nella ricerca della verità. Piuttosto: l'esposizione con metodo geometrico è richiesta anche dal contenuto dell'etica, considerato che la sostanza di tutte le cose, cioè dio o la Natura, non persegue nessuno scopo. Così come ci si può chiedere ben poco perché nel triangolo la somma degli angoli è uguale a due angoli retti, altrettanto poco ci si può chiedere perché mondo e uomo esistono ed esistono nel modo in cui esistono. La forma matematica di esposizione dell'etica ci mostra un'altra norma di verità superiore a quella comunemente accettata, in quanto essa non si occupa della troppo umana questione del fine, E poiché l'uomo non è alcun “potere all'interno di un potere” ma una parte dell'interna Natura, la cui potenza e la cui efficacia sono ovunque le stesse, anche l'uomo deve essere indagato secondo natura, nel senso che si devono descrivere gli affetti umani esattamente nello stesso modo in cui si descrivono le altre cose generate dalla Natura». Löwith, Karl, *Spinoza. Deus sive natura*, Roma, Donzelli, 1999, p. 30.

[6] Aquí, unimos «lógico» y «matemático» por la razón que expone Kaplan: «Elle porte sur la logique et il n'y a rien d'étonnant à ce que la méthode géométrique s'applique à la logique puisque, d'une certaine manière, mathématique et logique sont essentiellement identiques comme le

sustancial que explica, en parte, no sólo la vigencia de Spinoza en el Idealismo alemán, sino también en una parte significativa de la filosofía del siglo XX. En efecto, esa relación encierra una de las principales inquietudes del pensamiento contemporáneo, en Husserl y en el joven Heidegger por ejemplo: la difícil *conexión* de lo lógico y lo real, de la realidad formal y la realidad sustancial. Una vez rota la originaria unidad parmenídea de ser y pensamiento, la filosofía —sobre todo desde el episodio de la glándula pineal—, no hace en el fondo otra cosa que buscar tal conexión entre, si se permite esta grosera alineación, el pensamiento y el ser, lo racional y lo real, lo lógico y lo sustancial, etc. Este asunto tan sin horizontes resulta también crucial para lo que a nosotros nos incumbe ahora: mostrar el carácter *lógico* de una serie de relaciones afectivas que, por psíquicas, se suponen *reales*, y, especialmente, del fenómeno determinante de la identificación (psíquica), el proceso por el que un sujeto ocupa intencionalmente el lugar de otro autodeterminándose imaginaria o inconscientemente desde esa nueva colocación.

Éste es un terreno, por tanto, demasiado vasto que convoca prematuramente la amplia separación de la *res cogitans* y la *res extensa*. Cuando hablamos de lógica no identificamos *lógica* con *pensamiento*, salvo que, como sucede claramente en Spinoza, el pensamiento (correcto) coincida con la *verdad matemática*. Recordemos que Spinoza también concibe el *pensamiento* y la *extensión* como los dos atributos infinitos de la Sustancia de los que tenemos conocimiento.

En la misma idea de sustancia se imprime ya el carácter *lógico* en tanto que ella coincide con una especie de *reducción eidética* (esencial-metodológica): «Por *substancia* entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa»⁷. Esta definición, hecha desde la irreductibilidad del concepto (como «esencia cualitativa», decía Santayana⁸), debe completarse con esta otra: «A la esencia de la sustancia pertenece la existencia, es decir, que de su sola esencia o definición se sigue que existe»⁹. La sustancia, como Realidad, no puede concebirse sino existiendo; como *causa sui*, implica la existencia por esencia. Y hay otro aspecto de la sustancia, el más problemático, en el que, sospechamos, se esconde, como en el primer caso, eso que llamamos carácter *lógico*: la totalidad y globalidad de la Sustancia. La idea del *todo* es

montre Russell». Kaplan, Francis, *L'Éthique» de Spinoza et la méthode géométrique: introduction à la lecture de Spinoza*, París, Flammarion, 1998, p. 27.

[7] *Ética demostrada según el orden geométrico*, ed. y trad. de Atilano Domínguez, Madrid, Trotta, 2009, I, *Definición III*, p. 39.

[8] «Apéndice. Una carta de Santayana», en Spinoza, Baruch, *Epistolario*, Buenos Aires, Colihue, 2007, p. 296.

[9] Carta a Lodowijk Meyer de 1663. En *Correspondencia*, Madrid, Alianza, 1988.

Dios, el *Deus sive Natura*, el ser infinito, una totalidad que no es suma de partes, sino totalidad inicial y fundante. «Todo» significa «todo lo que es», y «todo es en Dios»¹⁰, su rasgo es claramente *sustancial* porque ese Todo coincide con la Sustancia infinita y porque «toda sustancia es necesariamente infinita», como reza la proposición VIII del libro I. Pero la totalidad es al mismo tiempo un concepto con un claro correlato *lógico* en tanto que hace referencia a la *relación* de las partes de la Naturaleza.

La totalidad se hace más problemática en los seres, *modos* de esa realidad global. De hecho, el *conatus*, el esfuerzo por permanecer en el ser, la fuerza que impele a los seres a mantenerse en la existencia, bien podría entenderse como la tensión que dirige todo ser a la totalidad de la Sustancia. Pero, como ha escrito César Tejedor, «Si volvemos a la fórmula “Uno-Todo”, que tanto fascinó a los románticos, podría decirse que para Spinoza es válida si se entiende como: “*El Todo es uno*”, y no si se entiende como “*El Uno es todo*”. Spinoza insiste más en la Totalidad que en la Unidad, aunque ninguna de las dos expresiones aparece casi nunca en sus escritos. Naturalmente, falta en Spinoza una teoría elaborada del Todo, y resulta aquí arriesgado hacerla en su lugar. [...] *La multiplicidad es un dato primario* en el spinozismo, el cual es, en este sentido, un sistema dialéctico, puesto que la unidad y la multiplicidad absolutas son negadas y superadas por la idea de Totalidad»¹¹.

Ese esfuerzo o *conatus* «no es nada más que la esencia actual de la cosa misma»¹², es decir, la potencia que insta a permanecer en la existencia como continuo perfeccionamiento no es un ideal o una fuerza externa a los seres, a los *modos*, sino su misma esencia¹³. Como dice Deleuze, «a partir del momento en que el modo existe, su esencia en cuanto grado de potencia queda determinada como *conatus*, o sea como esfuerzo o tendencia»¹⁴. En esto hallamos un claro antecedente del *Selbst* de Hegel, del *carácter de sujeto* que posee la sustancia en la *Fenomenología del espíritu* y, más visiblemente, del *yo ideal* (*Idealich*) y del *impulso de vida* de Freud. Pero, en verdad, el *conatus* de Spinoza pertenece a esa extensa tradición del pensar que pretende asumir los

[10] *Ética demostrada según el orden geométrico*, op. cit., I, XVII, *Demostración*, p. 53.

[11] Tejedor Campomanes, César, *Una antropología del conocimiento: estudio sobre Spinoza*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1981, p. 53 y ss.

[12] *Ética demostrada según el orden geométrico*, op. cit., III, VII, p. 133.

[13] Y, en tanto que el *conatus* es dinamismo, como ha resaltado Misrahi, la sustancia asume el movimiento. Aquí también han visto algunos un antecedente del sujeto en la sustancia de Hegel, aunque, como señala también Misrahi, tanto Hegel como Schelling y Schopenhauer vieron la sustancia de Spinoza como algo fijo e inerte. Misrahi, Robert, *Spinoza: le système du monde, la réalisation de soi et la félicité*, París, Jacques Grancher, 1992, p. 72.

[14] Deleuze, Gilles, *Spinoza: Filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets, 2009, p. 121.

movimientos de la existencia, y sobre todo de la vida, como perfeccionamiento y que se derrama en múltiples formas, sobre todo, a lo largo del siglo XIX, en la voluntad de Schopenhauer, en la voluntad de poder de Nietzsche, en Darwin, en el *Élan vital* de Bergson y en Freud.

No en vano, desde esta potencia del *conatus* se llega a la voluntad y al deseo como determinaciones suyas: «Este conato, cuando se refiere sólo al alma, se llama *voluntad*; en cambio, cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se llama *apetito*. [...] Por lo demás, entre apetito y deseo no hay diferencia alguna, excepto que el deseo suele atribuirse a los hombres en cuanto que son conscientes de su apetito; y por tanto puede definirse así: *El deseo es el apetito con la conciencia del mismo*»¹⁵.

La potencia del hombre es parte de la potencia infinita del *Deus sive Natura*. La esencia del modo es grado de potencia, parte de la potencia divina, por eso el *conatus* del modo siempre conduce a la totalidad al tiempo que procede de ella; por eso, diríamos también y más allá de Spinoza, la voluntad y el deseo tienen ese carácter desbordante que no se agota en su objeto (aunque el deseo sea siempre deseo de algo, su potencia prolonga su inercia más allá de su propia consumación). Este punto de la relación entre las *puras esencias de modo* y los *modos existentes* es, a nuestro entender, uno de los más complejos de la obra de Spinoza. Aquí no lo desarrollaremos porque no afecta a nuestro objetivo final y porque tal asunto requeriría de una exposición minuciosa¹⁶.

Desde el *conatus* llegamos también a las afecciones y a los afectos. Así lo explica Deleuze: «[...] el *conatus*, en una segunda determinación, es tendencia a mantener y abrir al máximo la capacidad para ser afectado. [...] La diferencia consiste en que, en el caso de la substancia, el poder de afección se satisface necesariamente mediante afecciones activas, puesto que la substancia las produce (los modos mismos). En el caso del modo existente, su capacidad de afección también se satisface necesariamente a cada instante, pero ante todo mediante afecciones (*affectio*) y afectos (*affectus*) que no tienen al modo por causa adecuada y que otros modos existentes producen en él; estas afecciones y afectos son, por lo tanto, imaginaciones y pasiones. Los afectos-sentimientos (*affectus*) son exactamente las figuras que recibe el *conatus* cuando es designado para hacer esto o lo otro por una afección que le sobreviene»¹⁷.

En Spinoza, la *afección* (modificación corporal que implica la presencia de un objeto que afecta) y el *afecto* (la idea de esa afección que implica una transformación en la potencia del obrar) constituyen un primer modo de conocimiento. Este conocimiento es imperfecto y parcial en tanto que, en las pa-

[15] *Ética demostrada según el orden geométrico*, op. cit., III, IX, Escolio, pp. 133-134.

[16] Deleuze lo ha esquematizado de una manera propia aunque eficaz. *Spinoza: Filosofía práctica*, op. cit., pp. 119-127.

[17] *Ibid.*, p. 121.

siones, la Naturaleza es percibida como hecha abstracción y el hombre excede el ámbito de las ideas adecuadas. El alma sólo padece en cuanto tiene ideas inadecuadas o confusas, por eso «un afecto que es una pasión deja de ser pasión tan pronto como formamos de él una idea clara y distinta»¹⁸.

A este modo de conocimiento le siguen dos modos más completos y perfectos: el de las nociones comunes y el que implica el conocimiento de sí mismo y de las cosas tal como las entiende el *Deus sive Natura*. Según Juan Bosco Díaz-Urmeneta, todas estas formas de conocimiento parecen tener mucho de identificación: «En el primer modo de conocimiento, las *ideas inadecuadas* están formadas por las carencias del cuerpo y por una representación del objeto formada por el remedio de esas carencias; en el segundo, las *nociones comunes* se construyen mediante relaciones de afinidad o incompatibilidad; el tercer nivel supone un conocimiento del *deus sive natura* que no es sólo intelectual sino que comporta elementos afectivos que brotan de una cierta familiaridad con la sustancia y nuestra situación en ella»¹⁹. Esta visión es interesante en tanto que revela el lado *biológico* –Díaz-Urmeneta reconoce acertada esta expresión de Deleuze– de toda relación, especialmente en el caso de las nociones comunes, que es donde se concentra la estructura geométrica «en virtud de la profunda afinidad de las nociones comunes con los seres geométricos mismos», como dice Deleuze²⁰.

Estos términos de acoplamiento, afinidad y familiaridad expresan, ciertamente, la vinculación de los modos existentes entre sí y de éstos con la Sustancia, tanto en el nivel de lo existencial como en el de lo sustancial, que vienen a coincidir desde este punto de vista. La identificación que aquí subyace sería afín a la idea renacentista de *sympathia*, idea conservada en la medicina actual que hace referencia a la coordinación de partes que no se encuentran necesariamente conectadas. Hablaríamos entonces de adecuación o de distribución diferida, garantizada en el sistema de Spinoza por la potencia divina. Desde esta perspectiva, a la que hemos accedido a través de la revisión de Díaz-Urmeneta, Spinoza se presenta como puente entre el concepto de *sympathia* del siglo XVI y el concepto de *simpatía* del siglo XVIII²¹.

Pero no es esta identificación asimilada a la simpatía la que destacamos en Spinoza, sino otra identificación que se cuele en la estructura geométrica misma y que permanece en ella. Una identificación que se aprecia en la forma y en la relación antes que en la sustancia y en los modos existentes. Esta identificación se imprime en los libros III y IV como señalábamos al principio,

[18] *Ética, op. cit.*, V, III, p. 247.

[19] Comentarios al presente texto (inédito).

[20] *Spinoza: Filosofía práctica, op. cit.*, pp. 105-106.

[21] También se requeriría desarrollar la idea de *beatitud* como forma de unificación-identificación en una alegría que, aunque conquistada en la duración, es eterna.

en las partes de la *Ética* en las que Spinoza se dedica a tejer el entramado de las pasiones. Tal identificación no se manifiesta en la definición de la pasión, en su esencia, ni en las relaciones entre las pasiones, y tampoco en el intercambio operado entre los modos existentes. Es ajena a la capacidad de afectión de esos modos –capacidad que sí puede entenderse como *biológica*–. La identificación de la que hablamos se revela en las relaciones entre el sujeto y el objeto y es independiente tanto de la estructura geométrica global de la *Ética*, como de los afectos en los que está involucrada. Es tan implícita, como innombrada es la diferencia entre sujeto y objeto en el sistema spinoziano. Pertenece a otro orden de geometría distinto del que Spinoza ha usado para descender desde Dios al hombre. Aparece como un orden matemático que se hubiera desprendido de la sustancia negándose al supuesto de partida que unía geometría y sustancia.

El *more* o el *ordine geométrico*, que se asume como uno e idéntico en toda la obra, no es, a nuestro juicio, siempre el mismo. Esto es independiente de que la relación entre lo matemático y lo sustancial sea algo determinante en Spinoza. La geometría que suele reconocerse en la *Ética* es la euclidiana, que coincide con la geometría *demonstrativa* que recorre toda la obra con sus axiomas y sus proposiciones. Pero lo cierto es que, en la *Ética*, pueden localizarse muchas más *geometrías* que no son las que unen los rangos de la deducción sino aquellas que están implicadas en las relaciones entre los modos. Entre estas últimas se encuentra la geometría de la identificación (psíquica).

Para desplegar este análisis partiremos del concepto de compasión, que une la *Ética* con una extensa línea de pensamiento. En la descripción de la piedad, Spinoza no difiere aparentemente de Descartes y de la tradición clásica: la compasión es «una tristeza surgida del daño de otro [*ex alterius damno*]»²². Pero Spinoza juzga la tristeza de una manera propia. El racionalismo de Spinoza ha convertido a la alegría y a la tristeza en fuerzas que son explicadas tanto por lo cualitativo como por lo cuantitativo:

«[...] entenderé, pues, por *alegría* la pasión por la que el alma pasa a una mayor perfección. Por *tristeza*, en cambio, la pasión por la que la misma pasa a una perfección menor. Además, llamo *placer* o *jovialidad* al afecto de alegría que se refiere a la vez al alma y al cuerpo; *dolor* o *melancolía*, en cambio, al de tristeza»²³.

Por lo expuesto anteriormente podemos entender el sentido de este aumento o disminución de perfección o de potencia de acción en relación a la sustancia, pero también debemos percatarnos del aspecto *matemático*.

En la tristeza y en la alegría discrimina Spinoza la pasión del afecto vinculado a esa pasión. Esta separación es clave para la teoría de las emociones que verá a partir de ahora más clara la distinción entre pasión y afecto

[22] *Ética demostrada según el orden geométrico*, op. cit., III, XXII, p. 142.

[23] *Ibid.*, III, XI, pp. 134-135.

to o entre emoción y sentimiento. Para Spinoza las *pasiones* constituyen lo contrario de las *acciones*. Éstas son los deseos que surgen según la naturaleza humana; aquéllas, los provocados por las cosas que existen fuera de esa naturaleza. Las *acciones* son la *potencia* humana; no el obrar mismo, sino la potencia del obrar, que, por pertenecer a la naturaleza del hombre, le son convenientes. Las *pasiones* son deseos definidos por la potencia de lo exterior que muestran por eso nuestra «impotencia y conocimiento mutilado»²⁴.

Los *afectos* son las ideas de las afecciones del cuerpo por las cuales crece o disminuye la potencia de obrar de ese cuerpo²⁵. Tanto las *acciones* como las *pasiones* son afecciones. En las primeras, nuestra naturaleza da cuenta por sí sola de lo ocurrido; en las segundas, lo sucedido no puede entenderse solamente por nuestra naturaleza. En el primer caso somos *causa adecuada*, en el segundo *causa inadecuada o parcial*. Al mismo tiempo, pasiones y acciones son *deseos*: «[...] Todos los afectos se remiten al deseo, la alegría o la tristeza, como muestran las definiciones que de ellos hemos dado. Ahora bien, el deseo es la misma esencia o naturaleza de cada uno (*ver su def. en 3/9e*). Luego el deseo de cada individuo discrepa del deseo de otro tanto cuanto la esencia o naturaleza de uno difiere de la del otro»²⁶. El deseo, la alegría y la tristeza son los afectos primitivos y primordiales de los que se desprenden todos los demás. Afecto, potencia, deseo, acción, pasión, tristeza y alegría son, pues, algunas de las coordenadas fundamentales de la geometría moral de Spinoza. La tristeza y la alegría no constituyen dos pasiones *substanciadas*, son más bien pasiones-*causa* (*una pasión por la que el alma pasa a...*) o fuerzas que aumentan o disminuyen la perfección de la naturaleza humana, su esencia; son tensores con cierto carácter *lógico*. Por eso, tanto una como otra, forman diferentes pasiones o afectos en su interacción con otros tensores lógicos: la tristeza, por ejemplo, puede tomar la forma de humildad, arrepentimiento o compasión.

La ética está fundada en la naturaleza humana, en la esencia del hombre. Pero, para Spinoza, la naturaleza no es buena ni mala por sí mis-

[24] *Ibíd.*, IV, Apéndice, II, p. 233. Por esto «la fuerza y el incremento de cualquier pasión, así como su perseverancia en la existencia, no se definen por la potencia con que nosotros nos esforzamos por perseverar en existir, sino por la potencia de la causa exterior, comparada con la nuestra». *Ibíd.*, IV, V, pp. 189-190.

[25] Deleuze habla de *afecciones-imágenes* o *ideas* y de *afectos-sentimientos* entendiendo que las afecciones, en tanto que le suceden al modo, son primero imágenes o huellas corporales «cuyas ideas representan los cuerpos exteriores como si se hallasen presentes ante nosotros» y que los afectos remiten al paso de un estado a otro distinto, dan cuenta del aumento o disminución de la potencia de acción. Para Deleuze, el afecto «supone una imagen o idea y [...] se sigue de ella como de su causa (II, ax. 3). Pero no se reduce a ella, es de una naturaleza distinta, puramente transitivo y no indicativo o representativo, y se experimenta en una duración vivida que engloba la diferencia entre dos estados». *Spinoza: Filosofía práctica, op. cit.*, p. 63.

[26] *Ética*, III, LVII, p. 166.

ma. La bondad y maldad han sido sustituidas en su sistema por el acercamiento o el alejamiento respecto de la naturaleza. No es la suya, por tanto, una ética normativa, ni depende de la idea tradicional de virtud: «Por virtud y potencia entiendo lo mismo; es decir (*por 3/7*), la virtud, en cuanto que se refiere al hombre, es la misma esencia o naturaleza del hombre, en cuanto que tiene la potestad de hacer ciertas cosas que se pueden entender por las solas leyes de su propia naturaleza»²⁷. La mayor virtud, junto al perfeccionamiento, es la de la propia conservación y la del consecuente dominio utilitario: «Cuanto más se esfuerza cada uno en buscar su utilidad, es decir, en conservar su ser y puede hacerlo, más dotado está de virtud; y, al revés, en la medida en que cada uno descuida su utilidad, esto es, conservar su ser, es impotente»²⁸. La propia naturaleza, como modo de la sustancia, es la garantía y la medida del mundo moral: «[...] ninguna cosa puede ser para nosotros buena o mala, a menos que tenga algo común con nosotros»²⁹. Lo ético no es algo que se imponga desde fuera a la naturaleza del hombre, surge de su interior, es su naturaleza misma. De ahí que el mundo de los afectos, las acciones, las pasiones y los deseos esté imbricado de una manera especial con lo moral y, hasta tal extremo, que «el conocimiento verdadero del bien y del mal, en cuanto verdadero, no puede reprimir ningún afecto, sino tan sólo en cuanto que es considerado como afecto»³⁰. Lo ético y lo moral se fundan en la esencia humana; y la razón, en tanto que dirige el obrar hacia la propia naturaleza, es la única norma moral (razón como causa –*razón de*–, razón como función –*en razón de*–, razón como explicación –*razón para*– y razón como operación –*sana razón*– se unen en el racionalismo del XVII, pero con más claridad en Spinoza³¹).

Si la propia naturaleza del hombre es incapaz de obrar mal salvo por la intervención de las pasiones en las que el hombre es sólo causa parcial

[27] *Ibid.*, IV, p. 187.

[28] *Ibid.*, IV, XX, p. 198. En esto, Spinoza se adelanta a los filósofos del *sentido moral* y a Rousseau.

[29] *Ibid.*, IV, XXIX, p. 201.

[30] *Ibid.*, IV, XIV, p. 194.

[31] Por eso no compartimos las críticas que, como en el caso de Levinas, solamente ven en Spinoza la razón como operación o cualidad de un sujeto sin atender a la relación indisoluble que tal razón guarda con toda *razón* de la Naturaleza: «El yo identificado con la razón –como poder de tematización y objetivación– pierde su ipseidad misma. Representarse, es vaciarse de su sustancia subjetiva e insensibilizar el gozo. Al imaginar esta anestesia sin límites, Spinoza hace desaparecer la separación. Pero el gozo de esta coincidencia intelectual y la libertad de esta obediencia marcan una línea de fisura en la unidad así conquistada. La razón hace posible la sociedad humana, pero una sociedad cuyos miembros no fuesen más que razones se desvanecería como sociedad. ¿De qué podría hablar un ser íntegramente razonable a otro ser íntegramente razonable?». Levinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito*, Trad. Miguel García-Baro, Salamanca, Sígueme, 2006, p. 138.

y en las que domina la potencia de la causa exterior, entonces dejan de ser virtudes muchos sentimientos o estados que habían gozado de esa categoría en tanto que afecciones con una causa inadecuada³². Todos esos afectos que se muestran ahora como pasiones y no como acciones, parecen contrarios a la potencia del obrar y al esfuerzo por perseverar de la propia existencia, parecen contrarios a la razón y a la naturaleza –unidas siempre en el racionalismo del XVII–, así, la conmiseración, que surge de la impotencia del ánimo, no es propia de la razón aunque parezca ofrecer una apariencia de moralidad y, por tanto, no es una virtud. Lo mismo sucede con otras pasiones que muestran tristeza, como la humildad y el arrepentimiento³³. Para exculpar a la naturaleza humana, para salvar al hombre, Spinoza se ve obligado a *desvirtuar* la virtud³⁴.

En Spinoza, la compasión contiene a la identificación como *relación*, como *operación* matemática y geométrica. Todas las pasiones implican la identificación en tanto que suponen una vinculación, y una afección asumida, en la imaginación. Siempre se produce en la pasión la imaginación de una afección y, junto a ella, una *relación* entre sujeto y objeto³⁵. Hay un

[32] Es evidente también la emancipación de lo moral que se opera respecto de lo religioso en su principal obra. Así, resulta inaceptable la idea de un Dios compasivo, como afirma Roger Scruton: «The conceptions of wrath, punishment, reward and compassion have no application to God, and it is a mistake to believe that God can be moved by our prayers or interested in fulfilling them». En *Spinoza*, Oxford, Oxford University Press, 1986, p. 94.

[33] *Ética*, IV, LIII y LIV, pp. 218-219.

[34] En su última obra, Spinoza recordaba su objetivo: «Y, a fin de investigar todo lo relativo a esta ciencia con la misma libertad de espíritu con que solemos tratar los temas matemáticos, me he esmerado en no ridiculizar ni lamentar ni detestar las acciones humanas, sino en entenderlas. Y por eso he contemplado los afectos humanos, como son el amor, el odio, la ira, la envidia, la gloria, la misericordia y las demás afecciones del alma, no como vicios de la naturaleza humana, sino como propiedades que le pertenecen como el calor, el frío, la temperatura, el trueno y otras cosas por el estilo a la naturaleza del aire». *Tratado Político*, Trad. Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 2004; 274, 4, p. 85.

[35] «Psychic mechanisms of identification –‘affective imitation’– operate to communicate affects through the images each individual has of others who are both like and unlike themselves. The complexity of those images gives rise to ambivalence and hence to fluctuation in the affects of joy and sadness and hence love and hate and the other affects based on them. This fluctuation gives rise in turn to a fear of the difference which gives rise to it - a fear which in turn feeds into the continuing processes of communication of affect. Imagination is here a mimetic process, in which individuals associate joy or sadness with the images of other individuals, thus awakening feelings of hate and love towards them and, consequently, desires to please or displease. Complex processes of identification operate: we identify ourselves with others whom we perceive as having a partial likeness with us and we project our own affections on them. Affects are continuously circulated between individuals, reinforced and intensified through communication». Gatens, Moira y Lloyd, Genevieve, *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*, Londres, Routledge, 1999, p. 68.

aspecto imaginativo y otro lógico. La transparente identificación de Spinoza se entrevé como imaginación y geometría.

Al mismo tiempo, la imaginación es una afección³⁶. Las *imágenes* de las cosas son afecciones del cuerpo cuyas ideas nos presentan los cuerpos exteriores como si estuvieran presentes, aunque no reproduzcan la figura de las cosas. Las imaginaciones del alma no son susceptibles de error, el alma sólo yerra «en cuanto que se considera que carece de una idea que excluya la existencia de aquellas cosas que imagina presentes»³⁷.

Spinoza es el primero en desprender la identificación –sin darle voz ni palabra– como un fenómeno estructural, vacío de contenido moral o afectivo en sí mismo, una pura operación lógica, cauce o canal por el que circulan las emociones: la preinstalación de las corrientes afectivas de la intersubjetividad. La identificación es abstracta, un vector que traza las relaciones entre conjuntos y se entrecruza con las flechas de la potencia, el deseo, la acción y la pasión. Es un circuito vacío de cualidad y de *substancia* que permite el curso de la emoción con diferente caudal y sentido.

En su conjunto, la geometría de las pasiones de Spinoza simula una tela de araña en la que han quedado atrapados los afectos y las pasiones. Existe una diferencia clara entre la malla, con sus vectores, sus flechas inyectivas, sus retículas, y la colocación dispersa de las pasiones, incómodas e inmovilizadas en diferentes puntos de la poderosa red. Lo realmente sorprendente de su *Ética* es la malla misma, el juego de relaciones geométricas entre los diferentes puntos que toma como referencia: el sujeto, el objeto; el otro, los otros; circunstancias espaciales y temporales; la acción y el afecto, la alegría y la tristeza como fuerzas direccionales o, como dirá Brentano, *intencionales*.

Las pasiones y los afectos: la envidia, la conmiseración, el orgullo, etc. se reconocen atrapados en una estructura determinante. Sin embargo, a diferencia de la teoría de las pasiones de Descartes, en la que la emoción había perdido una cualidad importante: la *moción*, el movimiento, Spinoza ha visto el carácter *proyectivo* de pasiones y afectos (éstos no responden sólo a un movimiento interiorizante) y también su carácter *dinámico* (el afecto, como resalta Deleuze, es transitivo, da cuenta del paso de un estado a otro distinto).

Descartes dibujaba las pasiones como compartimentos estancos, como estados más que como emociones, sentimientos suspendidos y frenados que no tienen en cuenta una realidad importante: la facilidad con que

[36] Esta acepción de la imaginación es distinta de cualquiera de las que aparecían en su primera obra. Véase *Tratado de la reforma del entendimiento*, *op. cit.*, pp. 63-73. Véase también Garrett, Aaron V., *Meaning in Spinoza's Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 51.

[37] *Ética*, II, XVII, p. 95.

cambiamos de un afecto a otro, el carácter voluble de los estados anímicos y la fuerza arrolladora de algunas pasiones. En sus cuadros la emoción aparece casi siempre congelada, fría, subyugada. Este es el síntoma que la crítica atribuye sin reparos a todo el racionalismo pero del que, entendemos, debe excluirse a Spinoza. Él es, en este sentido, precursor del cambio de sensibilidad que se produce en el siglo XVIII, para el que la transición emocional será tan relevante como la emoción misma. Esto es especialmente apreciable en el caso de la música perteneciente a la *Empfindsamkeit* (sensibilidad para la que la idea de compasión fue fundamental). A diferencia de la música barroca del siglo precedente, asistida por un mecanicismo reconocible en la modulación y en la apariencia de predecibilidad, en la nueva música, los sentimientos y los afectos no aparecen ya como realidades encorsetadas, sino como momentos de un flujo, de una realidad anímica fluctuante y constante, y el momento de la inflexión será tan relevante como el de los estados precedente y consecuente³⁸. Orfeo dará paso a Prometeo³⁹.

La identificación no aparece en Spinoza como un afecto o una emoción. Como hemos apuntado ya, no es una pasión *substanciada*, está implícita en su malla geométrica, es una parte importante de esa estructura, porque muchas de las inyecciones o proyecciones operadas coinciden con la idea misma de identificación. Ésta es de hecho una de las leyes principales de ese *ars combinatoria*. Como el resto de las operaciones de la geometría ética, ha sido privada de carácter moral porque sólo es moral la naturaleza y lo que de ella se sigue, por eso, será en función del acercamiento o el ale-

[38] La fluctuación del ánimo se expresa en III, LVI, p. 166.

[39] John Neubauer explica de manera muy clara cómo se refleja este giro en la expresión musical: «La música del XVII era todavía incapaz de “penetrar” en los oyentes y engendrar en ellos un sentimiento deseado, porque las emociones representadas eran categorías convencionales basadas en la filosofía natural en vez de en el sutil genio romántico. Como afirma Bukofzer, los compositores barrocos escribieron una música que se correspondía con estados mentales estereotipados y estáticos, teniendo a su disposición “una gran cantidad de figuras musicales que fueron encasilladas, de la misma manera que lo fueron las propias emociones, y que tenían como propósito representar estas pasiones en la música” (*Baroque* 5). Esta estandarización verbal de las emociones impidió la emergencia de la autoexpresión musical». *La emancipación de la música. El alejamiento de la mimesis en la estética del siglo XVIII*, Madrid, Visor, 1992, p. 76. Neubauer defiende que la música barroca del siglo de Spinoza dedicaba cada pieza o movimiento a un único estado o afecto, a diferencia de la música del XVIII, que primaba la mutación del afecto dentro de cada composición. Evidentemente, esta generalización se basa en las cualidades genéricas de la música barroca del XVII, en el mecanicismo y determinismo propios del momento de consolidación de la armonía y del sistema tonal modernos, factores que envolvían a las piezas musicales de una apariencia de deductivismo y predecibilidad. Pero existen antes del siglo XVIII casos notables de la expresión de la movilidad y la transición emocional como Monsieur de Sainte-Colombe.

jamiento respecto de la propia naturaleza como su conformación podrá ser considerada buena o mala.

El valor direccional, de acercamiento y alejamiento en la horizontal, y de aumento o disminución en la vertical, respecto a la esencia del hombre, define el valor moral de toda pasión. Pero la propia direccionalidad –que aquí algunas veces aparece como potencia y deseo–, no es moral más que en relación a la naturaleza y la esencia humanas. La identificación, como *vector*, está privada de rasgo moral en sí misma y puede, además, dirigir indistintamente al amor y al odio. Existe, pues, una identificación positiva y otra negativa a la que, como Brecht, podemos llamar distanciamiento.

Junto a la más abstracta identificación aparece igualmente implícita la empatía, fenómeno necesario para la conformación de la compasión. La empatía, en tanto que imaginación del sentir ajeno, es una afección. Es la afección misma de ese pesar con independencia de su carácter de tristeza: «Además, en la medida en que una cosa es afectada de alguna tristeza, es destruida, y tanto más cuanto mayor sea la tristeza por la que es afectada (*por el mismo 3/11e*). Y, por tanto (*por 3/19*), quien imagina que lo que él ama, está afectado de tristeza, también será afectado de tristeza, y tanto mayor cuanto mayor sea este afecto en la cosa amada»⁴⁰. En Spinoza, podemos localizar a la empatía allí donde hay direccionalidad respecto a una segunda persona. Hablamos de direccionalidad porque no hay auténtica *relación* entre yo-tú y tú-yo: todo se explica en el ámbito de la afección del propio sujeto. Pero, en el caso en que aparece un tercero, la influencia de la identificación se hace mayor y, con ella, asoma un mayor grado de abstracción: no es ya el sentir de la segunda persona lo que se imagina, sino la afección que ésta sufre *por causa de* un tercero y, de esta imaginación, surge una afección respecto a esa tercera persona. Hay un aspecto *relacional*: imaginamos la afección del segundo, pero también la causalidad del tercero, y cerramos el triángulo con nuestro afecto de amor u odio hacia este último. En la *Demostración* de la Proposición XXII de la Tercera Parte, en la que define la conmiseración, comienza Spinoza afirmando que «el que afecta de alegría o de tristeza a la cosa que amamos, nos afecta también a nosotros de alegría o de tristeza, si imaginamos la cosa amada afectada de aquella alegría o tristeza (*por la prop. precedente*). Es así que se supone que esta alegría o tristeza se da en nosotros acompañada de la idea de la causa exterior. Luego (*por 3/13e*), si imaginamos que alguien afecta de alegría o tristeza a la cosa que amamos, seremos afectados de amor o de odio hacia él»⁴¹.

Apreciamos, pues, algo destacable en el hecho de la identificación: que ésta se vislumbra de manera diferente en la relación con terceros. La

[40] *Ética*, III, XXI, p. 141.

[41] *Ibid.*, III, XXII, pp. 141-142.

empatía, en cambio, sólo comprende dos polos: es la imaginación del sentir ajeno. Esta diferencia entre lo dual y lo triádico, destacada por Pierre Macherey como «situations duelles et situations triangulaires»⁴², es fundamental para nuestro interés precisamente porque diferencia a la identificación de la empatía. La imaginación implicada en esta última es, como hemos visto, afección; las imágenes de las cosas son afecciones de nuestro cuerpo cuyas ideas representan el cuerpo exterior como presente a nosotros, e implican a la vez la naturaleza de nuestro cuerpo y la naturaleza presente del cuerpo exterior⁴³. Esa imaginación depende de la semejanza hallada entre el cuerpo propio y el cuerpo exterior *presentificado* –como diría Husserl siguiendo a Spinoza y a Descartes–:

«Así pues, si la naturaleza del cuerpo externo es semejante a la naturaleza de nuestro cuerpo, la idea del cuerpo externo que imaginamos, implicará una afección de nuestro cuerpo semejante a la afección del cuerpo externo; y, por lo mismo, si imaginamos a alguien semejante a nosotros afectado por algún afecto, esta imaginación expresará una afección de nuestro cuerpo semejante a ese afecto. Por consiguiente, por el hecho de que imaginamos que una cosa semejante a nosotros está afectada por algún afecto, somos afectados por un afecto semejante al suyo. En cambio, si odiamos una cosa semejante a nosotros, seremos (*por 3/23*) afectados, junto con ella, por un afecto igual y contrario, más no semejante»⁴⁴.

Ésta es una de las primeras formulaciones de lo que en el siglo XIX se llamará *Einfühlung*, empatía o endopatía⁴⁵. Spinoza la intuye, empero, en su formulación más rudimentaria, la propia de la *explicación por analogía* a la que dirigirán sus críticas Theodor Lipps y Edith Stein.

La comunicación intersubjetiva no es tal porque se produce en la imaginación-afección del sujeto, y en relación a dos factores: la semejan-

[42] Macherey, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie. La vie affective*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p. 190 y ss.

[43] Además, más adelante afirma Spinoza que «un afecto cuya causa imaginamos que nos está ahora presente, es más fuerte que si imagináramos que no está presente». *Ibid.*, IV, IX, p. 191.

[44] *Ibid.*, III, XXVII, p. 144.

[45] Macherey habla aquí de identificación, pero esto se debe, a nuestro juicio, a la usual confusión de estos fenómenos y términos: «Spinoza fait intervenir par anticipation un argument dont le contenu sera développé et valide un peu plus loin, dans la proposition 27, où est introduite la thématique de l'imitation Affective: il n'est pas possible que nous imaginions «une chose semblable à nous» (*res nobis similis*), donc une personne comme nous, affectée d'une certaine manière sans y prendre notre part dans le même sens, en vertu d'un processus d'identification spontanée qui, de manière totalement irraisonnée, transfère par simple contagion les affects d'une personne sur une autre en maintenant leur orientation : dans ces conditions, la tristesse dont nous voyons affectée une personne quelconque, même si nous éprouvons à l'égard de cette personne un sentiment négatif de haine, doit aussi pour une certaine part rejaillir sur nous, en nous affectant identiquement de tristesse». Macherey, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie. La vie affective, op. cit.*, p. 195.

za y el amor-odio⁴⁶. En la idea de semejanza Spinoza sigue a Aristóteles, aunque ahora esta semejanza hace referencia a la esencia propia⁴⁷; en la idea de amor y odio se aleja de la tradición que define al primero como «la voluntad del amante de unirse a la cosa amada», para explicarlo como «la alegría acompañada de la idea de una causa exterior», y al odio como «la tristeza acompañada de la idea de una causa exterior»⁴⁸. El hecho de que ambas pasiones aparezcan privadas de su carácter metafísico acrecienta la percepción de su lado *formal*.

La empatía puede producirse, pues, según dos causas: la semejanza y el amor. La primera es una idea, la segunda una pasión. Ambas, idea y afecto-idea inadecuada, son elementos de la imaginación, que posee en Spinoza esa dualidad. Pero, junto a la imaginación, es el hecho de la *presentificación* lo que permite la empatía como base de la conmiseración, aunque el afecto posee también cierto carácter de imitación:

«esta imitación de los afectos, cuando se refiere a la tristeza, se llama *compasión* [*commiseratio*] [...]. Cuando se refiere, en cambio, al deseo se llama *emulación*, que no es, por tanto, más que el deseo de una cosa, que se engendra en nosotros porque imaginamos que otros, semejantes a nosotros, tienen el mismo deseo»⁴⁹.

Para explicar la compasión no basta, sin embargo, lo descrito, pues en ese caso coincidiría con la imaginación del pesar ajeno, con la empatía, a la que, recordemos, no concede ningún término:

«Aquello que afecta de tristeza a la cosa de la que nos compadecemos, nos afecta también a nosotros de una tristeza similar (*por la prop. precedente*). Nos esforzaremos, pues, por traer a la mente todo lo que suprime la existencia de eso o lo destruye (*por 3/13*); es decir (*por 3/9e*), que apeteceremos destruirlo o nos determinaremos a destruirlo. Y, por tanto, nos esforzaremos en librar de la miseria a la cosa de la que nos

[46] No obstante, algunos han entendido que existe una idea de *imaginario* en Spinoza que posee una dimensión social e implica una auténtica intersubjetividad: «Because each mind is the idea of a different body, it is inevitable that there are divergent associational paths between representations. But because those different and reciprocally impinging bodies have nonetheless commonalities, there is also the possibility of communication. Intersubjectivity here rests on connections between minds which are grounded in the impinging of bodies which are both alike and different, giving rise to affects of joy and sadness, love and hate, fear and hope. Parts III and IV of the Ethics map the complex interactions of imagination and affect which yield this common space of intersubjectivity, and the processes of imitation and identification between minds which make the fabric of social life». Gatens, Moira y Lloyd, Genevieve, *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*, *op. cit.*, pp. 39-40.

[47] La semejanza garantiza el *reconocimiento* allí donde no hay conocimiento: «Finalmente, hay que señalar que nos compadecemos no sólo de la cosa que hemos amado (*como hemos mostrado en 3/21*), sino también de aquella porla que antes no sentíamos ningún afecto, con tal que la consideremos semejante a nosotros». Ética, III, XXII, p. 142.

[48] *Ibid.*, III, *Definiciones* VI y VII, p. 171.

[49] *Ibid.*, III, XXVII, *Escolio*, p. 144.

compadecemos. *Escolio [2]*: Esa voluntad o apetito de hacer el bien, que surge de que nos compadecemos de la cosa a la que queremos hacer un beneficio, se llama *benevolencia*, la cual no es sino el deseo surgido de la compasión»⁵⁰.

Ese deseo, como todo deseo para Spinoza, es la esencia misma del hombre. De ahí que «nos esforzaremos también por hacer todo aquello que imaginamos que los hombres miran con alegría y, al contrario, nos opondremos a hacer todo lo que imaginamos que los hombres aborrecen»⁵¹. A esto lo llama *ambición o humanidad*. El aspecto negativo de la conmiseración, como tristeza, es matizado por Spinoza al introducir la idea de *misericordia*: «Entre la compasión y la misericordia –dice– no parece existir diferencia alguna, excepto quizá que la compasión se refiere a un afecto singular, y la misericordia, en cambio, a su hábito»⁵².

Ahora bien, la benevolencia, el esfuerzo por librar de la miseria al hombre hacia quien sentimos compasión se sigue de la sola razón «[...] y sólo por el dictamen de la razón podemos hacer algo que sabemos que es bueno (por 4/27). Y, por consiguiente, la compasión, en el hombre que vive bajo la guía de la razón, es por sí misma mala e inútil»⁵³. La razón debe entenderse, como hemos visto ya, como tensión hacia la propia esencia del hombre, por eso no hay contradicción alguna entre ella y la naturaleza. Como hombre de razón, Spinoza no aprecia los afectos que se malgastan en direcciones que no remiten a la propia esencia⁵⁴.

Al tiempo que describe la conmiseración y que, con ella, se intuye latente la empatía, Spinoza va introduciendo el correlato del afecto o pasión en relación a un tercero. Cuando éste entra en juego, no sólo surge un afecto *dirigido* a él, sino que el afecto hacia la segunda persona puede llegar a alterarse. Las posibles relaciones entre los tres polos, según se varía además de alegría a tristeza o de afecto a deseo, se multiplican, y la estructura geométrica se complica enormemente. Como hemos adelantado, en la triada, la identificación se percibe de una manera clara y muestra, además, algunas

[50] *Ibid.*, p. 145.

[51] *Ibid.*, III, XXIX, p. 146.

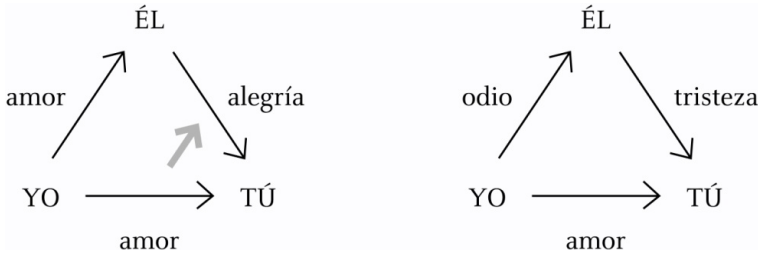
[52] *Ibid.*, III, *Definición XVIII*, p. 173.

[53] *Ibid.*, IV, L, p. 217.

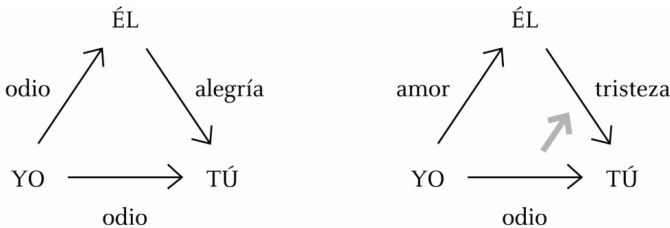
[54] «A esto se añade que aquel que fácilmente es tocado por el afecto de la compasión y por la miseria o las lágrimas de otro, con frecuencia hace algo de lo que después se arrepiente; tanto porque por afecto no hacemos nada que sepamos con certeza que es bueno, como porque fácilmente somos engañados por las falsas lágrimas. Y aquí hablo expresamente del hombre que vive bajo la guía de la razón. Pues el que ni por la razón ni por la compasión se mueve a prestar auxilio a otros, con razón se llama inhumano, ya que (por 3/27) parece ser desemejante al hombre». *Ibid.*, p. 217.

de sus posibles variables. Llamaremos a estos diferentes tipos *identificación por equivalencia, por reafirmación y por extensión*.

En la identificación por *equivalencia* el afecto que dirigimos al tercero depende de la consonancia o discordancia de nuestro afecto hacia la segunda persona respecto del que aquél le dedica. El afecto puede variar de la tristeza a la alegría, del amor al odio o, incluso puede aparecer como placer, pero nuestra relación con el tercero siempre es positiva si su afecto coincide con el que aplicamos a la segunda persona. Visualicemos esta simple geometría:



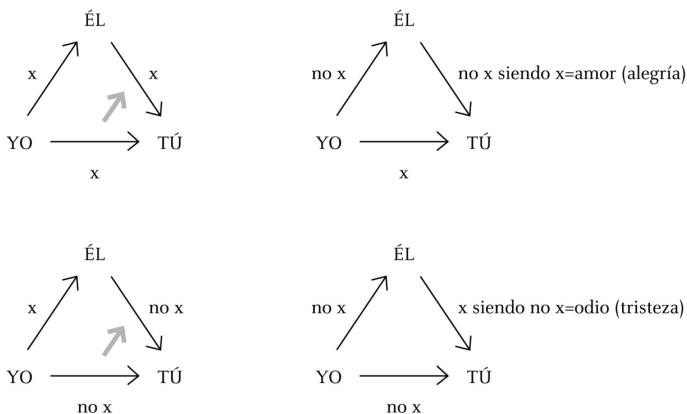
Estos gráficos corresponden a la Proposición XXII de la Tercera Parte, en la que Spinoza define la conmisericación: «Si imaginamos que alguien afecta de alegría a una cosa que amamos, seremos afectados de amor hacia él. Por el contrario, si imaginamos que el mismo la afecta de tristeza, también nosotros seremos afectados de odio contra él»⁵⁵. De igual manera, «Si imaginamos que alguien afecta de alegría a una cosa que odiamos, también seremos afectados de odio hacia él. En cambio, si imaginamos que la afecta de tristeza, seremos afectados de amor hacia él. [...] Estos afectos y otros similares de odio se refieren a la *envidia*, que no es, por tanto, sino el mismo odio, en cuanto que se considera que dispone al hombre de tal suerte que goza con el mal de otro y, al contrario, sufre con el bien de otro»⁵⁶. El gráfico correspondiente sería el siguiente:



[55] *Ibid.*, III, XXII, p. 141.

[56] *Ibid.*, III, XXIV, p. 143.

La equivalencia define nuestro afecto (dirigido) hacia el tercero, que será siempre positivo si aquélla se produce, ya sea nuestro afecto hacia la segunda persona de alegría o de tristeza⁵⁷. El amor o el odio al tercero parecen explicarse, pues, a partir de un proceso *lógico* que se expresa visualmente de esta manera:



Es cierto que, de algún modo, tal lógica puede surgir de la necesidad de extender nuestro afecto respecto a la segunda persona a todos los demás, afecto que en su versión positiva puede tomar forma de gloria, autoafirmación o humanidad, y en la negativa, de envidia.

El hecho de que el deseo, la alegría y la tristeza, y el amor y el odio hayan sido vaciados de su contenido tradicional como pasiones concretas para convertirse en el miriñaque del resto de afectos y pasiones, convierte a la *Ética* en una estructura invisible en la que lo lógico parece servir de armazón a lo *substantial*, pero no debe olvidarse que la sustancia y la estructura están cosidas y que no pueden soltarse la una de la otra.

El amor que dirigimos al tercero al darse la equivalencia puede proceder, pues, del amor a la segunda persona y al bien que le deseamos, puede tomar forma de *inclinación* o *propensión* (la «alegría acompañada por la idea

[57] El afecto hacia el tercero puede depender no sólo de nuestro afecto hacia la segunda persona, sino también de la semejanza hallada entre ésta y nosotros: «Si imaginamos que alguien, al que no hemos ligado ningún afecto, afecta de alegría a una cosa semejante a nosotros, seremos afectados de amor hacia él. En cambio, si imaginamos que la afecta de tristeza, seremos afectados de odio hacia el mismo». *Ibid.*, III, XXVII, p. 144. La semejanza con respecto al tercero, sin embargo, puede ser anulada por el odio: «Si alguien, que ama una cosa semejante a él, imagina que un semejante suyo está afectado de odio hacia ella, lo odiará». *Ibid.*, III, XLV, p. 156.

de alguna cosa que, por accidente, es causa de alegría»⁵⁸), o de *aprobación* («el amor hacia alguien que hizo bien a otro»⁵⁹) y, en caso contrario de *repulsión* o *indignación*. Es nuestra relación con el segundo lo que marca el afecto hacia el tercero porque nuestro amor quiere que la alegría haga crecer lo que amamos, y nuestro odio espera que la tristeza destruya lo que odiamos:

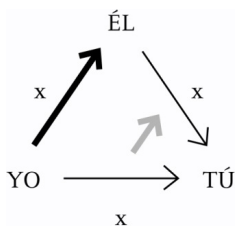
«En cuanto que la cosa odiosa está afectada de tristeza, es destruida, y tanto más cuanto mayor es la tristeza de que está afectada (*por 3/11e*). Por tanto (*por 3/11e*), quien imagina que la cosa que odia, está afectada de tristeza, será afectado de alegría, y tanto más cuanto mayor sea la tristeza con que imagina afectada a la cosa odiosa: que era lo primero. Además, la alegría pone la existencia de la cosa alegre (*por el mismo 3/11e*), y tanto más cuanto mayor se concibe la alegría. Por tanto, si uno imagina al que odia afectado de alegría, esa imaginación (*por 3/13*) reprimirá su conato, esto es (*por 3/11e*), aquel que odia, será afectado de tristeza, etc.»⁶⁰.

Pero nuestra relación con el tercero no se reduce a eso. Cuando *amamos* al tercero, lo que sentimos es simpatía –afecto al que Spinoza no nombra, porque no se ha formado aún el sentido moderno del término–, por la concordancia en el sentir hacia el objeto de nuestro afecto, ya sea ese sentir amor u odio. Bajo esta simpatía subyace la identificación, como la idea de equivalencia que aprehendemos. La identificación es la imaginación de esa conformidad previa al surgimiento del afecto de la simpatía. De la misma forma que asumimos la semejanza con la cosa amada, asimilamos la semejanza en el sentir de otro hacia ella. Lo que muestra el valor *abstracto* de la identificación es su indiferencia ética, en el sentido de que es ajena al amor o al odio, a la alegría o a la tristeza, y a sus repercusiones. La identificación surge de la misma forma en el ámbito positivo del amor hacia el otro como en el negativo del odio. Su aplicación parece inexorable si la ecuación se cumple. Se presenta casi como una inferencia, una cuestión deductiva. La simpatía entonces no es la identificación sino su *afecto*. Por su parte, la identificación (\rightarrow) aparece en nuestro gráfico uniendo el propio afecto hacia el objeto con el del tercero hacia ese mismo objeto, es el momento en el que constatamos la analogía; la simpatía (\longrightarrow), por otra parte, es la forma que el amor toma al producirse esa identificación.

[58] *Ética*, III, *Definición VIII*, p. 171.

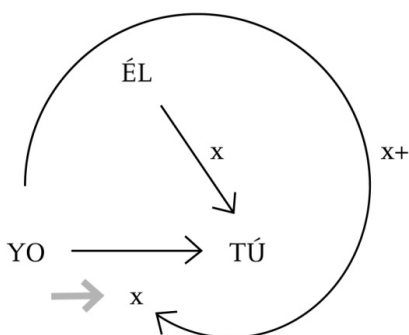
[59] *Ibid.*, III, *Definición XIX*, p. 173.

[60] *ibid.*, III, *XXIII*, p. 142.



Otro tipo tácito en la *Ética* de Spinoza es el que llamamos identificación por *reafirmación*: «Si imaginamos que alguien ama o desea u odia algo que nosotros amamos, deseamos u odiamos, por eso mismo amaremos, etc., eso más constantemente. En cambio, si imaginamos que él aborrece lo que nosotros amamos, o al revés, sufriremos fluctuación del ánimo»^[61]. La intervención del tercero es una nueva causa que alienta nuestro afecto originario. Para Spinoza es ambición el deseo de que todos compartan nuestro vivir: «Y por eso vemos que, por naturaleza, cada cual desea que los demás vivan según su propio ingenio; y como todos lo desean por igual, por igual se estorban, y mientras todos quieren ser alabados o amados por todos, todos se odian mutuamente»^[62]. El deseo de reafirmar nuestro afecto y de verlo reflejado en los demás fomenta que nuestro objeto de deseo se extienda también a ellos y se ponga en peligro nuestra posesión del objeto, sin embargo, ese deseo es propio de nuestra naturaleza.

En la identificación por reafirmación no dirigimos nuestro vector final al tercero, sino a nuestro propio afecto, es decir, a nosotros mismos. Circunvalamos a la tercera y a la segunda persona para volver a nuestra pasión ahora fortalecida. El gráfico de esta identificación sería el siguiente:

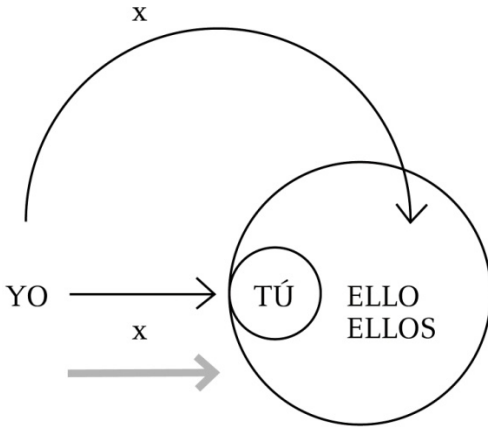


[61] *Ibid.*, III, XXXI, p. 147.

[62] *Ibid.*, p. 148.

La reafirmación toma el sentir ajeno en relación al nuestro, que aparece como medida y norma de los demás. No nos identificamos con los demás, sino con nuestro propio sentir y deseamos que ellos también se identifiquen con él. Atraemos el sentir ajeno hacia el nuestro en una especie de fuerza centrípeta.

La última forma de identificación que hallamos leyendo entre líneas la *Ética* de Spinoza es la que se produce por *extensión*: «Si alguien es afectado por uno de distinta clase o nación con un afecto de alegría o tristeza acompañado, como causa, de su idea, bajo el nombre universal de clase o de nación, no sólo le amaré u odiaré a él, sino también a todos los de la misma clase o nación»⁶³. El afecto destinado a una parte de un conjunto se extiende a su totalidad, ya haga referencia este conjunto a una cualidad o a una comunidad.



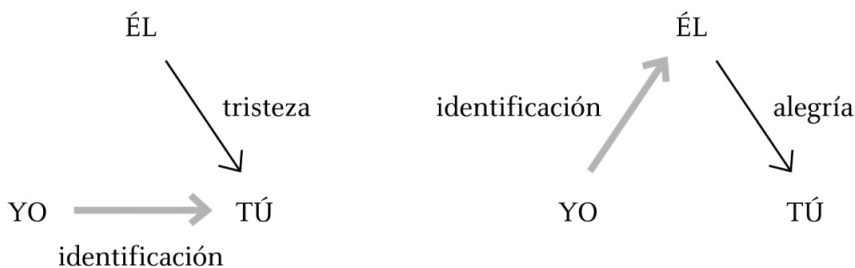
Equiparamos al conjunto con la parte, lo identificamos con ella, y sólo al producirse esta operación, surge un afecto de amor u odio hacia cualquier otra parte del conjunto. En este caso apreciamos de nuevo el carácter previo al sentir de la identificación. Ella no es la afección, sino el proceso por el que establecemos las condiciones para que el afecto apunte. Nuestro afecto se extiende de una parte al resto del conglomerado porque homologamos, asociamos o unificamos a éste o a una parte de éste con aquélla. Ahora bien, esta identificación no es la operación puramente lógica de reconocimiento de una igualdad. Esa asociación lógica (ELLOS=TÚ) evidentemente se da, pero también una de

[63] *Ibid.*, III, XLVI, p. 156.

carácter ontológico (ELLOS+TÚ) por la que *unificamos* el ser de la parte con el de cualquier otra parte del conjunto.

Como en este caso nuestro sentir hacia la parte era previo a esa identificación, ésta nace asociada al afecto, pero no se reduce a él. La identificación está en la base de muchos afectos y, en ocasiones, es previa a ellos o surge después sin que se les equipare. En la aplicación del afecto a terceros se aprecia mejor su funcionamiento porque la identificación con éstos aparece después o al mismo tiempo que el afecto hacia la segunda persona, y en la tríada se muestra más abiertamente el elemento relacional abstracto. Spinoza realiza de manera interna lo que hará Freud con la identificación unida al *complejo de Edipo*. La identificación parece implicar tanto en uno como en otro el triángulo afectivo. Es imprescindible preguntarse si toda identificación lleva inserta la relación tripartita, si es necesario un tercer elemento para que ésta aparezca: en la fase edípica de Freud el niño se identifica con su padre, pretende *ser* su padre, asumiendo que no puede *tener* a la madre; en la ficción, la identificación con el héroe, necesita del refuerzo del antagonista. La pena que sufre el semejante o el ser amado del que nos compadecemos, el peligro que acecha al prójimo, son siempre un tercer elemento que nos lleva a identificarnos en este caso con la segunda persona. Cuando esa pena o peligro toman forma humana les aplicamos un distanciamiento. Así pues, nuestra identificación se dirige en ocasiones a la segunda persona y en otras a la tercera, pero, casi siempre, parece estar presente la triple relación.

Según esto, nuestro afecto *hacia* la segunda persona se refuerza con la presencia de un tercero que le produce algún mal: el afecto hacia un partido político se afianza frente a su contrincante, hacia el héroe contra su adversario, hacia el amigo ante el enemigo. Ese refuerzo es la identificación con el partido, con el héroe o con el amigo, contrafuerte que sustenta y afirma la solidez del afecto originario y el de cualquier afecto posterior. Si, por el contrario, el tercero tiene un afecto similar al nuestro respecto de la segunda persona, entonces nos identificaremos con él. Así en el caso de amor por nuestra parte hacia la segunda persona:



En principio, como reconoce Spinoza, no es necesario que el amor hacia la segunda persona exista de antemano (él habla en general de *cosas*, no de personas); esa persona puede ser desconocida para nosotros (como sucede en el cine de Hitchcock, por ejemplo). En algunos casos lo que se da es la aprehensión de una semejanza, pero, en general, el que veamos cómo un segundo sufre por el mal que le causa un tercero –salvo que se haya formado antes en nosotros el odio– nos forzará a identificarnos con aquél, más allá del amor o la semejanza sentidos. La compasión se puede producir al tiempo que la identificación, pero no se confunde con ella, es uno de los afectos concomitantes al proceso lógico-ontológico de la adhesión. No obstante, en la compasión hay un elemento que va más allá de la lógica: la benevolencia puede superar nuestro odio hasta el punto de compadecernos de alguien a quien aborrecemos. Algunos matices de esta benevolencia se destacan en las acepciones comunes de misericordia, piedad⁶⁴ y clemencia⁶⁵.

La identificación es, pues, vector que se dirige al tercero por *equivalencia* o por *extensión*, al segundo por una especie de *exclusión* del contrario y a nosotros mismos por *reafirmación*. En el segundo caso, todo ataque o antagonismo por parte de un tercero nos lleva a identificarnos con el segundo, lo amáramos ya antes o no. La identificación es siempre el proceso lógico por el que determinamos la equivalencia, extendemos la cualidad, excluimos al contrario o nos reafirmamos. No es ninguna de las afecciones que se producen en ocasiones al mismo tiempo, sino una de sus condiciones. De hecho, está presente en afectos diferentes y contrarios con indiferencia hacia su bondad o maldad. Pero, al tiempo que una operación lógica, la identificación posee un claro aspecto *ontológico* por cuanto supone cierta *fusión* del ser: es un modo de *inter-esse*, de implicarse en el otro o de integrarlo en nosotros. Ateniéndonos a las definiciones de Spinoza, quizá deberíamos entenderla como una *potencia* propia de la naturaleza. La identificación es una potencia del obrar en tanto que lleva constantemente al ser humano a integrarse en lo otro o a integrar lo

[64] El término *pietas* es usado por Spinoza en el sentido de obediencia y temor a Dios –obsérvese aquí la unión compasión-miedo de Aristóteles–, y con el matiz de respeto a los padres y antepasados que tenía en la voz latina. En ese sentido su apreciación es distinta de la de la *commiseratio*. Véase *Tratado Político, op. cit.*; 274, 2, pp. 83-84.

[65] Interesante es la postura de Spinoza respecto a la compasión hacia los animales. Según él, las leyes contra la matanza de animales se basan en superstición o en una compasión impropia del hombre de razón. El humano tiene tanto derecho en contra de las bestias como el que tienen ellas contra él. Pero, ya que el derecho de cada uno se define por su virtud o su poder, los hombres tienen un derecho mucho mayor contra los animales que el que éstos tienen contra los hombres. Véase Lloyd, Genevieve, *Part of Nature: Self-Knowledge in Spinoza's Ethics*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1994, p. 158.

otro dentro de sí; es la tensión clave en los tres afectos primitivos —el deseo, la alegría y la tristeza—, su vector.

La principal traba para entender el fenómeno de la identificación estriba precisamente en que los afectos suelen darse al mismo tiempo que ella, se le adhieren. Por esta razón, muchos han tratado la identificación como una pasión o un afecto, situándola en el mismo nivel de las emociones. En Spinoza, al estar implícita en su entramado geométrico, se la observa en condiciones óptimas. Es en su obra donde la identificación empieza a desvelarse para el discurso filosófico. Sin darle un nombre, la revela. Su *Ética* es la ecografía de la identificación. Antes de que se conforme la idea moderna de identidad, mucho antes de que la identificación se descubra como factor de tal identidad, Spinoza ya ha intuido que en la emoción subyace la identificación como esquema.

EL PROCESO DE OBJETIVACIÓN DEL TIEMPO FENOMENOLÓGICO. UN ESTUDIO ACERCA DE LA CONSTITUCIÓN DEL TIEMPO OBJETIVO EN TÉRMINOS HUSSERLIANOS

Verónica Kretschel
UBA-CONICET-CEF (Argentina)

Recibido: 12-11-11

Aceptado: 18-07-12

Resumen: Partiendo desde una perspectiva fenomenológica, se investiga aquí el denominado tiempo objetivo desde el punto de vista de las operaciones que lo constituyen en la inmanencia de la conciencia. La investigación husserliana analiza el proceso de objetivación del tiempo inmanente sobre la base de una conciencia subjetiva individual. Este abordaje, que podríamos considerar solipsista, intenta ser complementado con un estudio del tiempo del mundo como tiempo intersubjetivo.

Palabras-clave: Fenomenología; Husserl; Temporalidad; Objetivación; Intersubjetividad.

Abstract: From a phenomenological point of view, the objective time is explained as a result of the operations of the constitutive process of the inmanent time-consciousness. Husserlian research analyses the inmanent time objectivation process focusing on an individual subjective consciousness. Our intention is to try to complete this approach, that we can call solipsistic, by a study of the time of the world as an intersubjective time.

Key-words: Phenomenology; Husserl; Temporality; Objectivation; Intersubjectivity.

“Nuestro propósito es un análisis fenomenológico de la conciencia del tiempo. Como cualquier análisis de esta índole, ello implica la completa exclusión de cualesquiera asunciones, estipulaciones y convicciones a propósito del tiempo objetivo (...) De igual modo que la cosa real efectiva y el mundo real efectivo no son dato fenomenológico ninguno, tampoco lo es el tiempo del mundo, el tiempo real, el tiempo de la naturaleza en el sentido de la ciencia natural y también de la psicología como ciencia natural de lo anímico”¹.

En este párrafo realiza Husserl una de las primeras aproximaciones al principio metódico que años después explicitará y que recorrerá luego toda su obra. La exclusión de todo supuesto en relación con el tiempo objetivo es considerada una versión “inmadura” de la reducción fenomenológica² y tiene un carácter, en principio, meramente negativo; se determina aquello que *no* se tendrá en cuenta como comienzo de una “fenomenología de la conciencia del tiempo”, i. e. : el tiempo objetivo, como toda otra instancia trascendente, no es dato fenomenológico. El punto de partida se encuentra en la inmanencia de la conciencia. En este sentido, lo único que se asumirá en el análisis son las vivencias, sean de carácter intencional (como los actos) o no-intencional (como el contenido hylético); ellas representan el dato fenomenológico. Ahora bien, esta exclusión del tiempo objetivo no implica que este no sea tema de la fenomenología. Al igual que los objetos trascendentes son reconducidos a sus operaciones constitutivas en la inmanencia, el tiempo objetivo será explicitado a partir de las vivencias que lo constituyen.

Ahora bien, la problemática del tiempo ha sido tratada por Husserl a lo largo de toda su producción filosófica. En su obra se distinguen tres grupos de textos relativos al tema. El primero, conformado a partir de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* y otros textos complementarios entre 1893 y 1917, presenta la versión canónica de la interpretación del tiempo en Husserl y extrajimos de allí la cita con la que comienza este artículo. El segundo grupo recoge los así llamados *Manuscritos*

[1] Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1919)*, *Husserliana* X, Den Haag, 1966, p. 4. Se recoge la traducción castellana de Serrano de Haro: E. Husserl, *Fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid, Trotta, 2002, p. 26. En adelante consignaremos la página de *Husserliana* (Hua X) y entre parentesis la de la traducción.

[2] J. Brough, “Translator’s introduction”, en *On the phenomenology of the consciousness of internal time (1893-1917)*, Dordrecht-Boston-Londres, Kluwer, 1991, p. xxi. En este texto Brough plantea cuatro etapas en el desarrollo de la noción de reducción fenomenológica. El período de las *Lecciones* pertenece a la tercera etapa (1904-1905) donde Husserl distingue claramente el operar de la fenomenología del de la psicología y comienza a plantearse cuestiones en torno al método, aún sin estar consolidado como en textos posteriores. Recién alrededor de 1909 la reducción es formulada de modo consistente. D. Lohmar sostiene que la reducción en las *Lecciones* tiene un carácter irreflexivo. Esto es, Husserl emplea el método de la reducción sin estar plenamente conciente de sus características e implicancias. Los primeros estudios explícitos de este principio metodológico deben buscarse en los textos acerca de la constitución de la cosa y el espacio del verano de 1906. Cf. en D. Lohmar, “On the constitution of the time of the world” en D. Lohmar-I. Yamaguchi (Eds.), *On time-New contributions to the Husserlian phenomenology of time*, *Phaenomenologica* 197, Dordrecht-Heidelberg-Londres-New York, Springer, 2010, p. 116-117.

de Bernau³, textos redactados en dos periodos durante 1917 y 1918. El tercero y último son los escritos conocidos como *Manuscritos del Grupo C*⁴ y está editado a partir de apuntes redactados en los años '30. La publicación relativamente reciente de estos dos últimos grupos de textos, por una parte, reavivó el interés por consolidar una interpretación consistente respecto al tema del tiempo en Husserl. Por otra, hizo evidente que algunos problemas que parecían dejados de lado en el primer período habían sido nuevamente abordados en años posteriores. Es este el caso de la cuestión que nos concierne.

La constitución del tiempo objetivo es tratada por Husserl en las *Lecciones* relacionado, generalmente, con el problema de la individuación de un objeto. Si bien sus análisis no son, en este caso, concluyentes, indican algunas pautas que se mantienen en la obra posterior. Es así como es posible encontrar un mayor despliegue de la temática en los *Manuscritos de Bernau*, tomando como guía la cuestión de la individuación. Con esta tarea comenzaremos este trabajo: reconstruiremos los estudios de las *Lecciones* y luego los de *Bernau*, con el fin de observar si es posible encontrar en los escritos husserlianos una descripción que dé cuenta de manera acabada del problema que buscamos resolver.

A su vez, confrontaremos los resultados obtenidos con las posiciones de Pedro Alves y Dieter Lohmar. El primer autor considera que, en los análisis de la constitución del tiempo objetivo, se pierde de vista el carácter centrado en el sujeto propio de la fenomenología, adoptando, en consecuencia, tesis metafísicas. El segundo sostiene que el pasaje del tiempo objetivo a un tiempo común (o del mundo) debe darse a través de la comunicación. Esta última posición nos permitirá ahondar acerca del carácter del tiempo del mundo y plantear una interpretación complementaria a la de Lohmar, que permita pasar del tiempo objetivo al tiempo del mundo a través de la empatía.

1. Tiempo objetivo solipsista.

El primer paso en el análisis de la objetivación del tiempo fenomenológico lo encontramos en los párrafos 30-33 de las *Lecciones*. Se parte allí de la pregunta:

“...¿cómo frente al fenómeno del cambio constante de la conciencia del tiempo se abre entonces paso la conciencia del tiempo objetivo, y en primer término la conciencia de los lugares idénticos de tiempo?”⁵

[3] E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*, *Husserliana XXXI-II*, Springer, Dordrecht/Boston/London, 2001 (Hua XXXIII). En adelante citamos el volumen de *Husserliana* y la página correspondiente

[4] E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934)*. *Die C-Manuskripte*, Dordrecht, 2006

[5] Hua X, 64 (84)

La experiencia primera, aquella que constituye, decíamos, el dato fenomenológico, es la de un fluir de vivencias. Frente a esta, existe otra experiencia, opuesta, que es aquella del tiempo objetivo, que consiste en una estructura rígida con lugares temporales fijos. Allí se ordenan los fenómenos que se dan en el fluir. La pregunta husserliana apunta al modo de relación entre estas dos experiencias.

1.1. La objetivación del flujo inmanente.

Inmediatamente después de planteado el problema de la relación entre el fenómeno del flujo y el de la rigidez del tiempo, Husserl afirma que la respuesta se encuentra en relación con la cuestión de la individuación. Esto supone que el darse de objetos temporales es condición de posibilidad del tiempo objetivo o, dicho en otros términos, que no hay un tiempo objetivo independiente de la constitución de los objetos. Esta afirmación que puede sonar trivial (se podría decir que es evidente que el tiempo de los objetos supone los objetos) no es en primera instancia la más intuitiva. Resulta natural pensar que el tiempo de los objetos pasa independientemente de lo que de acuerdo a su medida pase. En este sentido, es importante la reconducción de este tiempo a la constitución de los objetos temporales.

Un objeto temporal idéntico es justamente aquel que mantiene las determinaciones que conforman su identidad a través del fluir de las vivencias. Es necesario distinguir⁶ en este objeto las determinaciones extratemporales, su “consistencia específica”, de aquellas propiamente temporales⁷. Con todo, ambas se mantienen con el paso del tiempo. Ahora bien, la conservación de las determinaciones temporales da lugar a la noción de “lugar de tiempo” (*Zeitstelle*)⁸. No resulta de esto una posición de tiempo “independiente” del objeto que es intencionado en cada lugar de tiempo, sino que, en cada nuevo ahora en que

[6] Hua X, 63 (83)

[7] Esto no quiere decir que haya datos temporales distintos del dato hylético. En los primeros párrafos de de las *Lecciones* Husserl sugiere que podría haber “contenidos de aprehensión que acaso fueran específicamente temporales” y, más adelante, se refiere a que “se *mienten* datos «objetivamente temporales»” (Hua X, 6 (27) y 10 (31) respectivamente, el destacado es del autor). Ninguna de estas dos citas implica que existan de modo independiente contenidos temporales, si no que el dato hylético posee un aspecto temporal y cuando se refiere a determinaciones temporales está considerándose el mismo dato en este aspecto. En este sentido se expresa también Husserl en el Apéndice X donde indaga la objetivación del tiempo fenomenológico y concluye que la posibilidad de que el tiempo fenomenológico sea objetivado depende de los contenidos que hacen presente un fenómeno, no refiriéndose aquí tampoco a datos específicamente temporales.

[8] Es importante introducir aquí una aclaración que realiza Serrano de Haro en su traducción al castellano del texto de las *Lecciones*. Él señala la necesidad de no asociar inmediatamente la noción de *Zeitstelle* con algo que ocurre *en* el tiempo. Lo que Husserl está explicando aquí es el modo en que se constituye un tiempo uno. Por tanto, en este nivel del análisis no se está hablando aún de fenómenos en el tiempo. Cf. E. Husserl, *Lecciones...*, op. cit., p. 86, nota.

se gesta un objeto nuevo, se gesta paralelamente, un nuevo punto de tiempo.⁹ En este sentido, el lugar de tiempo es absolutamente dependiente del proceso perceptivo que comienza en el ahora. Por esto, es posible hablar de una función individuadora del ahora o, en otros términos, pensar la continuidad del ahora (a través del hundirse hacia el pasado) como un momento continuo de individuación que da origen al lugar de tiempo.

En este proceso se pueden distinguir varios momentos, pero antes hay que aceptar que la identidad de contenido no basta para poder identificar un objeto temporal; es un hecho que existen objetos con las mismas determinaciones. El lugar de tiempo es necesario para distinguir un objeto temporal de otro. Así lo explica Husserl:

“La misma sensación ahora y en otro ahora entraña una diferencia, y es una diferencia fenomenológica que corresponde al lugar absoluto de tiempo. Tal diferencia es la fuente primigenia de la individualidad del ‘éste’ y con ello la fuente primigenia del lugar absoluto de tiempo”¹⁰.

Cada ahora presenta de modo impresional un contenido sensible y, junto con él, un lugar de tiempo. Si se puede reconocer el material sensible que da una sensación como una mismidad, en la medida que el lugar de tiempo es condición de posibilidad de esta identificación, es posible reconocer también el lugar de tiempo. Con esto tenemos un primer paso en la objetivación del tiempo: la objetivación de las determinaciones temporales que se producen en cada ahora y que se encadenan de modo continuo desde un ahora actual hacia el pasado. Se descubre, entonces, una legalidad del fluir que se ordena a sí mismo linealmente.

Con todo, este fluir ordenado y pasivo no tiene aún las características del tiempo objetivo. Estamos tratando aquí sólo con el orden que impera en la percepción de *un* objeto percibido y un tiempo objetivo es aquel que reúne a *todos* los objetos percibidos. Es necesario, por tanto, integrar todos los objetos en un tiempo, uno y homogéneo. Para esto se recurre a la rememoración. En este proceso intervienen dos condiciones. La primera es el carácter de la rememoración de poder repetir un suceso pasado siempre de nuevo. Dice Husserl:

“yo siempre puedo llevar a cabo un nuevo recuerdo retrospectivo (rememoración), y puedo siempre producir «otra vez» cualquier fragmento de tiempo con el contenido que lo llena, y así captar, en la sucesión de reproducciones que ahora tengo, lo mismo: la misma duración con el mismo el contenido, el mismo objeto”¹¹.

[9] Hua X, 66 (86)

[10] Hua X, 66 (86)

[11] Hua X, 109 (130)

La segunda condición es que el recuerdo de un objeto implica el recuerdo de su “horizonte temporal” o “campo de tiempo”¹². Dado esto, la integración de las series de lugares de tiempo se daría de la siguiente manera. Al recordar más de un objeto encontramos congruencias respecto de sus campos temporales. En la reiteración, este proceso produce un solapamiento de los campos, por medio del cual se identifican los puntos temporales de un objeto con los puntos temporales de otro objeto. Si se extiende este proceder a todos los objetos percibidos, se podría establecer para todos ellos un orden fijo único. Evidentemente la extensión de este proceso sería ideal¹³. Esto es: no sería necesario que efectivamente se recorrieran todos los objetos percibidos, sino que bastaría con que existiera la posibilidad de hacerlo, tal como garantiza la rememoración.

Podríamos objetar aquí que esto está pensado sólo para los objetos ya percibidos y no se está considerando la objetivación del futuro. En efecto, Husserl se refiere sólo a “cualquier punto de tiempo realmente vivido”¹⁴, mentando con esto sólo la percepción actual y la pasada. Con todo, hay que tener en cuenta que el objeto esperado posee también un horizonte temporal. En la expectativa “se enlazan intenciones indeterminadas de futuro y de pasado, es decir, intenciones que partiendo del comienzo del suceso, conciernen al entorno temporal que termina en el ahora vivo”¹⁵. Este entorno, aunque indeterminado¹⁶, puede también ser anticipado y, en la anticipación de varios objetos esperados, se produciría el mismo solapamiento que con los objetos del pasado. Salvada esta cuestión, podría entenderse cómo todo tiempo efectivo se somete “a la exigencia de ser un segmento dentro del tiempo objetivo y único”¹⁷. Hemos pasado de una primera objetivación de los lugares de tiempo y su orden secuencial a una integración de todos los lugares de tiempo posibles para la percepción de *un* sujeto. Queda aún por indagar cómo este tiempo único, establecido a partir del operar de *una* conciencia, puede ser el tiempo que rige para todos los suje-

[12] En el §32 (1905) de las *Lecciones* se usa “campo de tiempo” y en el Apéndice IV (1916) de este mismo libro, donde Husserl amplía este tema, se refiere a este concepto como “horizonte temporal” del objeto.

[13] Hua X, 70 (90)

[14] Hua X, 70 (91)

[15] Hua X, 56 (76). Encontramos en los *Manuscritos de Bernau* este tema más desarrollado. Husserl se refiere allí a un “horizonte de futuro”. Cf. Hua XXXIII, 147/150.

[16] De hecho, Husserl se cuestiona si el carácter indeterminado del entorno de la expectativa es una diferencia esencial respecto de la rememoración. Si bien “la expectativa se caracteriza de antemano por quedar abierta”, esta indeterminación podría ser contingente e, *idealiter*, existir una “conciencia que quiera pasar por profética” que anticipe perfectamente todo lo por venir. Cf. en Hua X, 56 (77).

[17] Hua X, 71 (91). Husserl señala aquí que habría que indagar qué es lo que ocurre con la temporalidad de la fantasía. A nuestro entender debería poder reconducirse su objeto también al tiempo objetivo único, sea a partir de las relaciones que establece con los objetos efectivos, sea considerando la temporalidad del acto de fantasía que está también emplazado en un lugar temporal.

tos. Pero, antes de comenzar esta tarea, creemos es pertinente señalar algunas objeciones.

1.2 Supuesta asunción de entidades metafísicas

Pedro Alves propone una complementación entre la teoría husserliana del tiempo y la física relativista de Albert Einstein. En sus términos, los análisis del tiempo objetivo deben valerse de las tesis de la física para no asumir entidades metafísicas. Sostiene que:

“...la cuestión de las *Lecciones* es, desde el inicio, determinada por la idea de una clarificación de las formaciones de sentido en que el tiempo es dado, o sea, por una clarificación de la experiencia en la que lo temporal objetivo aparece”¹⁸.

Notemos que esta afirmación coincide con nuestro planteo en la introducción de este trabajo, donde decíamos que “el tiempo objetivo será explicitado a partir de las vivencias que lo constituyen”¹⁹. Esto es, toda vez que lo temporal objetivo se manifiesta en la inmanencia de la conciencia, un análisis de su constitución es una explicitación de la experiencia en la que el tiempo objetivo es dado. Las vivencias conforman esa experiencia que es necesario analizar. En este sentido agrega Alves que:

“...la cuestión del tiempo estaba, desde el inicio, regida por la investigación acerca de los procesos por los cuales un tiempo objetivo se constituye como correlato global de los actos en que el tiempo se aparece”²⁰.

A su modo de ver, este principio rector, que debía operar en los estudios de la temporalidad²¹ objetiva, fue perdido de vista en la investigación concreta, adquiriendo el tiempo objetivo un carácter independiente de los procesos de la conciencia.

La reconstrucción de la constitución del tiempo objetivo que realiza este autor recorre, a grandes rasgos, los mismos pasos que indicamos en el apartado anterior. El punto de inflexión se encuentra en que sostiene la necesidad de encontrar para el tiempo objetivo como serie total un modo subjetivo de donación²². Es decir, debería existir un sujeto capaz de experimentar de modo

[18] P. M. S. Alves, “Tiempo objetivo y experiencia del tiempo. La fenomenología husserliana del tiempo ante la teoría de la relatividad restringida de Albert Einstein”, en *Id.*, *Fenomenología del tiempo y de la percepción*, Madrid, Biblioteca nueva, 2010, p. 20

[19] Cfr. *Supra*, p. 1

[20] P. M. S. Alves, *op. cit.*, p. 32

[21] Resulta necesario aclarar que no puede establecerse una distinción explícita en Husserl entre el término “tiempo y el término “temporalidad”. Según esto, serán usados, en este artículo, como sinónimos.

[22] *Idem*, p. 40

completo la totalidad del tiempo objetivo. En este sentido, en la medida en que se puede postular al tiempo objetivo como una totalidad infinita, hay que dar con la conciencia para la cual éste es correlato. Si esto no fuera posible, este estrato de la temporalidad no tendría evidencia. Afirma Alves que “es en este último punto donde encontramos el mayor paso en falso de la doctrina del tiempo de Husserl, su desvío hacia una construcción metafísica”²³. El punto de partida para justificar tal afirmación lo encuentra en un texto de 1901 en el cual Husserl sostiene que “la conciencia divina es el correlato ideal del tiempo objetivo, del mundo objetivo y del desarrollo del mundo”²⁴. Alves ve aquí la necesidad de construir a Dios como entidad metafísica, si se pretende sostener la legitimidad del análisis del tiempo objetivo. En consecuencia, su aporte a la fenomenología del tiempo será, justamente, primero indicar los errores que lo llevan a Husserl a una mala reconducción del problema, para luego reformular la cuestión en sus términos. Nos concentraremos en los aspectos críticos, señalando dónde, creemos, radican los problemas de la interpretación de Alves.

La argumentación tiene tres pasos. El primero, ya mencionado, de la necesidad de la conciencia divina, es consecuencia de dos supuestos anteriores y, por tanto lo trataremos en último lugar (3). Los otros dos son: el supuesto de “la simultaneidad de la percepción y lo percibido”(1) y el de “la universalidad de cada posición temporal”(2).

1. La simultaneidad de la percepción y lo percibido estaría fundada en la afirmación según la cual “el «ahora» de la percepción es constituyente de un punto temporal absoluto y universal en un orden temporal mundano único, que pertenece tanto al acto perceptivo como al objeto percibido. Es así que surge la *creencia* en el significado absoluto de las relaciones de simultaneidad”²⁵. Ahora bien, si, por un lado, es cierto que se sostiene la necesidad de que “todo tiempo efectivo sea parte del tiempo uno y único”²⁶, es erróneo pensar que la ubicación del acto en el tiempo objetivo suprima el carácter fundado de este tiempo. Esto último pareciera sostener Alves. Explica que entre un acontecimiento y la percepción de este hay, en general, un desfase en relación con el tiempo que tarda la conciencia en captar el evento. El ejemplo clásico es el del trueno. Dicho desfase anularía la simultaneidad y provocaría, a la vez, dificultades para dar con la posición temporal objetiva del acto de percepción.

El problema mayor de este argumento es que Husserl sostiene –y lo curioso es que el mismo Alves lo cita– que la simultaneidad de la percepción y lo percibido no se da en la actitud ingenua respecto al tiempo objetivo: “des-

[23] Ibidem, p. 40

[24] Hua X, 175 (la traducción es de Alves). Este texto integra la parte B de Husserliana X que recoge escritos complementarios a las *Lecciones* de 1905.

[25] P. M. S. Alves, op. cit., 42

[26] Hua X, 71 (91)

de este punto de vista, deberá incluso decirse que la percepción y lo percibido divergen siempre²⁷. Hallamos “estricta simultaneidad entre la percepción y lo percibido”²⁸ cuando consideramos el estrato fundamental de la conciencia, el operar de la conciencia absoluta. En este sentido, dado que desde su lectura el acontecimiento se constituye previa e independientemente al operar de la conciencia, la objeción de Alves permanece en la actitud ingenua. Se invierte, así, el orden fundamentación que va de lo constituyente a lo constituido; esto es: el eje rector de la fenomenología. A su vez, la independencia de los objetos daría lugar a un tiempo objetivo también independiente, según el cual el tiempo inmanente debería organizarse. Cuando Husserl se refiere a que el ahora instaure un punto temporal absoluto, no está pensando en la locación del acto respecto del tiempo objetivo, sino en la constitución de este tiempo en la esfera inmanente. El ahora da lugar al orden temporal mundano único, este orden no es previo al darse impresional de un dato a la conciencia. El tiempo objetivo, como ya sostuvimos más arriba, es siempre el tiempo de los objetos. Por tanto, si no hay objetos constituidos, no hay tiempo objetivo.

2. La universalidad de cada posición temporal refiere al carácter absoluto de cada punto temporal que instala cada ahora. Respecto a esto, Alves dice que “esta visión del tiempo que Husserl maneja no es, indudablemente, una «evidencia» fenomenológica, sino una construcción que proviene de la idea newtoniana de un tiempo universal y absoluto”²⁹. Lo que correspondería afirmar, luego, sería que no hay *un* tiempo, si no *tiempos*. Esto responde a que cada sujeto instaure un sistema de referencia que determina relaciones entre los acontecimientos por él experimentados. Para hablar, entonces, de un tiempo común a dos sujetos hay que establecer una equivalencia entre dos sistemas de relaciones. Este modo de pensar restauraría el modo subjetivo de orientación propio de la fenomenología³⁰.

Ahora bien ¿no es acaso un *factum* fenomenológico el darse del tiempo objetivo? ¿En qué sentido deja de lado Husserl el carácter constituido del tiempo objetivo? En primer lugar, hay que ratificar el hecho de que el punto de partida del análisis del tiempo objetivo es la constatación de que efectivamente existe un tiempo universal y fijo, en el cual la experiencia fluente se ordena de modo rígido. La especial paradoja según la cual el tiempo es, a la vez, rígido y fluente motiva la investigación de Husserl, lo cual no conduce a la supresión de

[27] Hua X, 110 (131).

[28] Hua X, 111 (133). Implica esto hablar de percepción en la conciencia absoluta y Husserl lo pone en duda. Este apéndice introduce un tema muy importante para la interpretación de la fenomenología del tiempo de Husserl que es la del carácter intencional de la conciencia absoluta.

[29] P. M. S. Alves, op. cit., p. 44.

[30] Cfr. en Idem, pp. 45-46.

ninguno de estos dos aspectos de la temporalidad, sino a la descripción de las instancias inmanentes que constituyen el tiempo objetivo.

Para apoyar la tesis de la supresión del tiempo inmanente por el tiempo objetivo recurre Alves a un texto de las *Investigaciones Lógicas* donde se plantea la posibilidad de reemplazar toda expresión subjetiva “por otras tantas expresiones fijas y objetivas”³¹. Independientemente de la validez de traer este texto para apoyar el desarrollo de un tema que en ese momento no había sido aún planteado, no se entiende cómo en el propio *corpus* de las *Lecciones* puede extraerse la tesis de la supresión de un nivel de la temporalidad por otro. El tema del tiempo objetivo aparece siempre en su relación con el tiempo inmanente y, especialmente, en la pregunta por la ya señalada paradoja³².

3. De los dos supuestos recién criticados concluye Alves la invalidez del análisis husserliano del tiempo objetivo y justifica la carencia de legitimidad de la investigación en la falta de una conciencia a la cual se le presente el tiempo objetivo como serie total. El hecho de que Husserl sostenga que es la conciencia divina aquella capaz de abarcar este tiempo sería una prueba de los límites de su estudio. Pero ¿implica esta referencia a la conciencia divina una necesidad de asumir la existencia de Dios? Si bien Alves no se expresa de este modo, es lo suficientemente radical como para afirmar que lo que lleva a cabo Husserl es una construcción metafísica y, como tal, debe ser desechada y, junto con ella, todo el análisis del tiempo objetivo. No obstante esto, no evalúa Alves el carácter de la cita husserliana. Por un lado ¿qué significado tiene aquí la conciencia divina? Por otro ¿hasta qué punto esta pregunta hiperbólica -como él mismo la llama- por una conciencia omniabarcadora es necesaria en el planteo husserliano?

Si bien el tema de Dios en la fenomenología de Husserl es muy complejo y sólo puede ser reconstruido a partir de referencias esporádicas, no tiene, en ningún caso, el sentido de una justificación última de ciertas experiencias. Dios representa la posibilidad de la completud de una experiencia que es posible explicitar infinitamente. En este sentido, más allá de cualquier compromiso ontológico, debe ser entendido como una figura conceptual; i. e.: como una representación en la imaginación de una solución a un problema que vincula la idea de una experiencia infinita con la figura de Dios, en el sentido de un ser infinito. Ahora bien, con respecto a la cuestión de la necesidad de postular una conciencia omniabarcadora, hay que señalar, primero, que el análisis del tiempo objetivo considera aquí el tiempo válido para *un* sujeto. El referirse a una serie objetiva “total” supone, al menos, estudiar el tiempo que es legítimo para

[31] P. M. S. Alves, op. cit., p. 46, nota.

[32] Este tema de la aparente paradoja entre el tiempo que fluye y el tiempo rígido y la siguiente pregunta por cómo a partir del tiempo fuente puede constituirse un orden fijo esta formulado en los párrafos que tratamos (§30-33). Es interesante destacar que la pregunta por la constitución la reitera Husserl, formulada de distintas maneras, cinco veces entre los §§ 31 y 32.

todos los sujetos. El hecho de que entre todos constituyan una temporalidad objetiva intersubjetiva supondrá su previa constitución como comunidad. La actividad, realizada y a realizarse, de esta comunidad tiene como correlato el mundo objetivo como idea. Decimos que es ideal en el sentido de que su plenificación completa es el resultado de una tarea infinita. Al modo kantiano, el mundo como idea regulativa funciona como motor de la actividad intersubjetiva. De este modo, en la medida en que el planteo husserliano sostiene que la experiencia es un movimiento infinito, la conciencia omniabarcadora no es, de hecho, necesaria.

2. Tiempo objetivo intersubjetivo.

Si bien no es un tema allí plenamente desarrollado, ya en las *Lecciones* Husserl señala, refiriéndose a las cosas de la experiencia en el tiempo objetivo, que:

“habría que distinguir distintos niveles de la realidad empírica, a los que hasta ahora no se ha prestado atención: cosa de la experiencia del sujeto singular, cosa intersubjetiva idéntica, cosa de la física...”³³

Paralelamente a estas distinciones en la objetividad deben plantearse, también, nuevas distinciones respecto al tiempo objetivo. Ya dimos con el tiempo que corresponde a “la cosa de la experiencia del sujeto singular”. Intentaremos, en adelante, averiguar qué ocurre con el tiempo de “la cosa intersubjetiva idéntica” o, antes bien, el tiempo objetivo intersubjetivo.

2. 1. La vía de la comunicación.

A causa de la insuficiencia de los estudios de las *Lecciones* para dar con la constitución de un tiempo objetivo intersubjetivo, Dieter Lohmar³⁴ propone una reconstrucción alternativa que daría la pauta de cómo se constituye este nivel superior de la temporalidad. El problema fundamental que encuentra Lohmar en las *Lecciones* es que el criterio para individualizar no rige en todos los casos³⁵. Por tanto, considera necesario hallar otro criterio. Con esta cuestión en el horizonte, traza un esquema que permitiría explicar, en tres niveles de

[33] Hua X, 73 (93).

[34] Cfr. en D. Lohmar, “On the constitution of the time of the world: the emergence of objective time on the ground of subjective time” en D. Lohmar e I. Yamaguchi (Eds.), *On time: New contributions to the Husserlian phenomenology of time*, op. cit., pp. 115-136.

[35] Si hubiera dos objetos que duraran lo mismo y constituidos a partir del mismo material sensible no podrían ser distinguidos. Lohmar propone que la clave de la individuación debe encontrarse en la institución originaria que da inicio a la percepción de un objeto. El carácter individuador lo atribuye el sujeto vuelta su atención sobre un objeto al cual constituye. Cfr. en D. Lohmar, *op. cit.*, pp. 121-125.

síntesis de menor a mayor complejidad, la objetivación del tiempo que rige en un plano intersubjetivo.

El punto de partida es un texto de los *Manuscritos de Bernau*³⁶ donde Husserl “localiza el origen de la individualidad también en la percepción actual, intuitiva”³⁷. Aunque a primera vista la tesis se mantenga (la idea de que el ahora es la instancia individualizante), sostiene Lohmar una nueva interpretación para el término “origen”. Esto es, si bien este término puede significar origen intuitivo (al remitir al carácter impresional del ahora), también puede entenderse como “institución originaria” (*Urstiftung*); es decir: la primera mirada activa del sujeto que interpreta un material sensible. La institución originaria representa el comienzo de la percepción de un objeto y, como tal, puede atribuírsele un carácter temporal inicial con respecto a la duración total de la percepción. Si se toma una percepción como una unidad, puede describirse una “historia de percepción” (*Wahrnehmungsgeschichte*) que empieza con la institución originaria y termina cuando el objeto desaparece de la atención del sujeto. Varias historias conforman un primer nivel en la objetivación del tiempo subjetivo y puede reconocerse en ellas un orden asociativo según el “antes” y el “después”, el cual da lugar a la dos dimensiones características de la temporalidad inmanente. Esta bidimensionalidad es lo que lo distingue del tiempo objetivo que es un sistema unidimensional, donde cada evento ocupa una posición fija y única. En este primer nivel de objetivación, si bien las historias de percepción están ordenadas internamente, no poseen conexión mutua.

Así, el paso siguiente es integrar las líneas de pasado en un sistema total válido para *un* sujeto. Esto es, aquel sujeto que llevó a cabo todas las percepciones que dieron lugar a las historias de percepción tiene la posibilidad de atribuirles un orden unidimensional que rige “para sí”. El orden que se alcanza tiene un carácter hipotético y puede ser cuestionado por otros sujetos.

Con esta intervención de los otros, pasamos al tercer y último nivel de objetivación. Cuando el sujeto que estableció un orden objetivo “para sí” contrasta el producto de su elaboración con otros sujetos, es posible alcanzar un orden objetivo que contemple las historias de todos. En la medida en que esta operación puede extenderse, idealmente, a todos los sujetos, es plausible pensar en un tiempo objetivo intersubjetivo.

Ahora bien, si bien nos parece interesante esta solución que ofrece Lohmar al problema del tiempo intersubjetivo, entendemos que apresura el pasaje del segundo al tercer nivel de constitución. La clave de su interpretación se encuentra en la posibilidad de la comunicación, que sería propia de toda la comunidad. Esto presupone la constitución de una comunidad. En este senti-

[36] Hua XXXIII, texto 16. Este texto ya había sido publicado como el Suplemento I de *Experiencia y Juicio*. E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg, Claasen Verlag, 1964.

[37] D. Lohmar, op. cit., p. 122 (la traducción es mía).

do afirma Husserl en las *Meditaciones cartesianas* que las actividades intersubjetivas (como es la comunicación) “suponen la previa constitución de una intersubjetividad trascendente”³⁸. En efecto, la condición de la comunicación entre sujetos es la constitución de un sujeto de orden superior, una comunidad intersubjetiva, que se conforma a través del proceso de la empatía³⁹.

2.2 Intersubjetividad y empatía.

En un texto de los *Manuscritos de Bernau* Husserl realiza la pregunta a la que estamos intentando dar respuesta:

“...tiempo inmanente y tiempo trascendente: Cómo se transforman las modalidades constituidas para el tiempo solipsista trascendente en [modalidades] objetivas para el tiempo intersubjetivo?”⁴⁰

Esto es, si el tiempo objetivo se constituye en la inmanencia de la conciencia: ¿cómo es posible que sea válido para más de un sujeto?; o bien: ¿mediante qué procesos pasamos de un tiempo objetivo solipsista a un tiempo objetivo intersubjetivo? Lohmar planteó que el medio debería ser la comunicación. Nosotros señalamos que la comunicación requiere la empatía. Si bien Husserl no da una respuesta explícita inmediatamente, un poco más adelante vuelve a plantear la cuestión, pensada ahora en términos de “tiempos plurales” (*der mehreren Zeiten*)⁴¹.

El tiempo que cada sujeto constituye posee su propia historia constitutiva: sin embargo los tiempos de todos los sujetos no están separados, sino que forman todos ellos una única conexión (*bilden eine einzige Zusammenhang*)⁴². Ahora bien: ¿cómo se da esta conexión? ¿Se da por el hecho que todos los sujetos compartan el mismo mundo? En el marco de la reducción, advierte Husserl

[38] E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, Husserliana I*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1973, p. 111. Se recoge la traducción castellana de José Gaos: E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, México, Fondo de cultura económica, 1996, p. 134. En adelante se indica la referencia en Husserliana (Hua) y entre paréntesis la paginación castellana correspondiente.

[39] Lohmar realiza algunas objeciones respecto a su propuesta y, si bien no se expresa acerca de esta necesidad de la empatía, habla del testimonio de los otros sobre eventos. Estos eventos son concebidos “como si yo pudiera, en principio, yo mismo haber tenido esas experiencias” (D. Lohmar, op. cit. p. 132, traducción mía). Lo llamativo es que este modo de comportarse en relación a lo narrado por el otro tiene una estructura similar a la que se propone como condición de la empatía. Me refiero con esto a la modificación a través de la fantasía que me permite ponerme en el lugar del otro, haciendo “como si yo estuviera allí”.

[40] Hua XXXIII, 91. “...immanente Zeit und transzendente Zeit: Wie werden die für transzendente solipsistische Zeit konstituierten Modalitäten objektiv für intersubjektive Zeit?” (la traducción es mía).

[41] Hua XXXIII, 132.

[42] Hua XXXIII, 132.

en Bernau, esta posibilidad está vedada: el mundo no puede ser dato fenomenológico ya que no se da en la inmanencia de la conciencia. Con todo, puede ordenarse el problema:

“...tenemos primero el tiempo inmanente y entonces el problema de la constitución de un tiempo «objetivo» no inmanente que se constituye en la inmanencia y entonces de nuevo [la constitución de] un tiempo que es de una conciencia extraña y después [otro] de una conciencia extraña y una conciencia propia, el cual es el último en tanto que humano e intersubjetivamente indistinguible”⁴³.

Aparece aquí un nivel intersubjetivo de objetivación del tiempo, co-constituido (por una conciencia propia y por otra extraña), en el cual los tiempos individuales confluyen. Este tiempo intersubjetivo debe tener las características ya atribuidas al tiempo objetivo pero, además, ser válido para todos los sujetos. Debemos definirlo como una objetividad de carácter rígido, unidimensional y de validez universal. En la medida en que puedo volver sobre él una y otra vez, tiene, además un carácter ideal.

James Mensch señala que todas las idealidades intersubjetivas requieren que se tome en consideración la función de la empatía⁴⁴. Por tanto, la temporalidad como idealización intersubjetiva supone el operar de la empatía. El texto clásico que describe este proceso es la “Quinta meditación cartesiana”, cuya diferencia más notable respecto al planteo de textos anteriores radica en el enriquecimiento de la esfera de la inmanencia. Mientras que en *Bernau* la referencia al mundo como fuente de legitimación del tiempo intersubjetivo estaba invalidada; en las *Meditaciones* afirma Husserl:

“En mí, pues, en todo caso, en el marco de mi vida pura de conciencia reducida trascendentalmente, tengo experiencia del mundo y, a una, de los otros; y, según su propio sentido empírico, no de él como, por así decir, sintético producto mío privado, sino como mundo extraño a mí, como intersubjetivo, existente para todos, accesible en sus objetos a todos”⁴⁵

La conciencia reducida no refiere sólo a sus propias vivencias, sino que incluye también, intencionalmente, objetividades trascendentes. Este tema, el de la trascendencia en la inmanencia, es posibilitado por el descubrimiento de la “doble reducción”. Mediante este proceso “no sólo se capta la vivencia presentificante (actual) sino también aquellas vivencias contenidas presentifi-

[43] Hua XXXIII, 133 “...haben wir zuerst die immanente Zeit und dann erst das Problem der Konstitution einer objektiven, einer im Immanenten sich konstituierenden nicht immanenten Zeit und dann wieder einer Zeit, die fremdes und dann fremdes und eigenes Bewusstsein, Letzteres als menschliches, intersubjektiv identifizierbares konstituieren” (la traducción es mía).

[44] J. Mensch, *Husserl's account of our consciousness of time*, Milwaukee, Marquette University Press, 2010, p. 194. Refiere aquí Mensch a E. Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, second ed., ed. W. Biemel, The Hague, Martinus Nijhoff, 1962, p. 370.

[45] Hua I, 123 (151).

cadadas reflexivamente como conciencia fenomenológica pura”⁴⁶. Esto es, en una vivencia presentificante, por ejemplo: en una rememoración, el yo que rememora puede volverse sobre la vivencia pasada y encontrarse a sí mismo como el yo que en el pasado percibía. La segunda reducción puede realizarse sobre todas las presentificaciones (rememoración, expectativa, presentificación de presente y, también, empatía).⁴⁷Volviendo a la cita de las *Meditaciones*, en la medida en que el mundo objetivo es un mundo intersubjetivo, la relación intencional con el otro es condición de este mundo. De aquí que, para dar cuenta de su legitimidad en la conciencia reducida de un sujeto, se recurra al proceso de la empatía como “teoría trascendental de la experiencia del otro”⁴⁸.

La empatía tiene dos condiciones fundamentales. Por una parte, la radicalidad de la reducción fenomenológica limitada a la esfera de la propiedad; por otra parte, la imposibilidad de transcurrir el curso de conciencia del *alter ego*. En la reducción a lo propio identificamos tres pasos. El primero consiste en abstraer del horizonte de experiencia todo aquello que tenga un carácter ajeno. Queda fuera de este horizonte todo aquello que en su constitución hace referencia a otro como co-constituyente. Esto se aplica a todas las efectuaciones intersubjetivas del mundo como son: los hombres y los animales en su sentido específico de seres vivos, los predicados culturales (lo “espiritual ajeno”) y el carácter del “estar en el mundo en torno para todos”⁴⁹. En un paso siguiente se advierte que aún haciendo abstracción de lo ajeno permanece un “estrato unitariamente conexo del mundo”: “la mera naturaleza”⁵⁰. Esta naturaleza mía propia es condición de posibilidad de la existencia del mundo común y se define como una naturaleza que es sólo naturaleza para mí. Determinado este ámbito, encontramos un cuerpo que se diferencia del resto de los cuerpos físicos. Mi cuerpo propio es “el único objeto dentro de mi estrato abstractivo del mundo...«en» el que «ordeno y mando» inmediatamente”⁵¹. A través de mi cuerpo propio tengo experiencia del mundo y, a la vez, lo ordeno en función de mis posibilidades. Así, en la esfera de la propiedad de lo único que podemos dar cuenta es de un yo constituyente (con todos sus estratos de actividad y pasividad),

[46] E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*, (Tomo I), La Haya, Martinus Nijhoff, 1973 (Hua XIII), 167. Cfr en J. Iribarne, *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría*, Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1988, p. 58 (se recoge su traducción).

[47] Para ver las particularidades de este proceso: J. Iribarne, op. cit., pp. 58-65

[48] Hua I, 124 (152).

[49] Hua I, 127 (156).

[50] Husserl señala la necesidad de distinguir esta mera naturaleza de la esfera de la propiedad de la naturaleza de la física. Mientras que la primera es condición del mundo objetivo, la segunda es un estrato de la objetividad del mundo, pertenece al mundo objetivo. Hua I (127-128)156-157.

[51] Hua I, 128 (157).

de su cuerpo propio y de un mundo en el sentido de naturaleza primordial. Este es el punto de partida de una vía legítima de acceso al otro.

Señalamos que una condición fundamental de la empatía es la imposibilidad de experimentar el curso de vivencias del otro:

“...si lo esencialmente propio del otro fuera accesible de modo directo, sería entonces mera parte no-independiente de lo propio de mí mismo, y, en fin, él mismo y yo seríamos uno”⁵².

Esta condición que garantiza la independencia y el rol constitutivo de cada sujeto pareciera imponer un obstáculo a la relación con el *alter*. En la reflexión me descubro a mí mismo como sujeto trascendental. Si (dado que no puedo acceder a su curso de vivencias) esta opción esta vedada con respecto al otro yo, entonces: ¿cómo es posible dar con él como, al igual que yo, constituyente?

Esto ocurre a través de un camino indirecto que supone una modificación de la intencionalidad de mi conciencia. La presentación es una operación que posibilita traer a la presencia algo que no puede ser dado originalmente. Por ejemplo, un objeto percibido supone la apercepción de sus caras ocultas. En este sentido, para poder tener experiencia de un *alter ego*, debe haber algo de él que se me dé de modo original. En la primordialidad aparecen cuerpos físicos y algunos son aprehendidos como “cuerpos propios”, como “gobernados” por un yo distinto de mí. La condición de aprehender otro cuerpo propio en la primordialidad es, justamente, una presentación, en este caso, analogizante. Un proceso a través del cual transfiero a un cuerpo físico el carácter de cuerpo propio. Es importante destacar que esta transferencia analogizante no es una operación intelectual, si no que está fundada en una síntesis pasiva (“parificación”-*Paruung*-) que, a través de la coincidencia entre mi cuerpo físico y otro, transfiere a este último el sentido cuerpo propio⁵³. Que este cuerpo propio sea apercebido implica que ninguna de sus posibilidades puedan verificarse, dado que no soy yo quien lo gobierna. En este sentido, puede afirmarse que este cuerpo propio no es, aunque esto suene paradójico, mío, si no ajeno. Realizada esta transferencia a nivel de la corporalidad, es posible adjudicarle ahora un yo. Esta instancia requiere que sobre la pasividad que instala la parificación, se lleve a cabo un acto que verifique, de algún modo, el sentido transferido. Ya indicamos que tal verificación no puede darse de modo directo. Por eso, en la vía indirecta de plenificación del *alter ego*, se recurre a la fantasía. Puedo hacer “como si yo estuviera” en el lugar del otro y anticipar su comportamiento, según lo que yo haría⁵⁴. En la medida en que mi anticipación se cumple, le atri-

[52] Hua I, 138 (171).

[53] Hua I, 142-143 (176-177).

[54] Sobre el *status* de la fantasía en la empatía ver la discusión correspondiente en: J. Iribarne,

buyo al cuerpo propio ajeno un yo que lo gobierna. Esta es la modificación de la intencionalidad que mencionábamos, la que me permite realizar la empatía, al modificar mi posición en la imaginación. En un paso ulterior, señala Husserl, se pueden comprender niveles superiores de la vida ajena, sus pensamientos y emociones.

Ahora bien, la empatía tal como se describe en las *Meditaciones* no explica una forma de acceder al otro como sujeto constituyente, sino que establece, meramente, una relación entre dos sujetos empíricos. Un modo de complementar este análisis consiste en recurrir a la ya mencionada “doble reducción”. Si la empatía es una presentificación, entonces el yo puede volverse reflexivamente sobre la vivencia presentificante y descubrir en el yo empatizado, un yo constituyente. De este modo queda fundada la intersubjetividad como subjetividad de orden superior, que tiene como correlato de sus actos el mundo objetivo. En términos de Iribarne:

“Estos conceptos [por los pasos que implica la doble reducción] describen cómo se funda la unidad de conciencia intersubjetiva, que vincula las conciencias singulares, de modo que se constituye uno y el mismo mundo para todos...”⁵⁵

Según esto queda aclarado por qué nos parecía imperativo recurrir a los análisis de la empatía para dar cuenta de la constitución del tiempo intersubjetivo. El tiempo intersubjetivo, como tiempo objetivo común o como tiempo del mundo objetivo, es constituido por la intersubjetividad trascendental, la cual se constituye a través de la empatía.

3. Presente viviente y empatía: consideraciones finales

Un paso ulterior respecto a estos análisis conduce a la indagación acerca de las posibilidades de la empatía. Mensch realiza una aproximación al tema a través de textos de los *Manuscritos del Grupo C*. Su tesis, a grandes rasgos, indica que el análisis de las *Meditaciones* requiere un nivel de fundamentación inferior (i. e. : es un análisis fundado) y que se puede encontrar esta fundamentación en una empatía primigenia (*primal empathy*)⁵⁶ que estaría sugerida en los *Manuscritos*. El presente viviente es el origen primordial de la temporalización y, en esta instancia, donde el yo no se encuentra aún plenamente constituido, dicha temporalización es compartida. Esto quiere decir que

La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría, Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1987, pp. 70-82.

[55] J. Iribarne, op. cit., 1988, p. 64. Allí también, en detalle, el proceso de la “doble reducción” en la empatía.

[56] J. Mensch, op. cit., p. 200

todos los yoes se temporalizan en sincronía y así constituyen el mundo común y su temporalidad intersubjetiva. Dice Mensch:

“Tenemos un mundo común, uno con objetos disponibles públicamente como los relojes, por que el proceso pasivo de nuestra temporalización está sincronizado. La base para la conexión de este proceso pasivo es el carácter común del origen de nuestra temporalización”⁵⁷.

Así, el presente viviente provee la instancia de fundamentación que las *Meditaciones* presuponen. Hacia allí, entendemos, apunta el siguiente texto de Husserl:

“El ser-con de los otros es inseparable de mí en mí viviente presentarse a sí mismo, y este co-presente de otros es fundante para el presente mundano, que por su parte es el supuesto para el sentido de toda temporalidad mundana con coexistencia mundana (espacio) y secuencia temporal”⁵⁸.

Aquí también el darse uno-con-otro en el presente viviente aparece como el fundamento de la temporalidad mundana.

Como vemos puede encontrarse en estos textos tardíos la pauta para complejizar los análisis, tanto sobre la temporalidad como sobre la intersubjetividad. La cuestión es hasta qué punto es plausible adjuntar sin más un estudio a continuación del otro. En el medio de estas investigaciones tiene lugar el pasaje de la fenomenología estática a la genética. Si bien es discutible que los análisis de la empatía en las *Meditaciones* sean, como Husserl lo indica, de corte meramente estático⁵⁹, no hay duda con respecto al carácter genético de los manuscritos sobre el presente viviente. En este sentido, se impone la necesidad de analizar y tomar partido acerca de la relación que pueda establecerse entre estas dos orientaciones de la fenomenología husserliana. Evidentemente esta tarea va más allá de las posibilidades de este trabajo.

Comenzamos este trabajo preguntándonos acerca de la validez del estudio del tiempo objetivo. Para intentar resolver este problema propusimos una reconstrucción del tema, tal como aparecía en los textos husserlianos. En este

[57] Idem, p. 201 (la traducción es mía).

[58] E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass, (Tomo III), La Haya, Martinus Nijhoff, 1973 (Hua XV), p. XLVIII –L. Citado por J. Iribarne, op. cit., 1988, p. 382 (se recoge su traducción). Este texto está incluido en el manuscrito C 3, publicado en E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934)*, *Die C-Manuskripte*, op. cit.

[59] Hua I, 136 (168). Iribarne discute también esta cuestión en J. Iribarne, op. cit., 1987, pp. 23-27.

sentido, nos dedicamos primero a la reconstrucción del tema en las *Lecciones*, primera obra de Husserl dedicada al tiempo. Acto seguido intentamos rebatir algunas objeciones que Pedro Alves le había formulado a la descripción de este período. En particular, respecto a la supuesta necesidad de una conciencia omniabarcadora para poder dar cuenta del tiempo objetivo como serie total, resulta interesante notar cómo la fenomenología trascendental no la vincula con una conciencia divina, sino con el final del proceso teleológico infinito que motiva el despliegue de la intersubjetividad trascendental. Esto anula, por tanto, la necesidad de postular una instancia trascendente a la subjetividad que complete su experiencia. En efecto, que la experiencia completa tenga un carácter ideal va de la mano de la tarea infinita de explicitación, propia de la fenomenología.

Este tema nos condujo en una segunda instancia a investigar el carácter del tiempo intersubjetivo. Para esto recurrimos a los textos de Bernau, donde Husserl se refiere a esta cuestión. En este punto, consideramos la lectura de Dieter Lohmar, quien reconstruye y reinterpreta el texto husserliano, llegando a la conclusión que, por la vía de la comunicación, es posible dar cuenta de un tiempo común a varios sujetos. Sin embargo, en la medida en que la comunicación requiere que haya una comunidad constituida, notamos que este análisis suponía el operar de la empatía. Finalmente al ahondar en esta cuestión dimos con ciertas referencias al presente viviente donde el yo y el *alter* se constituyen a la vez. Esto es, en el retroceso genético alcanzaríamos una instancia de co-constitución fundante respecto a la empatía. De este modo la temporalización de los yoes estaría “sincronizada”, lo cual daría origen a la constitución de un tiempo objetivo común. Esta última tesis, no obstante, presupondría, por una parte, una investigación más consolidada respecto a la articulación entre la fenomenología estática y la genética y, por otra, un desarrollo más profundo de las consecuencias que la co-constitución de los yoes implicaría. Más allá de esto, creemos que la formación de una comunidad intersubjetiva, explicada por medio de la empatía, permite complementar la lectura según la cual la comunicación permite constituir el tiempo. Con esto, podríamos afirmar que es posible realizar una caracterización completa, en términos husserlianos, de la constitución del tiempo objetivo-intersubjetivo.

Verónica Kretschel
Caseros 1030 6° C (1152)
Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Argentina
veronicakretschel@yahoo.com.ar

HACIA UNA CULTURA POSTFILOSÓFICA; LA CALEIDOSCÓPICA HERENCIA HEIDEGGERIANA

El gran viraje en el joven Heidegger: el abandono de la metafísica de la fuga del mundo por la ontología de la facticidad.

Manuel Alejandro López
Universidad de Sevilla (España)

Recibido: 26-08-12

Aceptado: 15-11-12

Resumen: Desde que Heidegger nos dejara, sea el vértice del mundo que escrutemos, todos los pensadores, legatarios de su obra, están bajo el sortilegio del patrocinio de ese pensar primigenio anterior a la disolución del *logos* en sus especializaciones. A lo buscado y preguntado Heidegger le dio el nombre de *Ser* y, durante toda una vida filosófica, planteó una y otra vez esta única pregunta. El presente ensayo destacará esta ubicua presencia del ser como tema recidivante, si bien con enfoques diferentes en función de sus diversas coyunturas vitales. En esta primera parte, podemos encontrar un primer viraje, quizá el más importante, en el que el abandono de la metafísica *sub specie aeternitatis*, da paso a una “metafísica” de la facticidad, la temporalidad y la historicidad.

Palabras-clave: Ser; diferencia ontológica; (post)metafísica; *Lichtung* (espacio abierto); *aletheia* (desocultamiento); *Ereignis* (evento); (post)humanismo; *Da-sein*; cuidado (*Sorge*); ámbito de la “propiedad”; poesía.

Abstract: Ever since Heidegger left us, wherever we look at, all thinkers, heirs of his work, move under the spell of what he defined as original thinking, a thinking that precedes the dissolution of logos into its specializations. What was searched and asked was called Being. For a whole philosophical life, he posed once and again that single question. The current essay will underline this ubiquitous presence of being as a recurring topic in his work, framed differently

depending on Heidegger's life situation. In this first part we can find a first turn, perhaps the most important one, where the abandonment of metaphysics sub specie aeternitatis gives way to a "metaphysics" of inquiry into facticity, temporality and historicity.

Key-words: Being; ontological difference; (post)metaphysics; *Lichtung* (clearing); *aletheia* (unconcealment); *Ereignis* (event); (post)humanism; *Da-sein*, care (*Sorge*); realm of "property"; poetry.

A modo de proemio: el Ser y el hombre en la obra de Heidegger, tarea abierta.

Aún oímos el sonido del silencio, valga el oxímoron, desde que en 1976 muriera en Messkirch, donde había nacido, Martin Heidegger. Y no es sólo que su falta nos deje un poco más solos de lo que ya nos sentimos en el vacío sideral, a todos y a cada uno de nosotros (más bien el foro adecuado donde residencia el sentimiento de soledad es ese espacio interior insondable –verdadero *leitmotiv* del presente ensayo– que es el *sí mismo* de cada uno), sino, más bien, nosotros, los legatarios de su obra, quedamos aún bajo la impresión de haber tomado contacto con un pensamiento excepcional que se nos antoja fuera de todo tiempo (¡Ay, el dulce e inveterado anhelo de eternidad de la Filosofía!) o, mejor, que nos transporta a los orígenes mismos del propio pensar del hombre, en toda su prístina pureza. La "magdalena proustiana" que es la herencia heideggeriana, con su olor y su sabor añejo, nos transporta, efectivamente, no a los orígenes mismos de la filosofía en cuanto tal, sino a su fuente matricial anterior, un pensar primigenio todavía virgen y ajeno al prurito taxonómico posterior a la disolución del *logos* en sus diferentes disciplinas¹. En Heidegger está, en este sentido, toda la maravillosa metafísica, en el instante de su florecimiento, pero también en el instante de su enmudecer o, podemos decirlo también, en el instante en que ella "se abre" a otra cosa. Si aún oímos el sonido del silencio no es porque un tiempo hubiera en que auscultáramos la algazara de abundantes voces alegres que la realidad puede ofrecernos cuando la cuestionamos. Nunca algazara de respuestas hubo, ni durante la vida de nuestro autor, ni durante la vasta y extensa interpretación que hace de la tradición filosófica, ni durante el ulterior ejercicio del pensamiento en sus epígonos, críticos o continuadores,

[1] "Quizá la cercanía al ser podía apreciarse mejor en los albores de la filosofía, cuando el pensamiento aún no se expresaba en prosa, sino en poemas e himnos litúrgicos. Cuando aún no se había desplegado el platonismo, ni la filosofía se había constituido como ciencia, ni había tenido lugar la escisión entre Lógica, Poética y Retórica [...] Quizá por eso occidente vuelva los ojos a la sabiduría oriental ¿Por qué la filosofía occidental se ha centrado tanto en el método, que es, en definitiva, técnica, y se ha desplegado mucho más según su dimensión epistémica que según su dimensión sapiencial? ¿No ha hecho lo contrario la sabiduría oriental, y no es eso lo que los occidentales buscan en ella?" J. Choza, "Lectura de la Carta Sobre el Humanismo de Heidegger", *Thémata. Revista de Filosofía*, N° 32, 2004, pp. 37-82, p. cit. 66 y 67.

que tienen ya para siempre el epíteto indefectible de “post-heideggerianos”. Su pasión, condenada al silencio ineluctable, y que nos ha dejado en herencia, era la pasión por el preguntar, no por ofrecer respuestas. A lo buscado y preguntado le daba el nombre de *ser* y durante toda una vida filosófica planteó una y otra vez esta única pregunta por el ser. Filosóficamente, el pensamiento de Heidegger viene de lejos, de la misma noche de los tiempos; sus interlocutores predilectos fueron Parménides, Heráclito, Platón, Aristóteles, Agustín de Hipona, el maestro Eckhart, Hölderlin, Kant o Nietzsche, con los que se manejaba como si fueran sus coetáneos, entendiéndolos o creyendo entenderlos mejor de cómo ellos mismos se entendieron. Y cuando hace uso de sus héroes intelectuales favoritos, no lo hace si no es para ayudarse de ellos para plantear la pregunta que tanto le obsesionó y arrebató, a saber, la pregunta por el ser, cuyo *sentido* no es otro que el de devolver a la vida su misterio, que en la época moderna (pleamar del *desencanto del mundo*, dicho en términos weberianos) amenaza con desaparecer. Heidegger no formula ninguna tesis que constituya una respuesta a la pregunta por el ser. Su recapitulación de las distintas maneras con las que el ser se ha entendido (que viene a objetar que básicamente han sido todas la misma, afectadas y preñadas todas ellas en su concepción, *velis nolis*, sépanlo o no, por el embrujo del “largo error de la metafísica” —dicho *more nietzscheano*— o del olvido del ser —*more heideggeriano*—), la historia del ser que nos ofrece parece, *prima facie*, oponer la absoluta historicidad del ser mismo a la tesis fundacional de la metafísica occidental: entender el ser como pura *presencia*. Pero responder con “movilidad” e “historicidad”, frente a la “presencia” y “estaticidad” en la respuesta a la pregunta por el ser, constituiría no haber entendido el replanteamiento de nuestro autor en la cuestión del ser, desposeyéndola de su más genuino y radical sentido, a saber: pensar el ser como verdad fuera del ámbito representativo de la metafísica. La obra de Heidegger ha insistido de innumeradas maneras diferentes en el carácter de ocultamiento, retracción, retirada o ausencia constitutivas del ser mismo. La celeberrima *diferencia ontológica*, expresión que hizo suerte en la recepción de la obra heideggeriana, es la forma canónica de sancionar tal ocultamiento del ser en la *patencia* de los entes; el pensamiento pre-metafísico, un pensamiento alternativo proveniente de los orígenes mismos del pensar (postmetafísico sería la calificación más pacífica y que ha encontrado cierto consenso en las diversas corrientes del pensamiento contemporáneo tales como la hermenéutica, el neopragmatismo, el post-estructuralismo, la filosofía post-analítica y un largo etcétera), ha de “responsabilizarse”² de ese acontecer no representable que es

[2] Más adelante veremos el uso ubicuario, por parte de Heidegger, de expresiones con connotaciones morales a primera vista, pero que han de entenderse no como categorías éticas sino, más bien, ontológicas, o, aún mejor, *existenciarías*, en tanto en cuanto a través de ellas el autor lleva a cabo la analítica existencial del hombre en tanto que *Dasein* (*ser-ahí*) en *Ser y Tiempo*, para pasar en el último Heidegger a un lenguaje “poético”, más original aún que la ontología, que se haga cargo de recordar el olvido del ser.

la retirada del ser en la presencia de la realidad. En este sentido, no es baladí la tendencia progresiva durante toda la trayectoria intelectual del filósofo de Messkirch, elevada al paroxismo en sus escritos postreros, consistente en sustituir el término ser (dejado en manos de la metafísica, al igual que la noción de verdad, que, de tan ligada a la tradición de la filosofía occidental, apenas sirve de ayuda para referirse al acontecer de lo desvelado) y encomendando a palabras tales como *Lichtung* (claro, espacio abierto, iluminación), *Unverborgenheit* (*aletheia*, desocultamiento, desvelar) o *Ereignis* (acontecimiento, evento) la tarea de recoger lo que la noción de ser sólo ambiguamente expresa. El ser no puede ser pensado como un objeto del que quepa tener una representación adecuada, porque no se muestra como una situación objetiva. De ahí la preferencia de Heidegger por los adjetivos que hacen referencia a lo “abierto” y “libre” para calificar el ámbito del ser, lo mismo que la idea de *Lichtung*, lugar claro y despejado: son palabras que aproximándose a la metáfora, no implican el compromiso determinativo del pensamiento metafísico racional. Para nuestro autor, toda su obra no rebasó nunca el estado propedéutico, liminar, siendo que la cuestión del ser sólo puede ser preparada, abierta como cuestión, y nunca positivamente respondida.

Si hay una tesis incontrovertible que defiende Heidegger durante todo su recorrido intelectual (si bien cada vez más explicitada en sus últimos escritos tras el llamado, por los “exegetas oficiales”, *Kehre*, –giro–) es la consistente en la absoluta pertenencia del hombre al ámbito abierto del ser. Desde la idea de *Ser y Tiempo* del hombre como aquel ente que “le va” el ser hasta la posterior reinterpretación de la *ex-sistencia* como pura exposición o apertura al espacio de iluminación en que toda realidad se encuentra, la constante del pensamiento heideggeriano es el hombre como lugar o experiencia del ser. La postura fuera de la tradición humanista de la que se desmarca Heidegger (el Humanismo aún está bajo el sortilegio de la metafísica; ya veremos más adelante si su postura es antihumanista o cómo se define él al respecto de este debate) hay que entenderla como el rechazo a todo intento de fundar el hombre sobre sí mismo y de comprender la realidad a partir de las capacidades o propiedades humanas. Que el hombre sólo es hombre a partir de su radical extroversión hacia el ser y, por ende, a partir de la “presencia” del ser en él, es la idea predominante en nuestro autor. Heidegger, que comienza como filósofo católico, acepta el desafío de la modernidad: desarrolló la filosofía de un ser-ahí (*Dasein* –hombre–) que se halla bajo un cielo vacío y bajo el poder de un tiempo que lo devora todo, de un hombre arrojado y capaz de proyectar a la vez su propia vida. Dio origen a una filosofía que interpela al individuo en su libertad y responsabilidad y, que en grado sumo, toma en serio la muerte. Si en un principio, en el llamado primer Heidegger³, la exis-

[3] Exegetas de la obra heideggeriana de los años cincuenta y sesenta, como K. Löwith o W. Schulz,

tencia humana, por el mantenimiento del esquema trascendental, parecía ser el polo dominante, tras la *Kehre*, el segundo Heidegger acentuará la primacía del ser, pero ambas ideas están intrínsecamente relacionadas en la medida en que el ser, o el poder de manifestación del ser, tiene necesidad del hombre y, viceversa, el hombre es hombre únicamente en la medida en que está en el ámbito abierto de manifestabilidad del ser. Visto desde el hombre, el ser es lo absolutamente indisponible para su voluntad de dominio o para su capacidad de objetivación; todo intento de captarlo, llega ya demasiado tarde. La atribución de la *Lichtung* tanto al hombre como al ser no es paradójica, sino exponente de la peculiar y difícilmente expresable relación entre el hombre y el ser. Precisamente porque el ser no supone un algo, un ente o una cosa (el ser no ha de cosificarse ni reificarse) que estuviera más allá de la experiencia de los entes, sino el iluminar que se oculta al hacer que las cosas sean, el ser no acontece en un ámbito para sí, separado de todo ente, sino que necesita de éste. Y necesita especialmente de aquel ente que, como *Da-sein*, es el lugar en el que la iluminación acontece. En el “es” del lenguaje humano es donde los entes se muestran en cuanto entes, donde, por ello, el ser y la diferencia ontológica advienen a la presencia. Este idiosincrásico carácter del ser hace que la ex-sistencia humana sea susceptible de ser vista como ejerciendo una labor de guardián o de “pastor del ser”. Esta particular relación entre ser y hombre, trata Heidegger de comprenderla en sus últimos ensayos mediante la noción de *Ereignis* (como evento o acontecimiento apropiador). Con esta palabra esquivamos el trillado esquema sujeto-objeto propio de la modernidad, recogiendo el sentido del pensamiento de este “evento” que se da cuando se produce el salto (*Sprung*) fuera de las representaciones metafísicas del hombre como sujeto racional y del ser como objeto y fundamento. El significado de *Ereignis*, como siempre, es aprovechado por Heidegger en su raíz etimológica (*eigen* –propio-) para expresar el peculiar movimiento de mutua apropiación entre hombre y ser, esta co-pertenencia en que ambos están religados.

impusieron la división entre el primer y el segundo Heidegger. Dicha división ya no es pacífica y no es mantenida por la crítica de los ochenta y los noventa, que tiende más a señalar la unidad y continuidad de toda la obra del filósofo (como en el italiano G. Vattimo o, en España, en Ramón Rodríguez García, verbigracia). Una de las tesis de fondo del presente ensayo será defender esta ubicua presencia del ser como tema recidivante de su filosofar durante toda su peripecia intelectual y vital, si bien enfocado de cuatro maneras diferentes, que, no estando seguro de que sea legítimo calificar como etapas, me conformo más bien con sugerirlas y calificarlas como meras coyunturas histórico-existenciales disímiles, a saber: una primera coyuntura iniciática de pensamiento metafísico-católico, una segunda metafísica “intramundana” (que coincidiría con el Heidegger de *Ser y Tiempo*), otra que, sin dejar de ser metafísica, pasa también a ser comprometida políticamente (recogiendo su inicial entusiasmo, y ulterior postergación, por el régimen nacionalsocialista) y, por último, el Heidegger del pensar como superación de la metafísica (que coincidiría con el segundo Heidegger canónico oficial). Lo veremos si eres tan amable de acompañarme en la lectura.

Primera escaramuza: el sí mismo en el pensamiento premoderno y posmoderno. La recepción de la interioridad agustiniana en Heidegger.

Por todo lo dicho, hay una antropología, un concepto filosófico de qué sea el hombre, implícita durante todo el recorrido del pensamiento heideggeriano (dibujándose primeramente con trazos más finos en su “analítica existencialista” del *ser-ahí*, para trazarlos más gruesos y esotéricos en los últimos escritos –girando todos en torno a la idea de *La Carta sobre el Humanismo* del hombre como pastor del ser⁴). No es que haya una imbricación indisoluble entre ontología y antropología, es más bien que, cada vez con más ímpetu, el llamado por sus paisanos “mago de Messkirch” trata de llegar a un pensar esencial, radical por lo que de retorno al origen tiene, antes de las diversas bifurcaciones epistémicas tras la consolidación del paradigma onto-teo-lógico con la aparición de la metafísica socrático-platónica. No hay un discurso filosófico sobre el hombre que no sea, a su misma vez, un discurso filosófico sobre el ser, y también la inversa es pertinente. Podemos entender la obra del autor que nos ocupa dentro del contexto más amplio de la crisis del proyecto ilustrado acontecida en el siglo XX, en el que se va percibiendo cada vez, con más diáfana claridad que en el XIX, que lo que se venía llamando razón universal (desde la aparición y consolidación del discurso de la *Aufklärung* en el XVII y el XVIII) correspondía, más bien, al modo de ejercerla según el paradigma onto-teo-lógico (o judeocristiano, o greco-ilustrado; dicho paradigma, como el ser en Aristóteles, se dice de muchas maneras). Se resuelve también que es tarea y *factum* de nuestro tiempo pensar esa diferencia y que la razón pueda ejercerse de otros modos, generando, tal vez, nuevos paradigmas que cancelen la hegemonía triunfante de lo epistémico. Dicho heideggerianamente, a esta tarea intelectual se vio “arrojado” nuestro pensador, cuyo *terminus a quo* fue la fe católica que, cada vez más, creyó indisoluble de las formulaciones dogmáticas elaboradas según el paradigma onto-teo-lógico, de modo tal que en el recorrido de su trayectoria filosófica “se replegó sobre esa interioridad cuyo carácter insondable había aprendido en Agustín y en Kierkegaard, y buscó cauces en la teología negativa en diálogo con Barth y Bultmann”⁵. El camino de la interioridad (sede del sí mismo de cada hombre) fue abierto para el pensamiento Moderno a través de las *Confesiones* agustinianas, si bien hay conatos anteriores como pueden ser el autoconocimiento socrático-délfico, la ética estoica o la definición de persona que nos brindó Boecio. El proceso de descubrimiento y encuentro consigo mismo lo describe Agustín en las *Confesiones*, donde el de

[4] M. Heidegger, *Carta sobre el Humanismo*, Madrid, Alianza, 2004, p. 57.

[5] J. Choza, *Metamorfosis del cristianismo. Ensayo sobre la relación entre religión y cultura*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, p. 117 y 118.

Hipona pretende dar cuenta de sí mismo, de cómo se ha encontrado después de haberse perdido. El enfoque existencial está, pues, muy presente, cosa que no acontece en Descartes o Kant, donde la historia personal, la biografía del autor, no tiene ninguna función heurística. Heidegger descubre en Agustín el modo más radical y profundo de habérselas uno consigo mismo. Agustín encuentra que le va la eternidad y la existencia en su vida, como al *ser-ahí* heideggeriano le va su ser en ese extático ser-en-el mundo, ese habérselas con lo ente, que la noción de ex-sistencia recoge y recopila. Heidegger descubre (y reinterpreta) en el libro X de las *Confesiones* los fundamentos e instrumentos de su ulterior análisis existencial de la condición caída de la existencia humana. La interioridad que viene a descubrir Agustín no es la *res cogitans* de Descartes, ni la razón de Kant, ni la reflexión de Hegel, y esto es así porque la razón de la filosofía moderna prescinde del sujeto empírico, del yo concreto, para ocuparse de cómo conoce la razón y de cómo actúa moralmente el ser humano. La razón moderna, identificada con el yo, con la conciencia, con el *ego cogito* fagocitador de lo real, busca en sí misma las claves del conocimiento de la realidad, dando por sentado que entre la razón y lo real hay un encaje isomórfico exacto, prescindiendo de toda dimensión existencial. Heidegger puede decir que Descartes supone una reducción respecto al planteamiento agustiniano, lo mismo que Kant o Hegel, y esto es así porque Agustín no apela al pensamiento o a la razón, sino a su vida, a su existencia, a los quehaceres que le atribulan. Heidegger tiene razón al señalar que son reductivas las versiones modernas de San Agustín, y lo son desde el punto y hora en que tienden a interpretar la interioridad en sentido racionalista, tomando la parte por el todo, en una suerte de falaz sinécdoque. Agustín amplió las versiones socráticas y estoicas de la interioridad, brindando a Heidegger una panoplia de descripciones sobre el yo, el sí mismo, la vida o la existencia en tanto que proyecto, que no había preocupado a Descartes, Kant o Hegel como para hacer de ello el tema de sus elaboraciones filosóficas. Tras Dilthey, Nietzsche, Weber o Husserl, y en concomitancia con Sartre, la época de Heidegger y sus inquietudes intelectuales iban en otra dirección: el siglo XX lleva a cabo una recepción del sentido agustiniano de la interioridad en clave existencial. Podemos ver en la interioridad del pensador de Hipona un precedente de la “analítica existencial” que llevó a cabo Heidegger, aunque con motivaciones epocales y personales heteróclitas del uno respecto al otro. Para Heidegger, la altura máxima a la que el hombre está destinado no es la de ser sujeto, la de ser déspota de lo ente, sino, como se ha indicado, la de ser pastor, vecino y guardián del ser⁶, y, dando la razón a los que diluyen la diferencia entre un primer y un segundo Heidegger, esta expresión, fruto granado del pensamiento heideggeriano tras el “giro”, viene a significar, *mutatis mutandis*,

[6] Ver M. Heidegger, *Carta sobre el Humanismo*, Madrid, Alianza, 2004, p. 57 y ss.

lo mismo que decía en *Ser y Tiempo* acerca de experimentar la existencia extática como “cuidado”. Para Heidegger, más dignidad que en ser un fin-para-sí mismo, en ser sujeto, la hay en acoger el ser, en tenerlo a su cuidado, en darle esplendor mediante y en el lenguaje. Llegando a la raíz ontológica de este problema de encubrimiento y descubrimiento de esa dignidad, Heidegger titubea a la hora de establecer una continuidad o discontinuidad entre los humanismos de la historia de occidente y el humanismo que él propone cuando Europa, en los años cuarenta, acaba de salir de la mayor hecatombe que jamás pudo provocarse a sí misma. Ese olvido de la verdad del ser que en *Ser y Tiempo* se llamó “caída”, no con un sentido religioso-moral, sino ontológico, significa que el vínculo esencial del hombre con el ser ha quedado distorsionado, roto o diferido. El modo correcto e incorrecto de ese vínculo, que Heidegger denomina “propiedad” e “impropiedad”, respectivamente, tampoco se entiende en un sentido moral-existencial, como sí lo hacía Agustín en el sentido de haberse encontrado a sí mismo después de haberse extraviado en su relación con el Dios que acoge dentro de sí (en esta relación con Dios encontramos la existencia auténtica del hombre agustiniano), por el contrario, el de Messkirch también entiende estas consideraciones en sentido ontológico.

Filosofar iniciático metafísico-cristiano. Armándose con la lógica.

Martin Heidegger procede del ambiente católico de una ciudad pequeña, Messkirch, a medio camino entre el lago de Constanza y el Danubio. Nace en 1889, hijo de un sacristán de la iglesia católica de San Martín de Messkirch, siendo que su padre Friedrich, que trabajó largas épocas de tonelero, murió en 1924, viendo cómo su hijo rompía con el catolicismo sin poder, en cambio, conocer su éxito y gloria filosófica. Su madre, mujer también muy piadosa, hija de unos granjeros poseedores de tierras en feudo de un convento cisterciense, murió en 1927 (se conoce la anécdota que cuenta que Martín depositó en el lecho de muerte de su madre un ejemplar de *Ser y Tiempo* utilizado por él, que acababa de ser publicado). Martín interrumpió su preparación al sacerdocio en Friburgo para dedicarse de pleno a los estudios de filosofía. El joven Martín siempre percibió que lo que le atraía de los estudios de teología no era tanto un interés *per se*, sino lo que de filosófico tenían éstos. Un buen número de biografías y hagiografías de la vida de Heidegger, basándose en diversos documentos, pero sobre todo en el intercambio epistolar que mantuvo con su amigo Karl Jaspers (que duró casi toda la vida de ambos, pasando por etapas de entusiasmo recíproco del uno con el otro, alejamiento, reproches, y vuelta a una fría cordialidad), hablan de una patología cardíaca congénita en Heidegger que le dio la cara en momentos críticos de su vida, de manera que pareció que por circunstancias intrínsecas y extrínsecas, tenía que realizar el destino al que parecía ser llamado. Heidegger siempre conoció bien la voz de su *daimon*

interior, su vida, con sus luces y sombras, siempre fue ejemplo conspicuo de lo que él llamaría “propiedad”, o en términos más orteguianos (ínclito divulgador –en ocasiones vulgarizador– en España de la filosofía alemana de su tiempo) “autenticidad”, evitando el encanallamiento que produce el vivir una vida inauténtica, dejada de lado la autenticidad como posibilidad no realizada, pero siempre apareciéndonos la llamada de la vocación, como un fantasma dickensiano, recordándonos lo que nuestra vida debía haber sido. Y esto en la línea del aforismo heraclítico “el carácter es para el hombre su destino.” (*Ethos antrophos daimon*). Así nos relata Rüdiger Safranski: “Según narra Hugo Ott, Heidegger se habría quejado de molestias de corazón y a causa de ello fue enviado de nuevo a casa por razones de salud [en 1909 entró en el noviciado de la Compañía de Jesús, de la que sería despedido dos semanas después de transcurrido el periodo de prueba]. Estas molestias se repetirán dos años más tarde, interrumpiendo entonces la formación sacerdotal. Quizá en esa ocasión el corazón se puso en guardia contra los planes de su cabeza”⁸. El biógrafo Hugo Ott afirma que el abandono de sus estudios teológicos en 1911, siendo al principio una mera interrupción provisional, pronto desembocaría en un abandono total de la carrera teológica y de la posibilidad de ser sacerdote.

Entre 1910 y 1919 Heidegger no sólo se forma en los ambientes intelectuales católicos, sino que su primera producción escrita ve la luz a través de revistas y seminarios católicos. Distintas instituciones católicas vehicularon sus publicaciones en estos años de juventud. El joven Martin se hizo miembro del *Gralsbund*, un grupo estrictamente anti-modernista del movimiento de la juventud católica⁹, cuyo caudillo era un teólogo ferviente defensor del restable-

[7] En la *Carta sobre el Humanismo* comenta Heidegger este apotegma, afirmando que ha sido traducido y entendido en términos modernos, no al modo griego original; más que “el carácter es para el hombre su demonio” Heráclito, redescrito *more* heideggeriano, ha de ser traducido como pretendiendo decir “el hombre, en tanto que hombre, mora en la proximidad de Dios”. Heidegger se sirve de una anécdota que relata Aristóteles acerca de lo defraudado que se sintieron unos curiosos forasteros, coetáneos del sabio de Éfeso, cuando lo vieron, en lugar de inmerso en la profundidad de su reflexiones, calentándose junto a un horno, e invitándoles a pasar con las palabras: “también aquí están presentes los dioses”. Este “también aquí” se refiere al círculo de lo ordinario, lo habitual, donde también los dioses están patentes, glosando el aforismo anterior como: “la estancia (ordinaria) es para el hombre el espacio abierto para la presentación del dios (lo extraordinario)”. Y continúa: “si de acuerdo con el significado fundamental de la palabra *ethos* el término ética quiere decir que con él se piensa la estancia del hombre, entonces el pensar que piensa la verdad del ser como elemento inicial del hombre en cuanto existente es ya en sí mismo la ética originaria”. M. Heidegger, *Carta sobre el Humanismo*, Madrid, Alianza, 2004, p. 78. Pero esta ética no es ni ética en su sentido convencional, ni ontología, porque ambas piensan siempre y sólo lo ente, sino un pensamiento prístino, más originario, que recuerda el olvido del ser y piensa desde la verdad de éste.

[8] R. Safranski, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Barcelona, Tusquets editores, 2007, p. 39.

[9] Estos círculos soñaban con la romántica Edad Media de Novalis, y parecen ser los “jóvenes lectores alemanes de Hölderlin” (sic) a los que Heidegger se refiere por escrito cuando trataba de justificar retrospectivamente, en la etapa posterior a los juicios de Nüremberg y la determinación

cimiento de la pureza de la fe católica y del antiguo imperio romano-católico de la nación germana. La crítica de estos ambientes hacia el pensamiento de la modernidad se centra en la falta de veneración de ésta por el misterio inagotable de una realidad que nos envuelve y de la que formamos parte. Se pregona el desvincularse del absolutismo del *sujeto* moderno, abogando por un realismo de signo pre-moderno que tanto influyó en la *Weltanschauung* heideggeriana durante toda su peripecia intelectual. Para el joven Heidegger, defensor de este realismo creyente fideísta, la devoción del protestantismo pietista es todavía demasiado subjetivista. En 1930, en su famosa conferencia *De la esencia de la verdad*, Heidegger llegaría a decir “la verdad nos hará verdaderos”, en cambio, en sus artículos de juventud se expresaba al revés: la verdad nos hará libres, en la línea del neotestamentario Juan 8:32. Exige que, en aras de la verdad, renunciemos al psicologismo del goce de la vida, pues para vivir espiritualmente hay que matar todo lo bajo que hay en nosotros, cooperando con la gracia sobrenatural. Un presente fue decisivo en el viraje que se va produciendo en la obra de nuestro autor, a saber, uno de sus maestros, Conrad Gröber, le regaló a su discípulo la tesis doctoral de Franz Brentano *Sobre la múltiple significación del ente en Aristóteles*. Allí descubre Heidegger una defensa de la lógica rigurosa, aséptica y glacialmente fría, y también descubre una fuerte crítica al psicologismo, resultando fundamental la distinción entre contenido lógico y el acto psíquico que lo concibe. Brentano era un filósofo que al principio, en calidad de sacerdote católico, subordinó la filosofía a la fe, pero finalmente cambió esta jerarquización y abandonó la Iglesia al contraer matrimonio. Brentano fue maestro de Husserl y, por ende, uno de los padres fundadores de la Fenomenología, descubriendo, en sus sutiles análisis, que entre las representaciones subjetivo-psicológicas y el en sí de las cosas, se da un tercero, “los objetos intencionales”, que son siempre representaciones “de algo”, son la conciencia de algo que “se me da” u ofrece. A través de Brentano, Heidegger llega a Edmund Husserl, cuyas *Investigaciones lógicas* se convirtieron para Heidegger en un libro de culto personal, un objeto fetichista casi, pues admiraba no sólo su contenido, sino la cubierta del mismo, teniéndolo como objeto de fascinación cerca de su cama. El pensamiento como acto psíquico acontece en el tiempo, por el contrario, el contenido lógico del pensamiento tiene validez independientemente del tiempo. En el joven Heidegger, a diferencia de, verbigracia, un Rudolf Carnap, encontramos a un lógico que no está interesado en la lógica como fin en sí misma, sino por razones metafísicas. En 1913 se doctora en Filosofía con la tesis *La doctrina del juicio en el psicologismo*, dirigida por el profesor Arthur Schneider, catedrático de Filosofía cristiana en Friburgo. Heidegger aspiró a esa cátedra, con nefastos resultados, pues parece ser que su ortodoxia católica

de la depuración de responsabilidades, su inicial entusiasmo en su etapa de Rector por el principio de caudillaje hacia Adolf Hitler.

no estaba demasiado clara¹⁰. Su catolicismo va quedando meramente reducido, por una parte, a su formación familiar, por otra, a ser deudor de las becas que busca y que le son concedidas. Su trabajo de habilitación para profesor *Teoría de las categorías y de la significación en Duns Scoto*¹¹, le proporciona una beca de una fundación que financia investigaciones de raigambre neotomista. En Scoto encuentra Heidegger a un pensador nominalista, muy sensible hacia lo individual, siendo que para él, lo que existe realmente es sólo un “ente individual”, a lo que da el nombre de *haecceitas*, que significa algo así como “la característica que tienen las cosas de `ser esto que ahora está aquí´” (podemos ver en este concepto un antecedente del *Da-sein* de *Ser y Tiempo*). En la lectura de vitalistas como Bergson y Nietzsche también encuentra nuestro autor la preponderancia de la “vida”, a la que después bautizará con los nombres de “facticidad” y “existencia”.

Tras el estallido de la I Guerra Mundial, Heidegger se alista en 1914 pero, a causa de sus dolencias cardíacas, es clasificado como “apto con reparos” y enviado a la reserva, volviendo a su mesa de trabajo y a sus investigaciones del pensamiento medieval. No parece que Heidegger lamentara en absoluto su exclusión de la participación en la guerra, interesado sólo en su florecimiento intelectual y en su trabajo de habilitación. Heidegger se promete y se casa con Elfride Petri, que profesaba el protestantismo. Cuando nace el primer hijo, declara, en una carta dirigida al amigo sacerdote Krebs que ofició sus nupcias, que no están en condiciones de cumplir la promesa dada al contraer matrimonio de educarlo en el catolicismo (la ruptura de Heidegger con el catolicismo es ya completa, de manera tal que su maestro Husserl creyó ver en Heidegger, su discípulo más aventajado, a un protestante no dogmático –no parece que Husserl entendiera nunca las verdaderas motivaciones filosóficas y, posteriormente, políticas, de Heidegger–). A partir de 1919 Heidegger se concentra en el tema de la vida fáctica, “de hecho”, en lo cotidiano y *mundano*. Todo es mundano, *mundea*, esta palabra es la primera creación caprichosa por parte del autor, que luego nos regalará muchas otras. Heidegger inventa este término para designar lo que normalmente no conocemos por estar demasiado cerca de nosotros. Lo extratemporal y fuera del mundo¹² deja de ser el centro

[10] Iba gestándose paulatinamente el pensamiento que plasmaría con posterioridad en *Introducción a la Metafísica*, Barcelona, Gedisa, 1997, donde catalogó a la filosofía cristiana como un hierro de madera (sic).

[11] Safranski (op. cit.) nos advierte que, en tiempos de Heidegger, se creía que el texto sobre el que investigó el de Messkirch tenía como autor a Duns Scoto, pero después los eruditos llegaron a la conclusión de que la autoría correspondía a un discípulo de éste.

[12] El Heidegger de *La Carta sobre el Humanismo*, se defiende contra ciertas acusaciones, vertidas hacia él, de ateísmo, irracionalismo, pragmatismo o nihilismo, aclarando que su perspectiva intramundana, saliéndose de la paupérrima lógica bivalente en la que lo diferente se entiende como opuesto o contrario (véase también el epígrafe “Humanismos alternativos” en J. Choza, *Antropología filosófica: las representaciones del sí mismo*, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 2002, p.

de sus intereses (reaccionando, no sólo contra los círculos católicos, sino contra el influjo de la filosofía moderna trascendental de inspiración neokantiana). En esta maduración intelectual podemos encontrar un primer viraje en su pensamiento, quizá el más importante, siendo que los que quedan por venir tras la denominada *Kehre* pueden ser vistos como diferentes modulaciones de las mismas propuestas e inquietudes filosóficas (y post-filosóficas, si se me permite, ya en el Heidegger de los últimos escritos).

Pensamiento Metafísico-intramundano. Ser y tiempo. ¿Un primer viraje? Esbozos antropológicos: el hombre como existencia, el sí mismo propio e impropio.

Que nos mantengamos en la división tradicional entre un primer y un segundo Heidegger, nos decidamos por subrayar la continuidad de su obra o armonicemos ambas posturas destacando la continuidad con cuatro posibles modulaciones coyunturales, no deja de ser una cuestión extrínseca al pensamiento heideggeriano, importante para los epígonos y estudiosos de éste, pero demasiado bizantina para el modesto propósito de este ensayo. Tomando la definición de X. Zubiri “etapa es el acontecer cualificado por una inspiración común [...] la etapa es una cualidad de un lapso de aconteceres. El cambio de inspiración es el inicio de una nueva etapa”¹³, encontramos que la concepción de la categoría de etapa nos lleva a pensar en un acontecer, en algo temporal (siendo el tiempo no algo sustantivo, sino adjetivo, que acompaña y atraviesa a las cosas), teniendo también un cariz de unidad, fruto de la idea ínsita de una “inspiración común”. Dicho heideggerianamente, la vida del hombre, su existencia, tiene un momento esencial constitutivo, es proyecto. También la obra de un autor, huelga decirlo, puede ser vista como un continuo “hacerse” (para toda una pléyade de pensadores contemporáneos post-metafísicos, bajo la égida de la *razón narrativa*, el hombre es, *in nuce*, la trama de sentido con la

223 y ss), no implica una negación de la trascendencia humana, así: “al indicar que el ‘ser-en-el mundo’ es el rasgo fundamental de la *humanitas* del homo humanus no se está pretendiendo que el hombre sea únicamente un ser ‘mundano’ entendido en sentido cristiano, es decir, apartado de Dios e incluso desvinculado de la ‘trascendencia’ [...] en la expresión ‘ser-en-el mundo’ ‘mundo’ no significa de ningún modo lo ente terrenal a diferencia de lo celestial, ni tampoco lo ente ‘mundano’ a diferencia de lo ‘espiritual’. Mundo no significa en absoluto un ente ni un ámbito de lo ente, sino la apertura del ser [...] mundo es el claro del ser en el que el hombre está expuesto por causa de su esencia arrojada. El ‘ser-en-el mundo’ nombra la esencia de la ex-sistencia”. M. Heidegger, *Carta sobre el Humanismo*, Madrid, Alianza, 2004, p. 67 y 68. Y concluye: “la frase que dice: la esencia del hombre reside en el ‘ser en el mundo’ tampoco alberga una decisión sobre si el hombre es en sentido metafísico-teológico un ser que sólo pertenece al acá o al más allá. Por eso, con la determinación existencial de la esencia del hombre todavía no se ha decidido nada sobre la existencia de dios o su ‘no-ser’, así como tampoco sobre la posibilidad o imposibilidad de los dioses” Op. cit. p. 69.

[13] X. Zubiri, *Naturaleza, Historia y Dios*, Madrid, Alianza, 1987, p. 13. La cita la encontramos en el prólogo que abre la obra, que escribió por encargo de su traductor para la versión inglesa.

que se cuenta a sí mismo su propia vida, el léxico último con el que se describe a sí mismo¹⁴, las palabras que escoge de su acervo para narrar lo que es, para, al narrar, nombrar, y al nombrar, darse a sí, y a sí, la existencia). Cuando la inspiración que define una etapa cambia, comienza otra nueva, y esto es así al cambiar el elemento que aglutinaba y daba unidad. Pero esta definición parece excesivamente formal porque la determinación de esta unidad o la otorga el propio autor, o sus intérpretes, o la circunscripción dentro de un lapso de tiempo determinado, esto es, elementos todos extrínsecos a la obra misma¹⁵.

Tras este excursus, dejemos que la obra (y entendamos la vida de nuestro filósofo como parte de ella), sea la que hable, mantengámonos en la inmanencia de la misma. Eso sí, con una idea que debe refulgir con claridad, que el Heidegger de *Ser y Tiempo*, el canónico primer Heidegger, es una reacción en contra de lo que fue antes en su etapa católica (encontrando aquí un apócrifo “primerísimo” Heidegger). Al ser una reacción en contra, depende sobremanera de ella para entender, *sensu contrario*, este efectivo cambio de “inspiración común”. Retomemos la trayectoria de nuestro pensador: rotos los lazos formalmente con el catolicismo (al menos, lo que es claro, como ya se ha dicho, es que se le consideraba un creyente *sui generis*, de ortodoxia, cuanto menos, dudosa), en 1923 recibe una invitación para un puesto de profesor extraordinario en Marburgo, con “posición y derechos de profesor ordinario”, como se vanagloria en una carta a su amigo Jaspers, en la que, henchido de orgullo, le transmite la buena nueva. Un año antes, Jaspers y Heidegger se habían conjurado en la idea de una “comunidad de lucha” (sic), una revisión filosófica que había de batallar sin contemplaciones contra el espíritu de la intelectualidad de la época, rebosante de lo que denomina con desprecio “profetas *ex cathedra*” y curanderos de la filosofía. Se está gestando en su cabeza la idea de una reforma de los ambientes universitarios que, como bien se destacará después, fue uno de los principales puntos que lo acercaron a la revolución nacionalsocialista. Para ello, contaba con la amistad y el talento de su amigo Karl Jaspers (que vería con una mezcla de miedo, aborrecimiento y tristeza las actuaciones –y

[14] Ver R. Rorty, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Paidós, Barcelona, 1993.

[15] En este punto, nuestra posición es totalmente deudora de los planteamientos de Umberto Eco, en su genial obra, debate puesto por escrito con diferentes personalidades, U. Eco, *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge University Press, 1995. Aquí, Eco defiende la “intención de la obra” (las potencialidades que un texto mismo contiene en sí con independencia de las motivaciones de su autor o de las recepciones de sus lectores de facto); el debate se centra en la lucha entre la *intentio operis*, la *intentio auctoris* y la *intentio lectoris*. La *intentio auctoris* ha sido objetivo de ataques por todos aquellos que defienden la autonomía -el carácter *autotélico*- del texto; la *intentio lectoris*, por los defensores de la respuesta lectora como determinante del significado. Eco toma la vía intermedia con la defensa de la *intentio operis*, la intención de la propia obra. Un texto, dice Eco, es un dispositivo concebido con el fin de producir un *lector modelo* (entelequia que se refiere al lector ideal adecuado para cada texto). El lector interpreta el texto, pero el texto mismo se esfuerza en llevar al lector hacia el sentido que preconiza.

omisiones- de Martin en su etapa como Rector en Friburgo), y también, en segundo lugar, iba adquiriendo posiciones cada vez más estables en el panorama académico que coadyuvaran a esa tarea de reforma. Es el tiempo de la crítica (y posterior separación e indiferencia hacia su postergación como profesor judío) para con su viejo maestro Husserl, caso específico del género más amplio de la crítica heideggeriana al exceso de teorización en la filosofía. La idea de que estamos instalados siempre en una comprensión previa o *precomprensión* del ser (círculo virtuoso de la hermenéutica que después tanto desarrollaría la obra de H. G. Gadamer) iba gestándose ya en nuestro autor, y el pensamiento según el cual no podemos librarnos de la tradición, hacer *epojé* de todos nuestros *prejuicios*, es otra crítica a la fenomenología husserliana. El reto que iba imponiéndose cada vez más en los escritos heideggerianos es el de cómo apropiarnos el vivir de cada uno sin los excesos de la contemplación teórica. Mientras Heidegger sigue llamándose públicamente, todavía, discípulo de Husserl, y se aprovecha de que éste intercede a su favor para su consecución de acomodo en el mundo académico, en el fuero interno se ha distanciado ya tanto de él que en una carta a Jaspers lo incluye también entre los denostados “curanderos”, escribiendo cosas del siguiente tenor: “Husserl se ha salido de madre, si es que alguna vez ha estado ‘dentro’, cosa que me resulta cada vez más dudosa últimamente; oscila de aquí para allá y dice tales trivialidades que uno se siente movido a compasión. Vive de la misión de ser el fundador de la fenomenología, cosa que ya nadie sabe qué es”¹⁶. En esa época también, a principios de 1924, tendrá un encuentro del que, según confesará más tarde su mujer Elfride, surgió la “pasión de su vida”. Había llegado, a la sazón, a Marburgo, una estudiante judía de 18 años, deseosa de estudiar con Heidegger y el teólogo Rudolf Bultmann (teólogo del lugar que toma la descripción que hace de la situación humana, de la existencia, del análisis del ser-ahí heideggeriano: el hombre como un ser arrojado, el cuidado, la temporalidad, la muerte y la huida de la impropiedad). La chica era Hannah Arendt. Heidegger, con 17 años más que ella, y padre de dos hijos, mantuvo con Hannah una relación clandestina, de la que nada podía saber la legítima Elfride (que siempre receló de ella por el trato preferencial que le otorgaba su marido y porque el antisemitismo de Elfride sí era notorio ya desde los años veinte), ni nadie en la universidad, ni en la ciudad. Hannah aceptó las reglas del juego que estableció Martin. Heidegger amó a Hannah Arendt y la amará por mucho tiempo, la toma en serio como mujer que le comprende y ella se convertirá en su “musa” de *Ser y Tiempo* (Hannah encontrará, posteriormente, el amor en relaciones sin cortapisas, primero con Heinrich Blücher, intelectual y compañero de sufrimiento en el

[16] R. Safranski, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Barcelona, Tusquets editores, 2007, p. 161.

exilio y, después, también con el afamado filósofo Günther Anders; aún así, ella jamás se arrepentirá de no olvidar a Martin).

Tras la partida de su “musa”, auténtica nueva “inspiración” en esta etapa de su vida, a principios de 1927, Heidegger se vería obligado por las circunstancias a entregar su obra a la imprenta, aún cuando él no la consideraba terminada. Aparece *Ser y Tiempo* como un número especial del *Anuario de Filosofía e Investigación fenomenológica*, editado por E. Husserl y Max Scheler. Heidegger entiende que la filosofía ha de poder confiarse a sí misma como la pregunta libre de una existencia humana centrada puramente en sí misma; cree que con *Ser y Tiempo* ha llegado por fin a esta manera de entender la reflexión filosófica, por ello la consideró especial para la Historia de la Filosofía y se enorgulleció de ella. Comenzando como filósofo católico, preocupado por galvanizar y fluidificar el pensamiento medieval, Heidegger, si ya había roto con el catolicismo practicante, ahora reforzaría su desenlace completo para con el catolicismo, poniendo en juego, por vez primera de una manera diáfana y explícita, el principal magisterio que extrajo del estudio de la obra de Dilthey, a saber, que también las verdades tienen su historia. La idea de *historicidad*, radicalmente entendida, destruye toda pretensión de validez universal de la metafísica (este final del filosofar “católico” de Heidegger representa, quizá, la mayor ruptura dentro de la comprensión heideggeriana del hombre y de la historia de la cultura occidental). Fatigosamente al principio, y luego con el *crescendo* de un logro triunfante, de la oscuridad del *ser-ahí* (*Dasein*, que pasaría en el último Heidegger a ser escrito separado por un guión: *Da-sein*), como denomina a la existencia y a la vida humana, va sacando poco a poco las estructuras que en *Ser y Tiempo* se presentarán como “existenciarrios”: *ser-en*, *estados de ánimo*, *comprender*, *caída*, *cuidado*, etc. Según Heidegger, citando el *Sofista* de Platón en el prólogo de su *opera magna* (por la dramaturgia con que está escrito este prólogo, Heidegger verdaderamente se concibe a sí mismo como el protagonista de una notable cesura epocal), estamos familiarizados con lo que propiamente opinamos qué es el ente, pero al creer entenderlo, somos a la vez presa de la perplejidad, y esto es así por un doble olvido del ser: hemos olvidado lo que es el ser y, como aditamento, hemos olvidado este olvido. Hay que plantear de nuevo la pregunta por el sentido del ser, pero como hemos olvidado el olvido, antes hay que volver a despertar, ante todo, una comprensión del sentido de esa pregunta, interpretando el *tiempo* como el posible horizonte de toda comprensión del sentido del ser. Ya en 1919, en la segunda parte de sus lecciones *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, llamada “Fenomenología como ciencia preteorética originaria”, encontramos una cita del génesis, de la que se sirve para poner énfasis en el nuevo cariz intramundando de su reflexión filosófica, concatenando con esta referencia veterotestamentaria lo que podían ser las dos inspiraciones distintas de su etapa iniciática-católica y ésta ya de madurez y encuentro de su filosofía: “Dios, el señor, hizo brotar del

suelo, *en medio del jardín el árbol de la vida* y el árbol de la ciencia del bien y del mal”. Es sintomática la cursiva que destaca el propio Heidegger. Para él, nos movemos siempre en la aridez del desierto con la esperanza de “comprender intuitivamente” e “intuir comprensivamente” en lugar de siempre conocer teóricamente las cosas. Se trata de conocer la vida fáctica, saliéndose del encorsetamiento del esquema epistemológico moderno de un sujeto que constituye y conoce objetos a través del ejercicio de *theorein* (*θεωρεῖν*); se trata de “vivir”, de “ocuparse de”, de estar “dentro de la vida”, no “sobre” ella al modo del contemplador teórico que es el sujeto del conocimiento metafísico-moderno. También, en 1922, había anticipado esta inspiración, que sería el tema de *Ser y Tiempo*, en sus *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*. Había dejado dicho recurrentemente en este escrito, redactado con cierta urgencia para optar a la vacante de profesor titular, que la filosofía debía tratar el problema del ser de la vida fáctica. Desde este punto de vista, la reflexión filosófica es, sobre todo, *ontología fundamental*¹⁷. Estas páginas delatan una preocupación metodológica fundamental por el tema de la vida humana, que continuaría con brillante éxito expositivo en *Ser y Tiempo*. Su abandono del catolicismo, formal e intelectual, siempre fue en un tono muy diplomático (no encontramos en nuestro autor a un apóstata beligerante). Pero tras esta ruptura, encontramos en él un nuevo comienzo como filósofo auténtico, que se mueve en lo que va a calificar como el ámbito de la “*propiedad*”. No abandona la reflexión metafísica, pero sí la entiende en un nuevo sentido, no ya basada en la lógica como instancia última irrebalsable y fuera del tiempo. El abandono de la metafísica vista *sub specie aeternitatis*, da paso a una metafísica de la investigación de la individualidad, la facticidad, la temporalidad y la historicidad. El prurito heideggeriano consiste en ver la vida desde dentro de ella, no desde ideal extramundano alguno; la reflexión no puede ser de manera alguna una huida de este mundo, sino un ocuparse de él porque en ello nos va la existencia, lo que somos, produciéndose, con esta nueva sensibilidad suya, no sólo un desmontaje de su pensamiento religioso anterior, sino una metódica apropiación crítica o deconstrucción de toda metafísica que apele a instancias fuera del mundo. La auténtica Filosofía, entiende ahora nuestro autor, sólo es leal a Dios si permanece dentro de los márgenes de posibilidades que están a su disposición, no asumiendo como suya la preocupación de hablar acerca de la religiosidad, sino, sólo, de la facticidad del hombre.

De momento, Heidegger deja de lado la pregunta por el sentido del ser y comienza cuestionándose qué queremos decir cuando usamos la expresión “ente”. Cada ciencia, la física, la química, la antropología, la sociología, etc., elabora un determinado ámbito de lo que es, o bien trata del mismo ámbito

[17] Ontología, pues versa sobre el ser, y fundamental, consistente en el análisis y estudio de ese ser de la vida fáctica.

pero con diversos métodos, implicando siempre una *ontología regional* en ese acercarse al objeto de estudio de dichas disciplinas. A diferencia de los demás entes, el hombre tiene una relación con su propio ser que Heidegger denomina “existencia”. El hombre tiene la tendencia espontánea a entender el ser desde el ente con el que él esencialmente se comporta siempre y en primer lugar, desde el “mundo”, pero esto es una *hipostatización* del hombre y del mundo, el cual, mientras vive, nunca está acabado, no es enteramente, no se halla concluido como un objeto, sino que permanece siempre abierto para el futuro, lleno de posibilidades. El *Dasein* (*ser-ahí*) o la existencia del hombre, significa que nosotros no sólo somos, sino que además nos damos cuenta de que somos (superamos el mero nivel *óntico* para alcanzar el *ontológico*)¹⁸, y nunca estamos terminados como una cosa ya dada (*vorhanden*), sino que somos una tarea para nosotros mismos, somos lo que nos hacemos. El *ser-ahí* implica un ser posible y dentro de todas estas posibilidades, una certeza, el *gran suceso*, la muerte, la temporalidad inquietante del *ser-ahí* que nos constituye. A la mitad de la obra, Heidegger permite que comparezca el sujeto real de la pregunta por el sentido del ser; el “quién” de esta pregunta es un “estado de ánimo” y la afección fundamental es la angustia¹⁹. Contrariamente al miedo, que se dirige hacia algo determinado, la angustia es indeterminada y carece de límites, siendo que a través de ella el *ser-ahí* experimenta lo amenazador e insondable del mundo y lo sobrecogedor y turbador de la propia libertad. El análisis del *ser-ahí* lo denomina Heidegger “análisis existencial” y las determinaciones fundamentales del *ser-ahí* reciben el nombre de “existencialistas”, concepto formado en analogía con el concepto tradicional de categoría (como en Aristóteles o Kant, verbigracia). Comienza con el análisis del “ser-en”, que no significa sólo que nos encontramos en algún lugar, sino que siempre estamos faenando con algo. Aquí tiene validez el principio fenomenológico según el cual hay que adoptar una actitud que permita al fenómeno “mostrarse” y “dárseos”. Comienza por el “ser-en” porque fenomenicamente no me experimento primero a mí mismo y después experimento el mundo, ni a la inversa, sino que en la experiencia están dadas ambas cosas a la vez en unión indisoluble²⁰. El mundo circundante de las cosas nos

[18] El distintivo óntico del *ser-ahí* está en que él es ontológico. Ver M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1974.

[19] El DRAE nos dice que la voz angustia procede del verbo angostar, y éste del latín angustare, que significa hacer angosto, estrechar. Para lo que nos ocupa, podemos entender que es el sí mismo del hombre, en tanto que ser-ahí, eso que se estrecha en el sentimiento de la angustia, en tanto en cuanto nos sobreviene tal afección cuando sentimos la pesada “carga” de las infinitas posibilidades del mundo y de nuestra libertad, quedando nuestro universo interior reducido, casi nihilizado, a escala infinitesimal ante tamaño dintorno plenario de posibilidades como son el “hacer(se)” del ser del mundo y de nuestra libertad.

[20] Esta experiencia recibió en la fenomenología el nombre de *intencionalidad*, que sería acogida por Heidegger como la intuición fundamental de la fenomenología husserliana, entendiéndola como la relación del *ser-ahí* con el mundo, y no sólo, a diferencia de Husserl, como estructura de la conciencia.

sale al encuentro de manera inmediata como “útil” (*zeug*, utensilio; *zuhanden*, “ser de uso” o “ser a la mano”); son las cosas con las que nos habemos en nuestro comercio diario con el mundo, es nuestra relación vivida, no explícitamente consciente con las cosas, que la mayoría de las veces ha pasado desapercibida para el conocimiento filosófico. Por primera vez, con la transformación del ser a la mano en un ser a la vista (actitud teórica), las cosas pasan a ser objetos, en sentido estricto, susceptibles de investigación teórica. Esta transformación del mundo en algo meramente “a la vista” es un corolario inevitable del olvido del ser auspiciado por la metafísica tradicional, elevada a la máxima potencia con la modernidad y el desarrollo tecno-científico. A la estructura fundamental de este comportamiento con el mundo conservando el ámbito de la vida constituido por lo “a la mano” y este habitar junto a las cosas, Heidegger le dará el nombre de “cuidado”. Este “cuidado” es un rasgo fundamental de la condición humana; sólo puede estar cuidando un ser que ve ante él un horizonte de campo abierto. Este cuidado no es otra cosa que la temporalidad vivida. Heidegger señala el cuidado (*Sorge*) como el ser ontológico del *Dasein*, esto es, cuidando, impelidos por el tiempo, nos encontramos actuando en la intemperie del mundo.

Pero el *ser-ahí* mismo no es algo ni a la vista ni es algo a la mano, sino que es “existencia”, es tener una relación consigo mismo teniendo que comportarse en consecuencia con la apertura de su ser. La propuesta de *ontología fundamental* de Heidegger puede entenderse como un anhelo denodado de cortar al *ser-ahí* los caminos de fuga hacia lo extramundano, extratemporal y ahistórico. Heidegger se ocupa de aquellas afecciones (como la ya señalada angustia, el hastío o el aburrimiento) en las que se ponen al descubierto el carácter de carga²¹ que soporta el *ser-ahí*. Habida cuenta de la posición “excéntrica” de todo medio de la existencia humana, Heidegger se hace cargo de la necesidad elemental de supervivencia que constituyen las técnicas culturales²² para paliar este carácter oneroso de la vida humana. Empero, a su juicio, es precisamente esta tendencia la que aleja al hombre de su “*poder ser con propiedad*”. La manera de comportarse con el carácter oneroso del *ser-ahí*, bien sea

[21] Toda la obra literaria de Milan Kundera puede ser entendida como la contraposición entre los caracteres pertenecientes a los campos semánticos del peso, la carga o el gravamen *versus* los de la levedad (y todas las palabras pertenecientes a sendos campos semánticos) que tiene el existir humano. Inspiración heideggeriana explícitamente asumida si consultamos su obra meta-literaria *El Arte de la novela*, Barcelona, Tusquets editores, 2000, p. 152.

[22] Nos encontramos lastrados por las circunstancias de nuestro mundo, la cultura, la tradición, los prejuicios y, en este punto, Safranski nos relata el choque de titanes entre las personalidades y filosofías de Heidegger y Cassirer que se produjo en el famoso encuentro de Davos. Cassirer se preocupó siempre del arte de habitar en la cultura, mientras Heidegger veía en ella el terreno de la “impropiedad”, y quería preparar a la reflexión para posarse sobre el suelo como un abismo. El uno se preocupa por la creación humana, el otro, por el origen, el misterio abisal de la creación desde la nada. Ver Cassirer-Heidegger, *Debate de Davos (1929) sobre la interpretación de Kant*, Madrid, Plaza y Valdés, 2009.

asumiendo la carga, o bien buscando exoneración, decide sobre la *propiedad* o la *impropiedad*. Para Heidegger, la exoneración se halla bajo la sospecha de ser una maniobra de huida, una forma de eludir, de “caída”, esto es, de “impropiedad”. El hombre auténtico, el que se mueve en el terreno de lo “propio”, lleva, como Atlas, el peso del mundo a sus espaldas y ha de conseguir la obra de arte de caminar recto y de tener un audaz proyecto de vida. Pero, tras esta utópica existencia heroica ¿Dónde ha quedado el sí mismo? ¿Es la impropiedad un estado de alejamiento, de caída, de alienación del sí mismo propio? La impropiedad, asevera Heidegger, es la “forma originaria” de nuestro *ser-ahí*, y esto no sólo en el sentido de lo óntico (de lo cotidiano) sino también de lo ontológico, pues la impropiedad es un “existenciario” lo mismo que el “ser-en”. Nosotros siempre nos encontramos ya en una situación en la que quedamos enteramente absortos en medio de nuestras cuitas. El vivir en la caída, y el corregirse de ésta, pertenece a la inmanencia del propio vivir. La caída (y el cuidado) es una condición hermenéutica, de situación, intrínseca al ser del *Dasein*. Nos encontramos lastrados por las circunstancias de nuestro mundo, la cultura, la tradición, los prejuicios, siendo ineliminables en el plano vivencial y arrojándonos a la esfera de la inautenticidad, pero siendo a la vez *chances* positivas para nuestro estar en el mundo (está valoración positiva sería característica de la recepción gadameriana de la hermenéutica de Heidegger). La caída es un *factum*, no es una descripción ética ni una valoración moral, y une, abogando por la continuidad en la obra heideggeriana, sus planteamientos de *Ser y Tiempo* con su pronunciamiento en *La Carta sobre el Humanismo*, donde rechaza toda ética en la medida en que está ya infectada de metafísica, afirmando que los primitivos filósofos griegos no tenían una ética y no por eso eran inmorales. Heidegger patrocina llegar a ese pensamiento anterior a lo ético y fundamento de ello. La filosofía no es ninguna instancia de información moral, es, para Heidegger, el trabajo de demolición y desmontaje de supuestas objetividades éticas. En el ser “propio”, auténtico, cada *Dasein* trata de apropiarse, lo más y mejor posible, de la situación presente, estando a la escucha de la inquietud que es el vivir mismo, aceptando está atención inexorable. Pero también los filósofos viven en la “impropiedad”, pues éstos, según la crítica de Heidegger, viven a salvo en sus grandes construcciones y sus transmundos metafísicos, exonerados de toda carga y responsabilidad. Pero conocemos ya un instante en el que se rompen las distorsiones y se abre el ser propio, es el instante de la angustia: el mundo aparece como “hecho” bruto y desnudo de significatividad, el *ser-ahí* se experiencia desamparado, sin protección ni dirección por parte de ningún ser objetivo, irrumpiendo el ámbito de lo “propio” como un choque con la contingencia, como la experiencia de que detrás del *Dasein* no hay nada. Si la angustia es la vivencia de iniciación de la “propiedad”, el célebre “precurar la muerte” de Heidegger pertenece también al logro de esa “propiedad”, situándose el capítulo sobre la muerte, en la alambicada construcción de *Ser y Tiempo*.

po, en la sección sobre el posible “ser entero” del *ser-ahí*. La muerte es tratada como la posibilidad que nos acecha constantemente y, como tal, es la posibilidad de la imposibilidad de la propia existencia²³. La pregunta inicial acerca del sentido del ser, de pronto, refulge bajo una nueva luz desde el pensamiento de la *temporalidad*. El tiempo no es en absoluto algo que perdura (la pregunta por el ser se hace la mayoría de las veces preguntando por ese sentido del perdurar o perseverar en el ser), el tiempo es algo que *acontece*, no es algo dado, sino un *evento*²⁴. Este descubrimiento es ya, casi, la medida suprema de la transparencia propia que el *ser-ahí* puede alcanzar para sí mismo. Si el encubrimiento es “impropiedad”, esta transparencia, y toda la reflexión que la preconiza, es un acto de “propiedad” de cada hombre.

[23] Ver M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1974, capítulo 1º de la sección 2ª.

[24] De dicha expresión hablaremos también, si la fortuna acompaña, en un posterior epígrafe de una segunda parte de este escrito. Con ella, Heidegger parece encontrar un difícil equilibrio, una suerte de sorprendente armonía, entre las inmiscibles concepciones del ser estático parmenideo y del devenir heraclitiano.

EL POETA EN “DE SOBREMESA” DE JOSÉ ASUNCIÓN SILVA

Jorge Mario Ochoa
Universidad de Caldas, Manizales (Colombia)

Recibido: 05-07-12

Aceptado: 29-10-12

Resumen: Este artículo estudia la omnipresencia de la enfermedad en la novela “De Sobremesa 1887-1896”, del escritor colombiano José Asunción Silva (Bogotá 1865-1896). Este análisis pretende destacar la relación que existe entre la enfermedad espiritual del artista moderno y el proceso de creación poética.

Palabras-clave: De Sobremesa, José Asunción Silva, enfermedad del artista moderno, creación poética.

Abstract: This article examines the omnipresence of the disease in the novel “De Sobremesa 1887-1896” by Colombian writer Jose Asuncion Silva (Bogota 1865-1896). This analysis seeks to highlight the relationship between the spiritual sickness of the modern artist and the process of poetic creation.

Key-words: *De Sobremesa*, Jose Asuncion Silva, disease of the modern artist, poetic creation.

“De Sobremesa”, la novela póstuma del escritor modernista colombiano José Asunción Silva (Bogotá 1865-1896), fue publicada en 1925, por la editorial Cromos de Bogotá, a casi tres décadas de su muerte. El título de la primera edición iba seguido de dos fechas “1887-1896”, un ciclo de nueve años que aparecía en el manuscrito y correspondía probablemente al período de su escritura. Todas las ediciones posteriores de la novela evitan esas fechas, como si se tratara de una errata o de algo peor, “uno de esos peligrosos descuidos que conducen al suicidio”. Las dos fechas, clavadas como un quiste al título de la novela, eran además de una precisión siniestra: la primera corresponde a la muerte del padre en 1887; la segunda es la de su muerte, 1896. En el perfecto y equilibrado justo medio estaba la de su hermana Elvira en 1891, episodio decisivo en la crisis que habría de marcarlo hasta el final que ya co-

nocemos. No son las únicas fatalidades de este período. Al regreso de Europa en 1886, el almacén de su padre había sido saqueado. Tras la muerte de este último, asume en silencio la bancarrota del negocio familiar y debe moverse a solas en un intrincado laberinto de deudas y acreedores. Y en medio de todo aquello, la convicción íntima de que ya no volvería otra vez a esa patria del ideal, Europa, más entrañable que el improvisado rincón sudamericano que le había tocado por destino. Durante todo este ciclo de derrota interior heroicamente disimulada tras sus extravagantes maneras de dandy criollo, Silva destilaba en una novela su testamento espiritual.

“De Sobremesa” transcurre en dos escenarios alternos y opuestos. En ella, un joven poeta, millonario y hombre de mundo *fin de siglo*, lee su Diario personal a un grupo de amigos en su casa, situada en una ciudad sudamericana sin nombre, pero no muy extraña a la brumosa capital andina donde Silva daba forma a su obra. Las aventuras narradas en el Diario de Fernández ocurren al otro lado del Atlántico, Londres, París y Ginebra especialmente, a lo largo de casi dos años, también indeterminados, de la última década del siglo XIX. La novela oscila pues entre dos geografías; equidistante entre ambas, gravitando entre el polo de lo real (Bogotá, Sudamérica) y el del ideal (una Europa más soñada que vivida), se encuentra la *torre de marfil* que es el interior de la casa del poeta, donde se reúne un grupo de hombres para impermeabilizarse por unas cuantas horas de la ciudad y sus hedores.

En cuanto a los hechos narrados en el Diario, la vida del poeta en Europa no tiene un propósito definido, a no ser lo que el propio personaje denomina “vivir la vida al máximo”, lo cual se traduce en toda clase de experiencias entre el ascetismo y la sensualidad, esto es, el consumo de narcóticos, el estudio del arte, la vida mística, las aventuras sexuales, la especulación en la bolsa, e incluso acometer colosales (e imposibles) proyectos políticos.

La narración de los hechos desde la perspectiva del propio protagonista favorece la hibridación de los hechos narrados con los estados alterados de conciencia, menguando de esta manera su verdad objetiva. La realidad se pierde en la bruma al ser percibida bajo los efectos del opio o la excitación nerviosa.

La secuencia tripartita del relato tiene como principio y fin un suceso de esta índole: la visión alucinante y fugaz de Helena, una suerte de intervalo entre mujer y ángel. El resto de la novela es un antes y un después de este suceso atemporal y casi irreal. Antes de él, Fernández se debate con su propia vida interior, sacudida por fuerzas contradictorias que lo empujan a la poesía tanto como al crimen. Después de él, la gradual caída interior de Fernández, a medida que se acerca el final: el descubrimiento de la tumba del ángel.

Locura, alucinación, crimen, muerte, son síntomas y episodios de la enfermedad, el gran tema que merodea por toda la novela. Ella está presente de forma explícita en el plano narrativo de la obra, donde un poeta se debate

con la locura o donde los personajes, en su mayoría médicos o pacientes, no pueden concebir el mundo sin el dolor o la angustia. Está presente en la composición de la obra al incorporar, como parte sustancial del Diario de Fernández, el comentario sobre dos documentos de la época que resumen de algún modo la controversia sobre el “*pathos*” del artista: uno de ellos es la visión médica del artista moderno como un enfermo síquico y un degenerado; el segundo es el diario de una pintora tísica, muerta a los 26 años, que se convierte en la inspiración más profunda del Diario de Fernández. Pero ante todo está presente en lo que puede ser el plano temático de la obra: la postulación de una relación entrañable entre el proceso de creación y la enfermedad del artista. Me propongo hacer en el presente ensayo, una lectura de “De Sobremesa”, desde esta omnipresencia de la enfermedad.

El artista y la ciudad.

Hacia 1887, dos años después de su viaje a Europa, Silva revive en la antigua capital Virreinal “con sus basureros, su gente envuelta en capas y mantillas, sus malos empedrados, sus innumerables pordioseros, su riguroso frío y sus hediondas chicherías” [Samper, 67] el mismo drama experimentado por otros escritores modernos en otras latitudes, de buscar la belleza en medio de y contra la fealdad de las ciudades. Bogotá tenía por entonces 90.000 habitantes, no tenía agua potable en las casas ni alcantarillado; abundaban el sarampión, la viruela y la fiebre tifoidea. Tres hermanos del poeta habían muerto, todavía niños, a causa de las epidemias. “Ciudad mefítica”, así la nombra el desapacible Fernando Vallejo, como si el adjetivo fuese un atributo particular de la “solitaria, fría, ceñuda capital, arrebujaada entre sus cerros pelados, arañados por los hombres y las máquinas” [Zalamea, 47]. “Mefítica”, pestilente, enferma, son formas familiares de nombrar a ese leviatán que es la ciudad moderna. Y como si se tratase de un leviatán de la poesía, los héroes de las primeras novelas colombianas (todos poetas) emprendían la aventura o buscaban la belleza lejos de ella, en el paisaje idílico del Valle del Cauca, el laberinto surrealista de la selva amazónica o la sensualidad del desierto de la Guajira¹.

Silva asume una posición diferente en su novela; no describe, ni siquiera nombra la ciudad que hay por fuera de su casa. Y sin embargo, esto no la hace menos importante. Intuimos la ciudad en sus sarcasmos contra el hombre burgués, en sus diatribas sobre el triunfo del realismo, en su visión, todavía parroquial del vicio y el comercio sexual en las grandes urbes. La

[1] Mención de tres novelas representativas de este período: María (Jorge Isaacs, 1867), La Vorágine (José E. Rivera, 1924), 4 Años A Bordo De Mí Mismo (Eduardo Zalamea, 1932).

ciudad es, en últimas, el innumerable caos humano que tanto el autor como el personaje de la novela resisten con un refinamiento desbordado.

El combate contra el hedor malsano de la ciudad es precisamente el motivo compartido de estas reuniones nocturnas en casa de Fernández. Cada detalle en el refinado interior de la casa del poeta, los aromas, el opio, los licores, la penumbra, el silencio, conspira para sumergir a aquellos cinco hombres en un ambiente narcotizado. Sus voces dan cuenta del valor entrañable que tiene aquella casa a donde se va cada sábado en la noche “a pedirle de soñar” al poeta, a “oír buenos versos para desinfectar el alma” de las conversaciones callejeras.

Entre los asistentes a la reunión se encuentran un médico y un enfermo; su presencia representa las dos percepciones opuestas de la enfermedad y enfatiza el significado de aquella torre de marfil como sanatorio espiritual contra la angustia urbana. El propio Silva conocía esas dos visiones. Aunque no era médico, le atraía esa mirada que observa “siempre la fisonomía del interlocutor como buscando en ella el síntoma o la expresión de una oculta dolencia” [Silva, 162]. No es necesario salir de la obra para comprobar su importancia; no son artistas ni poetas sino médicos los consejeros e interlocutores favoritos de Fernández en la novela.

De los asistentes a la reunión, es el médico, por razones de su oficio, el personaje encargado de expresar el sentido terapéutico de estas sobremesas. El silencio religioso y la atmósfera evanescente de la casa constituyen los atractivos del ritual de los sábados que lo desconectan del dolor que se vive por fuera de ella:

“Suponte, paso la semana entera en las salas frías del hospital y en las alcobas donde sufren tantos enfermos incurables; veo allí todas las angustias, todas las miserias de la debilidad y del dolor humano en sus formas más tristes y más repugnantes; respiro olores nauseabundos de desaseo, de descomposición y de muerte; no visito a nadie y los sábados entro aquí a encontrar el comedor iluminado por treinta bujías diáfanas y perfumado por la profusión de flores raras que cubren la mesa y desbordan, multicolores, húmedas y frescas, de los jarrones de cristal de Murano; el brillo mate de la vieja vajilla de plata marcada con las armas de los Fernández de Sotomayor; las frágiles porcelanas decoradas a mano por artistas insignes; los cubiertos que parecen joyas; los manjares delicados, el rubio jerez añejo, los burdeos y los borgoñas que han dormido treinta años en el fondo de la bodega (...) todos los refinamientos de esas comidas de los sábados, y luego, en el ambiente suntuoso de este cuarto, el café aromático como una esencia, los puros riquísimos y los cigarrillos egipcios que perfuman el aire (...) junta eso con mis quehaceres habituales y con el ambiente mezquino y prosaico en que vivo y comprenderás mi silencio cuando estoy aquí” [Silva, 9]

En sus palabras se contraponen el artificio interior de la casa a la realidad exterior en sus valoraciones más hostiles; podría construirse una escalera descendente con ellas: ambiente mezquino y prosaico, frío, angustia, miseria, debilidad, dolor humano, olores nauseabundos, descomposición y muerte. Por

esa escala se desciende a la ciudad. Y por ella adquiere sentido vivificante este otro mundo multisensorial de la torre de marfil.

El último asistente a la reunión es un enfermo de apariencia espectral que no puede disimular su grave dolencia; “siguen los dolores atroces, a pesar de los bromuros y de la morfina”, dice en la conversación y agrega un dato particular de su padecimiento que comparte con la enfermedad del poeta:

“Fernández, dime ¿Tampoco pudieron hacer diagnóstico preciso de una enfermedad que sufriste en París, de una enfermedad nerviosa... Dime, tú la describiste en algunas páginas de tu diario?... Si nos las leyeras esta noche... Creo que sólo la lectura de algo inédito y que me interesara mucho alcanzaría a disipar un poco mis ideas negras” [Silva, 24]

La voz de este singular personaje va bordando los tópicos (París, el héroe artista, la enfermedad desconocida) del *ennui*, ese “vago espanto” que se infiltraba como un virus en la vida moderna durante las últimas décadas del siglo XIX, cuyo origen era, según Steiner [1991], la agitación interior “entre insaciables deseos y un tedio atroz”, que vivía el hombre occidental.

El tema común de la enfermedad desconocida es, en “De Sobremesa”, el señuelo que atrae a este personaje hasta la casa del poeta a pedirle una lectura de su Diario como si se tratara de un medicamento; y a partir de las expectativas de aquel “exhausto sobreviviente”, la enfermedad sin nombre emerge como subtexto de la novela.

El artista y la enfermedad.

“En manos de los maestros la novela y la crítica son medios de presentar al público los aterradores problemas de la responsabilidad humana y de discriminar psicológicas complicaciones; ya el lector no pide al libro que lo divierta sino que lo haga pensar y ver el misterio oculto en cada partícula del Gran Todo” [Silva, 182]

El lector le pide al libro que lo haga pensar. La novela de hoy se ocupa de las complicaciones psicológicas del hombre moderno. En estas dos ideas se resume el Diario. Tanto en el plano anecdótico como en el de las meditaciones de Fernández sobre el arte y la cultura de la época, el tema de fondo es el *pathos* del artista. Silva, como Novalis hace de la enfermedad “el estímulo y el objeto” de su reflexión.

A manera de introducción a este tema, Silva se vale de Max Nordau y su libro “Degeneración” (1892), de gran notoriedad entre los detractores del arte y el pensamiento moderno. Nordau había tomado el concepto de “degeneración” de un tratado de psiquiatría². Su autor, Benedict Morel, hacía una clasificación de las patologías mentales a partir de sus causas y estudiaba a

[2] “Tratado de las degeneraciones físicas, intelectuales y morales de la especie humana y de las causas que producen estas variedades enfermizas”. Por Benedict August Morel. París, 1857.

los criminales y a los locos como degenerados. El alcohol, el opio o la descomposición social eran, según Morel, las causas de su “desvío del tipo normal de la humanidad”. Nordau comprendió que estas eran también las causas de cierto estado patológico del arte moderno y extendió el concepto a los pintores, músicos y escritores. Las modas estéticas eran para este autor, “formas de descomposición intelectual”. En líneas generales, el artista moderno era según Nordau, una variedad “superior” de ese desvío del tipo normal que Morel veía en los locos y los criminales.

“Como un esquimal miope por un museo de mármoles griegos (comenta Fernández en su diario) Nordau se pasea por entre las obras maestras que ha producido el espíritu humano en los últimos cincuenta años. Lleva sobre los ojos gruesos lentes de vidrio negro y en la mano una caja llena de tiquetes con los nombres de todas las manías clasificadas y enumeradas por los alienistas modernos. Detiéndose al pie de la obra maestra, compara las líneas de ésta con las de su propio ideal de belleza, la encuentra deforme, escoge un nombre que dar a la supuesta enfermedad del artista que la produjo y pega el tiquete clasificativo sobre el mármol augusto y albo. Vistos al través de sus anteojos... juzgados de acuerdo con su canon estético, es Rossetti un idiota... Verlaine un medroso degenerado, de cráneo asimétrico y cara mongoloide, vagabundo, impulsivo y dipsómano; Tolstoi un degenerado místico e histérico; Baudelaire un maniático obsceno; Wagner... blasfemo y erotómano... ¡Oh, grotesco doctor alemán, zoilo de los Homeros que han cantado los dolores y las alegrías de la Psiquis eterna, en este fin de siglo angustioso, tu oscuro nombre está salvado del olvido!”[Silva, 26-27]

Ahora bien, de esta diatriba no se sigue necesariamente un desacuerdo general del poeta con la ciencia médica y su posición frente al arte. El motivo particular de su indignación con la obra del médico húngaro es el tufillo moral que supone tratar los rasgos más relevantes del arte moderno como “estigmas intelectuales” o formas de una “estética del crepúsculo de los pueblos”.

Pero no discute, en cambio, la idea del *pathos* o la cercanía del arte con la locura, lugar común del culto al artista y al poeta desde antes de Aristóteles. El propio Fernández en su periplo europeo es como una esponja que absorbe algunos de esos rasgos. En su Diario encontramos la búsqueda del placer que produce la excitación nerviosa, la proximidad al crimen y a la inmoralidad, la emotividad desbordada, el tedio de sí mismo, la afición al ensueño, la devoción mística exagerada. Todos ellos son rasgos de esa estética crepuscular que Nordau escarnece en “Degeneración”.

Y aunque en las primeras páginas del Diario, su autor nos habla del libro de Nordau como ejemplo de “incomprensión sistemática del arte”, no deja de haber algunos puntos de convergencia entre el poeta y el médico. Ambos deploran el efecto que producen las ciudades modernas sobre el individuo. El médico que acude en la novela a casa de Fernández para curarse de las escenas espantosas de la ciudad, no es ajeno a las palabras de este otro médico:

“El habitante de una gran ciudad, aun el más rico, el que vive rodeado del lujo más refinado, está continuamente expuesto a influencias desfavorables que menguan su fuerza

vital, mucho más allá de la medida inevitable; aspira un aire sobrecargado de detritus orgánicos, come alimentos averiados, contaminados, falsificados, se encuentra en un estado perpetuo de sobreexcitación nerviosa, y puede comparársele sin exageración al habitante de una región pantanosa... su población es víctima de la misma fatalidad de degeneración y de destrucción que las víctimas de la malaria... el ser entero (en las ciudades) ofrece una extraña y repugnante mezcla de inacabado y marchito” [Nordau, 64]

La diatriba contra Nordau merece una lectura que trascienda la polémica de fin de siglo entre arte y ciencia. Al leerla en su diálogo con el antes y el después del Diario, “Degeneración” parece tener un doble valor narrativo; al tiempo que revive desde el plano temático, el arquetipo sobre la psiquis alterada del artista, sirve además de introducción al relato. Pues a continuación del comentario asoman en el Diario de Fernández sus primeras manifestaciones de locura.

Del vértigo a la epifanía.

Como si una especie de ironía involuntaria contagiara los hechos posteriores con el libro de Nordau, las desventuras de Fernández en Europa se inauguran con una frase exaltada del narrador:

“¡Del estado en que estoy a la locura no hay más que un paso!”

Su primera manifestación de desequilibrio es el intento inmotivado de asesinar a una prostituta. Así se da inicio a la fase de su enfermedad que se cierra con la aparición de Helena. Dos aspectos sobresalen en este crimen frustrado: su origen irracional³ y su motivación sexual. Como todo lo que tiene que ver con Fernández, sus relaciones con las mujeres no admiten medianía, se debaten entre la misoginia y la devoción mística. La mujer corriente importa poco, no tiene otro lugar en la vida del poeta que vivir con ella el deseo y a continuación, como si fuera su consecuencia lógica, el deseo de matarla. Tras esa continuidad entre el llamado de la carne y el de la muerte que provocan las mujeres, se entrevé la tenebrosa impresión que le produce el mundo en general.

Frente a la mujer real, el poeta contrapone otra, investida de atributos elevados que la alejan de su experiencia. La santidad y el misticismo de la abuela muerta, la superioridad intelectual y el genio artístico de María Bashkirtseff, la pintora rusa muerta en plena juventud, pero especialmente Helena, en quien se combinan las dos anteriores, encarnan esa mujer ideal. Así, en tanto la mujer real es tan sólo el recipiente de una sensualidad que se agota al ser exprimida, la mujer ideal es un fantasma, maquillado de pureza, fugacidad y muerte. En ambos casos la mujer sólo conduce al pesimismo. Si el deseo de la mujer real termina en vértigo, el de la mujer ideal conduce a la desesperación.

El escenario del encuentro entre Fernández y Helena es un hotel para turistas en Ginebra. El joven poeta pasea su mirada y su desprecio por el

[3] “Un impulso loco surgió en las profundidades de mi ser, irrazonado y rápido como una descarga eléctrica”[Silva, 83]

comedor del hotel, repleto de visitantes burgueses provenientes de todos los rincones del mundo; Fernández, por su parte, de semblante espectral, acaba de salir de una corta temporada en el infierno, luego de dos días de consumo de opio. La epifanía ocurre, por tanto, entre la vulgaridad y el vicio, lo cual no hace más que abonar la distancia entre los dos mundos que se intersectan en la visión. Helena da la impresión de ser todavía más sobrenatural en ese escenario deliberadamente abyecto:

“Ante mi imaginación sobreexcitada y que había perdido la noción de la realidad, el oro de los cabellos sueltos, heridos por la luz de las bujías, revistió el brillo de una aureola que irradiaba sobre el fondo oscuro del comedor” [Silva, 89]

La descripción de Helena está elaborada a partir de esa ecuación entre religión y arte que Silva sintetiza en la palabra “misterio”. Como si de una virgen cristiana se tratara, sus ojos azules que evocan el color del mundo superior, dirigen al poeta una mirada pura y santa que contagia “místico respeto”. Pero también, como si se tratara del personaje de un cuadro que desciende al mundo un instante por una sola vez, el perfil de Helena recuerda el de una virgen de Fra Angélico, y su palidez sobrenatural remite tanto a los personajes femeninos de Poe o, como el propio Silva se encarga de hacer explícito, a las pálidas bellezas de la escuela Prerrafaelita.

Este parentesco de Helena con el arte parece hacer parte de su naturaleza y contamina nuestra visión del encuentro, desplaza la escena hacia el relato de la experiencia estética, dándole un cierto tono alegórico. La composición misma de la escena, abstraída del tiempo, se asemeja a la de un cuadro o a la irrealidad del sueño; los pocos segundos del tiempo real de la visión no son más que una anécdota en la saturación descriptiva. Por un breve instante, ambos (espectador y personaje) logran cruzarse en la intersección del ser y el no ser. Apenas unos años después de la muerte de Silva, James Joyce, renovando un término de la tradición cristiana que recuerda la revelación del nacimiento a los reyes magos, habrá de darle el nombre de “*epifanía*” a esa visión instantánea y sobrenatural por la que se nos revela el misterio del mundo. Helena, sin embargo, excede ese propósito: le brinda a quien la contempla una perspectiva elevada de su propio interior enfermo. Durante el instante fugaz de la aparición, Fernández permanece suspendido fuera de ese recuerdo insidioso del mundo que es el tiempo, en tanto que Helena (alegoría del arte) deja de ser pura representación y entra en callado diálogo con el hombre que la contempla. Aquella mirada, proveniente tal vez de un cuadro que ha cobrado vida repentina, penetra en el alma del hombre “como la de un médico en el alma de un leproso” y ve en ella sus llagas. De manera opuesta al mito de Dorian Gray, el cuadro que recibe las imperfecciones humanas, expuestas al tiempo y a la corrupción, Helena es la imagen del cuadro, mensajera de lo irreal, que invade (fugazmente) el mundo humano y lo contamina de irrealidad. En el epílogo de

la epifanía ella deja caer un objeto antes de desaparecer. Ese relicario es quizás la flor amarilla que deja el ángel como testimonio del paraíso. Pero el ángel no sólo ve sino que vivifica, pues transmite a quien contempla: “lástima infinita”, “suprema e inefable ternura compasiva”, “paz profunda y humilde”. Esa promesa de salvación que Fernández descubre en la aparición, hará que el poeta detenga su vida a las puertas de aquel instante.

La alquimia del poema.

Silva establece una cuidadosa alineación, saturada de misteriosas casualidades, entre Helena, la experiencia artística y el tema de la enfermedad. En un intento por encontrar una versión racional de la epifanía, Fernández visita a un afamado médico de Londres quien le demuestra mediante una pintura que coincide con la descripción hecha por su paciente, que Helena es sólo un fantasma producido por una imaginación sobreexcitada, un recuerdo borroso dormido en el fondo de su consciencia desde la niñez y que emerge ahora producto de una crisis interior.

Pero la plena alineación surge de las propias ideas expuestas en la novela acerca del origen de la obra literaria. Fernández es poeta, a pesar de que él mismo lo niegue y lo considere sólo una etiqueta. Silva no puede evitar contagiar a su personaje de sí mismo; al hacerlo hablar de poesía con sus amigos se hace más fluido, más verosímil si se quiere. En tanto que comenta los libros que su autor le atribuye, Fernández va exponiendo su poética; en ella, nos dice, prima la capacidad de sugerir por medio de las palabras sobre el decir explícito del lenguaje común; con ello el lector se ve abocado a cooperar en la construcción del sentido del poema:

“Es que yo no quiero decir sino sugerir y para que la sugestión se produzca es preciso que el lector sea un artista. En imaginaciones desprovistas de facultades de ese orden ¿qué efecto produciría la obra de arte? Ninguno. La mitad de ella está en el verso, en la estatua, en el cuadro, la otra en el cerebro del que oye, ve o sueña” [Silva, 21],

Las palabras de Fernández/Silva condensan las aspiraciones del poeta moderno y sus exigencias respecto a la concentración del lector. Ya Baudelaire hablaba del uso de la palabra como un conjuro mágico, en tanto que Valery, más adelante, va a afirmar que la misión del poeta es crear la emoción poética en el lector. Pero posiblemente el más cercano a estas palabras sea Mallarmé, quien habla en un ensayo de 1896 (el año del suicidio de Silva) de la sugestión poética como conjuro o alusión y como único puente para llegar al lector:

“nombrar un objeto significa estropear tres cuartas partes del goce de un poema, pues este goce consiste en adivinar poco a poco; *sugerir*, he aquí el ideal”⁴.

[4] Citado por FRIEDRICH [1959], p. 190.

En esa misma conversación Fernández sostiene que la poesía es una forma de expresar estados y emociones profundas, lo cual significa para el poeta moderno, traducir en verso formas de sensibilidad lejanas en el tiempo, extrañas, enfermizas, complicadas o situadas al límite de la experiencia humana. Rimbaud decía algo similar en 1871 sobre la preparación que debía hacer el poeta “por medio de un *trastorno* prolongado, inmenso y racional *de todos los sentidos*. Todas las formas de amor, *sufrimiento y locura* las busca en su interior”⁵.

Cada uno de los libros que Silva imagina para su personaje, es producto de uno de esos estados: “el sentido de belleza noble y sana del arte heleno” en el primero, “la influencia de los místicos españoles del siglo XVI” en el siguiente, “las formas enfermizas y los sentimientos complicados” de los decadentes, en el último. Cada uno de ellos ha nacido de una lectura de otros libros, tan intensa que la imaginación del poeta, predispuesta a revivir estados extraños, la ha vuelto vivencia propia; las “impresiones profundas” de la lectura perduran en su espíritu hasta impregnarse de su sensibilidad y terminan por convertirse en estrofas. “Uno no hace los versos, dice Fernández, los versos se hacen dentro de uno y salen”. La poesía, es en resumen, una lectura que se vuelve conmoción o vivencia interior y luego emerge en el poema.

Este proceso de creación no es ajeno a la propia existencia irreductible de Helena. Ella, como el poema, nace de la “impresión profunda” de una lectura que se transubstancia y emerge a la realidad en el cuerpo de una joven. La epifanía, al tiempo que un relato erótico, es así mismo la narración sobre la alquimia que da origen al poema. Veamos cómo en la novela va emerger una mujer de ese proceso.

El Diario de Fernández comienza con la lectura de otro, el de un personaje real, la pintora rusa María Bashkirtseff, a quien el poeta profesa, después de su muerte, una devoción que sólo se puede comparar con la que inspira Helena en la novela:

“Jamás figura alguna de virgen, soñada por un poeta, Ofelia, Julieta, Virginia, Graziella, Evangelina, María, me ha parecido más ideal ni más tocante que la de la maravillosa criatura que nos dejó su alma escrita en los dos volúmenes que están abiertos ahora, sobre mi mesa de trabajo” [Silva, 40]

Bashkirtseff muere en París en octubre de 1884, poco antes de cumplir los 26 años; su reconocimiento póstumo, en particular el que Silva le hace en esta novela, se debe a la publicación de su Diario en 1887. La lectura de sus últimas páginas, que Bashkirtseff termina poco antes de morir, produce en el poeta un sentimiento exaltado que culmina en la sublimación de la pintora rusa como quintaesencia de la existencia artística:

[5] Citado en GAY [2007], p.65.

“Si es cierto que el artista expresa en su obra sueños que en cerebros menos poderosos, confusos, existen latentes; y que por eso, sólo por eso, porque las líneas del bronce, los colores del cuadro, la música del poema, las notas de la partitura, realzan, pintan, expresan, cantan, lo que habríamos dicho si hubiéramos sido capaces de decirlo, el amor que a la Bashkirtseff profesamos algunos de hoy, tiene como causa verdadera e íntima que ese Diario, en que escribió su vida, es un espejo fiel de nuestras conciencias y de nuestra sensibilidad exacerbada”[Silva, 41]

Como en el caso del libro de Nordau, mencionado anteriormente, el de Bashkirtseff hace parte de la composición artística de la novela. Sus palabras causan en Fernández esa perturbación que (de acuerdo con las ideas expuestas por el poeta ante sus contertulios) fecunda su obra:

“Los versos se hacen dentro de uno, uno no los hace, los escribe apenas”

Entre la lectura de las últimas páginas del Diario de la pintora rusa (escritas poco antes de su muerte) y la aparición de Helena, se cumple todo el ciclo que da origen al poema. La muerte temprana de la artista en plenitud de su belleza y “sedienta de absoluto” viene a ser el *pathos* profundo, el *trastorno* interior del poeta cuyo parto va a ser Helena.

La mariposa funciona como emblema que comunica a las dos mujeres. “Mariposa de luz”, así nombra el poeta a la Bashkirtseff. Esa combinación trágica de belleza y muerte temprana no es nueva, por lo demás en la obra de Silva; quizás sea la explicación de tantas mariposas en su poesía. Hay un cierto eufemismo de la muerte en ella. Ella es también el emblema de Helena. Después de su breve y sutil aparición, Fernández recoge del suelo un objeto que la mujer-ángel deja caer antes de desaparecer, un relicario en forma de mariposa como testimonio de su existencia fugaz. En las últimas páginas del diario de Fernández, una mariposa blanca en un cementerio de París sirve de guía hacia la tumba de Helena.

El final postergado.

La mariposa, esa forma de existencia ingrávida, nos habla además de la naturaleza irreductible de Helena, como suspendida entre dos mundos inconciliables. Silva tiene cuidado de mantener en vilo a su personaje entre el Ser y el No-Ser. El único testimonio acerca de su aparición es narrado en primera persona desde la precaria perspectiva de un sujeto, que además, como hemos visto, nos inquieta sobre su equilibrio nervioso. Pero por otra parte, hay ciertas evidencias terrenas, desde objetos y datos de su familia, hasta la prueba más cierta y absurda de ella, una inscripción en una tumba con su nombre y la fecha de su muerte. El lector tiene motivos para creer y para dudar de su existencia.

Pareciera que esa condición irreductible fuese no sólo un desafío para las fuerzas vitales de Fernández sino, paradójicamente, una necesidad. El poeta busca desesperadamente a Helena, pero ¿qué pasaría si llegase a encon-

trarla? ¿Podría soportarla como ser real? En algún lugar de su Diario parece advertir que la búsqueda debe tener como mínimo el propósito de encontrarla. ¿Y luego? ¿Tal vez la unión conyugal?... la sola idea de la convivencia estropea todo deseo. Dos intentos de asesinato son suficientes para confirmar que, pasado algún tiempo, Fernández no tolera las mujeres reales.

Helena debe mantenerse entre el Ser y el No-Ser, este es el verdadero motivo que frustra toda posibilidad de un nuevo encuentro entre la pareja. Creer en su existencia lo salva a él del crimen y la locura, pero así mismo necesita que ella sea tan inalcanzable como para que la cotidianidad no la desdibuje ¿Es ese el origen de la enfermedad de los poetas? ¿Pensaría Silva en ello al imaginar la crisis de Fernández o estaría ensimismado en su crisis personal? No lo sabemos; lo cierto es que esa lucha interior entre el deseo de encontrar a Helena y el miedo a encontrarla, acorralla al poeta al borde del pánico. La misma naturaleza impresionable que ha producido sus versos y le ha hecho crear una mujer a partir de la lectura de un Diario, produce ahora terror a la locura y evocación inconsciente de la muerte. Hay apenas un paso en la obra entre el grito bizarro de “¡vivir la vida! Emborracharse de ella” y el horror al “tenebroso mal de vivir”, al incurable “asco de la vida y de sí mismo”.

El duelo por la visión fugaz del ideal y la imposibilidad de recuperarlo lleva al horror al vacío. Y como si el mundo se contagiara de ese estado interior Silva se vale del pesimismo *fin de siglo* para exteriorizar la muerte del ideal: Nietzsche e Ibsen socavan los viejos valores, el populacho (esa fiera dormida) despierta de su letargo y la ciencia se vulgariza. De esta manera la crisis espiritual del poeta y el desencanto de la época se conjugan en esa sensación de pérdida de sustancia del mundo que impregna las últimas páginas de la novela.

El final del Diario duda entre el apocalipsis y la muerte; para ello, Silva recurre al viejo topo de dramatizar el fin del año como eufemismo del fin del mundo. Al sonar las campanadas que marcan los instantes finales del año, sincronizando de algún modo el estado interior del personaje con el mundo exterior, Fernández cae desvanecido. Una elipsis de varios días en el Diario, durante los cuales el poeta permanece inconsciente, nos habla de la vastedad de ese vacío. Pero el final obvio, la muerte, queda postergado y da lugar a otro más opresivo.

Frank Kermode ha expuesto cómo en la trama de ciertas obras modernas en las cuales predomina el tema de la crisis, el autor elude el final cerrado que acaba con la vida del héroe y da paso a un final inmanente, dosificado en toda la extensión del relato:

“En *El Rey Lear* todo avanza hacia una conclusión que no tiene lugar: hasta la muerte personal está, para Lear, tremendamente postergada. Más allá de lo peor que aparece, hay un sufrimiento mayor aún, y cuando se produce el final no sólo es más horroroso de lo esperado por todos, sino que es sólo la imagen de este horror, no el horror mismo. El final es

ahora una cuestión de inmanencia. La tragedia asume las configuraciones del apocalipsis, de la muerte y el juicio, del cielo y el infierno. Sin embargo, el mundo continúa en manos de los exhaustos sobrevivientes.”[Kermode, 85]

El final de la novela de Silva juega a esa postergación. La última escena nos dice, tras el descubrimiento de la tumba de Helena, que la muerte no es la última experiencia ni la más agónica; vivirlo todo significa incluso vivir después y a pesar de la muerte. Fernández termina de leer el Diario y lo cierra con mano nerviosa. Los rostros de los asistentes, así como sus gestos y miradas se ocultan en la penumbra perfumada de opio; su silencio contrasta con la locuacidad del comienzo; pero el silencio y la penumbra, no son otra cosa que la disposición del escenario para la sugerencia.

“Yo no quiero *decir* sino *sugerir*” dice Fernández. Y la poesía de Silva es admirable en transmitir al lector esos estados sutiles en que “se pueblan de tinieblas los espacios y las almas de sueños”, en que los pensamientos viajan, “cruzan los mares” y las épocas, y “La fragancia indecisa de un olor olvidado” llega como un fantasma y habita el presente.

La última escena no dice, *sugiere*, crea una atmósfera particular, un silencio meditativo que invita al lector a participar del final y a revivir entre los asistentes (un médico asqueado de su rutina, un moribundo aquejado por una enfermedad sin nombre) el dolor que se apacigua por medio de licores, tabacos y joyas. El dolor se transfiere así, silenciosamente a la sensibilidad del lector que participa de la escena como exhausto sobreviviente.

BIBLIOGRAFÍA

CHARRY, Fernando (comp.). José Asunción Silva, vida y creación. Bogotá: Editorial Procultura, 1985.

FRIEDRICH, Hugo. Estructura de la lírica moderna. De Baudelaire hasta nuestros días. Trad. Juan Petit. Barcelona: Editorial Seix Barral, 1959.

GAY, Peter. Modernidad. La atracción de la herejía de Baudelaire a Beckett. Barcelona: Paidós, 2007.

KERMODE, Frank. El sentido de un final. Estudios sobre la teoría de la ficción. Trad. Lucrecia Moreno. Barcelona: Editorial Gedisa, 2000.

LEVIN, Harry. James Joyce Introducción crítica. Trad. Antonio Castro. México: Fondo de Cultura Económica, 1959.

MAYA, Rafael. Los orígenes del modernismo en Colombia. Bogotá: Imprenta Nacional, 1961.

MEYER-MINNEMANN, Klaus. Silva y la novela de fin de siglo. Revista Casa Silva (Bogotá). Vol. 1 No. 10 (1997).

---. La novela modernista Hispanoamericana y la literatura europea del “fin de siglo”: puntos de contacto y diferencias. En: SCHULMAN, Ivan (ed.). Nuevos asedios al modernismo. Madrid: Taurus ediciones, 1987.

MORENO, Rafael. “La poesía en De sobremesa”. Revista Casa Silva (Bogotá). No.1 (enero 1988).

---. “De Sobremesa, una poética de la transgresión”. Revista Gaceta (Bogotá). No. 32-33 (abril 1996).

NORDAU, Max. Fin de Siglo. Jaén: 1999.

SAMPER, José María. Historia de un alma. Medellín: Editorial Bedout, 1971.

SILVA, José Asunción. De Sobremesa 1887-1896. Bogotá: Editorial Cromos, 1925.

---. Poesía y prosa. Bogotá: Círculo de Lectores, 1984.

SMITH, Mark. Arte y burguesía: Silva en el ambiente bogotano. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1976.

STEINER, George. En el castillo de Barba Azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura. Barcelona: Gedisa, 1991.

VALLEJO, Fernando. Chapolas negras. Bogotá: Alfaguara, 1995.

ZALAMEA, Eduardo. Cuatro años a bordo de mí mismo. Bogotá: Presidencia de la República, 1994.

TRANSICIONES METAFÓRICAS EN LA REPRESENTACIÓN DE LA REALIDAD. REFLEXIONES A PARTIR DE LA OBRA DE HANS BLUMENBERG.

Elías Peiró Labarta¹
Universidad de Zaragoza (España)

Recibido: 22-10-12

Aceptado: 03-12-12

Resumen: El *caos*, la *physis* o el *cosmos* se muestran como algunas de las denominaciones arcaicas con las que el ser humano hizo frente a aquello que únicamente tras ser nombrado podría ser admirado en la perspectiva aristotélica o dominado en la contemporánea. De la admiración al dominio, la realidad ha pasado por una serie de representaciones metafóricas que han ido variando su rostro. Siguiendo las tesis de Hans Blumenberg, este artículo trata sobre la evolución de nuestras representaciones de la naturaleza atendiendo principalmente a las variaciones en la recepción de la metafórica sobre su legibilidad.

Palabras-clave: Blumenberg; legibilidad; metáfora; naturaleza; *physis*.

Abstract: *Chaos*, *physis* o *cosmos* are some of the archaic designations with which the human being faced up to that, that only after being named could be admired in the aristotelian perspective or dominated in the present one. From admiration to domination, reality has adopted a series of metaphoric representations which have been changing over time. According to Hans Blumenberg thesis, this article deals with the evolution of some of our nature representations regarding to the main variations of the legibility metaphor.

Key-words: Blumenberg; legibility; metaphor; nature; *physis*.

[1] Este artículo se ha realizado con la ayuda de la beca FPU del Ministerio de Educación (AP2010-6015)

1. La vida en un mundo humano, demasiado humano.

La filosofía está escrita en este libro tan grande que tenemos constantemente abierto ante los ojos, me refiero al universo, pero no puede ser leído si antes no hemos aprendido a entender la lengua, a conocer los caracteres en los cuales está escrito. Está escrito en lenguaje matemático, y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas sin las cuales es imposible entender ni una sola palabra. Prescindir de estos caracteres es como girar vagamente en un oscuro laberinto.

Galileo Galilei, *Il Saggiatore*.

La lectura de este fragmento de Galileo debería despertar tanto nuestro asombro como sumirnos en la perplejidad. ¿Cómo puede ser que la naturaleza esté escrita en un lenguaje matemático? O más aún, ¿cómo es posible que la naturaleza aparezca ante nuestros ojos como un lenguaje legible?

Ciertamente, si llevamos a cabo una suerte de *epoché* de nuestra cotidianidad, si ponemos por un momento entre paréntesis la evidencia que nos rodea continuamente y que nos presenta un mundo pleno de sentido y en perfecto funcionamiento, debiera asaltarnos la extrañeza ante semejante constelación significativa. En un mundo en el que las nubes dibujan los caprichos de nuestra imaginación y en el que el cielo nocturno representa el espectáculo de la lucha trágica entre cazadores y monstruos legendarios, difícilmente nace la sospecha concerniente a la falta de sentido de una realidad que nos resulta plenamente significativa. Capas de sedimentos simbólicos se han ido acumulando durante generaciones para presentar ante nuestros ojos un mundo hecho a nuestra medida, previsible y accesible a nuestra intelección racional. Ahora bien, ¿qué nos encontraremos si profundizamos en esos estratos simbólicos que se interponen entre nuestra confiada existencia en el mundo y el caos de una realidad asignificativa?

Hans Blumenberg responde a esta cuestión afirmando que tras esa pantalla simbólica amenaza el absolutismo de la realidad, el cual debemos considerar como un concepto límite, un mero subterfugio para hablar de aquello de lo que no podemos callar.² Ya sea caos o cosmos, *physis* o *lógos*, naturaleza o engranaje mecánico, la amenazante realidad siempre aparece domesticada bajo la significatividad de nuestro arsenal simbólico. Un arsenal que no solo se sirve de conceptos para hacerse cargo de «aquello en lo que todo decir habita

[2] «Independientemente del punto de partida que, en cada caso, se haya elegido, el trabajo de deconstrucción del absolutismo de la realidad habría ya comenzado.» Blumenberg, H.: *Trabajo sobre el mito*. Barcelona: Paidós, 2003, p. 15. Es por ello que este “absolutismo” queda siempre atrás, oculto tras la pantalla de las narraciones que el ser humano ha venido contando para llenar de sentido su mundo.

y se mueve ya»³, de la totalidad en la que estamos inmersos como náufragos y espectadores de la misma.

Blumenberg se aproximará a esta cuestión sosteniendo la tesis de que nuestros esfuerzos por hacernos cargo conceptualmente de estos horizontes totales resultan infructuosos⁴. No podemos reducir a una fórmula la totalidad de lo experimentable pero podemos emplear una imagen metafórica que, si bien no de forma clara y distinta, quizás al menos de forma inexacta y aproximada nos permita orientarnos en ese todo del que formamos parte. Dice Blumenberg al respecto, «Qué sea propiamente el mundo: esa cuestión, la menos resoluble de todas, es sin embargo al tiempo la que nunca puede quedar irresuelta y, por ello, la siempre decidida.»⁵ Siempre decidida mediante estas imágenes que nos permiten representar el inexperimentable e inabarcable todo de la realidad que Blumenberg denominará “metáforas absolutas”. La realidad como cosmos, ser vivo, caverna, teatro o mecanismo de relojería son algunas de las imágenes que hemos empleado para tratar de responder a la cuestión acerca de qué pueda ser el mundo. Un mundo que, como concepto fundamental de la metafísica occidental, necesitamos completar metafóricamente para que nos resulte significativo.

Así pues, lo que en nuestros días denominamos como “naturaleza” y cuyos secretos pretenden estar las Ciencias Físicas cada día más cerca de revelar, ha ido transitando por una gran variedad de disfraces metafóricos que, más que ocultar una presencia detrás de máscaras e imágenes, permiten que ésta se muestre en la variedad de tonalidades que cada época ha sido capaz de generar.

Detrás de esta noción de naturaleza podemos rastrear representaciones anteriores que parecen haber quedado sepultadas en la actividad científica contemporánea. Sin embargo, en la propia disciplina científica encargada de comprender la realidad descomponiéndola en sus leyes y partículas elementales, la *física*, podemos vislumbrar el latido de una de estas representaciones fundamentales: la del mundo como *φύσις* (*physis*). Este término, junto a otros como caos o cosmos, fue empleado en la poesía griega arcaica para nombrar ese absolutismo de la realidad que resulta inhóspito e insoportable para el ser hu-

[3] Marzoa, F.: *Historia de la Filosofía I*. Madrid: Ed. Istmo, 2000, p. 14.

[4] El mundo como horizonte en el que habitamos, como totalidad ideal de los fenómenos es algo de lo que no podemos tener experiencia. Siguiendo la propuesta kantiana, no es más que una idea regulativa de la razón en su ascenso dialéctico hacia lo incondicionado. Ciertamente, no podemos salir de nuestro mundo lógico para verlo desde fuera. Ahora bien, tampoco podemos conformarnos con el silencio que nos prescribe el Wittgenstein del *Tractatus*. Como señala Blumenberg en su obra *Tiempo de vida y tiempo de mundo*: “Cuando no se tolera ninguna intuición referida al mundo, pero al mismo tiempo es imposible dejar de tenerla, ha llegado el momento de las sustituciones, de las vivencias en lugar de los contenidos objetivos [...]” Blumenberg, H.: *Tiempo de vida y tiempo de mundo*. Valencia: Pre-textos, 2007, p. 12.

[5] Blumenberg, H.: *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Trotta, 2003, p. 65.

mano.⁶ Ahora bien, ¿podemos considerar el término *physis* como una metáfora absoluta para designar el ser?

2. Una protohistoria del término *Physis*.

Ante el absolutismo de la realidad, la poesía griega arcaica respondió con obras como la *Teogonía* de Hesíodo. En ella encontramos en sus primeras líneas un nombre que nos permite instaurar el sentido descargándonos del silencio insoportable de una realidad innominada. Ésta aparecerá como *χάος*: lo primero de todo es el caos.⁷ Un caos cuyas implicaciones significativas nos sitúan ante una imagen para designar aquello que se muestra como inconceptualizable: el origen de la realidad.⁸ La palabra caos, más allá de las connotaciones del término contemporáneo, tenía para Hesíodo el sentido de abertura, grieta o abismo⁹. La tierra se abre como se abre una herida de la que surgirá el mundo plenamente significativo que habitamos.

Así pues, en estas primeras líneas de la *Teogonía* nos encontramos con una metáfora absoluta para representar el ser como desgarró, como lucha por surgir de un fondo que queda siempre atrás y que como veremos a continuación, la noción de *physis* volverá a recuperar. Este término, antes de ser una palabra marcada filosóficamente, aparecerá como una palabra de la lengua literaria en general. Así, en la *Odisea* de Homero podemos encontrar un pasaje en el que aparece el término *physis* con una connotación relacionada con lo que habitualmente entendemos por esencia, esto es, la virtud íntima y oculta de algo¹⁰. En el

[6] Señala Blumenberg, «[...] algo anteriormente inhóspito e inmanejable, de una extensión difusa, quedaba confinado en enclaves con límites estrictamente sancionables. [...] Cubrir el mundo con nombres significa repartir y dividir lo indiviso, hacer asible lo no asido, aunque todavía no comprensible.» Blumenberg, H.: *Trabajo sobre el mito*. Barcelona: Paidós, 2003, pp. 22, 50.

[7] «Decidme cómo empezaron a existir las deidades y la tierra, los ríos, el ponto inmenso de hirvientes olas, los fúlgidos astros y por encima de todo el anchuroso cielo; [...] Ante todo existió el Caos y después la Tierra [...] Del Caos nacieron Érebo y la negra Noche;» Hesíodo: *La teogonía*. Barcelona: Edicomunicación, 1995, pp. 43-44 (108-123).

[8] La noción de caos puede considerarse originaria en dos aspectos: en primer lugar, según se ha visto, designa el origen de la realidad, y con ello, y en segundo lugar, inaugura la conceptualización o representación simbólico-metáforica de la realidad. Esto es, la noción de caos se revela metáfora del origen de la realidad y, a su vez, origen de la metáforica de la realidad en el pensamiento occidental.

[9] Cf., Marzoa, F., op. cit, p. 21.

[10] «Te preparará una mixtura [Circe] y te echará drogas en el manjar; mas, con todo eso, no podrá encantarte, porque lo impedirá el excelente remedio que vas a recibir. [...] Cuando así hubo dicho, el Argifontes me dio el remedio, arrancando una planta cuya naturaleza [*physis*] me enseñó. Tenía negra la raíz y era blanca como la leche su flor; llámanla moly los dioses, y es muy difícil de arrancar para un mortal; pero las deidades lo pueden todo.» Homero: *Odisea*. Buenos Aires: Losada, 2004, pp.223-224, (X, 290-307).

pasaje citado, Hermes, transfigurado en un muchacho, le proporciona a Ulises una planta con propiedades farmacológicas que disolverá los efectos nocivos de los hechizos de Circe. Homero nos hablará de la *physis* de la planta, haciendo así mención a la propiedad que la hace ser lo que es —esta es, la virtud que le confiere su presencia o apariencia, configuración o estructura, crecimiento o madurez¹¹.

En Heráclito volveremos a encontrarnos con el uso del término *physis* pero con un cambio sustancial respecto al empleo que del mismo hace Homero. Heráclito ya no hablará de la *physis* de algo determinado, como hace Homero respecto a la planta, sino de la *physis*, sin más (B123, B112). Y esta *physis* recogerá las connotaciones anteriores mostrándose como el surgir, el brotar de un fondo del que se arranca. Todo ser y aparecer lo será desde un fondo que no aparece; toda determinación surgirá para establecerse en la presencia. La *physis* se constituye así como la apertura en la que todo ente tiene lugar, en la que el ser humano habita, siendo los límites de su alma los límites del mundo¹².

El término *physis* como crecer, brotar, nacer o llegar a ser, se muestra como una metáfora absoluta para abarcar aquello en lo que todo decir habita y se mueve¹³. Dicha metáfora albergará la doble connotación de presencia como llegar a ser desde un fondo no presente y virtud íntima y profunda de algo. Así pues, al igual que el caos de Hesíodo, nos encontramos en el caso de Heráclito con una metáfora que muestra el ser de lo ente como una brecha de la que surge lo ente dejando oculto el ser mismo. Una imagen que encontraremos de nuevo en la física aristotélica. De hecho, para el estagirita, la *physis*, aquello que tiene por sí y en sí mismo el principio de su propio llegar a ser, también se caracteriza como un brotar, surgir o salir a la luz. De esta forma, la región de lo físico, esto es, la región del movimiento, del llegar a ser, se caracterizará también por un dejar de ser. Todo lo que nace ha de nacer de algo: la planta nace de la semilla y el músico del no-músico. El llegar a ser de uno implica necesariamente la desaparición del otro. La doble articulación del ser aristotélico como *morphé* e *hyle*, como forma y materia, acto y potencia recogerá pues esa ambivalencia que veíamos en la *physis* como brecha o distancia entre lo que aparece y el fondo desde el que aparece. La forma representará ese establecerse en una determinación desde un fondo inagotable, la materia que se subtrae a toda presencia.

[11] Cf. Marzoa, F.: *De Grecia y la Filosofía*. Murcia: Universidad, Secretariado de Publicaciones, 1990, p. 88.

[12] Heráclito emplea otras metáforas para designar lo mismo que designa la *physis*. Es el caso de la imagen del *fuego*, la cual hace referencia a la lucha de contrarios que estructura la abertura del mundo y en la que descansa su dinamismo: encenderse, arder, surgir de un fondo (lo apagado, lo sólido) de lo cual se alimenta y que a su vez queda en la sombra. De nuevo, lo que aparece, lo que es, lo hace a costa de un oscurecimiento de las condiciones de posibilidad del aparecer, del ser.

[13] Metáfora desde la cual la “naturaleza” no aparece como la contemplamos desde las Ciencias Físicas contemporáneas, esto es como materia cuantificable distribuida en un espacio infinito. La *physis* se muestra más como una brecha que como algo presente; más como la distancia entre lo que aparece y el fondo del cual aparece que como la simple presencia a la que atiende las Ciencias Físicas contemporáneas.

3. De la *physis* como surgir a la legibilidad de la *physis*.

3.1 La transición hacia el mundo creado de la Edad Media.

Como podemos constatar, la concepción que tienen de la *physis* las ciencias contemporáneas queda muy alejada del nacimiento de este término que hemos revisado en el apartado anterior. Una diferencia fundamental que salta a la vista volviendo de nuevo a pasaje de *Il Saggiatore* de Galileo es que la naturaleza con el paso de los siglos se convertirá en un libro abierto ante nuestros ojos. Es más, un libro escrito en caracteres matemáticos. ¿Cómo es posible que se transite de la noción de la *physis* como mostrarse desde un fondo no presente a la de un libro abierto ante nuestros ojos?

Inmediatamente podríamos pensar en un hilo conductor de la filosofía griega que no ha sido revisado en el apartado anterior: el que va desde el pitagorismo a Platón. Conocido es el lema que figuraba en la Academia platónica y que prohibía el paso a aquellos que no supiesen geometría. Ahora bien, aunque las matemáticas fueran un elemento fundamental en el pensamiento platónico, difícilmente transitaremos del cosmos eidético a un mundo convertido en material de lectura para su observador. El cosmos eidético se basa en su autonomía y eternidad, quedando pues como una instancia previa a todo acontecer demiúrgico e intelectual. El alma del individuo aprehende las formas sustanciales mediante una visión intuitiva¹⁴. Visión que nada tiene que ver con el deletreo del mundo que nos propondrán algunos pensadores escolásticos sensibles a la huella del creador en su obra mundana. La creación del Dios cristiano, al contrario que la copia reproductiva del demiurgo platónico, será producida desde la nada. Dios, afincado en la infinita posibilidad de su omnipotencia, dará a luz a un mundo creado como reflejo tanto de su pensamiento como de su voluntad. Pensamiento y voluntad que el Dios bíblico será proclive a redactar por escrito en muestras representativas como las tablas de la ley, el libro de la revelación o el propio libro de la naturaleza¹⁵.

Así pues, frente a un mundo creado en la inmanencia del pensamiento divino y ejecutado mediante el mandato del *logos* —esto es, un ordenamiento imperativo articulado lingüísticamente—, el mundo conformado por el demiurgo platónico se muestra como una instancia objetiva y exterior al pensamiento, un producto de la silenciosa acción mimética, que como tal podrá ser objeto de

[14] La lectura implica mediatez, ser expresión de algo no presente. Sin embargo la intuición platónica pretende acceder directamente a lo último y definitivo. «La visión de la naturaleza no se convierte en una lectura de significaciones, sino en un quedar como deslumbrado y cegado ante esos fenómenos que no pueden traducirse a conceptos.» Blumenberg, H.: *La legibilidad del mundo*. Barcelona: Ed. Paidós, 2000, pp. 41-42.

[15] Indica Blumenberg, «El Dios bíblico es, desde las tablas manuscritas del Sinaí, un Dios escribiente». Op. cit, p. 33.

contemplación pero no de lectura¹⁶. El sol que deslumbra al prisionero evadido de la caverna se muestra así como objeto de muda contemplación y no como clave de lectura de un alfabeto divino.

Por otro lado, es bien conocido el desprecio que pese a su ingente producción escrita, mostraba Platón hacia los libros. Es en el diálogo vivo y, más aún, en el diálogo entre unos individuos escogidos, donde se resolverán las cuestiones fundamentales del pensamiento platónico. Con más coherencia, encontramos esta postura tanto en la vida como en el pensamiento de Sócrates. A excepción de algunos versos escritos en los momentos previos a su ejecución, todo su pensamiento es un claro paradigma del desprecio por la forma escrita y su inerte pasividad al encontrarse con su futuro lector. Frente a la exterioridad de los libros, la dinámica socrática se orienta hacia el autoconocimiento y el diálogo del pensamiento consigo mismo. Con estos presupuestos, la realidad difícilmente podría haberse mostrado como la estructura de un libro escrito en caracteres legibles.

No será hasta la incursión del atomismo cuando comenzaremos a encontrar un procedimiento de delectación del mundo. En la base de esta doctrina, consistente en descomponer la naturaleza en sus últimos elementos constitutivos como si de letras se tratase, podemos encontrar claros indicios de legibilidad. Sin embargo, el mundo sigue sin aparecer como un libro ante lo ojos de los atomistas. Aparece más bien como una combinación azarosa caracterizada por la ausencia de un todo pleno de sentido. Esto es, excluye, en palabras de Blumenberg, «la complejidad inteligible y con sentido de un todo construido con elementos diferenciados»¹⁷. Ahora bien, las críticas de los estoicos ante estos presupuestos no iban a tardar en llegar. Y es que si el mundo sensible puede descomponerse en una serie de unidades últimas de corte alfabético, ¿cómo es posible que la mera combinación azarosa de estas unidades llegue a producir un texto pleno de significado? Conocidas son las posturas antropocéntricas y teleológicas de la cosmo-polis estoica: el hombre será el observador de ese inmenso espectáculo dirigido por la providencia para su contemplación¹⁸. Ahora bien, de nuevo una contemplación en la que el cosmos no mostrará síntomas de legibilidad sino únicamente de armonía y racionalidad.

Tendremos que esperar a la Edad Media para encontrarnos con el mundo convertido en un texto enviado por el creador para sus criaturas. Frente al demiurgo platónico y su silenciosa contemplación de los modelos con los que

[16] En este sentido, Platón continúa la tradición cosmogónica del pensamiento griego: «[...] en la cosmogonía griega no se habla [...] Mirar hacia los modelos primigenios –no el *decir* lo que debe ser– es la condición constitutiva del proceso de formación del mundo.» *Ibídem*, p. 25.

[17] *Ibídem*, p. 43.

[18] Señala así Blumenberg, «[...] el universo ha sido hecho [...] para bien del hombre, como un espectáculo que se le ofrece: el ser humano es, como contemplador, su finalidad, no su medio, el único receptor racional a donde poder dirigirse». *Ibídem*, p. 44.

conformará el mundo, el dios bíblico creará de la nada el mundo mediante un acto verbal. Al hacerlo, la *physis* pasará a conformarse según la gramática de un discurso que, si bien de origen divino, también será accesible para la criatura en cuyo intelecto resplandece la huella del creador. El mundo pasará a ser algo que uno piensa en lugar de aparecer como algo previamente encontrado en un cosmos de modelos originarios. A su vez, el concepto dejará de aparecer como la copia de un modelo previo rompiendo así con la metafísica platónica y su carácter mimético. La naturaleza solo podrá ser entendida por el pensamiento, esto es, podrá ser leída.

“*Tolle, lege!*” es la recomendación de San Agustín, para quien la naturaleza, como obra del Creador, se caracteriza por la huella de la legibilidad. De esta forma, además del texto revelado –la Biblia– nos encontraremos en el medioevo los primeros esbozos de una naturaleza convertida en un comunicado mandado por Dios a sus criaturas. Comunicado que para Plotino se mostrará plenamente significativo en los signos celestes¹⁹. El cielo, que en la Edad Media aparecerá como un libro de cuentas en el que Dios irá anotando los pecados de los hombres²⁰, se mostrará también como un mapa astrológico plagado de constelaciones significativas. Así, lo que para Tales estaba lleno de dioses, pasará a estar lleno de signos. Unos signos que merced a la interdependencia orgánica de todos los entes, permiten que cualquier acontecimiento pueda ser signo o síntoma de cualquier otro.

No obstante, estos primeros esbozos no llegarán a más, ya que el libro de la naturaleza quedará ensombrecido por el de la revelación. Tres son los motivos que sustentan esta afirmación. En primer lugar, en la Edad Media se hará más hincapié en el autor que en el contenido del libro; en segundo lugar, en la tradición cristiana, Dios se revela principalmente en forma de libro, no en forma de naturaleza. Así, dice Blumenberg, «Si en el mundo de una religión se ha escrito ya tanto en tablas y libros [...] toda la significación que pueda tener la naturaleza palidece ante el contenido de tales libros»²¹. La naturaleza se mostrará entonces como mero escenario de los actos que figuran en el libro revelado, cuyo absolutismo impide que la metafórica de la legibilidad sea empleada para designar al mundo. Y en tercer lugar, debemos considerar que el problema acuciante en esta época será el de la salvación y el del inminente fin del mundo con su consiguiente juicio final. Importaba más que los nombres inscritos en el cielo fueran vinculados a buenas acciones y actos salvíficos que

[19] Dice Blumenberg, «Las estrellas han de interpretarse como letras del alfabeto, siempre que se domine la *gramática* de sus conexiones.» *Ibidem*, p. 46.

[20] Ante la preocupación por la salvación y la importancia de estar inscrito en el libro de los destinados a ella, la felicidad del individuo quedaba cifrada en la máxima «*Inscriptus, ergo sum.*» *Ibidem*, p. 27. El cielo aparecía pues como una lamina entre el reino divino y la tierra que se enrollaría, cual pergamino, con la llegada del Apocalipsis.

[21] *Ibidem*, p. 36.

cualquier otro tipo de consideración relativa al origen del mundo y a su contenido presente.

Paradójicamente, será el posterior rechazo de la gnosis y su valoración negativa del mundo como caverna plagada de sufrimientos, lo que conducirá a una revalorización de la naturaleza y de su papel en la vida del ser humano. Los pensadores gnósticos habían escindido el Dios cristiano en dos divinidades: una representativa del bien y de la salvación, y otra representativa del mal y del encerramiento del hombre en la caverna mundana. La reafirmación mono-teísta había de conducir a una revalorización de la obra de la divinidad, esto es, de la naturaleza, aunque el precio a pagar para explicar la presencia del mal en el mundo fuese la aceptación de las tesis agustinianas y su condena antropológica.

Así pues, la reafirmación del valor de la naturaleza frente al absolutismo de la Biblia contribuirá a que ésta comience a aparecer ante los ojos de muchos pensadores medievales como un manual escrito por la divinidad. En este sentido, podemos encontrar una gran cantidad de afirmaciones de autores de la época relativas a la legibilidad de la naturaleza. Así, Dante considerará la tierra como un cuadernillo del libro del universo;²² para Alano de Insulis, cada criatura sería un libro en sí mismo;²³ y Hugo de San Victor ve el mundo como un libro escrito con los dedos divinos y cada criatura como un signo de ese libro²⁴. También San Buenaventura, R. de Sabunda, Paracelso o Rheticus, se suman a una voluminosa lista de autores que contribuyen a confirmar la tesis de que en la Edad Media nos encontramos con los primeros esbozos de la consideración de la naturaleza como un libro confeccionado a la medida de nuestro entendimiento.

3.2 Del mundo creado a la creación del mundo como acto demiúrgico del ser humano.

Paulatinamente, la naturaleza comenzará a cobrar protagonismo frente al absolutismo bíblico convirtiéndose en un ámbito digno de ser tomado en consideración.²⁵ En el tránsito hacia el Renacimiento, pensadores como Nicolás de Cusa, por ejemplo, reivindicarán la experiencia de la naturaleza como modo fundamental para que el ser humano llegue a conocerse tanto a sí mismo como a su creador. El cusano introducirá desde esta nueva perspectiva a la figura del *idiota* frente al estudioso esco-

[22] Cf., *Ibíd.*, p. 37.

[23] Cf., *Ibíd.*, p. 54.

[24] Cf., *Ibíd.*, p. 56.

[25] Ahora bien, no hay que olvidar que una valoración excesiva de la naturaleza, destruye la metafórica de la legibilidad al conducir al panteísmo de autores como Giordano Bruno o Spinoza. Bajo la fórmula del *Deus sive Natura*, la naturaleza no puede ser ya el medio que apunte a una voluntad que se expresa a través de ella, ya que el significante se ha vuelto idéntico al significado.

lástico. La clave de la comprensión del mundo estará ahora en la inmediatez de la experiencia frente a un saber anquilosado y encerrado en las bibliotecas. En este sentido, el idiota será el prototipo del destinatario del mensaje divino gracias a su inalterada naturalidad, aspecto fundamental para acceder al mensaje sin deformaciones.

En este mismo sentido de reivindicación de la experiencia directa de la naturaleza, autores como Marsilio Ficino²⁶ o Montaigne abogarán por dejar atrás la atmósfera sin vida de las bibliotecas en aras de la experiencia directa del mundo. Ahora bien, paradójicamente, esta crítica al mundo de los libros y su polvorienta clausura frente a la experiencia directa de la naturaleza, hará de ésta un campo experiencial cargado de legibilidad: la naturaleza pasará a ser considerada como un libro –lo cual tendrá a su vez repercusiones para el otro libro que en la Edad Media atraía toda la atención, el libro de la revelación. Así lo explica Blumenberg, «[...] cuanto mayor realce adquiera la autenticidad del libro de la naturaleza más cerca se está de argumentar que basta con *uno* de estos dos libros, es decir, con este de la naturaleza, para ser encaminado hacia la sabiduría»²⁷.

Partiendo de este ambiente intelectual, Galileo, en pugna contra los anquilosados volúmenes de la escolástica, reivindicará la metafórica de la legibilidad de la naturaleza como un elemento fundamental para la comprensión del cosmos. Para el pisano, el mundo aparecerá como un libro abierto ante nuestros ojos, a diferencia de para los escolásticos cuyo mundo va dibujándose exclusivamente en el cotejo de los volúmenes aristotélicos. Ahora bien, el libro de Galileo estará escrito en un lenguaje cifrado: el lenguaje de las matemáticas. Para leerlo deberemos dejar atrás todas las cualidades “secundarias” producto de nuestra sensibilidad y centrar nuestra lectura en la clave genuina de la naturaleza. Y al igual que en la línea pitagórico-platónica, esta codificación tendrá como protagonista a la geometría. Cuadrados, triángulos y círculos pasarán a conformar la estructura legible de una naturaleza cuya gramática está a la altura de nuestro intelecto.

Las relaciones matemáticas no serán un mero instrumento del entendimiento humano para representarse la realidad, sino el propio lenguaje de un Dios geómetra. Esto es, no se tratan de meras hipótesis para salvar los fenómenos, sino de los enunciados matemáticos de las leyes que rigen la obra del entendimiento divino. Ahora bien, para leer con fluidez en el libro de la naturaleza, no bastará con el conocimiento de su lenguaje; serán también necesarios artefactos técnicos como el telescopio. Así pues, esa obra diseñada a la medida de su destinatario comenzará a requerir de éste el desarrollo de su

[26] No deja de resultar paradójico que Ficino, introductor y traductor de toda la obra de Platón y Plotino, se sitúe como un enemigo de la experiencia bibliográfica. Para él, los libros representarán el compendio de una erudición estéril frente a modelos como el Pitágoras o Sócrates que no dejaron nada escrito.

[27] *Ibidem*, p. 66.

astucia tecnológica para ampliar unas facultades cuyo rendimiento ya no es suficiente para apreciar la magnificencia de la obra divina. Y es que, señala Blumenberg, «[...] los órganos naturales del hombre, destinatario, conforme a lo predispuesto, de este texto, son declarados posteriormente inadecuados y no conformes con lo predispuesto»²⁸.

Uno de los problemas fundamentales en la vida de Galileo será el de la discrepancia entre el libro de la naturaleza y el de la revelación²⁹. Una discrepancia que para el pisano no debiera ser considerada como tal sino más bien como una cuestión relativa a la inconmensurabilidad³⁰. El mensaje que el científico está llamado a descodificar contiene información relativa a hechos objetivos. Sin embargo, el mensaje que el estudioso de las Escrituras puede llegar a desvelar únicamente concierne a nuestras expectativas de sentido y a nuestra orientación respecto a la salvación. Evidentemente el Santo Oficio no verá el problema con la misma óptica que Galileo, de modo que las pretensiones realistas de las hipótesis de Galileo y sus implicaciones serán motivo de objeción por las discordancias que suponen con el texto revelado.

Campanella tampoco verá ningún inconveniente en armonizar ambos libros; las afirmaciones esenciales de uno y otro concuerdan en sus presupuestos. Sin embargo, a pesar de los intentos de este y otros pensadores de la época, la separación entre el libro de la revelación y el libro de la naturaleza irá aumentando su distancia hasta llegar a una ruptura definitiva relacionada con la posibilidad de ampliación de los textos. Frente a la inmovilidad de las escrituras, el libro de la naturaleza aumentaba continuamente sus páginas a medida que los investigadores realizaban más descubrimientos, los cuales, al ampliar el horizonte temporal hacia el futuro, requerían un nuevo destinatario para ese ingente volumen de comunicación. Dice Blumenberg, «[...] el sujeto de referencia del libro de la naturaleza deja de ser [...] una *persona natural*.

[28] *Ibidem*, p. 84.

[29] Como bien sabemos tras los episodios inquisitoriales, «[...] siempre que el sentido de la Escritura parecía contradecir a la lectura empírica, tuvo que abandonarse la igualdad de rango del libro de la creación y del libro de la revelación.» *Ibidem*, p. 76.

[30] En su carta de 1615 a Cristina de Lorena Galileo afirma lo siguiente: «No habiendo querido el espíritu Santo enseñarnos si el cielo se mueve o está quieto, ni si su forma es la de una esfera o de un disco o de un plano, ni si la Tierra está en el centro de éste o en un lado, menos habrá tenido intención de informarnos de otras conclusiones del mismo género [...] la intención del Espíritu Santo es enseñarnos cómo se va al cielo, y no cómo va el cielo [...]», citado en Reale, G., Antiseri, D., *Historia de la Filosofía II*. Barcelona: Herder, 2010, p. 205. No habría pues contradicción para Galileo entre los dos libros ya que ambos tienen por objeto cuestiones radicalmente distintas. Mientras que el uno se muestra como una guía para la salvación, el otro se refiere a cuestiones de hecho.

Toma los rasgos de una figura ficticia [...]»³¹. Esta figura será la humanidad³². Por otro lado y merced a la intervención técnica del ser humano en el mundo, el libro de la naturaleza se convertirá en una obra en la que la mano del hombre comienza a tener un papel protagonista³³. Y de este modo, el libro de la naturaleza se convertirá en el libro de la historia del ser humano³⁴.

Así, la conocida sentencia de Bacon “*Knowledge is power*” se convertirá en el lema paradigmático de la intervención demiúrgica del hombre en la naturaleza y de la conversión de ésta en el libro de su historia. Una intervención que también en el caso de Bacon estará estructurada bajo la metafórica de la legibilidad. Será el conocimiento del auténtico nombre de las cosas (el ya conocido por Adán en el paraíso), el que nos dará poder sobre ellas.³⁵ El libro de la naturaleza aparecerá como un tratado enigmático y celoso de sus secretos que el investigador estará llamado a explorar. Pero esta exploración no se llevará a cabo mediante una apacible lectura, sino mediante el empleo de un potro de tortura que obligará a la naturaleza a revelar sus secretos. De esta forma, Bacon transita de una actitud empirista de aparente neutralidad en la cual se propone escribir al dictado lo que la naturaleza le revela, a la actitud inquisitorial de un juez en cuyo tribunal la naturaleza se sienta como acusada y es obligada a revelar su críptico mensaje.

Ahora bien, este mensaje se irá volviendo cada vez menos fiable y más susceptible de ser interpretado erróneamente. Con Descartes volveremos a encontrar una debilitación de la metafórica de la legibilidad. Para el pensador francés, el curso del itinerario intelectual si bien partirá de los libros acabará en la interioridad del propio yo. De hecho, la experiencia del gran

[31] Blumenberg, H., op. cit., p. 86.

[32] La nueva ciencia se constituye así como un proceso extendido a lo largo de generaciones que nunca podrá alcanzar una verdad definitiva. Los lectores del libro de la naturaleza se embarcan así en una lectura a nivel de la humanidad que sobrepasaría a un solo individuo. Como señala Blumenberg irónicamente, «Con referencia a la naturaleza, Goethe escribe que “toda la humanidad podría comprenderla”; pero esto se encuentra sometido a una condición irrealizable, porque toda la humanidad “no se encuentra nunca junta». Esto, por su parte, permite a la naturaleza “escondarse” ante el hombre. Es la carencia constitutiva de identidad histórica la que hace de la naturaleza un secreto insondable” Blumenberg, H., *Tiempo de vida y tiempo de mundo*. Valencia: Pre-textos, 2007, p. 156.

[33] Para Thomas Browne, por ejemplo, la técnica pasará a convertirse en un complemento de la propia naturaleza, revalorizándose así la participación histórica del hombre en el mantenimiento de la realidad.

[34] Conformar al nuevo paradigma de verdad imperante en la modernidad según el cual sólo lo hecho puede ser considerado verdadero, la historia, como producto de la actividad creativa del ser humano, comenzará a constituirse como el ámbito de la verdad.

[35] El saber es interpretado por Bacon como «[...] entronización del hombre en su poder y sabiduría originarios, consistente en nombrar a las cosas por su verdadero nombre, dominándolas así de nuevo.» *Ibidem*, p. 94. El libro de la naturaleza, como manifiesto del poder divino, no debe ser meramente leído sino que debe ser empleado como medio para que el hombre ejerza su poder.

libro del mundo será para Descartes tan poco fiable como sus lecturas en *la Flèche*. Únicamente la claridad y distinción hallada en la inmanencia de su conciencia se mostrará como el punto de partida adecuado para un desarrollo metódico.³⁶ Desarrollo que Descartes fundará a partir de una metafórica arquitectónica: derribar lo construido, asentar unos sólidos cimientos y edificar a continuación, de acuerdo a un método racional. Esta será la forma de construir un edificio seguro para nuestro ser en el mundo —el cual aparecerá ante los ojos del pensador francés, en su obra *Principios de la filosofía*, como una suerte de *carta cifrada*, y no tanto como un libro abierto a nuestra intelección. A la hora de aproximarse a esta carta, el investigador deberá limitarse a la coherencia y consistencia formal obtenida en su traducción. Si aplicando una determinada clave se obtiene un sentido legible, no se podrá sino suponer que ese es también el código del escritor. Todo presupuesto concerniente a la esencia de lo expresado en el texto carecerá de interés para la certeza moral a la que aspira el pensador racionalista³⁷.

En este mismo sentido, Leibniz se aproximará a la legibilidad de la naturaleza renunciando a las aspiraciones platónicas a favor de una más comedida coherencia formal. Ya no es necesario salir de la caverna para quedar desvelados por el ser que es: nos basta con los fenómenos bien fundados, con la coherencia y capacidad de predicción del acontecer de las sombras. Ahora bien, esta suerte de sueño persistente en el que se convierte el mundo se va alejando cada vez más de la legibilidad matemática de la que nos hablaba Galileo. Para Leibniz, el mundo es un todo pleno de racionalidad *deducido* por el *Deus calculans* —un Dios que deduce y que, por lo tanto, ya no tiene nada que expresar ni nada que comunicar.³⁸ Y este todo pleno de racionalidad se consideraría no un libro sino, en todo caso, una biblioteca, un conjunto de una infinidad de libros: aquellos en los que se despliega el devenir de cada una de las *mónadas* que

[36] «Lo que queda, tras la fundamentación del método científico, es la característica de la nueva certeza, una seguridad liberada de todos los libros, reales y metafóricos, y que el sujeto, sólo debe a sí mismo.» Blumenberg, H.: *La legibilidad del mundo*. Barcelona: Ed. Paidós, 2000, p. 97.

[37] Bajo los presupuestos del mecanicismo, la naturaleza se convierte en una suerte de “*black box*”. No es necesario conocer los secretos de su construcción, sino que basta con apropiarse de su operatividad, con la fórmula que nos permita resolver nuestros problemas vitales. Ante la dificultad de hallar una moral definitiva, Descartes nos recomendará guiarnos por una *morale par provision*. «Con la metáfora de la máquina en la mano, un enfoque puramente teórico que quisiese incondicionalmente conocer cómo están *revera factae* [hechas de verdad] las cosas adquiere carácter de “excesivo”; la actitud aquí metafóricamente inducida se aferra a la *certitudo moralis* [...]» Blumenberg, H.: *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Trotta, 2003, p. 154.

[38] Señala Blumenberg, «La razón que hay detrás de ese mundo real entre los posibles ya no es la razón de un *sujeto* que se podría comunicar mediante un escrito *de su propio* puño y letra, sino la razón de una deducción cuya infalibilidad debe estar garantizada». Blumenberg, H.: *La legibilidad del mundo*. Barcelona: Ed. Paidós, 2000, p. 128. Para mantener la metáfora de la legibilidad, se debe presuponer una relación entre dos interlocutores, siendo el mundo el medio expresivo que permite unir a los dos miembros del diálogo. Un dios que deduce no dialoga.

estructuran la realidad. Si la sustancia es individual, habrá tantas perspectivas del mundo como sustancias, esto es, infinitas. Cada mónada desplegará de forma inmanente las páginas de su tomo particular de la biblioteca del mundo, habiendo tantos volúmenes como individuos. Por ello, frente a la tradicional *unidad* del libro de la naturaleza, señalará Blumenberg, respecto a la propuesta leibniziana: «Este [el libro de la naturaleza] tendría que estar concebido en tantas versiones como aspectos individuales hay del mundo [...] y para cada uno de estos aspectos el libro sería siempre, simultáneamente, el libro de la historia del sujeto que defiende y representa ese aspecto del cosmos.»³⁹ Así pues, el libro de la naturaleza se muestra como el libro de la historia de los seres humanos, un libro consistente en un sumatorio infinitesimal de historias individuales.

3.3 El mundo como libro deja paso al libro del mundo.

El conocimiento del mundo que implica la representación del mismo como una biblioteca universal parece difícilmente reconciliable con la finitud de una vida individual. En este sentido, el proyecto ilustrado de desarrollar la Enciclopedia como un compendio de esta biblioteca universal resultará fundamental para volver a encauzar la metafórica de la legibilidad. La Enciclopedia debía constituirse como un resumen de la complejidad del libro del mundo. Resumen que, no obstante, en su máxima expresión, corría el peligro de ocupar las mismas dimensiones que el original susceptible de ser resumido. Dice así Blumenberg, al respecto: «La *Enciclopedia* total, es decir, no perspectivista, sería el duplicado de la naturaleza misma, *el libro sobre la naturaleza* que compite con el propio *libro de la naturaleza*. Su empate definitivo.»⁴⁰ El libro sobre el mundo de los ilustrados se constituirá entonces como instancia competitiva del libro del mundo.

Ante la labor de lograr una definición clara y distinta de todos los ámbitos de lo real, el pensamiento ilustrado buscará de nuevo descifrar el lenguaje del libro de la naturaleza; lenguaje en cualquier caso esquivo y enigmático. En esta ocasión, la clave para obtener una lectura significativa se buscará en los vestigios de un pasado remoto de corte romántico. Mundos culturales arcaicos como el de las civilizaciones egipcia o india pasarán por ser el eslabón perdi-

[39] Blumenberg, H., op. cit., p. 132.

[40] *Ibidem*, p. 170.

En este sentido cabe recordar el cuento de Borges titulado “Del rigor en la ciencia”: Los habitantes de la ciudad pretendían realizar un mapa tan detallado y perfecto que acabó siendo tan amplio como el propio territorio a cartografiar. Es por ello que la Enciclopedia ha de ser necesariamente un libro incompleto ya que en su máxima expresión ocuparía la misma extensión que el libro del mundo. Al hacerlo, se volvería inservible para todo lector finito. La Enciclopedia debe abreviar y simplificar el libro de la naturaleza.

do en las tareas de decodificación del libro de la naturaleza. Desde la mirada proto-romántica, estas culturas parecían poseer una unión esencial entre su lenguaje y la naturaleza. Por eso ahora recibirán una atención especial los jeroglíficos y su supuesta significación originaria.

Desde esta perspectiva, ya no solo se tendrá a disposición el lenguaje matemático (y su asepsia desilusionante) para descifrar el libro de la naturaleza.⁴¹ Una nueva fe en los signos arcaicos traerá la esperanza de reconquistar la lengua perdida de la humanidad. G. Vico, por ejemplo, reivindicará la sabiduría originaria de carácter poético de aquellos que entendían la naturaleza misma como lenguaje. El pensador italiano verá la historia de la humanidad como un paulatino oscurecimiento de esta frescura originaria del espíritu y de su facultad de imaginación. Y es que en su opinión, el ser humano es quien ha escrito el libro de la naturaleza, pero no a través de su conocimiento, sino de su imaginación. Siguiendo el principio epistemológico según el cual no se puede conocer más que lo que uno mismo ha hecho o ha podido hacer, Vico considerará que el mundo nos resulta comprensible en la medida en que se trata de un producto nuestro. Un producto formado por un complejo sistema de metáforas que, como elemento trascendental, sin proceder de la experiencia crean experiencia.

Esta línea de pensamiento encontrará una recepción exaltada en los comienzos del romanticismo alemán. Para el movimiento *Sturm und Drang*, los libros volverán a convertirse de nuevo en meros sucedáneos de un conocimiento inmediato del mundo no exento de connotaciones bibliográficas. Así para Goethe, la naturaleza será legible más allá de toda la desconfianza proveniente del pathos del investigador como juez instigador del proceso racional⁴². No solo los instrumentos científicos o el álgebra se han vuelto ahora innecesarios, sino

[41] Si –como señala Max Weber– el mundo contemporáneo ha sido desencantado debido al tratamiento físico-matemático de todo ente, el proyecto del romanticismo se mostrará como uno de los máximos exponentes del “reencantamiento” de la realidad. Para Blumenberg el ser humano ha de sentirse desilusionado ante una naturaleza que, indiferente a las preguntas por su sentido, se despliega *more geometrico*. La significatividad de las narraciones míticas deja su lugar a la abstracción de un lenguaje que pretende desentrañar las leyes objetivas que rigen la realidad. El tratamiento físico-matemático de la realidad nos permite explicar y predecir los acontecimientos, pero ello tiene un precio: el deshacernos de las historias que engarzaban esos mismos acontecimientos en una trama narrativa que garantizaba la significatividad de todo suceso. Una significatividad que además de desterrar la indiferencia de la realidad frente al ser humano garantizaba una oferta axiológica de modelos de vida y valoraciones morales.

[42] Legibilidad que para el pensador alemán se mostrará, entre otros lugares, en el rostro de sus congéneres. El hecho de que Goethe confiase en las revelaciones de la fisiognómica debería servir como sismógrafo de los temblores subterráneos que seguían amenazando tras el supuesto éxito de las luces en la erradicación de los prejuicios. A este respecto, pensadores como Lichtenberg no podían por menos que ridiculizar las pretensiones teóricas de conocer la personalidad de los individuos a través de la legibilidad de parámetros externos. Y es que los practicantes de la ciencia fisiognómica, colgarían a los niños antes de cometer el delito. ¿En qué lugar deja esto a la razón tras todos los esfuerzos ilustrados?

que citando a Goethe añade Blumenberg al respecto, «La naturaleza, si se la tortura, guarda silencio»⁴³. El Romanticismo señalará precisamente hacia la imagen opuesta: si no rehusamos escucharlo, todo habla por sí mismo. Entre Dios y su obra ya no existe ningún hiato; al contrario, siguiendo la propuesta spinozista, la realidad queda unificada bajo la fórmula del *Deus sive Natura*. Los fenómenos de la naturaleza ya no son el lenguaje cifrado de otra cosa y, por tanto, no apuntan a algo distinto de ellos mismos. Goethe lee el libro de la naturaleza a primera vista, agotándose su significado en la propia inmanencia del texto.

A principios de 1780, Goethe concebirá la idea de llevar a cabo una novela del universo. Señala Blumenberg en esta ocasión, «Ésta [la novela del universo] señala la transformación del mundo, que es un libro metafórico, en el libro que será un mundo metafórico.»⁴⁴ Tratar de representar la totalidad en una pieza literaria se convertirá en uno de los anhelos fundamentales del proyecto romántico. Para pensadores como Novalis, el proyecto de escribir una nueva Biblia se mostrará como la culminación no solo de la Enciclopedia ilustrada sino también del libro revelado de la tradición cristiana. Esto es, el libro de la naturaleza será el concepto límite de todo lo que se puede escribir, el libro en el que encontrar reunido el universo.

Pero, ¿cómo es posible llevar a cabo esta tarea? ¿Podrá el yo desvelar los secretos de la naturaleza sintetizando su totalidad en una obra absoluta? Desde la perspectiva del idealismo mágico de Novalis, el libro de la naturaleza será plenamente accesible al yo puesto que la naturaleza no es algo ajeno al sujeto sino “un yo jeroglificado”. Únicamente necesitaba volver a reencontrar la comunión originaria que vincula ambos polos de la escisión. La naturaleza no es más que la instancia que el yo trascendental proyecta para constituirse como tal. Una proyección de sí mismo que ha dejado de reconocer como tal pero que necesariamente le pertenece.

En el mismo sentido, opinará Schlegel que el yo es el que codifica el mundo como texto legible: «[...] para nosotros todo es un gran escrito del que te-

[43] Blumenberg, H.: *La legibilidad del mundo*. Barcelona: Ed. Paidós, 2000, p. 218. La relación de confianza o desconfianza respecto a la revelación de “la verdad” ha ido variando en función de cada momento histórico, y en caso de aceptar las tesis de Blumenberg, en función del paradigma metafórico imperante. El tránsito de la relación de confianza que animaba el cosmos de la antigüedad a la desconfianza de la modernidad desarrollará una nueva inversión en la aproximación de Goethe a la problemática epistemológica. Desde su perspectiva panteísta, la naturaleza ya no es signo de un sentido oculto en otro lugar. Los fenómenos tienen por sí mismos una consistencia propia y ya no será necesario el instrumental investigador para revelar sus secretos: “[...] del microscopio o el telescopio, de la palanca y los tornillos, el prisma o el álgebra. Éstos encarnan la desconfianza de la razón ante una naturaleza completamente distinta, a la que sólo la astucia y el refinamiento pueden arrancar su secreto. La naturaleza de Goethe es de una franqueza bíblica”. *Ibidem*, p. 217. Goethe aspira pues a leer el libro de la naturaleza “a primera vista”.

[44] *Ibidem*, p. 226.

nemos la clave [...] conocemos de antemano la marcha de ese gran mecanismo de relojería.»⁴⁵ Cual Narciso contemplándose en el espejo, el yo trascendental se refleja en el mundo aunque sin reconocer su rostro.⁴⁶ La clave de la formación cultural pasará pues por hacerse con el propio yo trascendental. De nuevo, el libro de la naturaleza es fagocitado por el libro de la historia escrito por una subjetividad absoluta. Incluso la vida individual no debe ser algo dado sino una novela escrita por nosotros, que como concepto límite de una creatividad universal, se convierta en la Biblia absoluta que romantice de nuevo el mundo.

Ahora bien, la pretensión de desarrollar un libro que todo abarque y cuyo productor sea la humanidad al completo, deja la estructura original de la metafórica de la naturaleza sin uno de sus elementos fundamentales. Y es que en este proceso, Dios no solo ha enmudecido sino que ha acabado por desaparecer de la ecuación en la que el ser humano se vuelve omnipresente. Señala así Blumenberg, «[...] si el mundo había sido un comunicado mandado por el creador a sus criaturas, la pérdida de esa función tenía que dejar en herencia los meros ademanes, vaciados ahora de significación, el mundo como un libro sobre nada.»⁴⁷ En este sentido, autores como Mallarmé recogerán el testigo dejado por el *cogito* cartesiano renovándolo con un nuevo tipo de certeza: la autocerteza del escribir. Ahora que ya no hay mundo se abre una oportunidad para el sujeto estético y su aventura de escribir un libro vacío, un libro siempre pendiente de la recepción del público.

4. El resurgimiento de la legibilidad en el mundo contemporáneo.

Tras la muerte de Dios sentenciada por Nietzsche y su desenmascaramiento de todos los antropomorfismos que se ocultan tras nuestras representaciones de la naturaleza, podría parecer que ya no queda sitio para la metafórica de la legibilidad. No solo el mundo parece haberse vaciado del sentido antaño esperado y de su papel mediador como mensaje del Dios creador, sino que además los progresos científicos tanto del siglo XIX como del XX parecen haber dejado todos los residuos míticos aparcados tras los escombros que la razón va generando en su acelerado trayecto histórico hasta la culminación de su meta. Ahora bien, como Nietzsche nos muestra en *Así habló Zaratustra*, la muerte de Dios no es la última palabra de la divinidad. Por el contrario, la divinidad está siempre dispuesta a redibujarse en nuevas figuras susceptibles de nuevos cultos. El culto al asno, por ejemplo, se muestra en la conocida obra del pensador alemán, como la metamorfosis de un nuevo ídolo al que los seres humanos

[45] *Ibídem*, p. 252.

[46] Como señala Schlegel «¿Qué es la naturaleza? Un índice o plan sistemático y enciclopédico de nuestro espíritu.» Schlegel, F.: *Schriften*, vol. II, p. 583, citado en *Ibídem*, p. 259.

[47] Blumenberg, H., *op. cit.*, p. 309.

continúan rindiendo homenaje y tributo.⁴⁸ El hecho de que el fin del mito sea en realidad otro mito da muestra de la otra cara de una razón que no parece poder subsistir sino a costa de su lado no-racional. Una cara en la que quedan condensadas unas expectativas de sentido que la razón no puede reconocer como tales pero que sin embargo siguen surgiendo a sus espaldas para rellenar los huecos dejados por los conceptos en su pretendida disección de lo real en cuadrículas bien ordenadas⁴⁹.

Así, resulta especialmente relevante el resurgimiento de la metáfora de la legibilidad en áreas de las ciencias contemporáneas tales como la física teórica, caracterizada por su asepsia formal y su racionalidad matemática. Sin embargo, afirmaciones como las de Schrödinger ponen de manifiesto la persistencia de las expectativas antropomórficas en las descripciones más depuradas de la realidad: «El gran desenmascaramiento de la teoría cuántica consistió en descubrir que había *inconstancia* en el libro de la naturaleza y, por cierto, en un orden de cosas donde según las opiniones hasta entonces dominantes todo lo que no fuera constancia parecía no tener sentido.»⁵⁰ Ésta y otras metáforas siguen persistiendo en un lenguaje que tras los esfuerzos infructuosos del círculo de Viena no parece poder resolver sus patologías a través de la catarsis de la verificación empírica. Y no pudiendo hacerlo, la formalización matemática y la abstracción teórica siguen siendo permeables a una suerte de ósmosis inadvertida de residuos metafóricos y restos no conceptuales que como en el caso de Max Planck no pueden sino llamar nuestra atención cuando sus instrumentos de investigación le comunican:

«[...] sólo un determinado *mensaje*, más o menos inseguro, o bien, como dijera en una ocasión Helmholtz, un *signo* transmitido por el mundo real y a partir del cual él intenta sacar sus conclusiones, de una manera análoga al filólogo que ha de *descifrar un documento primitivo*, proveniente de una cultura totalmente desconocida para él»⁵¹.

[48] «Mas de repente el oído de Zaratustra se asustó: en efecto, la caverna, que hasta entonces estuvo llena de ruidos y de risas, quedó *súbitamente* envuelta en un silencio de muerte; [...] todos ellos estaban arrodillados, como niños y como viejecillas crédulas, y adoraban al asno.» Nietzsche, F.: *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza, 2006, p. 421.

[49] En relación con el episodio de la adoración del asno en Nietzsche, comenta Blumenberg lo siguiente: «La conmemoración ritual en la fiesta del asno, recordatorio de lo indiferente de la figura en que se adora a la divinidad, puro prejuicio como el de su muerte, es a la vez renuncia a un éxito definitivo de cualquier ilustración, en beneficio del retorno de lo mismo en el ritual y en el mito. Admitirlo es a la vez expresión de la sabiduría de Zaratustra y de su derrota frente a las sombras.» Blumenberg, H.: *Salidas de caverna*. Madrid: La Balsa de la Medusa, 2004, p. 511.

[50] Schrödinger, E.: *What is Life? The Physical Aspect of the Living Cell*. Dublín: 1951, p. 70, citado en Blumenberg, H.: *La legibilidad del mundo*. Barcelona: Ed. Paidós, 2000, p. 378.

[51] Planck, M., “Positivismus und reale Außenwelt”, conferencia de 1930, en *Wege zur physikalischen Erkenntnis*. Leipzig: 1933, p. 174, citado en *Ibidem*, p. 378.

La ya desterrada fisiognómica del siglo XIX (pero todavía vigente en nuestras apreciaciones cotidianas)⁵², la legibilidad de los sueños freudiana o la más actual lectura del código genético, son sólo una muestra de cómo el empleo de las metáforas sigue vigente no sólo en el lenguaje científico, sino también en el subsuelo de las nociones elementales que nos permiten estructurar la realidad. Una realidad a la que quizás no tenga sentido aproximarse desde una perspectiva reduccionista y afincada en el monopolio de una racionalidad instrumental. Y es que más allá de las implicaciones políticas, económicas, sociales o ecológicas que pueda tener la dialéctica de la ilustración, no parece que la aproximación “exacta” sea la más adecuada para un ser que, como el humano, necesita espacios de incertidumbre para acomodar su existencia. Recuperando la metafórica de la legibilidad de la naturaleza, conviene reflexionar sobre qué tipo de hallazgos realizaríamos si solo empleásemos el instrumental de laboratorio para desentrañar el significado de cualquier libro que cayese en nuestras manos. Con toda seguridad, correríamos el riesgo de terminar nuestro análisis con la obtención de la fórmula química de la celulosa empleada para confeccionar el papel y de las demás sustancias que componen la tinta de impresión. No podemos aproximarnos a un objeto cuyo valor reside en sus características significativas a través de un método de este tipo, pues el carácter intrínseco de un libro, siguiendo el ejemplo anterior, no reside en sus partículas elementales o las posiciones que éstas ocupan en el espacio vacío. El sentido de las cosas no se puede aprehender a través de un análisis químico de laboratorio.

Por lo tanto, si el mundo que habitamos trasciende de aquello que cabe analizar en un laboratorio o en un acelerador de partículas, si el sentido del que dependemos se nos escapa entre los dedos al pretender atraparlo entre nuestras tenazas conceptuales, quizás debamos reconocer nuestra deuda con aquellos elementos no conceptuales que contribuyen a la existencia de esta significatividad y de este sentido. Unos elementos que no podemos analizar de forma clara y distinta y definir unívocamente, pero que así y todo

[52] Esta corriente pseudo-científica hizo fortuna en el S. XIX con la pretensión de develar la personalidad de los individuos mediante el estudio sistemático de sus rasgos faciales. Johann Caspar Lavater, uno de sus representantes, pretendía “[...]de la lectura puntillosa de los rostros [...] poder revelar no sólo índoles y tipos de comportamiento sino también destinos, pasados y futuros enteros. [...] A Lavater le alcanzaría con que le presentaran el perfil de personas desconocidas y anónimas para realizar todo tipo de observaciones perspicaces sobre estas personas”. Blumenberg, H., *Descripción del ser humano*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2010, pp. 228-229. Haciendo referencia en varias de sus obras a la polémica entre Lichtenberg y los fisionomistas, Blumenberg hará hincapié en la dificultad de extirpar *las creencias en las que estamos* mediante *las ideas que tenemos*. Y es que aunque aceptemos que el conocimiento de la interioridad del Otro no puede adivinarse en su rostro, seguimos empleando este método como uno más de nuestros prejuicios cotidianos.

contribuyen a consolidar tanto nuestra ubicación teórica como nuestra orientación pragmática en el mundo.

5. Conclusiones.

El ser humano siempre ha necesitado sentirse en el mundo como en casa. La necesidad de encontrar un sentido tanto para su existencia como para la del todo en el que ésta se desarrollaba, le ha llevado a nombrar y a dotar de significado aquello que originariamente se le aparecía como algo amenazador y desconocido. Como hemos visto, este todo únicamente se hizo accesible como tal gracias a una suerte de denominaciones metafóricas como *caos*, *physis* o *cosmos*. La realidad ha ido pues transitando por una serie de representaciones metafóricas que han variado su rostro según las expectativas de cada momento histórico. Comenzando por el significado del término “*physis*” [crecer, brotar o llegar a ser] y siguiendo con otros disfraces metafóricos como el de *cosmos* [sistema armónico y admirable] o el de maquina de relojería [engranaje imitable por el propio ser humano], la naturaleza ha ido mostrando diferentes aspectos en función de la representación metafórica bajo la que aparecía.

Una de las representaciones que recorren como el hilo de Ariadna el laberinto del pensamiento occidental es la metafórica de la legibilidad. En ella encontramos condensadas las expectativas de sentido que el ser humano pone en la realidad, considerándola una unidad significativa cuya experiencia debiera serle tan accesible como la lectura de un libro. La expectativa de poder leer la naturaleza como si de un escrito cifrado se tratase puede rastrearse desde los principios de la historia del pensamiento occidental, comenzando por la reducción atomista del mundo a una serie de unidades alfabéticas, pasando por la conocida afirmación de Galileo de que la naturaleza es un libro escrito en lenguaje matemático, y terminando con las experiencias contemporáneas como la legibilidad de los sueños freudiana o la lectura del código genético.

Las conclusiones a las que se llega tras el análisis de la evolución de la representación de la naturaleza atendiendo a las variaciones en la recepción de la metafórica sobre su legibilidad son las siguientes:

-En primer lugar, el hecho de que nuestras representaciones sobre qué sea la realidad dependa de un sustrato metafórico que varía en función del momento histórico debería alejarnos del absolutismo de las teorías “definitivas”. Si el ser humano es un ente finito y vinculado a su mundo histórico, cuya verdad está viva y tiene un rostro cambiante, debería acomodarse a la provisionalidad de toda certeza. Así, no pudiendo acceder a lo definitivo, debemos

conformarnos, como señala Blumenberg, con “algo interpretable que precede a otra cosa interpretable”.

-En segundo lugar, parece evidente que este sustrato metafórico no solo tiene implicaciones teóricas sino también pragmáticas. Que la realidad aparezca ante nuestros ojos como un surgir desde un fondo no presente o como lo absolutamente disponible merced a su calculabilidad matemática; que sea un mensaje intocable de Dios para sus criaturas o una novela cósmica pendiente de la intervención demiúrgica del ser humano, va a tener repercusiones no solo para el mundo que nos rodea sino también para el ser humano que forma parte de él.

-Finalmente y en tercer lugar, el hecho de que las representaciones metafóricas sigan presentes en el lenguaje científico contemporáneo nos lleva a reflexionar sobre el trasfondo “humano, demasiado humano” que asoma detrás de la pretendida asepsia científica. El hecho de que la naturaleza siga apareciendo como un texto legible, ya sea en la inconstancia del libro de la naturaleza o en la codificación del genoma, da muestras de la presencia del ser humano detrás de toda pretendida objetividad en el conocimiento científico de la naturaleza. Una naturaleza que sólo al ser nombrada como *physis*, cosmos o reconocida como lectura escrita en el lenguaje de las matemáticas, puede comenzar a hablarnos en un lenguaje que nos resulte comprensible. Por todo ello, lo fundamental quizás sea considerar la presencia de la subjetividad detrás de cada objeto no como una impureza de la teoría sino como condición necesaria de la misma; y en el mismo sentido, considerar la metáfora no como un estorbo para la claridad y distinción conceptual sino como un elemento indispensable en nuestra relación tanto teórica como pragmática con el mundo.

6. Bibliografía.

- Blumenberg, H.: *La legibilidad del mundo*. Barcelona: Ed. Paidós, 2000.
- Blumenberg, H.: *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Trotta, 2003.
- Blumenberg, H.: *Trabajo sobre el mito*. Barcelona: Paidós, 2003.
- Blumenberg, H.: *Salidas de caverna*. Madrid: La balsa de la Medusa, 2004.
- Blumenberg, H.: *Tiempo de vida y tiempo de mundo*. Valencia: Pre-textos, 2007.
- Blumenberg, H.: *Descripción del ser humano*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2010.
- Hesíodo: *La teogonía*. Barcelona: Edicomunicación, 1995.
- Homero: *Odisea*. Buenos Aires: Losada, 2004.
- Marzoa, F.: *De Grecia y la Filosofía*. Murcia: Universidad, Secretariado de Publicaciones, 1990.
- Marzoa, F.: *Historia de la Filosofía I*. Madrid: Ed. Istmo, 2000.
- Reale, G., Antiseri, D.: *Historia de la Filosofía II*. Barcelona: Herder, 2010.
- Nietzsche, F.: *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza, 2006.

¿SE PUEDE ESTAR HOY ENFERMO DE AMOR?

Cristina Pérez Rodríguez
Universidad de Valladolid (España)

Recibido: 07-10-11

Aceptado: 21-11-11

Resumen: Los cambios de paradigmas científicos generan una crisis en la que todos los conceptos utilizados hasta el momento han de ser revisados. La enfermedad de las vírgenes o enfermedad de amor es uno de los casos más llamativos, ya que tras la caída del humoralismo desapareció por completo, a pesar de la importancia que mantuvo durante siglos. Sin embargo, puede que exista una puerta a su reaparición.

Palabras-clave: melancolía; enfermedad de las vírgenes; medicina; amor; locura.

Abstract: Changes in scientific paradigms generate a crisis in which all concepts must be reviewed. Illness of virgins or love sickness is one of the most striking, because just after the fall of humoralism it completely disappeared, despite the importance that it held for centuries. But there may be a possibility of a comeback.

Key-words: melancholy; love sickness; medicine; love; madness.

1. Los orígenes: Antigüedad.

A nadie le sonará extraño si decimos que este artículo trata sobre la enfermedad y las variaciones que ha sufrido su concepto a lo largo de la historia. Pero quizá sea algo más llamativo el hecho de que tratemos sobre una enfermedad en concreto, la enfermedad del amor. Y es que, a lo largo de muchos siglos, la enfermedad del amor fue uno de los diagnósticos médicos más comunes. Nos cuesta imaginar que hoy en día uno de nosotros pudiera, tras su visita al médico, ser diagnosticado de semejante patología, pero lo cierto es que no seríamos, ni mucho menos, los primeros. No obstante, ¿por qué hoy no podemos estar enfermos de amor? ¿Acaso se ha erradicado la enfermedad gracias a un efectivo tratamiento o vacuna? Asomarnos a la historia de esta enfermedad nos ayudará sin duda a responder todos estos interrogantes.

Podemos comenzar por tanto por el padre de la medicina occidental, Hipócrates, el cual habla por primera vez de la enfermedad de amor o enfermedad de las vírgenes, como él la llama¹. Su preocupación por el tema nos da una idea sobre la frecuencia con la que aparecía la dolencia. La enfermedad de las vírgenes, al igual que otras enfermedades, viene producida para Hipócrates por un desequilibrio en los humores que nos constituyen. Las jóvenes afectadas se ven asaltadas por una sensación de sopor, que termina por originar desvaríos y, en casos extremos, enloquecen hasta tener deseos de matar. La paciente siente terrores y miedos, ya que las visiones que en ocasiones vislumbra le incitan a atentar contra su vida y a desear la muerte como algo bueno. Consecuencias tan catastróficas se derivan de la presencia de un exceso de sangre en el organismo. Llega un momento en el que a las mujeres vírgenes les llega la hora de casarse. Si no lo hacen, su oficio de salida corre el riesgo de obstruirse y retener la sangre que habría de ser eliminada mediante la menstruación. La supresión de su período impide que el organismo se purifique, de manera que la sangre afluye en mayor cantidad de la debida hacia el corazón y el diafragma. Cuando estas zonas se ven saturadas por la sangre, su funcionamiento se entorpece, afectando a la salud de la mujer. En un principio los delirios no son el síntoma primero de la enfermedad de las vírgenes, sino que aparecen cuando la retención se alarga en el tiempo y la sangre retenida se pudre y genera unos vapores dañinos que acaban por afectar al cerebro.

Una de las cosas más curiosas de este tratado es que la enfermedad de las vírgenes no se presenta sólo como un mal típico de las doncellas casaderas. Las mujeres casadas que son estériles son también proclives a padecerlo. En definitiva, la deficiente de menstruación de estas últimas genera una retención perniciosa de los loquios, tal y como les sucede a algunas mujeres jóvenes vírgenes.

El remedio a este mal es fácil a juicio de Hipócrates. La mujer sanará cuando nada impida la salida natural de la sangre. En el caso de las doncellas, los beneficios del matrimonio, es decir las relaciones sexuales, así como el embarazo, favorecen que la sangre se evacue de manera normal. Si bien es cierto que la solución es clara en el caso de las vírgenes, no lo es tanto en el caso de las mujeres casadas estériles. En el tratado sólo se nos indica que pueden sufrir este mal, pero en ningún momento se ofrece una terapia adecuada para solventarlo.

A pesar de la brevedad del tratado y la poca información sobre la enfermedad de las vírgenes, el paso del tiempo favorece la ampliación de esta patología. En otros tratados hipocráticos aparecen dolencias muy similares, que acaban por identificarse con ella. De entre todas las patologías, la enfer-

[1] Hipócrates. *Tratados hipocráticos IV*. Gredos, Madrid, 1988. En *Sobre la enfermedad de las vírgenes*. pp. 327-329.

medad de las vírgenes se conecta con una en especial, la melancolía. El origen de tal unión se debe a la causa que ambas enfermedades tienen en común; la bilis negra. Para aclarar esta cuestión debemos recalcar un momento en el uso hipocrático de este término. Lo que llamamos bilis negra es llamado por Hipócrates μέλαινα χολή, es decir, melancolía, traducido al latín como *atra bilis*. En la enfermedad de las vírgenes la menstruación retenida se calienta una y otra vez hasta convertir el poso de la sangre en una dañina atrabilis.

La confusión terminológica conlleva que, con el paso del tiempo, la enfermedad de las vírgenes se identifique cada vez más con la melancolía hasta llegar a convertirse en un subtipo de ella. Esto va a facilitar que la enfermedad de las vírgenes amplíe su radio de acción, de manera que un mal típicamente femenino puede darse de igual modo en los hombres; la única diferencia será el tipo de humor o fluido retenido.

Tras una lectura de las obras hipocráticas no podemos saber con exactitud cuál es la causa que provoca una retención de la menstruación. Sólo en algunos casos sabemos que este extraño comportamiento se debe a un desplazamiento de la matriz, que para los griegos, es un órgano móvil². En cualquier caso, Hipócrates no es el único que señala los problemas relacionados con la matriz como causa de la enfermedad. El mismo Platón habla sobre esta clase de dolencias relacionadas con el aparato reproductor femenino. En *Timeo* (86c-91c) explica cómo los comportamientos destructivos se pueden derivar de reacciones físicas descontroladas, como del deseo de procrear. Si la mujer, por el motivo que sea, desatiende la llamada de su cuerpo, aparecerán de inmediato algunos trastornos anímicos.

Todo este conglomerado de afecciones perfila una silueta de la enfermedad de las vírgenes cada vez más amplia. Pero existe una obra clave para que el origen físico de la enfermedad pase a convertirse en un desorden de tipo emocional; estamos hablando de los *Problemata*, en concreto del XXX, I. De dudosa autoría aristotélica, la parte citada abre su discurso preguntándose acerca del porqué todos los hombres geniales han sido y son melancólicos. En todos los casos se trata de personas con temperamento melancólico, personas cuya constitución se compone básicamente de bilis negra. La sobreabundancia de bilis negra da al melancólico una apariencia interna y externa determinada. Debido a las cualidades asociadas al humor, “la mayoría de los melancólicos son secos y tienen las venas saltonas”³. Con respecto a su disposición interna, el temperamento melancólico hace a los individuos más inteligentes, como entusiasmados en su pensamiento y propensos al amor. Es precisamente la propensión al amor del melancólico la que, con el paso del tiempo, se confundirá con la enfermedad de las vírgenes haciendo de ella un subtipo de melancolía de

[2] Hipócrates. *Tratados hipocráticos IV*. Op. Cit. En *Sobre la superfetación*. .p. 348, 34.

[3] *Ibidem*. p. 89,945a.

índole sexual - amorosa. En conclusión, los *Problemata* sientan las bases para que la enfermedad de las vírgenes vaya más allá del desorden físico y abarque de igual modo un desequilibrio emocional.

Los *Problemata* son una obra fundamental para comprender la complejidad que el melancólico hipocrático va adquiriendo y con él, el poseedor del mal de las vírgenes. Pero, ¿de dónde surge la idea del melancólico propenso al amor? ¿Aparece por primera vez en los *Problemata*? Podemos decir que sí, pero no del todo. La propensión al amor unida a la figura del melancólico es una conexión original de la obra aristotélica. Sin embargo, esta obra lo que hace es recopilar los tipos de locura divina indicadas por Platón y explicarlas como rasgos típicos del melancólico.

En su conocido diálogo *Fedro*⁴, Sócrates establece un diálogo con Lisias en torno al amor. En un primer momento Sócrates expone la teoría de que el amor es una enfermedad; es un apetito que nos separa de lo recto y nos impulsa al goce irracional de la belleza de los cuerpos. Sin embargo, y como es habitual en Sócrates, llega un momento en el que se siente poseído por las Musas y cae en la cuenta de que si un enamorado juicioso hubiese oído su discurso habría pensado que ellos nunca amaron de verdad. Por ello Sócrates propone a Lisias un nuevo discurso sobre el amor. Cree así que la alteración mental provocada por el amor, no ha de ser negativa de forma obligatoria. Es posible que la locura amorosa no sea provocada por deseos humanos sino por una posesión divina. Según la divinidad que ejerza la posesión la locura será de una u otra índole. Si es el dios Apolo el que ejerce su poder, el individuo se convertirá en portador de la locura profética que le capacitará para ver el futuro y predecirlo. De manos del dios Dioniso encontramos la locura mística por la que los hombres pueden comunicarse con la divinidad estableciéndose como intermediarios entre el mundo humano y divino. En tercer lugar tenemos la locura poética; generada por las Musas despierta el alma hacia la adquisición de habilidades artísticas. La última locura divina y la que más interesa a nuestro propósito es la que Platón denomina locura erótica. Derivada del dios Eros, bajo su influjo el hombre se muestra sensible a la belleza, que puede ir desde la belleza de los cuerpos, hasta la belleza más excelsa, la de las Ideas. En cualquier caso el loco erótico ama todo esto porque no lo posee aunque lo desea.

Sin ahondar más en la teoría platónica de la locura, con el fin de no desviarnos en exceso de nuestro propósito, podemos preguntarnos si esta locura erótica indicada por Platón tiene algo que ver con la enfermedad de las vírgenes hipocrática. De manera clara, podemos afirmar que en su origen no mantienen ningún tipo de similitud. Sin embargo, existe un momento clave en el que la enfermedad de las vírgenes y la locura erótica entran en contacto. Tras la aparición de los *Problemata* ambos fenómenos se funden hasta hacerse

[4] Platón. Diálogos III. *Fedón, Banquete, Fedro*. Gredos, Madrid, 1986.

indiscernibles. En esta obra los tipos de locura platónica pasan a definir rasgos típicos del melancólico. Así, el melancólico, en el paradigma humoralista, es alguien tendente al arte o la mística. También se inclina hacia las pasiones amorosas, pero en un sentido menos filosófico que el dado por Platón.

Avanzando un poco en el tiempo encontramos otro de los autores capitales en la historia de la melancolía. A pesar de no adscribirse al humoralismo, tiene relación con la constitución del concepto de la enfermedad de las vírgenes. Estamos hablando de Sorano de Éfeso (s. II) cuya obra será transmitida por Celio Aureliano (s. V). La escuela metodista, a la que pertenece el primero, le facilita un enfoque algo diferente aunque compatible con el humoralismo, sobre todo en lo que a la melancolía se refiere. Para Sorano la melancolía no deriva de un desequilibrio humoral sino del resultado de una estrechez en las fibras que nos configuran. Sin embargo, los síntomas en ambos casos son similares: angustia mental, aflicción, deseos de morir y a veces deseos vehementes de vivir. Aunque el médico metodista no nos habla de la enfermedad de las vírgenes, contribuye a su formación en gran medida; primero porque perfila la apariencia del melancólico y por lo tanto también del melancólico amoroso, segundo porque añade un nuevo elemento a la historia de la melancolía: la existencia de la idea fija. El melancólico es, a su juicio, una persona sensata en todos los aspectos de su vida, excepto en una parcela dominada por una idea fija que lo atormenta. Pueden ser ideas de lo más variado, como creerse de cristal, de barro o sin cabeza. Y, aunque Sorano no es consciente, abre las puertas a que el enamoramiento sea otro posible foco de obsesión.

Dentro de la escuela metodista existen otros autores que defienden la teoría de la idea fija. A pesar de ello, la obsesión amorosa no aparece tampoco de forma explícita. Arquígenes de Apamea (s. I-s. II) describe la melancolía como una “depresión sin fiebre, debida a una obsesión”⁵, ya que una sola idea fija invade la mente de la persona hasta quedar convencida de las cosas más insólitas.

La influencia de la escuela metodista se infiltra entre las filas del humoralismo hasta integrarse por completo. Basado en las intuiciones de Sorano y con clara influencia humoral, Rufo de Éfeso (98-117) ensalza la melancolía de manera espectacular. Gracias a las referencias que sobre él realizan autores posteriores sabemos que dedicó una obra completa a la melancolía, la cual se perdió. En ella describe al melancólico como un ser cuya capacidad de pensar no difiere de la del resto, excepto por la existencia de una idea fija que le obsesiona hasta el abatimiento. Su descripción de las ideas fijas será repetida a lo largo de los siglos; en cualquier caso, no destaca tampoco el amor como una de ellas⁶.

Si en Rufo la conexión entre la melancolía y la enfermedad de las vírgenes está ya establecida, Areteo las establece como patologías independientes.

[5] Klibansky, R. Panofsky, E. Saxl, F. *Saturno y la melancolía*. Alianza forma, Madrid, 1991. p. 68.

[6] *Ibidem*. pp. 71-72.

Areteo de Capadocia (s. II-s. III) señala la bilis negra como causante de la melancolía. Tal y como sucede en otros autores, recurre de nuevo a la idea fija para dar explicación de las obsesiones que atormentan al melancólico, aunque el amor no es una de estas ideas recurrentes. Para Areteo, la enfermedad de las vírgenes denomina una patología diferente, aunque es cierto que el afectado “parece melancólico a los ojos de cualquiera”⁷ ya que se siente invadido por la tristeza. El organismo de la persona afectada se desequilibra a causa de una retención de los fluidos. Y digo bien persona, puesto que en Areteo la enfermedad de las vírgenes puede afectar tanto al sexo femenino como al masculino. Sobre los beneficios del coito como medida terapéutica el autor no posee una opinión muy favorable, al contrario que otros médicos. Le parecen extraños aquellos casos en los que la dolencia se cura tras yacer con una doncella, pues, a su juicio, son más prisioneros del desengaño que de la enfermedad.

A pesar de la independencia que la enfermedad de las vírgenes tiene en Areteo, su detallada explicación ayuda a que los médicos posteriores entiendan mejor la relación entre la melancolía y esta enfermedad. Y es que uno de los rasgos que definirán al melancólico a lo largo de la historia es su carácter lujurioso. En términos generales podemos decir que los médicos posteriores hablarán de los flatos producidos al cocerse el exceso de bilis negra por el calor innato. Estos flatos guardan relación con la erección masculina ya que, gracias a la afluencia de éstos al miembro, la erección tiene lugar. La abundancia de flatos en el melancólico va a dar lugar a que se le presente como un ser dominado por el deseo incesante de copular. En cualquier caso, no será Areteo quien defienda dicha teoría.

Lo que sí explica el autor es el ansia de procrear derivada del útero. Retoma así la vertiente más somática de la enfermedad de las vírgenes. Existen ocasiones en las que el útero, al ser un órgano móvil, se comporta igual que en otro animal y el ansia de procrear desestabiliza la salud de la mujer⁸.

Aquella enfermedad que en Hipócrates ocupaba un pequeño escrito toma cada vez más fuerza bajo el amparo de la teoría humoral, de tal forma que parece imposible que exista fuera de ella. El humoralismo es ya el paradigma dominante al que deben ajustarse todas las explicaciones científicas si quieren tener validez. Sin embargo, el asentamiento definitivo no será posible sin el importante trabajo de Galeno (130-200). Su labor de síntesis y recopilación de las doctrinas hipocráticas aporta claridad y orden sobre puntos que antes permanecían oscuros.

La diferencia que Galeno establece entre el temperamento melancólico, el humor melancólico y la enfermedad de la melancolía ofrece la posibilidad de poseer el temperamento melancólico sin estar enfermo de melancolía y a la

[7] *Ibidem*. p. 109.

[8] *Ibidem*. p. 93.

inversa. No obstante, la disposición orgánica añade un punto de riesgo adicional al padecimiento de la patología. Las causas que actualizan la disposición pueden ser múltiples, pero sin duda una de las más llamativas es la retención. La supresión de evacuaciones naturales como la menstruación o el esperma⁹ genera melancolía. Los fluidos retenidos se corrompen generando vapores malignos que dañan tanto el cuerpo como el ánimo de la persona que, a partir de ese momento, se muestra triste y desesperanzada sin motivo. Puede existir además una especie de sofocación histérica no derivada de la retención del menstuo. En las viudas jóvenes, la falta de relaciones sexuales conlleva que mantengan su esperma retenido y por tanto, al igual que los hombres, desarrollen la melancolía.

El remedio más eficaz es en todos los casos el uso terapéutico de las relaciones sexuales. A juicio de Galeno, el hombre prudente utiliza este remedio como camino a su salud y no orientado a la mera obtención de placer. En el caso de la mujer lo más sensato es casarla para que de este modo pueda tener relaciones sexuales decorosas.

En conclusión podemos decir que con Galeno la enfermedad de las vírgenes adquiere un verdadero cuerpo teórico bajo la forma de la melancolía, de manera que se amplía a todo el mundo y no sólo a las doncellas casaderas. Con él se cierra además la Antigüedad y se inaugura un nuevo período, el de la Edad Media.

2. Edad Media.

El humoralismo continúa siendo el paradigma científico vigente. Sin embargo, el nuevo modo de entender la sociedad le aporta diferentes matices. Los más importantes vienen derivados de la influencia que el Cristianismo posee sobre el modo de vida medieval.

La melancolía, y por tanto la enfermedad de las vírgenes, se define por la misma explicación que en épocas anteriores, aunque entra en escena un nuevo concepto, el de pecado. Quien obra contra los mandamientos de Dios encuentra su alma en un estado de perturbación que le hace susceptible de padecer enfermedades. Una de las autoras más radicales en esta afirmación es Hildegarda de Bingen (1098-1179), para quien la melancolía es consecuencia directa del pecado original. Debido a la desobediencia del mandato divino la melancolía se coaguló en la sangre y su humor generó en Adán la tristeza y el desespero, momento que el diablo aprovechó para insuflarle la melancolía¹⁰.

[9] Galeno. *Sobre la localización de enfermedades*. Gredos, Madrid, 2002. p. 305.

[10] Starobinski, Jean. *Historia del tratamiento de la melancolía desde los orígenes hasta 1900*. Acta psychosomatica, Basilea, 1962. p. 36.

Los estudiosos de la vida y obra de Hildegarda creen que ella misma padeció melancolía, pues en sus escritos describe las visiones que desde muy joven posee. Por ello no olvida un tipo de melancolía que, para ella, está más unida al género femenino, la enfermedad de las vírgenes. Las mujeres de tez negruzca, carnes magras y venas gruesas, que padecen fuertes hemorragias durante la menstruación son proclives a padecer melancolía. A pesar de su abundante regla suelen ser estériles, además de desinteresadas hacia el sexo masculino. Se sienten en un constante hastío que puede llegar a desencadenar incluso la muerte¹¹.

La aficción por la que se ve invadido el melancólico sufre una nueva interpretación en la Edad Media. Este hastío se identifica con la *acedia* o la *tristia*, una especie de pereza en el ánimo que se vuelve especialmente peligrosa entre las personas dedicadas a la vida religiosa, ya que las aleja de sus obligaciones espirituales y laborales.

Si dejamos de lado los escritos con finalidad religiosa y nos circunscribimos al ámbito médico, la interpretación de la melancolía cambia pero no de forma tan extrema. Los médicos bizantinos son los primeros en los que, por cuestiones cronológicas, fijaremos nuestra atención. Oribasio de Pérgamo (325-403) sistematiza el saber anterior e incide de nuevo en el tema de las ideas fijas que atormentan la melancólico, aunque no cita el amor ente ellas. Lo que sí es cierto es que señala la retención como causa de la enfermedad, pues nos dice que el coito, por su poder evacuatorio, es beneficioso para la desaparición de estas ideas. Pablo Egina (625-690), otro de los médicos bizantinos más célebres, insiste en la ocupación del intelecto del melancólico por una idea fija, proceso que tiene lugar debido a la retención de fluidos. Por este motivo, el coito continúa siendo uno de los métodos terapéuticos más efectivos. No obstante, ninguno de estos dos autores nos habla de la enfermedad de las vírgenes de forma explícita. Pero existe un médico bizantino que sí lo hace, Aecio Amideno (s. IV) que fue médico del emperador Justiniano. En los comentarios que realiza a las obras hipocráticas se interesa por las enfermedades femeninas de tal forma que intenta buscar más información sobre ellas en obras anteriores a Hipócrates. En un comentario a la obra de Arquígenes, Aecio apostilla que el flujo femenino corrompido genera enfermedades, en especial la tristeza extrema¹². De manera que la enfermedad de las vírgenes queda unida a la melancolía de forma inexorable.

En la Edad Media existe otro foco principal de transmisión cultural que es el mundo árabe. Muchos de sus pensadores realizan una importante labor de transmisión de las doctrinas antiguas, favoreciendo la conservación y difusión de las mismas. Ishaq ibn Imran (s. X) es uno de los que se ocupa de

[11] Lorenzo Arribas, Josemi. *Hildegarda de Bingen*. Ed. Del Otro, Madrid, 1996. p. 70.

[12] Garzya, Antonio (Ed). *Medicini bizantini*. Utet, Torino, 2006. p. 403.

retomar la enfermedad de las vírgenes en sus escritos. En su monografía de la melancolía señala como causa de ésta los esfuerzos excesivos y privaciones, y aunque no explicita de qué tipo, suponemos que, basado en la tradición, se trataría también de la privación sexual. Lo que sí sabemos es que para Ishaq el amor puede generar melancolía. De manera que no es sólo una necesidad física la que genera melancolía sino que la parte sentimental de enamoramiento puede producir *per se* la misma dolencia.

El desarrollo del concepto de melancolía continúa imparable a lo largo del tiempo. Todos los médicos con cierta relevancia en su época tratan sobre ella de un modo u otro. No obstante, la enfermedad de las vírgenes, aunque unida a la melancolía, queda a veces en un segundo plano. Avicena (980-1037) es uno de los autores que favorecerá su supervivencia. Su obra médica es la más importante en la historia occidental tras la galénica y la hipocrática. Su *Cannon* de medicina se convierte en la obra de cabecera de la ciencia médica. Si bien es cierto, su línea de pensamiento no se aparta en exceso de la doctrina clásica. Clasifica la enfermedad de las vírgenes como un subtipo de melancolía, caracterizada, como es habitual, por una tristeza extrema. Aunque no aporta ninguna novedad respecto a la sintomatología del enfermo de amor, nos narra uno de los casos clínicos más repetidos a lo largo de la historia. Claro que Avicena no será siempre el protagonista, ya que otros lo utilizan como ejemplo de diagnóstico pero cambiando los actores¹³. En este caso Avicena es el médico que cura la enfermedad amorosa del sobrino del rey georgiano de Cabous.

A pesar de que Avicena no nos explica de forma clara el proceso por el que el enfermo de amor llega a convertirse en tal, suponemos que la retención es uno de los factores desencadenantes de la patología. Lo vemos por el remedio indicado que no es otro que las relaciones sexuales con fines terapéuticos. Lo que nos lleva a pensar que la retención de fluidos tiene algo que ver con la enfermedad del amor.

Sucede lo mismo en otros autores que no hablan de la enfermedad de las vírgenes de forma clara. Su categoría como patología está tan aceptada en esta época, que la mayoría de los médicos se dedican a escribir sobre la base de lo ya dicho. Un ejemplo de ello es Constantino el Africano (1020-1087). Su labor de traducción de los textos clásico al latín favoreció la conservación y posterior difusión de los mismos. Debido a su trabajo, la influencia de las doctrinas clásicas es evidente en su obra. La enfermedad de las vírgenes se identifica en su obra con la melancolía. El melancólico se encuentra triste y llora con frecuencia, como les sucede de forma pasajera a los afectados por el vino. Aunque no son los únicos síntomas, pues la lista de éstos es bastante extensa. La sintomatología abarca desde las alucinaciones, hasta la lepra, la epilepsia o la

[13] Existen muchas versiones de esta historia. Una de ellas en Ullesperger J. B. *La historia de la psicología y de la psiquiatría en España desde los más remotos tiempos hasta la actualidad*. Alhambra, Madrid, 1954.p. 36.

licantropía. Los remedios más efectivos para combatir la enfermedad están relacionados de un modo u otro con la evacuación de los fluidos. Son beneficiosos los evacuatorios y purgantes como el eléboro negro, el descanso y el coito. La inclusión de éste último como remedio enlaza la melancolía con la enfermedad de las vírgenes de forma evidente.

El término melancolía adquiere cada vez más fuerza y se utiliza para calificar fenómenos de lo más diversos. La evolución del término genera cada vez más confusión respecto a sus límites y, como consecuencia, la enfermedad de las vírgenes es cada vez más difusa. En el siglo XIII, Bernardo de Gordonio centra su atención en lo que, para él, no es más que una forma de melancolía, la enfermedad del amor. A su juicio, no es más que una melancolía por causa del amor de mujeres. El enamorado pasa todo el día pensando en su amada, en la que no encuentra defecto alguno. Cree que ella es la mejor entre todas las mujeres, la más hermosa y de mayor bondad. Su obsesión deviene en manifestarse con un aspecto débil y demacrado, ya que no descansa, adelgaza y se encuentra triste. La enfermedad del amor puede diagnosticarse de forma sencilla. Cita al respecto una historia clínica ilustrativa que no es otra que la protagonizada por Avicena, aunque Gordonio pone a Galeno como protagonista¹⁴. Sea como fuere, el caso es que para el autor, es una enfermedad que ha de curarse de inmediato, pues de lo contrario puede desencadenar en la manía o incluso en la muerte. Los medios terapéuticos requerirán, si el caso es grave, del castigo físico. En primer lugar se intentará que un varón sabio hable con el enamorado para hacerle reflexionar. Si aún así el enfermo no mejora se puede aplicar la medida del castigo físico. Si persiste en su empeño buscaremos una vieja con aspecto desagradable que difame a su amada. En el supuesto de que continúe igual dejaremos al enamorado que sea responsable de su suerte pues “ya no es hombre, sino diablo encarnado enloquecido. De ahí en adelante piérdanse con su locura”¹⁵.

Por lo general el enfermo de amor se suele identificar en Gordonio con un hombre joven. La complexión humoral del hombre es más caliente, lo que le predispone en mayor medida hacia las relaciones sexuales. El hablar de la mujer en estos términos no parece algo muy apropiado para la época. De manera que la enfermedad de las vírgenes en la mujer tiene más que ver con el deseo de procrear que con el de mantener relaciones sexuales en sí. En cualquier caso sí que contempla la retención del esperma femenino como un foco mórbido. Las viudas jóvenes son un claro ejemplo de los efectos de esta retención, que puede provocar síncope y pérdidas de sentido.

[14] Dutton, Brian Y Sánchez, M- Nieves (Ed.). Bernardo de Gordonio. *Lilio de Medicina*. Vol. I y I. Arco Libros S.L., Madrid, 1993.p. 523.

[15] *Ibidem*. p. 526.

Antes de finalizar con la etapa correspondiente a la Edad Media debemos citar a Arnaldo de Villanova (s. XIII-s. XIV), un autor español que avanza la enorme difusión que tendrá la melancolía en la España renacentista, aunque su aportación es más bien escasa. La enfermedad de las vírgenes es indistinguible de la afección melancólica, pues nos señala la retención de los fluidos como generador de la enfermedad.

3. Renacimiento y Barroco.

La historia de la enfermedad amorosa avanza en el tiempo y con ella su fama y relevancia médica. Los años que engloban el Renacimiento y el Barroco son, por una parte, la época dorada de la melancolía, aunque por otra le asestan el golpe que la dejará herida de muerte. Con el fin de no adelantar acontecimientos es mejor que comencemos por los autores que bruñen la melancolía amorosa hasta darle una importancia nunca vista. En realidad el paradigma sobre el que se asientan sus teorías sigue siendo el hipocrático galénico, al que se han unido los elementos que hemos visto. Sin duda alguna, el primer autor que en el período renacentista realiza la labor de retomar la enfermedad que nos ocupa es Timothie Britgh (1515-1615). *Un tratado de melancolía*¹⁶ se constituye como una obra básica para aquel que quiera saber algo de la misma. Sus referencias históricas y el análisis cuidado y metódico de los conceptos aportan claridad a ciertas fronteras confusas hasta el momento. Son varias las causas que, a su juicio, generan melancolía, pero ninguna tan potente como la retención de los humores y fluidos, entre ellos el esperma. Sin embargo, especifica que la supresión de la menstruación representa otro tipo de melancolía, más relacionada con la enfermedad de las vírgenes. Respecto al enamoramiento, éste forma ya parte de la larga lista de características típicas del melancólico.

De este modo lo ve André du Laurens (1558-1609) al hablarnos de un tipo de melancolía focalizada en un trastorno amoroso, que denomina locura de caballeros. El carácter enamorado del melancólico lo predispone a radicalizar el sentimiento de amor hasta convertirlo en una patología. Por si no fuera suficiente, la predisposición amorosa se completa con la intensidad y frecuencia con la que el melancólico siente la pulsión sexual. Du Laurens conecta en su descripción del melancólico dos aspectos fundamentales de la enfermedad de las vírgenes. Por un lado, nos habla de la vertiente más espiritual del amor al mostrar al melancólico como un ser enamorado. Por el otro, rescata el aspecto corporal al situar la lujuria entre los rasgos destacables de estas personas.

El nuevo ambiente cultural del Renacimiento y el Barroco proporcionan el terreno perfecto para que la melancolía crezca de forma inaudita. Como no

[16] Britgh, Tymoithy. *Un tratado de melancolía*. Asoc. Española de neuropsiquiatría, Madrid, 2004.

podía ser de otro modo, es esta misma época histórica la que ve nacer una de las grandes obras en la historia de la melancolía: *Anatomía de la melancolía*. Su autor, Robert Burton (1577-1640), realiza una inmensa y encomiable labor recopilatoria en torno a la citada enfermedad. Casi nada de lo dicho por otros autores queda fuera de la obra de Burton. De forma ordenada y sistemática este erudito inglés configura una verdadera enciclopedia de la melancolía.

Burton completa la definición clásica añadiendo, ahora sí de forma explícita, un cuarto tipo de melancolía que es la amorosa o, como él la llama, de las doncellas, monjas y viudas. La supresión de las reglas, así como la ausencia de relaciones sexuales generan una retención de fluidos perjudicial para el organismo de algunas personas.

A juicio de Burton, es posible que el melancólico amoroso tenga una predisposición innata a padecer por amor debido a la influencia que los planetas poseen sobre nuestra vida. Si en el momento de nacer Venus es el planeta predominante sentiremos inclinación natural hacia el amor, el cortejo y las artes.

Cada vez más, el amor adquiere una connotación moral negativa que lleva a los autores a demonizarlo en muchos casos. Pierde esa pátina de divinidad que Platón le imprimió para denominar un apetito grosero y por tanto condenable. En la mentalidad griega incluso el aspecto más físico de la enfermedad no suponía escándalo alguno. El deseo de procrear y la retención de fluidos eran vistos como procesos biológicos, similares a la digestión o la respiración. Pero en la Edad Media, lo que era una simple reacción física pasa a ser la manifestación de un deseo poco recomendable. Como es lógico, la reinterpretación de la enfermedad de las vírgenes no sucede de repente sino que poco a poco los autores se ven imbuidos por los nuevos elementos interpretativos.

Así sucede con autores neoplatónicos como Marsilio Ficino (1433-1499), que radicaliza el dualismo platónico entre cuerpo y alma. El cuerpo es un elemento negativo del hombre, de modo que un amor por él o amor vulgar nos aleja del Bien, que es Dios, y nos convierte en bestias. De esta manera, en Ficino el amor se convierte en un deseo libidinoso capaz de llevarnos a perturbaciones insanas¹⁷. Sólo el amor orientado hacia Dios es el único digno de existir. El amor no es un demon a medio camino entre los dioses y los hombres, sino un dios admirable que nada tiene que ver con la materia.

Parece mentira que algo como el amor pueda conectarse con un fenómeno como el de la enfermedad, pero el caso es que en la historia de la melancolía esta relación es más que estrecha. Tras la explicitación de esta conexión en Burton, muchos son los autores que centran su atención en la enfermedad del amor. Uno de los más importantes es Jacques Ferrand (s. XVI-s. XVII), que en 1623 describe un libro titulado *Melancolía erótica*¹⁸ que, como su propio

[17] Ficino, Marsilio. *De Amore: Comentario al Banquete de Platón*. Tecnos, Madrid, 1986.p. 16.

[18] Ferrand, Jacques. *Melancolía erótica*. Asoc. Española de neuropsiquiatría, Madrid, 1996.

nombre indica, consiste en una obra monográfica de la dolencia. A juicio del autor, la melancolía amorosa tiene lugar a causa de los perjuicios que el amor causa, puesto que no es una pasión sin más, sino que se trata de una de las más perjudiciales para el ser humano. El amor entra por los ojos y continúa su recorrido hasta llegar al hígado, que es la sede del amor. Una vez allí, la persona se ve invadida por un deseo ardiente que le conduce a la concupiscencia. El melancólico erótico alterna entre la esperanza y la desesperanza de tal forma que parece completamente loco.

Sin embargo, el tratamiento que Ferrand realiza de la melancolía amorosa no acaba aquí. Para él, es necesario distinguir varias clases de amor extremo. Las más frecuentes son la erotomanía y el furor uterino. La distinción de Ferrand convierte en dos patologías diferentes los dos aspectos principales de la enfermedad de las vírgenes. Es decir, la parte más física de la enfermedad de las vírgenes es calificada como furor uterino, una enfermedad derivada del acuciante deseo de procrear. Por otro lado, el aspecto más espiritual de la enfermedad de las vírgenes queda recogido en la erotomanía, un estado mórbido inducido por la meta de la consecución del amor mismo, y no de la procreación. En cualquier caso el amor es una pasión poco honorable, en opinión de Ferrand. Su daño sobre el hombre puede alcanzar incluso a futuras generaciones. Es decir que, como si de una enfermedad se tratase, Ferrand ve posible la transmisión del amor extremo a los descendientes por medio del semen, ya que como se creía en la medicina del momento, éste provenía de todo el cuerpo lo que facilitaba la transmisión de enfermedades variadas.

A lo largo del periodo que comprenden estos Siglos de Oro en los que nos encontramos existe un país en el que la melancolía cobra un especial protagonismo en la medicina, España. Poco se conoce sobre la importancia que la melancolía tuvo dentro de nuestras fronteras pero es mayor de lo que creemos. Existe una gran cantidad de escritos médicos que sustentan este hecho histórico. La relevancia que los autores españoles poseen en esta época queda avalada por las referencias que autores como Burton realizan sobre ellos. No obstante, la importancia de la melancolía en España no queda sólo reducida a la medicina, puesto que la literatura y el arte en general se embeben de la magnitud de la dolencia.

Con el fin de ahondar un poco más en la melancolía en los Siglos de Oro españoles debemos acercarnos a los autores artífices del proceso. En primer lugar vamos a hablar sobre Cristóforo de la Vega (s. XV). Su estudio de la erotomanía redonda en el diagnóstico de la idea obsesiva. La erotomanía se caracteriza por una inquietud del ánimo que, prolongada en el tiempo, puede reseca el cerebro hasta generar odio hacia todas las personas a excepción del ser amado. La persona que lo padece se siente invadida por una idea obsesiva, la de poseer al amado. Toda su atención se centra en la consecución de su objetivo, de modo que el resto de los aspectos de su vida quedan en un segundo

plano, cuando no desatendidos. Incluso puede que no se trate de amor hacia una persona, sino hacia una cosa o actividad.

Frente a esta visión de de la Vega, existen otros autores que conservan la enfermedad de las vírgenes en un sentido más hipocrático. Luis Lobera de Ávila (c.1480-1551) cree que la enfermedad del amor deriva de manera directa de la retención. La enfermedad de las preñadas, como él la llama, aparece con la supresión de la menstruación de las parturientas. Los fluidos no eliminados quedan en el interior hasta corromperse, tras lo cual se convierten en un foco mórbido.

La influencia que la enfermedad de la melancolía en España se deja notar por la intensa dedicación que muchos autores le muestran. La existencia de monografías escritas en esta época es un fenómeno llamativo. La más importante de todas es la llevada a cabo por Alonso de Santa Cruz (1505-1572). Su obra titulada *Diagnóstico y curación de los afectos melancólicos* fue publicada a título póstumo por su hijo Alfonso. Entre otras muchas cosas, es valiosa para nuestro propósito ya que nos proporciona una numerosa lista de historias clínicas de un tipo especial del melancólicos, los enfermos de amor. Nos narra el caso de Antíoco, hijo del rey Seleuco, enamorado de su madrastra¹⁹. También el caso de la mujer enferma de amor por el bailarín Pílates²⁰. Al leer todas estas historias nos surge el interrogante de si realmente todas fueron reales o no son más que versiones de la misma puesto que casi ningún autor afirma haberlas visto en primera persona.

En cualquier caso la curación ha de venir del ámbito médico, en opinión de Santa Cruz. De nos ser así se cae en remedios de índole mágica como beber sangre caliente de un gladiador, o unir a la persona con un objeto perteneciente al amado²¹.

No obstante, Santa Cruz diferencia esta enfermedad provocada por un desbordamiento de la pasión amorosa de lo que denomina furor uterino. Esta otra clase de enfermedad de las vírgenes tiene más que ver con el fenómeno de la retención de fluidos. Así lo atestiguan casos como el de una mujer madura la cual sufría retención de semen por no haber recibido nunca varón. Se le unía además una supresión de la menstruación, de tal forma que acabó por enfermar. Los médicos que la trataron encontraron finalmente la manera de reestablecer el menstruo con lo que no se vio en la necesidad de yacer con hombres. Cosa que, como cuenta Santa Cruz, sucedió a otra mujer que enfermó de furor uterino y en medio de su desvarío pasó la noche en una casa pública de mere-

[19] Santa Cruz, Alonso de. *Sobre la melancolía. Diagnóstico y curación de los afectos melancólicos*. Eunsa, Navarra, 2005. p. 97.

[20] *Ibidem*. p. 99.

[21] *Ibidem*. p. 101.

trices donde fue acometida por más de quince hombres. El mal se curó pero no sin gran vergüenza posterior²².

Para finalizar podemos decir que para Santa Cruz este mal puede afectar también a los hombres, así como a las mujeres vírgenes, viudas y a las personas dedicadas a la vida religiosa.

Aunque no de forma tan clara, existen otros autores españoles que tratan sobre la enfermedad de las vírgenes. Arnau de Vilanova (c.1240-c.1313) es un médico, alquimista y astrólogo interesado por el estudio en diversos campos. En el ámbito médico capta su atención el fenómeno de la melancolía y dentro de ella nos habla de la enfermedad de las vírgenes. La retención de fluidos, en especial la del esperma, es en extremo nociva ya que se corrompe hasta hacer enfermar a la persona de, como él lo llama, amor heroico. El cerebro se ve afectado hasta tal punto que se altera su capacidad de razonar y el amante toma una actitud de siervo hacia su enamorado²³.

La importancia de la melancolía durante los Siglos de Oro se debe en gran medida a su popularización y difusión fuera del ámbito médico. Lo original de sus síntomas y manifestaciones la convierte pronto en el foco de atención de los artistas. Los protagonistas de muchas de las obras realizadas en esta etapa son enfermos de melancolía amorosa, o bien poseen un temperamento melancólico que les hace proclives al amor. De entre todas las melancolías, la de tipo amoroso es una de las más elegidas por los artistas para plasmar en sus creaciones. No en vano es el momento en el que se gesta una de las obras de la literatura amorosa por excelencia: *Romeo y Julieta*. La historia, de sobra conocida por todo el mundo, narra la historia del amor entre dos jóvenes pertenecientes a familias rivales. Shakespeare no nos indica en ningún momento que los protagonistas estén enfermos de amor. Sin embargo, el amor desenfrenado les lleva a cometer actos similares a los que cometería un melancólico de amor.

Pero si en *Romeo y Julieta* la melancolía amorosa no es citada de manera explícita, sí que lo es en una de las obras españolas más importantes para la literatura universal: *La Tragicomedia de Calixto y Melibea* o *La Celestina* de Fernando de Rojas (1470-1571). El amor y sus diversas manifestaciones son el motivo principal en la obra. Los protagonistas encarnan a la perfección las dos vertientes de la melancolía amorosa. Por un lado, Calixto representa la versión más física de la enfermedad de amor, pues ama a Melibea en un aspecto carnal y desea poseerla a toda costa. Por el otro, Melibea es la representante de amor más puro que la lleva a enloquecer.

[22] *Ibidem*. pp. 92-94.

[23] Bartra, Roger. *Cultura y melancolía. Las enfermedades en la España del Siglo de Oro*. Anagrama, Barcelona, 2001. pp. 35-36.

4. Desde siglo XIX hasta nuestros días.

El descubrimiento de la circulación sanguínea en el siglo XVIII favorece la creación de un nuevo paradigma científico y la desaparición del humoralismo. Se hace necesaria una revisión conceptual en la ciencia médica. La enfermedad de las vírgenes comienza a redefinirse y a acotar su terreno lejos de la teoría humoral. Si ya no existen humores que retener, las enfermedades originadas por este motivo pierden toda su entidad. A partir de este momento no tiene sentido estar enfermo de amor.

La enfermedad de las vírgenes sobrevive en su aspecto más físico como una alteración del útero. El amor pasa a considerarse una pasión reprochable que altera la razón. Richard Mead (1673-1754) afirma que el desorden sentimental incide de forma pernicioso en nuestro mecanismo hasta desencadenar una patología. El amor, junto con la falsa religión y la superstición son las pasiones que más afectan al hombre²⁴.

El avance la psiquiatría como ciencia independiente hace que la medicina deje de un lado su preocupación por el amor y los problemas derivados del mismo. La enfermedad de las vírgenes cae poco a poco en el olvido. No obstante, la obra de Sigmund Freud (1856-1939) reinterpreta la enfermedad de las vírgenes bajo el término de histeria dotándole de un nuevo sentido. La histeria es la manifestación de traumas y deseos de índole sexual. Sin embargo, no pasarán muchos años hasta que la teoría psicoanalista sea desbancada y su interpretación neurótica de la sexualidad sea considerada obsoleta por parte de los psiquiatras. Sólo nos hace falta echar un vistazo a las dos obras por las que la psiquiatría rige hoy su praxis. En primer lugar el DSM-IV (*Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*)²⁵ editado por la Asociación americana de psiquiatría. Entre sus páginas encontramos trastornos de lo más diversos, pero no queda ni rastro de la antigua enfermedad de las vírgenes. Lo mismo sucede en el manual europeo Cie-10 promovido por la OMS²⁶. El actual paradigma médico no contempla la existencia de la enfermedad indicada por Hipócrates.

Tras la caída del humoralismo el nuevo paradigma no consideró la enfermedad de las vírgenes como una patología con entidad propia, de manera que sus síntomas pasaron a formar parte de otras muchas enfermedades. A estas alturas es totalmente inviable que la retención de humores o fluidos genere ningún mal. Sin embargo, existen otras patologías que siguen existiendo fuera del humoralismo, sólo que su patogénesis se da en otros términos. Ya sabemos

[24] Jackson, Stanley. *Historia de la melancolía y la depresión desde los tiempos hipocráticos a la época moderna*. Turner, Madrid, 1989. p. 120.

[25] Pichot, Pierre (coord.). *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*. DSM-IV, Masson, Barcelona, 1995.

[26] http://www.psicoarea.org/cie_10.htm

que la formación de las enfermedades tiene una gran carga cultural que varía a lo largo de la historia, de manera que, en cierto modo, sólo existen las enfermedades que nosotros decidimos que existan. Es posible por tanto que algún día, gracias a un nuevo cambio de paradigma, la enfermedad de las vírgenes vuelva a cobrar vida. Además, hemos de tener en cuenta que la enfermedad de las vírgenes no sólo estuvo relacionada con la retención de fluidos, sino también con la locura amorosa.

5. ¿Se puede estar hoy enfermo de amor?

Es curioso como en la sociedad actual cada vez son más los trastornos de índole psicológica y emocional. Podemos estar enfermos por casi cualquier causa. Hay quienes desarrollan un trastorno mental por su adición al trabajo, a la tecnología, al ejercicio físico o a ponerse moreno. Sin embargo, el amor es algo tan denostado en la actualidad que ni siquiera lo vemos con la fuerza necesaria como para consumirnos en él. No es que estemos haciendo aquí una apología de la enfermedad amorosa. Tan sólo es que es curioso pensar que todos aquellos que fueron diagnosticados como locos de amor hoy no existirían. Ante esto nos surge la duda de si realmente los locos de amor nunca han existido o por el contrario siguen existiendo y sólo la llegada de un nuevo paradigma científico les hará salir a la luz.

Para despejar el interrogante que nos ha traído hasta aquí debemos reflexionar sobre lo visto hasta ahora. Y lo que hemos visto es que la enfermedad no permanece igual a lo largo del tiempo sino que varía en función de lo que el paradigma científico vigente considere relevante. A diferencia de otros animales, el ser humano no sólo tiene una vivencia de la enfermedad sino que además realiza un concepto de la misma, lo que la convierte en un complejo constructor social sometido a las variaciones culturales.

Así que en cierto modo podemos decir que una patología existe porque nosotros la reconocemos como tal y la otorgamos una categoría óptica. De modo que quién sabe si algún día, un nuevo paradigma dé relevancia de nuevo al cuadro se síntomas que un día constituyeron la locura de amor y vea factible su existencia. Sería casi poético pensar que en una sociedad cada vez más frenética y estresante, donde cada día es más fácil perder la cabeza pudiéramos enloquecer de amor. Y es que si un día hemos de volvernos locos, al menos que sea locos de amor.

Bibliografía

- Areteo de Capadocia. *Obra médica*. Akal, Madrid, 1998.
- Aristóteles:
- *The works of Aristotle translated into English. Problemata*. Oxford, Oxford 1927.
 - *El hombre de genio y la melancolía*. Sirmio, Barcelona, 1996.
- Averroes. *Obra médica*. Univ. Córdoba, Málaga, Sevilla y Fundación El Monte, Córdoba, 1998.
- Bartra, Roger. *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*. Anagrama, Barcelona, 2001.
- Bright, Tymohty. *Un tratado de melancolía*. Asoc. Española de neuropsiquiatría, Madrid, 2004.
- Burton, Robert:
- *Anatomía de la melancolía*. Vol. I. Asoc. Española de neuropsiquiatría, Madrid, 1997.
 - *Anatomía de la melancolía*. Vol. II. Asoc. Española de neuropsiquiatría, Madrid, 1998.
 - *Anatomía de la melancolía*. Vol. III. Asoc. Española de neuropsiquiatría, Madrid, 2002.
- Conde Parrado, Pedro. *Hipócrates latino. El de medicina de Cornelio Celso en el Renacimiento*. Univ. Valladolid, Valladolid, 2003.
- Diderot, Denis (Ed.) *Mente y cuerpo en la enciclopedia*. Asoc. Española de Neuropsiquiatría, Madrid, 2005.
- Ferrand, Jacques. *Melancolía erótica*. Asoc. Española de neuropsiquiatría, Madrid, 1996.
- Ficino, Marsilio. *De Amore: Comentario al Banquete de Platón*. Tecnos, colecc. Metrópolis, Madrid, 1986.
- Freud, Sigmund. *Obras completas*. Vol. II y III. Biblioteca Nueva, Madrid, 1981.
- Galeno:
- *Obras de Galeno*. Univ. Nacional de la plata, argentina, 1947.
 - *Sobre la localización de las enfermedades*. Gredos, Madrid, 1997.
 - *Sobre la localización de las enfermedades*. Gredos, Madrid, 2002.
 - *Sobre las facultades naturales. Las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo*. Gredos, Madrid, 2003.
- Gómez Nogales, Salvador (Trad.). *La psicología de Averroes. Comentario al libro sobre el alma de Aristóteles*. UNED, Madrid, 1987.

Hipócrates:

- *Tratados hipocráticos I: Juramento. Ley, Sobre la ciencia médica, sobre la medicina antigua, Sobre el médico, Sobre la decencia, Aforismos etc.* Gredos, Madrid, 1990.

- *Tratados hipocráticos IV: Tratados ginecológicos. Sobre las enfermedades de las mujeres. Sobre las mujeres estériles. Sobre las enfermedades de las vírgenes. Sobre la superfetación. Sobre la escisión del feto. Sobre la naturaleza de la mujer.* Gredos, Madrid, 1988.

Jackson, Stanley. *Historia de la melancolía y la depresión desde los tiempos hipocráticos a la época moderna.* Turner, Madrid, 1989.

Klibansky, R. Panofsky, E. Saxl, F. *Saturno y la melancolía.* Alianza forma, Madrid, 1991.

Lorenzo Arribas, Josemi. *Hildegarda de Bingen.* Ed. Del Otro, Madrid, 1996.

Pichot, Pierre (coord.). *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales.* DSM-IV, Masson, Barcelona, 1995.

Platón. Diálogos III. *Fedón, Banquete, Fedro.* Gredos, Madrid, 1986.

Santa Cruz, Alonso de. *Sobre la melancolía. Diagnóstico y curación de los afectos melancólicos.* Eunsa, Navarra, 2005.

Starobinski, Jean. *Historia del tratamiento de la melancolía desde los orígenes hasta 1900.* Acta psychosomatica, Basilea, 1962.

Wack, Mary F. *Lovesickness in the Middle ages. The Viaticum and its commentaries.* Univ. of Pennsylvania, EEUU, 1990.

Cristina Pérez Rodríguez
C/ Villanubla 34 2 Izq Valladolid 47009
cristinapr@yahoo.es

Cristina Pérez Rodríguez

ACERCA DE LA GEOMEDICINA: UNA APROXIMACIÓN DESDE LA FILOSOFÍA

César Rodríguez Orgaz
UNED (España)

Recibido: 21-05-12

Aceptado: 28-05-12

Resumen: El presente ensayo tiene el objetivo de acercarnos al estudio de la geomedicina. Después de una breve introducción al estado de la cuestión, nos preguntamos por el status científico de la geomedicina. Al efecto, basándonos en un criterio de validez científica que invoca la utilidad clínica de la evidencia, repasamos las dificultades metodológicas asociadas al intento de aplicar la geomedicina a la práctica médica cotidiana. Estas dificultades se explican por las diferencias entre el modelo de la epidemiología y el modelo de la biomedicina. Por último, reservamos un espacio para discutir el uso sanitario de la información geográfica. La idea que defendemos en este artículo es que no hay evidencias suficientes para considerar que la geomedicina es una ciencia. Todo lo que podemos hacer es calificarla de protociencia.

Palabras-clave: geomedicina; protociencia; evidencia; información geográfica.

Abstract: This paper aims to approach the study of geomedicine. After a brief introduction to the stage of the question, we wonder about the scientific status of geomedicine. To this end, on the basis of a scientific validity criterium that invokes the clinical usefulness of evidence, we review the methodological difficulties associated with trying to apply the geomedicine to the clinical practice. These difficulties are explained by differences between the model of the epidemiology and the biomedical model. Finally, we reserve a room to discuss the sanitary use of geographic information. The idea that we uphold in this paper is that there are no sufficient evidences to consider that geomedicine is a science. All we can do is describe it as a protoscience.

Key-words: geomedicine; protoscience; evidence; geographic information.

Introducción.

La geomedicina promete explicar parte del estado de salud de una persona sobre la base de los factores geográficos y ambientales que la afectaron a lo largo de su vida. Se trata, así las cosas, de estudiar la relación entre el emplazamiento geográfico y el impacto del medioambiente sobre la salud de los hombres y el resto de animales. Por geomedicina también se entiende en ocasiones la aplicación de los conocimientos geológicos a la práctica de la medicina. Hablamos, en este caso, de un uso restringido del término. Nosotros, sin embargo, vamos a referirnos a la geomedicina en el sentido amplio, es decir, como el campo de investigación que se encarga de estudiar los efectos de los factores ambientales asociados a tal o cual área geográfica sobre la salud de la población. El término ‘geomedicina’, que no por emergente deja de venir de antiguo, se usa para designar este campo de investigación. Así pues, podemos establecer una ecuación y decir que geomedicina es igual a geografía más medicina.

Aproximación al concepto.

A continuación, pasamos revista a algunas de las caracterizaciones que se han propuesto en relación con la geomedicina. El responsable de la voz ‘geomedicine’ de la *Encyclopedia of Public Health*, además de interpretar ‘geomedicina’ y ‘geología médica’ como sinónimos, prefiere el uso estrecho del vocablo: “Geomedicine encompasses investigation of broader relationships between the natural geologic environment and the health or occurrence of disease in humans, animals and plants living in the environment”¹.

Al presentar la geomedicina, tanto Eiliv Steinnes como Jul Låg se refieren a los factores y procesos naturales determinantes en la distribución geográfica de los problemas que afectan a la salud de los humanos y el resto de animales². Dicho esto, se impone una aclaración terminológica: al hablar de factores y procesos naturales, estos autores hacen referencia a los fenómenos propiamente naturales, y también a los fenómenos antropogénicos, que no son más que alteraciones artificiales de los elementos naturales.

Fielding Garrison, un clásico en la materia, parte de la distinción entre geografía médica (*medical geography*) y medicina geográfica (*geographic medicine*) o geomedicina. Aunque las dos disciplinas estudian los efectos ambientales sobre el estado de salud dentro de unas coordenadas espacio temporales dadas, la medicina geográfica va más allá y se preocupa, además, por el

[1] Voz ‘medicine’ en Kirch, Wilhelm, *Encyclopedia of Public Health*, New York: Springer, 2008, p. 495.

[2] Véase Steinnes, Eiliv, *Soils and Geomedicine*, *Environmental Geochemistry and Health* vol.31, no.5, 2009, pp. 524 y 525.

ejercicio de la medicina y la práctica sanitaria en tales coordenadas. Andando el tiempo, la geografía médica pasaría a convertirse en lo que hoy entendemos por epidemiología; mientras que la geomedicina, o triangulación de la medicina en el espacio³, termina resolviéndose en una suerte de relativismo según el cual los distintos entornos tienen sus propias patologías endémicas.

Así pues, si pensamos que nuestra salud responde, en buena lógica, al estilo de vida, la dotación genética y el impacto del medioambiente, la geomedicina se caracteriza por subrayar los efectos del medioambiente (variable independiente) sobre la salud (variable dependiente).

De acuerdo con la OMS, “el 24% de la carga de morbilidad (años de vida sana perdidos) y aproximadamente el 23% de todas las defunciones (mortalidad prematura) eran atribuibles a factores ambientales”⁴. Además, se lee en este informe que la carga de morbilidad debida a factores ambientales es mucho mayor en los países en desarrollo que en los ya desarrollados, donde solamente el caso de enfermedades no transmisibles como los cánceres y los trastornos cardiovasculares afecta a más personas que en los países en desarrollo.

La misma organización llama la atención sobre los grandes contrastes que existen entre distintas regiones a propósito tanto del acceso a la atención sanitaria como de la mortalidad y morbilidad causadas por la diferente exposición ambiental. Desde luego, las condiciones ambientales significativas desde el punto de vista de la salud difieren tangencialmente según hablemos de un país desarrollado o de un país del tercer mundo. Los riesgos ambientales de los países industrializados (polución, toxicidad, contaminación, etc.) escasean en los países más pobres, donde los ciudadanos son víctimas de otros tipos de riesgos (insalubridad, ausencia de controles de higiene, etc.). Tanto es así que cabe distinguir los países desarrollados de los que están por desarrollarse en función del tipo de riesgos ambientales que sufren sus habitantes. Mientras que en los primeros imperan los factores antropogénicos, en los segundos destacan los factores naturales.

Nótese, por lo demás, que esto que hemos dicho sobre el concierto de naciones puede proyectarse, en buena medida, a escala regional.

Así pues, nos inscribimos necesariamente en un marco geográfico y, en esa medida, vivimos expuestos a diferentes riesgos ambientales. Pero no hay que olvidar que nuestra salud también depende del tipo de sanidad al que tenemos acceso, algo que a su vez se define en función de razones políticas, sociales, económicas y, desde luego, geográficas. En efecto, “access to basic resources,

[3] Véase Garrison, Fielding, *Medical Geography and Geographic Medicine*, *Bulletin of the New York Academy of Medicine* vol. Viii, october, no. 10, 1932, p. 607.

[4] Prüss-Üstün, Annette y Corvalán, Carlos (autores). *Ambientes saludables y prevención de enfermedades atribuible al medio ambiente: resumen de orientación*, Ginebra, Organización Mundial de la Salud, 2006, p. 7.

such a good, affordable food, clean water, decent housing, and rewarding (and properly rewarded) employment is also geographically differentiated”⁵.

La evidencia como criterio de validez científica en medicina.

Adelantamos ahora que, en nuestra opinión, hay razones suficientes para hablar de la geomedicina en términos de protociencia. Para hacer esta afirmación invocamos la evidencia como criterio de validez científica en medicina.

Hay que tener presente, en adelante, que la geomedicina articula elementos de la epidemiología con el fin de integrarlos en la praxis médica. Que esto sea así significa que habrá que tener en cuenta tanto las pruebas de salud pública como las referidas a tal o cual paciente en particular.

Por evidencia entendemos la prueba que nos obliga a revisar nuestras hipótesis y supuestos iniciales⁶. Hablamos, por tanto, de una prueba o de una evidencia *ex post*.

Jeremy Howick propone cuatro requisitos que debe satisfacer toda evidencia útil desde el punto de vista clínico, toda evidencia al fin y al cabo⁷. A saber:

a) los resultados de la evidencia tienen que ser relevantes para el paciente en concreto. Esto significa que la evidencia debe contribuir a que las personas vivan más y mejor, es decir, debe contribuir a recortar las tasas de mortalidad y morbilidad;

b) los beneficios de la evidencia han de superar los costes (riesgos y daños humanos y materiales). Hay que desechar aquellas evidencias en las que los beneficios dejen de ser rentables por culpa de los costes. A fin de calcular esta relación económica, como quien dice, deben considerarse tantos efectos directos y secundarios como sea posible;

c) los resultados del estudio deben garantizar la aplicabilidad a la práctica clínica rutinaria. Esto quiere decir que los resultados obtenidos con los grupos de estudio deben ser extensibles a más grupos de pacientes (validez externa); y

d) el tratamiento promocionado por la evidencia debe ser la mejor opción disponible. Al respecto, se aconseja comparar el saldo coste-beneficio de las alternativas a mano. Existen investigaciones

[5] Gatrell, Anthony. *Geographies of Health: an introduction*, Oxford, Blackwell Publishers, 2009, p. 3.

[6] En cierto modo, estamos haciendo uso del concepto de evidencia según se maneja en la inferencia bayesiana. Sin embargo, desarrollar las implicaciones de esta deuda excede los límites del presente escrito.

[7] Véase Howick, Jeremy. *The Philosophy of Evidence-Based Medicine*, Oxford, Blackwell Publishers, 2011, p. 25 y ss.

comparativas de efectividad (*comparative effectiveness researches*) que se encargan de ello.

Lo verdaderamente importante de las evidencias es su utilidad para adoptar buenas decisiones clínicas. “‘Good’ evidence should be evidence that is useful for making clinical decisions”⁸. Desde este enfoque, evidente es aquello que nos ayuda a cuidar mejor al paciente.

Se ve, entonces, que estamos ante la inversión de un condicional, un mecanismo lógico por el que se invierten procesos o propiedades de entidades o fenómenos⁹: no pensamos que la evidencia perfecciona la toma de decisiones clínicas, sino que más bien consideramos evidente el resultado experimental útil desde el punto de vista de la práctica clínica. No es el caso que llevemos a la práctica un conocimiento previamente justificado y tengamos fe en sus resultados porque lo tratamos de evidencia. Más bien sucede que su justificación *a posteriori* nos autoriza a tratar de evidente el conocimiento.

Así pues, desde el punto de vista de la medicina, la evidencia funciona como criterio de validez científica en la medida en que tiene resultados útiles en la práctica clínica.

El status científico de la geomedicina.

Desde los comienzos de la medicina, el hombre ha tenido conciencia de la relación existente entre las peculiaridades de un área geográfica y las enfermedades sufridas por sus habitantes¹⁰. A resultas de ello, “numerous reports have occurred over the centuries linking some human diseases to particular geographical areas”¹¹. Las radiaciones solares, la composición edáfica, las condiciones climáticas o el transporte atmosférico de sustancias químicas y orgánicas han sido objeto de no pocos estudios a lo largo de la historia de la medicina. Pero de un tiempo acá, tanto los avances en tecnología de posicionamiento como la creciente preocupación por el impacto de los factores ambientales antropogénicos están impulsando el desarrollo de la geomedicina.

Efectivamente, si bien este campo de investigación viene de lejos; sólo de unos años a esta parte, y en alas de la tecnología y la conciencia ecológica, se puede afirmar que la geomedicina ha concitado la atención de un número más nutrido de personas, especialistas y profanos.

[8] *Ibid.*, p. 24.

[9] Véase James, William. *The Principles of Psychology*, New York, Henry Holt & Co., 1913, vol.2, p. 442 y ss.

[10] Véase F. Garrison, op. Cit., p. 593 y ss.

[11] E. Steinnes, op. Cit., p. 524.

Está por ver, no obstante, que la geomedicina pueda considerarse una ciencia de pleno derecho. Y, en parte, es lo que vamos a discutir en las líneas que siguen. En nuestra voluntad está abrir el debate en torno a la validez y utilidad de la geomedicina. Expondremos algunos de los argumentos que defienden su pertinencia, y repasaremos al mismo tiempo las dudas que despierta entre los escépticos respecto de su rigor teórico. En última instancia, lo que se persigue es invitar a pensar acerca de las propuestas y promesas lanzadas por los partidarios de la geomedicina.

Sin ánimo de imponer un punto de vista particular, nos proponemos sugerir distintos enfoques en torno a la utilidad y validez de la geomedicina en lo que se refiere a la práctica clínica y a las decisiones vitales de los individuos.

De acuerdo con los apologetas de la geomedicina, el conocimiento del historial geográfico del paciente le proporciona al médico unos elementos de juicio necesarios para afinar sus prescripciones, diagnósticos y pronósticos clínicos. Dicho de otro modo, un médico que tenga a su disposición la lista de lugares donde ha vivido su paciente, contará con más evidencias para averiguar qué factores ambientales dañaron la salud del mismo. Así, por ejemplo, ciertos problemas respiratorios de un individuo podrán ser explicados más fácilmente si sabemos que estuvo expuesto a grandes concentraciones de monóxido de carbono por vivir en tal o cual lugar durante tanto tiempo.

Por ello, los partidarios de la geomedicina afirman que la atención primaria precisa análisis geográficos en la misma medida en que se hacen análisis de sangre, sin ir más lejos. “Where a person lives (and has lived) must be considered as part of the context in which clinical decision-making occurs”¹². Se considera así el lugar de trabajo, recreo o residencia como un signo vital digno de atención en la toma de decisiones clínicas. Lo que se promete, en último término, es dar mayor publicidad y transparencia a la salud pública ambiental.

Pero no nos engañemos. Es de todos conocido, siquiera de forma intuitiva, que respirar grandes dosis de monóxido de carbono daña nuestra salud, y tampoco se le escapa a nadie que el calor propicia patologías diferentes de las favorecidas por el frío. En este sentido, no es ningún secreto que el monóxido de carbono abunda en zonas industrializadas, y que las latitudes más cercanas al ecuador superan en temperatura a las latitudes pegadas a los polos. Sin embargo, no se trata de eso. Más bien es cosa de dotar a los médicos de herramientas con las que ellos puedan traducir el conocimiento de las condiciones geográfico-ambientales en maneras de precisar las decisiones clínicas. Por lo demás, y de acuerdo con los partidarios de la geomedicina, dichas herramientas, puestas al alcance del público, contribuirán a que los individuos tomen

[12] Davenhall, Bill, Can Geographic Information Make me Healthy?, Esri, 2010, p. 6, e-book disponible en: <http://www.esri.com/library/ebooks/geomedicine.pdf>

conciencia de qué riesgos ambientales afectan a los lugares donde pasan, pasaron o pasarán parte de su vida.

Hemos dicho más arriba que el auge contemporáneo de la geomedicina responde, en cierta medida, a la aparición de nuevos dispositivos tecnológicos relacionados con el posicionamiento espacial. Estas herramientas tienen la capacidad de arrojar luz sobre ciertos patrones espaciales de salud y morbilidad. A los efectos que nos interesan, el caso paradigmático tiene nombre propio: sistemas de información geográfica (*GIS* en sus siglas en inglés – *Geographic Information Systems*). Vemos, pues, que detrás de la geomedicina hay una aplicación tecnológica y que detrás de la tecnología no podían faltar unos intereses económicos. En este caso, el negocio se resuelve en la forma de estos sistemas de información geográfica, que generalmente son comercializados por las mismas empresas que financian la investigación en geomedicina.

Vaya por delante que estas observaciones están lejos de contar como una crítica. Los posibles intereses mercantiles que pueda haber detrás de tal o cual investigación no dicen palabra acerca del valor teórico o científico de esa misma actividad.

Nosotros nos limitamos a llamar la atención sobre el hecho de que, por el momento, y quién sabe si definitivamente, la geomedicina se está topando con serias dificultades para ganarse la aprobación de la comunidad científica académica. Efectivamente, como decimos, las principales fuentes de financiación de los programas de investigación geomédica hay que buscarlas en el sector privado y no en las administraciones públicas. ¿A qué responden las dificultades señaladas? Seguidamente vamos a tratar de explicarlo.

De costumbre, los estudios en medicina geográfica son de dos tipos: cuantitativos y cualitativos¹³. Los primeros, basados en la estadística y dirigidos a medir la prevalencia de la enfermedad, incluyen visualizaciones de resultados, análisis de datos espaciales, cartografías o modelos. Los segundos, basados en la etiología y empleados para dar razones de la tolerancia al medio ambiente de los individuos, comprenden estudios observacionales, estudios de cohortes, entrevistas individuales o bien entrevistas a grupos de riesgo.

Los métodos estadísticos son inductivamente poco significativos. Lo que se explica porque no dan muchas garantías de que nuestro paciente ejemplifique las conclusiones del estudio epidemiológico. Por su parte, los métodos cuantitativos sólo parcial y ocasionalmente permiten deducir la morbilidad de nuestro paciente a partir del factor exopatógeno considerado.

En ambos casos, el clínico habrá de realizar pruebas y análisis adicionales para así precisar la fiabilidad del diagnóstico.

Puede que los sistemas de información geográfica (*GIS*) y otros *software* y artefactos afines tengan probada su utilidad en áreas como la epidemiología,

[13] A. Gatrell, op. Cit., p. 49 y ss.

pero hay razones para subestimar su funcionalidad cuando se trata de examinar el caso clínico de un paciente concreto. En una tesis así, la tecnología de información geográfica puede resultar inoperante en vista de las particularidades genéticas, fisiológicas, sociales o morfológicas de tal o cual paciente. Las estadísticas de masas dicen poco acerca de la persona y, en el mejor de los casos, solamente sugieren una posible línea de exploración. Lo que es útil para la epidemiología puede carecer de interés desde el punto de vista de la medicina clínica.

En cierto modo, la geomedicina trata de integrar la epidemiología en la medicina clínica. Para ser más exactos, trata de asignar al clínico parte de las funciones que, en principio, le corresponden al epidemiólogo. Sin embargo, lo primero, la integración, constituye un objetivo demasiado audaz, un *wishful thinking*. Por su parte, lo segundo, la asignación de funciones ajenas, puede convertirse en una estrategia disfuncional.

Así y todo, conviene evitar los juicios precipitados. De hecho, líneas de investigación distintas a la que estamos analizando parecen apuntar en la misma dirección. A decir verdad, la geomedicina parece emparentada con una disciplina de reciente eclosión: la epidemiología clínica, así bautizada por Alvan R. Feinstein¹⁴.

Sea como fuere, el modelo epidemiológico de enfermedad difiere, en gran parte, del modelo biomédico. Partimos de la base de que la investigación médica va dirigida a la explicación de las causas responsables de un trastorno o enfermedad. Bien, de acuerdo con el primer modelo, la aparición de una enfermedad es el resultado de la interacción entre el agente patógeno, los factores ambientales y un organismo biológico. Las causas que explican la enfermedad se buscan fuera del organismo. Hablamos, pues, de causas exógenas. Por contraste, en la biomedicina se persigue el encuentro con el error mecánico dentro del organismo. Hablamos, en este caso, de causas endógenas.

De ahí que, en buena medida, los objetos de estudio de la epidemiología y la biomedicina no sean tan suplementarios como complementarios. Hay que tener presente, por lo demás, que la práctica clínica debe el grueso de sus usos y conocimientos a la investigación biomédica.

La biomedicina, en la que se basa principalmente la práctica clínica, persigue evidencias a través de ensayos controlados con asignación aleatoria (ECA), pero la investigación en geomedicina está privada de este tipo de controles. La razón es que no se puede obligar a los participantes de un ensayo a vivir en lugares con mucha o poca polución, o en lugares espaciosos o superpoblados. Así pues, a fin de explicar el daño, a fin de ensayar un diagnóstico, los investigadores en geomedicina tienen que recurrir a diseños de estudios

[14] Véase Goldman, Lee y Feinstein, Alvan, A Tribute to Quality and Caring, *The American Journal of Medicine*, vol. 112, issue 6, 2002, p. 502 y 503.

de casos y controles, estudios observacionales que establecen un seguimiento de los participantes previamente expuestos a los estímulos patógenos. Sólo de esta manera puede recogerse en geomedicina una medida de resultado interesante¹⁵.

Pero, en líneas generales, las conclusiones serán menos contundentes que las proporcionadas por un estudio clínico controlado. De ahí que en estos casos la explicación etiológica no sea tan clara.

“Al confiar [...] en estudios de casos y controles para evaluar los resultados del beneficio terapéutico, los médicos deben tener en mente que la fuerza de cualquier conclusión sobre la relación causal entre la intervención y la medida de resultado es más débil de lo que sería si la evidencia se obtuviera de un estudio con asignación aleatoria”¹⁶.

Eso por lo que respecta al diagnóstico, pero ¿qué es del tratamiento? Según Ethan Berke, “recommendations could be tailored to each individual patient, taking their own hábitat and, importantly, their perceptions of that hábitat into account”¹⁷. Desde nuestro punto de vista, una afirmación así sólo puede simplificar el debate, pues hace caso omiso de las complicaciones asociadas a la personalización de los datos geográficos. Ilustraremos nuestro argumento con un ejemplo conocido. En la época del tratamiento sanatorial de la tuberculosis, antes de los tratamientos quirúrgicos y farmacológicos, los médicos que se topaban con cuadros clínicos sospechosos prescribían el aire puro de las montañas. Ahora sabemos que los presuntos beneficios del aire descrito ejercían un efecto placebo, si acaso, y que lo importante era poner tierra de por medio con los ambientes enrarecidos y los individuos que ya habían desarrollado la enfermedad¹⁸.

A los investigadores en geomedicina les corresponde encontrar evidencias que justifiquen sus argumentos, que nos convenzan de que las recomendaciones referidas a los desplazamientos geográficos tienen utilidad desde el punto de vista clínico. Para ello es necesario demostrar que los datos geográfico-ambientales merecen una parte de la atención que prestamos al conjunto de datos sanitarios.

Bien puede suceder que la disnea o los trastornos respiratorios de un paciente en concreto sean de tipo endógeno y, en consecuencia, tengan poco o nada que ver con los factores geográficos y ambientales.

[15] Véase Guyatt, Gordon y Rennie, Drummond (eds.). *Guías para usuarios de literatura médica: manual para la práctica basada en la evidencia*, Barcelona, Ars Medica, 2004, p. 85 y ss.

[16] *Ibid.*, p. 55.

[17] Berke, Ethan, Geographic Information Systems (GIS): Recognizing the Importance of Place in Primary Care Research and Practice, *The Journal of the American Board of Family Medicine*, vol. 23, no. 1, 2010, p. 11.

[18] Véase e.g. Farga Cuesta, Victorino: La conquista de la tuberculosis, *Revista chilena de enfermedades respiratorias*, vol. 20, no.2, 2004.

Por lo demás, debe tenerse en cuenta que cambiar de trabajo o residencia acostumbra a llevar aparejados sacrificios mayores que los asociados a un cambio de dieta, pongamos por caso.

En resumen, es imposible ignorar las complicaciones con las que tropieza la investigación en geomedicina. Concretamente, deberá aportar más evidencias que justifiquen el uso de la información geográfica en la práctica clínica. Al efecto, tendrá que indagar en las relaciones causales que se establecen entre el mecanismo biológico, los factores sociales y ambientales de la salud de un paciente en concreto. La carga de la prueba, por así decirlo, cae sobre los cultivadores de esta medicina geográfica.

Por todo ello, somos de la opinión de que sólo podemos hacer justicia a la geomedicina calificándola de protociencia, una ciencia que va camino de serlo. Si bien es cierto que las predicciones geomédicas no han sido completamente probadas, aún es pronto para dictar sentencia acerca de su utilidad y validez científica. Habrá que esperar a ver si la fase especulativa de la geomedicina pasa a su fase experimental de un modo definitivo.

Información geográfica.

Seguidamente, en lo que resta, abordamos algunos problemas relacionados con el uso clínico de la información geográfica. Hemos dicho más arriba que el interés de la geomedicina por asignar al clínico funciones propias del epidemiólogo puede resultar disfuncional. En efecto, si sumamos la información geográfica a la ya disponible en el historial médico, puede que ello ocasione un ruido tal que sature la capacidad del médico para absorber todos los datos con provecho. Aparte del historial farmacológico, familiar, quirúrgico, patológico y alérgico, los médicos habrían de tener igualmente en cuenta el historial geográfico del paciente y, al efecto, deberían recibir una formación específica orientada a la correcta interpretación de esos datos geográfico- ambientales. El caso es que, de momento, no disponemos de indicios suficientes para pensar que esos esfuerzos van a merecer la pena.

Por otra parte, siempre que manejamos datos personales de un individuo (su recorrido geográfico, en este caso) aparecen complicaciones relacionadas con la protección jurídica de esos mismos datos. Ni que decir tiene que los datos recabados por los sistemas de información geográfica se cuentan como personales. De hecho, “we all have our own “geographies” as well as our biographies”¹⁹.

Así pues, debemos preguntarnos por los instrumentos jurídicos llamados a regular el uso de los datos geográficos del individuo. ¿Quién tiene legitimidad para acceder a tales datos? ¿Bajo qué condiciones? Para dar respuesta

[19] A. Gatrell, op. Cit., p.3.

a los interrogantes mencionados habrá que tener en cuenta una serie de principios reguladores. Asimismo, todo tratamiento de los datos personales debe atenerse a los derechos subjetivos del ciudadano. Semejante instrumental jurídico tiene el objetivo de garantizar el control del individuo sobre el uso, acceso y tratamiento de los datos privados que le conciernen.

En el caso que nos atañe, el cesionario de los datos se identifica con el paciente que espera someter su información geográfica al criterio del médico; mientras que el depositario o destinatario va a ser la entidad dedicada a registrar los lugares de trabajo o residencia, así como el centro sanitario responsable del cuidado del individuo.

Al destinatario o depositario le corresponde respetar los principios de consentimiento, de finalidad, de transparencia, de seguridad y de confidencialidad. Por su parte, el cesionario de los datos es a su vez titular de los siguientes derechos: derecho de acceso, de rectificación y cancelación, de oposición, de impugnación y de indemnización.

En última instancia, lo que se persigue es garantizar el *habeas data* del individuo, derecho subjetivo basado en la privacidad de los datos personales²⁰.

[20] Véase e.g. Heredero Higuera, Manuel, *La Ley Orgánica 5/1992, de regulación del tratamiento automatizado de los datos de carácter personal. Comentarios y textos*. Madrid, Tecnos, 1996, p. 128.

BIBLIOGRAFÍA

Berke, Ethan, Geographic Information Systems (GIS): Recognizing the Importance of Place in Primary Care Research and Practice, *The Journal of the American Board of Family Medicine*, vol. 23, no. 1, 2010, pp. 9-11.

Davenhall, Bill, *Can Geographic Information Make me Healthy?*, (2010), Esri, www.esri.com/library/ebooks/geomedicine.pdf [11-05-2012]

Farga Cuesta, Victorino, La conquista de la tuberculosis, *Revista chilena de enfermedades respiratorias*, vol. 20, no.2, 2004, pp. 101-108.

Garrison, Fielding, Medical Geography and Geographic Medicine, *Bulletin of the New York Academy of Medicine*, vol. Viii, october, no. 10, 1932, pp. 592-612.

Gatrell, Anthony, *Geographies of Health: an introduction*, Oxford, Blackwell Publishers, 2009.

Goldman, Lee y Feinstein, Alvan, A Tribute to Quality and Caring, *The American Journal of Medicine*, vol. 112, issue 6, 2002, pp. 502-503.

Guyatt, Gordon y Rennie, Drumond, eds., *Guías para usuarios de literatura médica: manual para la práctica basada en la evidencia*, Barcelona, Ars Medica, 2004.

Hereadero Higuera, Manuel, *La Ley Orgánica 5/1992, de regulación del tratamiento automatizado de los datos de carácter personal. Comentarios y textos*. Madrid, Tecnos, 1996.

Howick, Jeremy, *The Philosophy of Evidence-Based Medicine*, Oxford, Blackwell Publishers, 2011.

James, William, *The Principles of Psychology*, New York, Henry Holt & Co, 1913.

Kirch, Wilhelm, ed., *Encyclopedia of Public Health*, New York, Springer, 2008.

Prüss-Üstün, Annette y Corvalán, Carlos, *Ambientes saludables y prevención de enfermedades atribuible al medio ambiente: resumen de orientación*, Ginebra, Organización Mundial de la Salud, 2006.

Steinnes, Eiliv, Soils and Geomedicine, *Environmental Geochemistry and Health*, vol.31, no.5, 2009, pp. 523-535.

César Rodríguez Orgaz

C/ Redentor, 22, 2ªA

28044, Madrid

crodrigue572@alumno.uned.es

LECTURAS DE LA CRÍTICA FOUCAULTIANA A LA SUBJETIVACIÓN

Gabriel Terol Rojo
Universidad de Valencia (España)

Recibido: 08-12-11

Aceptado: 03-03-12

Resumen: Este artículo pretende recuperar la lectura de los textos de Michel Foucault para aunar un discurso en torno al saber, el poder y la moral y subrayar su historia crítica de subjetividad. Por ello, proponemos un repaso por el estilo filosófico de Foucault, un racimo de lecturas de textos foucaultianos y un uso contrastado de su trilogía arqueológica para destacar una característica teoría propia de la subjetividad moderna. Nuestra intención gira en torno a descubrir un proyecto general en todas sus obras, estudiar las diferentes formas de objetivación del ser humano en la cultura occidental, ello es, concretar cierta subjetivación. Con ello, defendemos la obra foucaultiana como pieza clave para una historia crítica de los modos de ser del sujeto.

Palabras-clave: Foucault; subjetividad; epistemología; existencialismo; arqueología foucaultiana; crítica cultural; historia crítica de la modernidad.

Abstract: This article tries to recover the reading of Michel Foucault's texts to join a speech around knowledge, power and morality and to underline his critical history of subjectivity. Therefore our offer proposes a revision of Foucault's philosophical style, a cluster of readings of Foucaultian texts and a contrasted use of his archaeological trilogy to emphasize a characteristic theory of modern subjectivity. Our intention concerns discovering a general project in all his works, studying the different forms of objetification of human being in western culture, this is, specifying certain subjectivation. We defend Foucaultian work as key piece for a critical history of manners of being of the subject.

Key-words: Foucault; subjectivity; epistemology; existentialism; foucaultian archaeology; cultural criticism; critical history of modernity.

1. Introducción

La obra de Michel Foucault suele ser presentada como un haz o conjunto de investigaciones que, sucesivamente versan sobre el saber, el poder y la moral. A partir de esa aparente diversidad de investigaciones emprendidas por el filósofo francés, nuestra intención gira en torno a descubrir un proyecto general en todas sus obras, estudiar las diferentes formas de objetivación del ser humano en la cultura occidental¹, ello es, concretar cierta subjetivación.

Partiendo de lo que el propio autor denomina “escepticismo sistemático con respecto a todos los universales antropológicos”, estudia Foucault tres ámbitos, en los que de distintos modos, los hombres son transformados en sujetos insertos en determinados discursos y prácticas. Investiga, en primer lugar, la constitución del sujeto según las reglas de ciertos discursos con pretensiones veritativas. El individuo aparece en ellas en calidad de sujeto, como objeto de un saber posible. A continuación estudia los procesos según los cuales el individuo se constituye y actúa sobre los otros². Seguido se interroga al respecto de las diferentes configuraciones históricas de la relación ética, es decir, las formas según las cuales el sujeto se convierte en objeto para sí mismo.

Se trata, efectivamente, de un proyecto que atraviesa los ámbitos del saber, el poder y la moral. Pero no con las intenciones propias de la Teoría del Conocimiento, la Filosofía Política o aquella que la Moral fundamenta. Característicamente en cada uno de los ámbitos se buscan formas de sujeción y subjetividad, modos de ser del sujeto. La obra de Foucault compone una “Historia crítica de las subjetividades”; un trazo continuado y coherente que, al investigar las siguientes prácticas y los distintos discursos en los que el individuo se constituye en sujeto de y a determinados saberes y poderes, intenta responder a la pregunta “¿Cómo hemos llegado a ser lo que somos?” y, a la vez, descubrir la posibilidad siempre abierta de nuevos modos de ser del hombre.

[1] Una selección de excelentes obras de consulta a este respecto constituyen los trabajos de G. Canguilhem: *Análisis de Michel Foucault*, Tiempo contemporáneo, Buenos Aires, 1970; P. Lancers: *Avatares del hombre*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1996; H. Dreyfus y P. Rabinow: *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, the University of Chicago Press, 1982. p.208. (Trad. francesa en Gallimard, Paris, 1984.); P. Macherey: “Foucault, éthique et subjectivité” en *Autrement*, nº102, novembre 1988; J. Revel: *Michel Foucault. Expériences de la pensée*, Bords, Paris, 2005; M. Lefeuvre Déotte: “Foucault: le corps, le pouvoir, la prison” en *Appareil*, nº 4, II-2009, (Número en línea <<http://revues.mshparisnord.org/appareil/index.php?id=901>>); y especial relevancia los trabajos de F. Vázquez García: *El análisis arqueológico-genealógico de Michel Foucault en el panorama de la historiografía francesa contemporánea: la revolución foucaultiana del saber histórico*, tesis doctoral dirigida por Mariano Peñalver Simó, Universidad de Cádiz, 1996; y J. Jódar Rico: *Subjetivación docente y escolaridad. Una lectura desde Gilles Deleuze y Michel Foucault*, tesis doctoral dirigida por Francisco Beltrán Llavador, Departamento de Didáctica y Organización escolar, Universidad de Valencia, 2000.

[2] Trata aquí de estudiar las prácticas, reglas y modos de ejercicio que distribuyen a los individuos en grupos con relación a una división normativa (enfermo/sano, loco/cuerdo).

2. El estilo foucaultiano³.

Conviene, con la convicción del propio Foucault más de una vez expresada, el tratar sus obras no como un sistema sino como pluralidad de puntos de fuerza, como multiplicidad con valor fundamentalmente local y práctico⁴.

Esa multiplicidad que es toda teoría y, en nuestro caso, foucaultiana admite como si de un calidoscopio se tratara un número sino infinito sí al menos indefinido, de posiciones; muchas de ellas equilibradas y eficaces, algunas fatuas, todas ellas fascinantes. Lo que difícilmente tolera es la pretensión de decir *la verdad* a su respecto, de reducir su voluntariedad polivalente. Es posible que todo pensamiento objetivado en discurso sea una invitación a la promiscuidad hermenéutica. Es posible que todo texto no sea sino pretexto para ejercicios posteriores de análisis e interpretación; invitación y desafío que consiste en la relectura y reutilización infinitas, forjando figuras nuevas, composiciones relativamente originales. Por convicción y decisión del autor, la filosofía de Foucault no sólo tolera sino que exige utilizaciones diversas. Su reiterada negatividad a asumir los privilegios de la autoría, la no menos reiterada a dictar una ley de interpretación o lectura, el deliberado “inacabamiento” de algunos de sus textos, que se ofrece como fondo o preámbulo obligan al lector a decidir al respecto de múltiples cuestiones⁵. Un trabajo que quiera en todo momento ejercer el mencionado derecho a decidir, girará en torno a determinados centros de importancia y sugerirá una trayectoria a través de la que se tematizará, de forma coherente, sugiriendo una figura que sin aspirar a teoría o sistema se insinuará como el conjunto histórico crítico más definido de la modernidad tardía: sin lugar a dudas la obra de Foucault.

No deja de ser curioso de qué modo la filosofía de Foucault, en ocasiones no enoja ni irrita. Se trata, sin duda, de un talante característico legitimado por el tono de su filosofar, nada conciliador ni indulgente, ajeno a las exigencias que imponen el sistema de la razón y la razón del sistema; se trata, también, de la actitud teórica que con gesto displicente, rechaza las divisiones académicas y las parcelaciones disciplinarias para buscar pensamientos en lugares comúnmente poco accesibles al discurso filosófico; los “grandes nombres” y las “grandes obras” que algún crítico añora se hallan citadas —o al menos evocadas— en

[3] Recomendamos el trabajo de Josep A. Bermúdez i Roses: *Foucault, un il·lustrat radical?*, tesis doctoral dirigida por Manuel Jiménez Redondo, Departamento de Filosofía, Universidad de Valencia, 2001.

[4] Según la contundente y metafórica expresión de Deleuze (aceptada por el propio Foucault) la teoría es “exactamente como una caja de herramientas”.

[5] Cobra en Foucault una importancia mas que singular la diversidad de materiales que complementan la obra (libros, entrevistas, artículos, prólogos...) jerarquía eventual de los distintos métodos que parecen competir en esa misma obra, orden (lógico o cronológico) de los distintos objetos y ámbitos de estudio.

los textos de Michel Foucault, pero junto a ellos aparecen nombres *infames* y obras *menores*. Quizás no sea tanto la presunta ausencia de nombres ilustres o la notoria presencia de nombres infames lo que provocó primero estupor y luego irritación en los lectores de los trabajos tempranos de Michel Foucault. Quizá fuera la promiscuidad de la mezcla.

Al comienzo de *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, por ejemplo, cita Foucault una narración de Borges al respecto de cierta enciclopedia china en la que se menciona una curiosa clasificación de los animales. La imposibilidad de pensar tal clasificación radica, a juicio de nuestro autor, en la monstruosidad que supone el espacio común en el que se encuentran las diferentes categorías. También la filosofía de Foucault se elabora conscientemente como escandaloso punto de encuentro donde se dan cita referencias múltiples y dispares, como espacio acogedor sobre el que se disponen, tal vez en osada promiscuidad, fragmentos de historia y pensamiento que no comparten estilo, ni dignidad, ni propósito. Pero de ese espacio⁶ surge una aventura teórica cuyo diseño no responde a los estímulos plurales de la coyuntura⁷ sino a las exigencias de una reflexión continuada y coherente al respecto del hombre y la constitución de la subjetividad.

3. El problema de la Subjetividad

“Quisiera decir primeramente cuál ha sido el propósito de mi trabajo estos veinte últimos años. No se trataba de analizar los fenómenos de poder, ni de sentar las bases de tal análisis. He pretendido ante todo producir una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura; he tratado desde esta óptica, de tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos”⁸.

Desde esta perspectiva, sugerida por el propio autor, se desdibuja tanto el protagonismo de temas como el poder o el saber, como la importancia de los constructos metodológicos (arqueología, genealogía), que apenas son mencionados en las últimas contribuciones de Foucault: la historia que ha intentado “producir” condiciona el valor de los métodos empleados e impone dirección y límites al tratamiento del saber y del poder.⁹ Las críticas que aluden a presuntas deficiencias en la confección de una Teoría del conocimiento o de una Teoría social olvidan o ignoran que no es tal el propósito, que ni el conocimiento ni la

[6] Cuyos perfiles se insinúan ya en su *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris, 1972. (Trad. castellana en F.C.E., México, 1967).

[7] Como parecieron interpretar sus primeros críticos, en particular J. P. Sartre.

[8] H. Dreyfus y P. Rabinow: *op. cit.*, p. 208.

[9] Estos últimos se contemplan como ámbitos de subjetivación como veremos mas adelante. Al respecto recomendamos J. Álvarez Yáguez: “Sobre la subjetividad” en *Michel Foucault: verdad, poder, subjetividad. La modernidad cuestionada*, Ediciones pedagógicas, Madrid, 1996.

política figuran en la filosofía de Foucault como objetos de un tratamiento específico, sino referidos al problema central del sujeto y su constitución.

A continuación nos referiremos a un artículo valioso en cuanto a su contenido y engrandecido por la anécdota¹⁰. El texto firmado por *Maurice Florence*, se publicó poco después de la muerte de Foucault (1984) y contiene un sugestivo resumen de la trayectoria intelectual del filósofo francés, así como una ubicación de su trabajo en “curso”. Pero este texto brillante —en el que puede tal vez encontrarse algún rasgo de estilo familiar— cobra valor emblemático cuando se descubre que el autor es el propio Michel Foucault¹¹. No cabe extrañeza en cuanto al uso de seudónimo. Es conocido que Foucault había discutido (y desdeñado) el estatuto del autor y sabemos que recurrió incluso al anonimato. En el caso que nos ocupa quisieron la enfermedad y el azar que este breve ensayo fuera más que una síntesis autorizada y que cobrase, por consiguiente, valor de testamento intelectual.

El texto comienza señalando la ruptura introducida por M. Foucault en el “paisaje filosófico” francés dominado por Sartre y el marxismo, pero esta ruptura es la única que se menciona en el artículo. La obra de Foucault cobra, por el contrario, apariencia de unidad en cuanto a la perspectiva y persistencia en cuanto a la temática; de coherencia en cualquiera de los casos. En primer lugar, Foucault se ubica, con algún titubeo, en la denominada tradición crítica “que es la de Kant” y permite que su investigación pueda ser recogida bajo el título de Historia crítica del pensamiento. Más explícitamente, sin embargo, el artículo se cierra aludiendo a un proyecto general en el que se inscribirían los trabajos de nuestro autor: un proyecto general que se orienta a la investigación y da sentido a los temas y al tratamiento para ellos elegido. Ambas sugerencias, al respaldo de una tradición y la confección de un *project général*, tienen para nosotros un valor apreciable. Por una parte hacen dudar de la “volubilidad temática” de Foucault como de su dedicación metodológica; por otra parte generan la expectativa de un “hilo conductor” de la reflexión teórica foucaultiana, de un marco teórico en el que los temas encuentran su lugar y los métodos, su función.

Los trazos distintivos del proyecto general foucaultiano se pueden distinguir ya en sus primeras obras. Pero el proyecto mismo va madurando y conformándose en un largo proceso de gestación. Ensayo formas tanto descrip-

[10] Se trata de la entrada *Michel Foucault*, que ocupa apenas tres páginas en D. Huisman (Dir): *Dictionnaire des philosophes*, P.U.F., Paris, 1984, pp. 941-944.

[11] Precisiones oportunas al respecto pueden hallarse en diversos textos del autor que tratan este tema: “Maurice Florence: (Auto) Biography of Michel Foucault” en *History of the Present* (4), Spring 1988, pp. 13-15, (Translated by Jackie Urla); “Michel Foucault (1926-) by Maurice Florence” en G. Guttin (ed.): *The Cambridge companion to Foucault*, Cambridge University Press, 1994, pp. 314-19. (Translated by Catherine Porter); «Foucault’ by Maurice Florence» en J. Faubion (ed.): *Aesthetics, Method and Epistemology*, New York, New Press, 1998, pp. 459-463, (translated by Robert Hurley).

tivas como críticas, se desarrolla al acometer una serie de estudios y análisis locales, se fortalece en los vericuetos de la literatura, de la ciencia, de la práctica institucional, etc, para finalmente asumir una denominación adecuada y compleja: ontología de nosotros mismos. Pero en todo este desarrollo subyace una cuestión cuyo centralismo y persistencia lo convierten en fundamental. La cuestión es determinar lo que debe ser el sujeto, a qué condición está sometido, qué estatuto debe tener, qué posición debe ocupar en el ámbito de lo real o en el de lo imaginario para devenir sujeto legítimo de tal tipo de conocimiento o tal otro; en pocas palabras, se trata de determinar su modo de “subjetivación”. Determinar en cada caso el modo de subjetivación supone afirmar implícitamente que no hay una subjetividad perfecta, acabada e invariable, que no hay una subjetividad constante y siempre idéntica a sí misma. Supone, en definitiva, desconfiar de nociones como naturaleza o esencia humana y de toda construcción teórica o práctica que encuentre en ellas su justificación y fundamento. Se propone por el contrario, hablar más de subjetivación que de sujeto, indagar los ámbitos y procesos en los que la subjetividad se constituye, siempre diferente, siempre otra, siempre vulnerable. Se propone indagar las condiciones de constitución del sujeto en ámbitos y regímenes diversos. Tal vez la única constante de la filosofía foucaultiana sea precisamente evitar las constantes, estudiar desplazamientos, declives y rupturas, dejar de lado lo universal y lo universalmente necesario. Nada se sustrae a la historia, incluso la propia historia-relato es parte de la historia, no es su crónica o su descripción: “de hecho la historia como los rituales, como las consagraciones, como los funerales, como las ceremonias, como las narraciones legendarias, es un operador, un intensificador del poder”¹², lo que equivale a decir un procedimiento de sujeción. Es cierto que la Historia crítica del pensamiento pretende el análisis de las condiciones de constitución de subjetividades. Es evidente que ese lenguaje permite vislumbrar la siempre alargada sombra de Kant. Pero no se tratará del Kant de la subjetividad trascendental sino del que inquiere al respecto de un nosotros ubicado en el espacio y en el tiempo, del Kant bajo cuya advocación desarrolla Foucault la idea de una Historia del presente¹³.

El problema que aborda Foucault es el de la constitución de esa subjetividad, aún allí donde el texto se consagra al poder o al saber, referida al hoy, vinculada consecuentemente, a acontecimientos tanto de índole discursiva

[12] M. Foucault: *Genealogía del Racismo*, La Piqueta, Madrid, 1992, p.74. (Trad. castellana de la transcripción del curso de Foucault en el Collège de Francia entre fines del año 1975 y mediados de 1976 que salieron a la luz bajo el título de *Il faut défendre la société*, Gallimard, Paris, 1976.)

[13] Se trata en definitiva del Kant que al preguntarse *Was ist Aufklärung?*, hace problema filosófico del “nosotros” constituido en la historia y en relación con técnicas y acontecimientos concretos: Qué es entonces ese acontecimiento al que se denomina “Aufklärung” y que por lo menos parcialmente, ha determinado lo que nosotros somos hoy, lo que pensamos, lo que hacemos... Al respecto puede ampliarse esta temática consultando F. Vázquez García: *Foucault: la historia como crítica de la razón*, Montesinos-Biblioteca de divulgación temática /64, Barcelona, 1995, p. 16-19.

siva (saber) como práctica (poder). Es evidente que para proceder al estudio de semejante problema, se necesita dejar de lado la concepción esencialista o naturalista que se extiende, preponderantemente, a lo largo de la historia occidental, y cuyo precipitado sintético más fiel es el yo cartesiano. Descartes —dice Foucault— es todo el mundo: el yo del *cogito* carece de circunstancia y de entorno, es absoluto en la medida en que está absuelto del devenir y de la historia. Foucault no se ocupa de esa subjetividad cartesiana, apostada en el umbral de la modernidad, sino que le inquieta la pregunta kantiana por el nosotros. Tal pregunta vincula sujetos y acontecimientos, pensamientos y acciones. El ser del hombre no necesita fundamentación trascendental ni alcance universal, sino explicación histórica que solicite discursos y técnicas, códigos e instituciones para responder a la cuestión: ¿Cómo hemos llegado a ser lo que somos? Preguntarse por el ser del hombre significa cuestionarse por las condiciones de su constitución histórica, aquellas que han determinado lo que hoy somos, pensamos y hacemos¹⁴.

La investigación de Foucault en la medida en que se dirige hacia las condiciones de la experiencia y del conocimiento toma forma trascendental. Pero se trata, por más que lo híbrido de la expresión provoque molestia, de un “trascendentalismo inmanente”, ya que los “a priori” de la experiencia son tan históricos como esa misma experiencia cuya posibilidad enuncian y delimitan¹⁵. Todo ello no es una mera trivialización o una depauperación del trascendentalismo sino una lectura que pretende ubicar en la historia las condiciones de experiencia para dar respuesta a los problemas que surgen de la experiencia posible sino de la experiencia real. Por otra parte, la lectura de Foucault conserva un perceptible parentesco con la filosofía de Kant, que se constata en la

[14] Esto nos legitima a hacer ciertas apreciaciones a propósito del tema: El hombre no es considerado aquí como un ser abstracto, agazapado o fuera del mundo; no se considera la esencia humana como algo abstracto inherente a cada individuo, en consonancia con Marx, el hombre aparece como “mundo de los hombres”, como conjunto de relaciones sociales. Se aborta el recurso a un garante trascendental de cuya dignidad suprema sería el hombre manifestación y reflejo. Se elude toda referencia a cualquier tipo de “universal antropológico”, criterio último y permanente del hacer, el decir y el pensar. El hombre es en cada momento, producto de acontecimientos (práctico-discursivo) que delimitan y determinan su modo de ser, así como su pensamiento, su expresión y su acción. No es casual el uso del término “acontecimiento” para referir a las condiciones constitutivas del ser del hombre: el término enuncia que tales condiciones son *ellas mismas* históricas; no hay instancia fundamental, ni conjunto de condiciones constitutivas, ni estructura que fijen de una vez para siempre, y con carácter de universalidad, lo que el hombre es o debe ser en cada momento. De ahí que una ontología de nosotros mismos se tenga que aventurar en aquellos ámbitos en los que el hombre se insinúa como sujeto-objeto de discurso y acción para buscar en ellos los procedimientos y técnicas según las cuales llegamos “a ser lo que somos” en cada momento de la historia y siempre de forma diferente.

[15] G. Deleuze: *Foucault*, Paidós, Barcelona, 1987, p. 84 y ss. (Trad. castellana de *Foucault*, Minuit, Paris 1986.)

historización de las famosas preguntas kantianas¹⁶, para responder al reto que plantea la actualidad y el sujeto referido a ella. El propio cuestionamiento del sujeto en relación con el momento presente —qué somos en este preciso momento de la historia— era remontado por nuestro autor del Kant de ¿Qué es la ilustración? La renuncia a la pretensión universalista y al formalismo posibilitan que la filosofía de Foucault se muestre más eficaz que otras que siguen también la senda kantiana a la hora de responder a los problemas que emanan del binomio sujeto-presente y que se concretan en hábitos, prácticas, conjuntos discursivo-institucionales, etc.

El trascendentalismo foucaultiano no desdeña la cuestión de la verdad; y sí aparentemente atenúa la contundencia de tal concepto hablando de “veridicciones”, es para referirse a aquellos ámbitos (denominados “juegos de verdad”) en los que la verdad se dice y se hace, aquellos ámbitos en los que la verdad no es ajena al proceso (procedimiento) de su constitución sino que está necesariamente vinculado a él, de la misma manera que está referida y vinculada a los sujetos y objetos que correlativamente se constituyen en el mismo proceso y según el mismo procedimiento. Es evidente que los presupuestos esbozados permiten el estudio de cualquier objeto que como tal se ha dado al discurso, de cualquier tipo de subjetividad, de cualquier concepto o enunciado con pretensiones veritativas. Tales podrían ser las posibilidades de una arqueología del saber elevada a método, tal vez incluso a “asignatura” o “disciplina”. Y, sin embargo, la exploración sistemática de esa veta arqueológica no interesa a Foucault y no le interesa porque el problema de su filosofía no es la verdad, ni el saber, ni mucho menos el método. Puesto que el problema es el de los diferentes procesos de subjetivación, Foucault se dedica tan sólo a aquellos juegos de verdad en los que el sujeto mismo se sitúa como objeto de saber posible: cuáles son los procesos de subjetivación y de objetivación que hacen que el sujeto pueda devenir, en tanto que sujeto, objeto de conocimiento¹⁷. Desde esta perspectiva, se desdibuja la presunta autonomía de temas como el saber o el poder: no se presentan como puntos arquimédicos, ni como objetos a los que la investigación tiende para desde allí precipitarse en conclusiones, sino que aparecen como ámbitos de exploración de los tipos de subjetividad en ellos constituidos según procedimientos, técnicas y plazos. Por un lado podemos encontrar un propósito de aparición y de inserción en dominios y según la forma de un conocimiento con estatuto científico, de la cuestión del sujeto que habla, que trabaja, que vive. Se trata, por tanto, de la formación de algunas de las ciencias humanas, estudiadas con referencia a la práctica de las ciencias empíricas y de su discurso propio en los siglos XVII y XVIII¹⁸. Por otro lado

[16] ¿Qué podemos hacer?, ¿Qué debemos hacer?, ¿Qué nos cabe esperar? y ¿Qué es el hombre?

[17] H. Dreyfus y P. Rabinow: *op. cit.*, p. 190.

[18] M. Foucault: *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, Madrid, 1999, p. 334 y ss. (Trad. castellana

analiza la constitución del sujeto tal y como puede aparecer en el margen de una división normativa y devenir objeto de conocimiento, como loco, enfermo o delincuente; y esto a través de prácticas como las de psiquiatría, la medicina clínica y la penalidad¹⁹.

Hasta aquí recorre Foucault su propia trayectoria pretérita dotándola de una incontestable coherencia, de una eminente coherencia de continuidad. El problema no ha sido el saber (su adecuación, su consistencia), ni el poder (su legitimidad, su justificación), el problema ha sido el sujeto y su constitución en aquellos dominios en los que el saber se edifica y el poder se ejerce. Quienes han visto en *L'Archéologie du savoir*, y en general en su genealogía del poder, discursos autónomos que aspiraban a ocupar el ámbito teórico de la Teoría del conocimiento y la Filosofía política respectivamente, no han podido sino verse decepcionados por este planteamiento restrictivo para el que saber y poder no constituyen en sí mismos problema sino tan sólo en cuanto “paisajes normativos” en los que el sujeto se constituye y de cuya existencia no cabe dudar. Nuestro autor no comienza preguntándose por la existencia del saber y del poder, no cuestiona sus respectivas legitimidades sino que su punto de partida se expresa en la sobriedad del “hay”: “hay saber, hay poder”, hay ámbitos en los que el sujeto se constituye como objeto de conocimiento y prácticas. Las diferentes constituciones del saber y del poder llenan el hueco trascendental y actúan como “a priori histórico” de la experiencia real para subjetividades diferentes e históricamente constituidas. El proyecto general de Foucault no acaba aquí. Su propia percepción se cierra con una referencia. Se trata de implicar la *Histoire de la sexualité* en este trayecto teórico.

Emprende, pues, el estudio del sujeto como objeto para sí mismo, a analizarse, a descifrarse, a reconocerse como dominio de saber posible. Se trata de la historia de la subjetividad si se entiende esta palabra como la forma según la que el sujeto hace la experiencia de sí mismo en un juego de verdad en el que está en relación consigo mismo. Es así como la *Histoire de la sexualité* no es tanto una Historia “de la sexualidad” como historia de los modos de objetivación del sujeto en el ámbito de la sexualidad. El problema no es, de nuevo, ni el sexo, ni la moral. La investigación se añade a los análisis de las relaciones entre sujeto y verdad, o para ser estrictos, al estudio de los modos según los cuales el sujeto ha podido ser insertado como objeto en los juegos de verdad. La historia de los diferentes modos de subjetivación se insinúa a partir de estas notas, como proyecto general de la investigación foucaultiana y, con ella, el sujeto como tema general de esa misma investigación. Podemos también co-

de *Les mots et les choses - une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris, 1966.

[19] En respectivas obras: *Histoire de la folie à l'âge classique-Folie et déraison* (1961), *Naissance de la clinique:une archéologie du regard médical* (1963) y *Surveiller et punir* (1975). Publicadas en castellano como *Historia de la locura en la época clásica* (1967), *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica* (1966) y *Vigilar y castigar* (1976), respectivamente.

mentar aquí el tema tópico de la “muerte del hombre” —inevitable a finales de los años sesenta y principios de la década siguiente—. Si es cierto que Foucault alude a una eventual desaparición del hombre eventual y condicionado, también lo es que precisamente tal desaparición lo ocupa puntualmente:

“Si esas disposiciones desaparecieran [...] podría apostarse a que el hombre se borraría como en los límites del mar un rostro de arena”²⁰.

Prueba de ello es que no se encuentran a lo largo de su obra referencias suficientes como para elevar a categoría tan doloroso óbito. Y es que, paradójicamente, la filosofía de nuestro autor se ocupa más del nacimiento que de la muerte del hombre —entendiéndose como tal el término “nacimiento del hombre” obviamente como “constitución del ser humano como sujeto”—. Es en ese sentido en el que Foucault aconseja un escepticismo sistemático al respecto de todos los universales antropológicos. Escepticismo no implica rechazo, simplemente cautela. No es una expresión de desprecio, sino una conminación al rigor. Y es que todo lo que en nuestro saber nos ha sido propuesto como dotado de validez universal en cuanto a la naturaleza humana o a las categorías que pueden ser aplicadas al sujeto necesita ser puesto a prueba y analizado. Es patrimonio e insignia de la Historia crítica del pensamiento —en cuya gestación nuestro autor citará a Kant, a Weber, a la escuela de Frankfurt— el poner en duda la presunta validez universal de todas las categorías, el exponer y exponerse en la aventura de pensamiento al no aceptar acríticamente (es decir, dogmáticamente) la universalidad y necesidad de nociones y sistemas. La duda o escepticismo con respecto a los “universales antropológicos” no implica el simple desvanecimiento de tales; tampoco la deconstrucción de todo discurso sobre el hombre; tampoco tiene por qué tomar la forma de “denuncia” frente a las ciencias humanas (o de renuncia a ellas). El escepticismo inicial insta, por el contrario, a la perseverancia en el análisis: se trata de ubicar cada una de las categorías suspendiendo, cautelarmente, el juicio al respecto de su presunta validez universal, en la instancia histórica que les es propia, en aquella que da cuenta de su surgimiento y constitución. Para designar tales instancias utilizó Foucault la palabra *epistème*: expresión equívoca, escasamente matizada y, tal vez por ello, pronto abandonada. Es, sin duda, preferible la denominación “juego de verdad”; se desfigura con ella la pertenencia “epocal”, el no deseado parentesco con “el espíritu de la época” (*Zeitgeist*²¹), para eludir mucho más nítidamente a un universal normativizado y reglado en el que las categorías que definen la subjetividad reclaman sus espacios propios de razón (epistémicos-discursivos) y ejercicio (institucionales). Se trata en definitiva de recorrer la historia en busca de la subjetivación a través de aquellos ámbitos en los que el

[20] M. Foucault: *op. cit.*, p. 375.

[21] Lo habitual, lo cotidiano.

sujeto se constituye como objeto de conocimiento y acción. En ellos comparecen nociones y categorías cotidianas como “locura”, “delincuencia” o “sexualidad”; en ellos se edifica un saber del sujeto que merece ser analizado en su proceso de gestación. El propósito no es simplemente negar. No se trata de decir que no existe la locura o la delincuencia, no se trata de decir que su referencia es nula y que, por lo tanto, la presencia de tales categorías manifiesta malevolencia, astucia o ideología. Rehusar lo universal de la “locura”, de la “delincuencia” o de la “sexualidad” no quiere decir que aquello a lo que estas nociones se refieren no es nada o que no son sino quimeras inventadas para servir a una causa dudosa; es, sin embargo, mas que la simple constatación de que su contenido varía con el tiempo y las circunstancias; es interrogarse al respecto de las condiciones que permiten, según las reglas del decir verdadero o falso, reconocer un sujeto como enfermo mental, o hacer que un sujeto reconozca la parte más esencial de sí mismo en la modalidad de su deseo sexual. Lo que no se erosiona no es, por lo tanto, el referente al que remiten las categorías que apellidan a la subjetividad y la definen. Lo que se erosiona es la evidencia de tales categorías, su pretensión de universalidad, su necesidad.

El sujeto abandona el territorio clásico de la intemporalidad para situarse en la historia²². Y si ese primer paso supone abandonar el dominio, digámoslo a modo de emblema, cartesiano, supone introducirse en el marco hegeliano, aquel en el que la historia es la narración del progreso (dialéctico) de la verdad como complección (Vollendung) de la esencia (Wesen). Esa historia permanece vinculada a categorías universales (progreso, esencia,...) de las que cabe dudar. Se trata, por lo tanto, de dar un paso más, y descender al estudio de las prácticas concretas por las cuales el sujeto es constituido en la inmanencia de un dominio de conocimiento. Este es el dominio propio y perceptible foucaultiano. En el estudio paciente y pormenorizado de las “prácticas concretas” es donde pretende hallar Foucault los trazos de la subjetividad en proceso de constitución; o más bien de las subjetividades, puesto que el pensador francés es pluralista. Es preciso destacar que tal estudio no parte de premisas como la “inexistencia” del sujeto o del objeto, sino que trata, por el contrario de acceder a esos ámbitos de experiencia en los que el sujeto y objeto se constituyen en mutua relación. Podría pensarse, que Foucault es eminentemente reduccionista con respecto a la subjetividad en la medida en que ésta parece vincularse a espacios o dominios sectoriales como son la psiquiatría, la penalidad o la sexualidad. Podría también imputársele de nuevo aquello del “determinismo estructuralista” que fuera utilizado como arma arrojadiza a propósito de sus primeros escritos. Foucault es, sin embargo, consciente tanto de los límites como de las posibilidades y no duda en considerar los discursos de la enferme-

[22] Pero esto no es lo propiamente foucaultiano; se sabe, al menos desde el siglo XIX, que la naturaleza del hombre es la historia; Darwin, Marx y, a su manera Nietzsche son testigos y portavoces de aquella intromisión que ha devenido tópico.

dad mental, de la delincuencia, o de la sexualidad como discursos que no dicen qué es el sujeto sino en un determinado juego, muy particular, de verdad; y esos juegos no se imponen desde el exterior al sujeto según una causalidad necesaria o según determinaciones estructurales; abren un campo de experiencia en el que el sujeto y el objeto no se constituyen sino bajo ciertas condiciones simultáneas pero en el que no cesan de modificarse el uno por relación al otro y, por lo tanto, de modificar el propio campo de experiencia.

En la medida en que Foucault intenta acceder a las prácticas concretas en las que el sujeto y el objeto se constituyen en mutua relación, su investigación está fundamentalmente orientada por dos preguntas: *¿Qué se dice?* y *¿Qué se hace?* En ellas —y a su través— aparecen el saber y el poder como espacios mutuamente interrelacionados, referidos y necesitados. La pregunta *¿Qué se dice?* Conduce a la confección del *archivo*²³, el hospitalario lugar común en el que se da cita todo lo efectivamente dicho (escrito): lugar de confección y organización del “discurso”. Se trata de un saber indudablemente amplio pero no infinito en el que el saber se muestra en y con sus límites y lagunas, pero acabado y completo. En el espacio del “archivo” se manifiesta ya una doble relación del saber (lo escrito) con el poder, no solo la más evidente y menos discutida según la cual el saber aparece como soporte de determinadas prácticas y usos del poder, sino también aquella que se advierte al constatar que la producción del saber está sometida a procedimientos que, de una forma u otra, inciden sobre aquel poder intrínseco al saber:

“En toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tiene por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad”²⁴.

Procedimientos exteriores al discurso (palabra prohibida, segregación, voluntad de verdad) o que surgen de él mismo (comentario, autoría, disciplinas) se amalgaman dando a las prácticas concretas su carácter complejo: espacios de saber-poder en cuyo seno se constituyen, en mutua relación, sujetos, objetos y verdades; espacios, por lo tanto, en los que se cruzan el discurso y la acción, el *¿Qué se dice?* y el *¿Qué se hace?*, sin que cada una de las preguntas pueda responder a la totalidad de las prácticas ni pretender primacía.

Cuando, en una entrevista, que a la postre sería la última, Foucault afirmaba que su problema siempre había sido el mismo es decir, la relación entre sujeto, verdad y la constitución de la experiencia, no recurría a un ardid

[23] M. Foucault: *Archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969. (Publicado en castellano como *La arqueología del saber*, Siglo XXI, Méjico, 1970.)

[24] M. Foucault: *El orden del discurso*, Tusquets. Barcelona, 1973, p. 14. (Trad. castellana de *L'ordre du discours*, [Lección inaugural del *Collège* de Francia, 2 diciembre 1970], Gallimard, Paris, 1971).

con el fin de reclamar para sus trabajos una presuntuosa forma sistemática. Enunciaba escuetamente aquello que es común a todas sus investigaciones y que, por lo tanto, permite leer su obra sin sobresaltos. La sobriedad que esta perspectiva sugiere no puede sino sorprender si tenemos en cuenta que Foucault ha sido considerado (simultáneamente o sucesivamente) comunista, anarquista, neoconservador, izquierdista, nacionalsocialista, tecnócrata, liberal y, asimismo, estructuralista, positivista, antihumanista, nihilista, marxista y anti-marxista. El catálogo podría, sin esfuerzo, ser incrementado hasta alcanzar dimensiones grotescas, y debiera dar cuenta de las vanas disputas al respecto de si Foucault es historiador y/o filósofo y/o sociólogo, o de las curiosas denominaciones requeridas *ad hoc* como archivista o cartógrafo. Frente a la proliferación de epítetos contradictorios, Foucault opone perseverancia y una encarnizada dedicación a aquello que constituye su proyecto general: producir la historia de los modos de subjetivación del hombre en nuestra cultura estudiando las prácticas a través de las cuales tal subjetivación se consume. Lo que sí parece evidente es que tanto la lógica de la obra como la intención del autor sugieren la necesidad de superar los análisis que disgregan la trayectoria del pensador francés en unidades temáticas y/o metodológicas cuya vinculación resulta siempre problemática (o imposible) teniendo que recurrir a escisiones, cortes o rupturas, o a la promoción de explicaciones endebles, como son las crisis personales o los efectos, más o menos inmediatos, de determinadas coyunturas externas. Es preciso recordar como la serie de trabajos sobre Literatura que nuestro autor realizó, preferentemente a lo largo de los años sesenta, ocupan su atención en el problema del sujeto. El sujeto se enfrenta en esos estudios, por su calidad e importancia fundamentalmente, con la locura, con la sexualidad, con la muerte. En ellos se alude al poder del lenguaje y al lenguaje del poder. En ellos se exploran ámbitos en los que el sujeto se constituye y se abisma: así el cementerio o la cárcel, la jaula o la cueva. Así pues, en los primeros conatos de la obra foucaultiana se especifica el problema. En aquellos escritos juveniles, se fragua una problemática persistente que justifica la alusión de Foucault a un proyecto general que se habría ido desplegando a lo largo del tiempo y con no pocas dificultades.

La última entrevista concedida por Foucault antes de que la muerte pusiera punto final a su encarnizada investigación, refiere tanto sus primeros como sus últimos trabajos a un problema común: el del sujeto y su constitución en la medida en que la práctica humana se incluye en juegos de verdad. Frente a las unilaterales versiones de la crítica, la postura de Foucault con respecto a la problemática del sujeto es compleja: prácticas de sujeción y prácticas de libertad se combinan y alternan dando lugar a diferentes procesos de subjetivación. La apresurada caricatura de Berman²⁵, hace de Foucault un filósofo

[25] M. Berman: *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Siglo XXI,

“obsesionado por las prisiones, los hospitales y los asilos”, que “niega la posibilidad de cualquier clase de libertad” aplicándose a tal negativa “con una inflexibilidad obsesiva y, de hecho, con rasgos sádicos”, no es sino una lectura extraña de alguno de los motivos foucaultianos desarraigados de la problemática general de su investigación. De la misma forma, aunque en el extremo contrario, las airadas negativas de Deleuze a extender la problemática del sujeto más allá de la construcción estética de la subjetividad a la que apuntan los últimos trabajos del pensador francés, muestran mas la propia concepción deleuziana que la foucaultiana. Cuando Deleuze afirma que es idiota o estúpido pensar que en el último Foucault se observa un *retour au sujet*, no tiene en cuenta, sin embargo, que se trata de un *tour*: no tanto de un retorno como de una vuelta más alrededor del sujeto, de los procesos de subjetivación, considerados esta vez desde una perspectiva ajena a instancias heterónomas de poder. Deleuze olvida, o ignora, que Foucault no sólo habla del sujeto “como obra de arte”; es evidente dentro del pensamiento foucaultiano no reconocer esa “obra de arte” como la única forma de subjetividad que se pueda contemplar. Porque se habla de “sujeto” allí donde las ciencias intentan hacerse con la vida o el lenguaje, allí donde dialogan la ciencia y la institución al respecto de la locura, la enfermedad o la delincuencia; se hace sujeto cuando se segrega, cuando se encierra, cuando se castiga. El trabajo de Foucault se aplica a esos espacios en los que el sujeto no parece como solución sino como problema, espacios en los que “se habla” y “se actúa”, discursos y prácticas que eluden el dogma del sujeto constituyente para dar paso al vértigo de los sujetos diferencialmente constituidos: se piensa por tanto que no hay un sujeto constituido, soberano, una forma universal de sujeto que se pueda encontrar por doquier. Se puede ser muy escéptico y muy hostil frente a esa concepción del sujeto. El sujeto, por el contrario, se constituye a través de prácticas de sujeción (*Assujettissement*), o de una forma más autónoma, a través de prácticas de liberación, de libertad, como en la antigüedad, a partir, evidentemente de un cierto número de reglas, estilos, convenciones que se encuentran en el medio cultural.

4. A propósito de la trilogía arqueológica²⁶.

El prestigio de ese abanico de obras, la solidez de ese poliedro cuyas caras, independientes sin embargo tenderían a unirse curiosamente, se ha desvanecido... Sólo por negligencia o costumbre cabría hoy justificar la existencia de un “ciclo arqueológico”. Sólo por desconocimiento o insidia cabría cifrar el interés de los primeros trabajos foucaultianos en la erección de un método y

Madrid, 1988, pp. 24 y ss.

[26] A saber: *Histoire de la folie à l'âge classique, Naissance de la clinique:une archéologie du regard médical y Les mots et les choses*.

su aplicación consecutiva a diversos dominios del placer. Puede, no obstante objetarse algo al respecto y es que Foucault escribió al menos dos meticulosos artículos y un libro²⁷, de lento desarrollo y onerosa lectura, en los que pretendía dar cumplida cuenta de su propia metodología especificando cada uno de los conceptos utilizados, delimitando rigurosamente cada uno de los conceptos utilizados, delimitando rigurosamente los ámbitos de análisis, sugiriendo aplicaciones posibles. No deja de ser curioso el hecho de que Foucault, que había invadido impunemente y armado de una original terminología los territorios de la psiquiatría, la medicina y las ciencias humanas, que había criticado con acritud evidente ciertas formas de discurso histórico, que incluso se había atrevido a sugerir (tal vez a desear, la eventualidad de la “muerte del hombre” se veía ahora compelido a revelar el armazón metodológico que daba cabida a su singular y notoria erudición, se veía obligado a justificar ciertas elecciones, a denunciar ciertos parentescos²⁸, en una palabra, a responder sin florituras ni ejemplos a una comunidad intelectual celosa de su prestigio e incomodada por el brillante intruso. Pero la atención requerida por la *Archéologie*, y el prestigio de que gozó durante al menos un lustro, no sólo fue declinando progresivamente a la luz de los posteriores trabajos de Foucault sino que, para un observador alejado de la discusión generada por la publicación de *Les mots et les choses-une archéologie des sciences humaines*, el método arqueológico aparece como argumento débil, como andamio inestable para sostener el edificio teórico-crítico que Foucault construye desde sus primeras obras. Al considerar la pluralidad de posiciones de cada uno de los trabajos en el conjunto de la obra foucaultiana resulta inadecuado fijar cronológicamente ciclos o periodos. Es preciso pensar, por el contrario, el elemento común sobre el que se producen los mencionados desplazamientos, y tal elemento común, desestimada ya la constante arqueológica, es la pregunta por el sujeto, o para decirlo con una expresión menos precisa pero más adecuada al nivel de generalidad con el que Foucault opera: el estudio de los diferentes modos de ser del hombre en el marco de determinados juegos de verdad. Se trata, por tanto, no de relatar la historia de ciertas disciplinas²⁹ sino de construir, dando cuenta de diversas mutaciones, múltiples segmentos de lo que Foucault denomina *Histoire critique de la pensée* (o de nosotros mismos). Esta historia no es una historia de adquisiciones ni una historia de las ocultaciones de la verdad, es la historia de la emergencia de los juegos de verdad, es la historia de las veridicciones entendidas como las formas según las cuales se articulan sobre el dominio de cosas discursos susceptibles de ser evaluados como verdaderos o falsos. Consecuentemente podemos subra-

[27] Se trata de *Archéologie du savoir* y los artículos: *Reponse á une question*, Rev. Esprit, 371, mai 1968 y *Reponse au Cercle d'Epistemologie*, Cahiers pour l'Analyse, 9, 1968.

[28] Estructuralismo.

[29] La Psicología, la Medicina clínica, la Economía, la Lingüística, la Biología o las Ciencias humanas.

yar cuáles han sido las condiciones de esta emergencia, el precio que, de una forma u otra se ha pagado, sus efectos sobre lo real y la manera según la que, ligando un cierto tipo de sujeto, ha constituido para un tiempo, un área y unos individuos concretos y, en definitiva, el *a priori* histórico de una experiencia posible.

Este tipo de perspectiva obligan a reconsiderar tanto el contenido profundo como la intención de las primeras obras de Foucault: a recorrer la línea prepositiva y crítica que se halla encubierta tras una prosa a menudo abigarrada y siempre cautivadora³⁰. Al tomar la decisión de distanciarnos con respecto al texto foucaultiano asumimos el riesgo de marginar la fidelidad literal en aras de una mayor perspectiva que nos permita hallar, si ello es posible, la línea de fuerza que atraviesa los primeros trabajos de nuestro autor y los reclama como segmentos de un proyecto más amplio. Tal proyecto, que es el de una “Historia crítica del pensamiento” entendida como el análisis de las condiciones según las cuales emergen y se modifican las relaciones sujeto-objeto en cuanto constitutivas de un saber posible, tolera un vasto campo de ejercicio y, a la vez, impone ciertas condiciones. Es necesario constatar de qué manera Michel Foucault se reserva un ámbito en el que desarrollar su particular actividad filosófica. Si es obvio que a una Historia crítica del pensamiento han de interesarle, en principio, todos los “juegos de verdad”, lo cierto es que Foucault sólo se interesa al respecto de aquellos en los que el sujeto mismo aparece como objeto de un saber posible. Es legítimo afirmar que a Foucault sólo le incumben aquellos juegos de verdad en los que “el hombre es objeto (de conocimiento) para el hombre”. El concepto “hombre” introducido aquí de forma lúdica, requiere extrema atención y extrema cautela³¹. Para consumir tal análisis Foucault ensaya varias vías diferentes.

La primera, que revela desde el principio sus inclinaciones políticas, gira en torno al sujeto tal y como se configura con relación a una división con carácter normativo que escinde el universo del discurso generando las condiciones en virtud de las cuales el sujeto se ofrece como objeto de conocimiento

[30] Se trata, no hay duda, de cobrar una cierta distancia con respecto a la superficie del texto, de no rendirse al destello de una expresión aislada, de no quedar atrapadas en una madeja de metáforas cuyo término apenas se presiente.

[31] Cuando Foucault emplea la palabra “hombre”, cuando alude al “curioso proyecto de conocer hombre”, cuando habla del nacimiento del hombre o de una posible desaparición, cuando se hace la pregunta al respecto de si el hombre existe, se refiere al concepto general y poco definido en el que cabe tanto el hombre considerado como objeto empírico de unos determinados saberes (eventualmente ciencias) como el hombre considerado como sujeto trascendental de todo conocimiento. Y lo que trata de hacer el pensador francés no es tanto discutir la pertinencia o legitimidad de las ciencias humanas sino sus condiciones de posibilidad, es decir, analizar cómo, bajo la forma del “hombre” de las ciencias humanas y del humanismo, el sujeto se ha doblado sobre sí mismo hasta percibirse, en cuanto sujeto, como objeto del conocimiento en el marco de determinados juegos de verdad.

a través de prácticas concretas, Psiquiatría, Medicina clínica, etc., el loco, el enfermo, y más tarde el delincuente, son los modos de ser del hombre que Foucault elige como eslabones de una cadena potencialmente mucho más larga, cuyo cometido sería referir la historia de “lo otro” en nuestra cultura. Junto a esta opción se ensaya otra, que no llama a concurso figuras (posiciones del sujeto) marginales o marginadas. Se tratará esta vez de una historia de lo mismo, es decir, de los modos de ser del sujeto, en cuanto trabaja, vive y habla, en el dominio de unas determinadas formas de conocimiento con estatuto más o menos científico. En ambos casos, no obstante, y a través de esquemas y conjuntos práctico-discursivos distintos, se realiza un estudio de los diferentes modos de ser del hombre con el fin de describir las formas de objetivación y subjetivación³². La “audacia” de Foucault no consiste en afirmar, de manera más o menos retórica, la muerte del hombre. Tampoco en negar, sin más explicaciones, la existencia del sujeto. Lo propiamente foucaultiano consiste en el uso del plural: modos de ser, “posición-es”. A través de la introducción de la “s” en el lugar adecuado, se vulnera la aparente solidez de los universales antropológicos y se discute el prestigio de una supuesta racionalidad general.

En este contexto proponemos emprender un cierto viaje alrededor de *Histoire de la folie à l'âge classique*. El título mismo nos insinúa una ruta al encuentro de la verdadera forma de la locura tal y como ésta se ha definido trabajosamente a lo largo de la historia y sugiere que vamos a asistir al progresivo abandono de la irracionalidad, la superstición adornada de fantasía, para finalmente enfrentarnos al discurso que atrapa la locura tras haber descubierto su verdad secularmente oculta. El texto, sin embargo, entrega algo muy distinto. Sus páginas se desmoronan en un pormenorizado estudio que opera una reducción nominalista. Esto equivale a decir que no existe algo así como la verdad de la locura, aquello que constituiría su esencia, el objeto de búsqueda de tantos discursos párvulos a lo largo de la historia y que al fin habría sido revelado a una ciencia más entrenada, más eficaz e incluso más humana. Pero negar el universal “locura”, negar su esencia latente o patente, no significa que la locura no exista, que sea un invento ideológico edificado para servir a las aviesas intenciones de una determinada clase o grupo dominante. La locura, en sus diferentes modos de ser, remite a las reglas de constitución de ciertos discursos con pretensiones de verdad, a ciertos “juegos de verdad”. No se trata solamente de reiterar la trivialidad de que el concepto locura (como el de sexualidad, o delincuencia, o enfermedad) varía con el tiempo. Se trata de interrogarse al respecto de las condiciones que permiten según las reglas del decir verdadero o falso reconocer a un sujeto como enfermo mental. Interrogar al respecto de la locura al nivel de los “juegos de verdad” significa introducir la sospecha de que la locura

[32] Recordemos: las condiciones según las cuáles el sujeto deviene objeto para un determinado tipo de saber.

no existe “esencialmente”, que tan sólo existe localizada en un conjunto de reglas que generan sus condiciones de visibilidad. Significa también que el enfermo mental no es sino una de las formas de objetivación del sujeto en el seno de un determinado discurso y de una práctica concreta. El marco de referencia, es obvio, está constituido por las relaciones entre verdad y sujeto. Es importante la referencia al enfermo, al sano, al loco, al cuerdo, etc... al juego de verdad que le es propio para descubrir el tipo de subjetividad que en él se constituye. Es por ello y con esto que el pensador francés aconseje una posición no de rechazo, sino de precaución, de cautela: decisión inicial de no aceptar ningún enunciado o concepto con pretensión de universalidad sin someterlo al análisis crítico que interroga al respecto de las condiciones de su nacimiento, el marco de relaciones en el que se inscribe, las posibilidades y límites de su funcionamiento, y, eventualmente, el momento de su declive —un escepticismo sistemático frente a todos los universales antropológicos—. Y esta precaución no sólo se aplicaría a denominaciones de carácter atributivo (enfermo mental, delincuente) sino también al propio concepto de “hombre” tal y como se tematiza en el espacio teórico de las ciencias humanas y en el ámbito del humanismo³³. La investigación trata de explicar, derogando su supuesta universalidad, los distintos modos de ser del hombre en un espacio cultural dado y las posiciones de sujeto que toleran o exigen determinados tipos de discurso. Para ello Foucault asume unos presupuestos y una metodología de trabajo que, en más de un punto, concuerdan con los de Nietzsche. Con mirada de genealogista³⁴. Y allí, en esa historia que no revela finalidad ni sentido, viene a coincidir con el autor del *Also sprach Zarathustra* en que “el hombre es algo que tiene que ser superado”. Queriendo decir algo que —consideramos— es hermosísimo por su crueldad, y es que ni los sentimientos, ni los instintos, ni siquiera el propio cuerpo tiene perennidad suficiente... nada en el hombre —ni tampoco su cuerpo— es lo suficientemente fijo para comprender a los otros hombres y reconocerse en ellos. La historia para quien filosofa con el martillo, no manifiesta la lenta cadencia del reconocimiento progresivo, no es el depósito de las identidades y el refugio del sujeto; mas bien al contrario, en ella las identidades se dispersan y dejan ver la fría prosa de los sistemas, en los que el sujeto se halla siempre situado. La enfermedad mental no es la forma universal auténtica de la locura, de la misma manera que el hombre del humanismo moderno no es la forma eterna que un saber balbuceante habría perseguido desde siempre sin llegar a

[33] En este contexto hay que entender la pregunta al respecto de si el hombre existe, cuestión que interroga al respecto de las condiciones de emergencia de esa figura (el hombre) en el espacio del saber moderno, una figura que no ha venido a llenar el hueco de una ausencia secularmente sentida, una figura cuya desaparición no dejará un vacío, considera nuestro autor.

[34] Escrutando la historia para desposeerla del derecho a lo universal, analizando los nacimientos, los desarrollos, los desplomes de todos aquellos conceptos que reclaman para sí la legitimidad del origen y el prestigio trascendental que los haría necesarios.

atraparla hasta nuestros días. Son figuras que se desdibujan sobre el espacio del saber y cuyo nacimiento puede situar Foucault en los albores de nuestra modernidad. Pero al consignar su nacimiento se enuncia la contingencia de tales figuras. Han envejecido tan pronto que nos hemos acostumbrado a considerarlas eternas, se imponen con tal contundencia en esta disposición del saber que las pensamos como necesarias. Pero al privarlas tanto de la universalidad como de la necesidad, al cuestionar el fundamento de su legitimidad, Foucault hace algo más que epistemología crítica: desvela posibilidades inéditas, abre el camino a nuevos modos de ser del hombre, a nuevas posiciones del sujeto... Mas que confirmar la necesidad de lo existente apuntalando la universalidad y trascendentalidad del fundamento, la investigación de Foucault legitima la opcionalidad³⁵. El objetivo del autor de *Les mots et les choses* es hacer agujeros en el cerrado bloque del humanismo, excavar alrededor de los cimientos de las ciencias humanas, mostrar que “la muerte del hombre” no es ocasión para la nostalgia sino para la búsqueda: para producir algo nuevo que ni se ve ni siquiera se presiente, algo que ni aguarda en el horizonte, ni nos sale presuroso al encuentro, es menester perder lo que nos ocupa, lo que nos entretiene, lo que nos satisface, frente a eso; el superhombre...

Veamos ahora otro aspecto importante, y es el hecho de que al adoptar los textos foucaultianos fisonomía histórica podría pensarse que se rinde en ellos homenaje al progreso de la razón, al crecimiento, intelectual y moral, de la humanidad en su conjunto. Nada más alejado de la realidad³⁶. Sin embargo, nuestro autor no es irracionalista³⁷. Lo que ocurre es que Foucault, en lo que a la racionalidad respecta como en todo aquello de lo que trata su filosofía, es *pluralista*. Y consecuentemente no puede permitir el goteo incesante de una racionalidad (única) sino la conflictiva sucesión de racionalidades específicas (múltiples). Con la descripción de racionalidades específicas pretende disolver el prestigio del universal, que se restaura continuamente bajo la cobertura de la racionalidad única, lineal o dialécticamente realizada. Y disolver el universal no es sino explicarlo remitiéndolo a sus condiciones históricas: explicitar su contingencia. De hecho esta tarea la venía realizando con rigor magistral la epistemología francesa, —desde Koyré, Cavailles, Bachelard y Canguilhem—.

[35] Es lícito pensar que si consideramos que hay dos tipos de fundadores —los que edifican y los que excavan— nuestro autor no estaría dentro del grupo de los primeros. Es por ello y con ello que esté más próximo a Nietzsche que a Husserl.

[36] Y nada más alejado de la perspectiva de Foucault que la fe en una racionalidad general portadora de sentido que atravesaría la historia conduciéndola hacia su finalidad propia, fuera esta la que fuera.

[37] Analizando y leyendo sus escritos sin predisposición negativa, se puede encontrar un racionalismo en grado sumo. Hasta el punto de que el pensador francés sería capaz de percibir racionalidad donde otros tan sólo percibieron ignorancia o exceso: racionalismo hasta el punto de no percibir ninguna racionalidad párvula o deficiente; racionalista hasta el extremo de no hallar ningún espacio o momento carente de racionalidad.

Sin duda hunde sus raíces en la genealogía de Nietzsche, y no sería del todo aventurado pensarla en relación con la concepción epocal heideggeriana e incluso con la metodología de Max Weber³⁸. Foucault, como Nietzsche, cometió el delito de no permanecer en el solar tranquilo de las ciencias de la naturaleza. Se atrevió a pensar —al nivel del conocimiento, del sistema, de la estructura— el pilar sobre el que se asientan, no solo las representaciones colectivas básicas, sino también la autoestima y el orgullo de la modernidad en curso: el hombre. La sorpresa y el enojo ante la intromisión de Foucault, el sabor agrio de la crítica, indican tan sólo que los antecedentes no ha sido tenidos en cuenta: al parecer nadie había reparado suficientemente en el anuncio profético de Nietzsche en el sentido de que el hombre no sobreviviría a la muerte de Dios. Al parecer nadie había asumido que la epistemología iniciada por Cavaillés y Koyré no sólo podía reemplazar la filosofía de la conciencia reflexiva, sino que inauguraba la posibilidad de ubicar la propia “filosofía de la conciencia” en el juego de los sistemas, es decir, pensar al hombre, sujeto/objeto del saber, sobre el fondo de reglas que le constituyen durante un tiempo y para un dominio práctico-discursivo³⁹. Se trata, pues, de señalar un territorio abierto al pensamiento, el territorio de los sistemas, ajeno al apriorismo de la conciencia, a la universalidad del sujeto y a las urgencias teleológicas de racionalidad general. En ese amplio terreno el pensador francés queda perfectamente ubicado. Y sólo en ese terreno tiene sentido hablar del “nacimiento y muerte” del hombre, o más precisamente, de las condiciones, históricas e immanentes, de subjetivación y objetivación. En ese territorio en el que se quiebran los dogmas, en el que lo trascendental no sirve como fundamento ni la utopía como coartada, se encuentran la experiencia de Foucault y el genio solitario de Nietzsche⁴⁰. Es importante que en este contexto introduzcamos algunos comentarios a propósito del hábitat del hombre. De modo que partiremos de la idea de que el hombre habita una cultura y un código, como afirma Canguilhem:

“Este es un código de ordenamiento de la experiencia humana bajo una triple relación: lingüística, perceptiva, práctica; una ciencia o una filosofía son teoría o interpretación del orden. Pero las segundas no se aplican directamente a las primeras. Suponen la existen-

[38] No tratándose, en todo caso, de un hallazgo de Foucault, al menos en lo que atañe a sus líneas generales de definición y aplicación.

[39] Deseo tan sólo apuntar aquí la coincidencia de que parte de ese camino que lleva a pensar al sujeto a partir de posiciones cuyo fundamento no se halla en la conciencia sino en determinadas estructuras y sistemas científicos, la había andado ya Gaston Bachelard desplazándose del *cogito* (voz activa) al *cogitatur* (voz pasiva) en el marco de una posible epistemología no cartesiana y aun cuando investiga las posibilidades de un “kantismo de segunda aproximación” de una analítica no-kantiana, a partir de la química y de microfísica.

[40] Mientras uno pretendió desterrar los comienzos humildes de todo lo presuntamente noble, mostrar la contingencia de lo presuntamente necesario, nuestro autor, por su parte, afirma que la historia de las diversas formas de racionalidad resulta a veces más efectiva para quebrantar nuestras certidumbres y nuestro dogmatismo que la crítica abstracta.

cia de una red o de una configuración de formas de aprehensión de las producciones de la cultura que constituyen ya, en relación con esta cultura, un saber que está más acá de las ciencias o de las filosofías. Esta red es invariante y única en una época, que se define, es decir, se recorta, por referencia a ella”⁴¹.

No es de extrañar que en este ámbito de configuración el análisis foucaultiano reciba el nombre de *archéologie*. Y deba entenderse, como la descripción del “archivo” (el juego de las reglas que determinan para una cultura la aparición y la desaparición de los enunciados). La arqueología busca también el *arché* entendido, no como el lugar de origen, sino como la estructura fundamental, contingente e histórica, que rige los comienzos, las súbitas apariciones, las emergencias, de acontecimientos discursivos. Y ello no sólo como fundamento, sino también poder y es Heidegger quien lo señala apuntando al hecho de que nombra aquello de donde algo emerge. Así pues, la descripción del archivo nos guía para interpretar la idea de “arqueología” en dirección al conjunto de reglas (red, configuración) sobre la que se constituye el saber consciente de una determinada época: la estructura fundamental que rige las apariciones y a la vez, domina los conocimientos⁴². Toda la investigación de Foucault se desarrolla en ese espacio fundamental del orden: no tratándolo de atravesarlo en pos de una experiencia originaria e inmediata; tampoco ubicándose en el espacio reflexivo de las ideas, espacio superficial, que supone el orden como condición de posibilidad. El único ser del que Foucault se permite hablar es del ser bruto del orden, la única experiencia que conjura es la experiencia desnuda del orden y sin modos de ser. Quizás sea conveniente recordar que el título previsto para el libro que hoy conocemos como *Les mots et les choses* [Las palabras y las cosas] era precisamente *L'Ordre du les choses* [El orden de las cosas]; y que si Foucault pudo afirmar con respecto al primero que “se trata de un título irónico”, es precisamente porque el texto no trata ni de las palabras ni de las cosas, sino de la red o sistemas que, entre unas y otras, las hace posibles en sus diferentes configuraciones. Ya desde las primeras páginas, pretende situar la investigación en un espacio intermedio entre la experiencia y la mirada. El orden como modo fundamental del saber, que sostiene “en su unidad sin fisuras la correlación secundaria y derivada de las ciencias y de las técnicas nuevas con objetos inéditos”⁴³. La alusión a la experiencia y a la mirada tiene aquí una doble intención; por una parte se trata de ubicar el orden en un espacio intermedio; por otra, se trata de corregir un cierto descuido que Foucault había cometido en sus dos primeros libros⁴⁴. Experiencia y mirada, objeto y sujeto, cosas y palabras,

[41] G. Canguilhem: *Análisis de M. Foucault*, Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1970, p. 128.

[42] Como señala Canguilhem; el espacio fundamental del orden; o como lo define el propio Foucault: “el a priori histórico” o “el inconsciente de una cultura”.

[43] M. Foucault: *Las palabras y las cosas*, op. cit., p. 247.

[44] En *Histoire de la folie à l'âge classique* la palabra “experiencia” adquiere un protagonismo tal

se constituyen, sin embargo por referencia al orden que entre ellas aparece como sistema general de una época; orden o fundamento —*arché*—, el “de dónde”, lo que domina. Así pues, al interrogarse en el espacio del orden, Foucault repite la pregunta por el fundamento, a diferencia con la tradición no tratando de caminar hacia la substancia o la esencia, tampoco de situar el fundamento en la conciencia o en el sujeto, tampoco de asegurar su posición trascendental. No se apunta a la restauración de una cadena causal en Foucault: nada se da sino en el marco de una racionalidad específica. Tal racionalidad específica es el orden o estructura fundamental, el espacio epistemológico específico de una determinada época: la *epistème*. Y lo que se trata de mostrar, no es su carácter necesario o ahistórico sino, por el contrario, su historicidad, su contingencia. La perspectiva de Foucault no incorpora más sentido o razón de ser que los que se derivan del propio “ser del orden”. Tampoco invoca las exigencias de la razón o la bendición de la utopía para afirmar en ellas su tendencia crítica. Al describir en su positividad los órdenes que rigen el alzado teórico o científico de una determinada época, al mostrar las contingencias y mutabilidad del fundamento, lo que se previene es el postulado de una instancia última; invariable, trascendental y necesaria. Correlativamente se afirma la posibilidad, siempre vigente, de que una nueva configuración del saber redistribuya nuevamente el espacio del pensamiento, dando cabida a figuras inéditas y produciendo nuevos modos de ser. Tales figuras y modos de ser no se vinculan unos con otros según la forma del progreso, están definitivamente ligados al orden que los hace posibles y que, a la vez, determinan sus condiciones de existencia, determinan también sus límites y, en el extremo, su desaparición. Tal vez por ello el término “Historia” sea inadecuado para calificar el trabajo foucaultiano, tal vez por ello Foucault mantenga una relación tan intensa y tan conflictiva con la Historia, que por una parte le es profundamente cercana y por otra profundamente ajena. Si la Historia incorpora el elemento de la racionalidad —la cifra de sentido, actúa de esquema teleológico o sirve para instaurar el imperio de la conciencia— entonces la perspectiva foucaultiana es decididamente anti-histórica. De la incomodidad frente a la historia, concebida de esta forma, se deriva el interés por parte de Foucault en diferenciar su tipo de análisis. De ella se deriva también la búsqueda incesante de denominaciones: arqueología, genealogía, historia crítica del pensamiento. El análisis de Foucault se puede definir más adecuadamente, sin embargo, modificando levemente el título de su cátedra en el *Collège* de Francia. Mejor que “Historia”, estructura y diná-

vez excesivo y está débilmente matizada. En ocasiones parece aludir a la posibilidad de una experiencia de la locura inmediata y al margen de las órdenes en los que la locura se recorta y adquiere su configuración más o menos precisa. En *Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical* puede suceder otro tanto con la palabra “mirada”. Si la primera parecía enfatizar el polo positivo esta segunda obra presenta un declive que favorece el protagonismo del polo subjetivo.

mica de los sistemas de pensamiento como un tipo de estudio que actúa de un modo particular:

“Al dirigirse al espacio general del saber, a sus configuraciones y al modo de ser de las cosas que allí aparecen, definen los sistemas de simultaneidad, lo mismo que las series de las mutaciones necesarias y suficientes para circunscribir el umbral de una nueva positividad”⁴⁵.

El rechazo del continuismo histórico es tan tajante como el rechazo de toda parcelación previa del espacio del saber. Foucault reclama para ese espacio general del saber todo lo que hay de pensamiento en una cultura⁴⁶. Y todo ello no quiere decir sino que el acceso al orden, al fundamento o sistema que rige las configuraciones del saber para una cultura y en una época no se halla exclusiva o preferentemente ubicada al nivel de las ideas que la filosofía guardaría como tesoro propio. Incorporar aquello que hay de pensamiento quiere significar que en una sociedad, los conocimientos, las ideas filosóficas, las opiniones cotidianas, así como las instituciones, las prácticas comerciales y policiales, las costumbres, todo se refiere a un saber implícito propio de una sociedad; siendo este saber profundamente distinto de los conocimientos que se pueden encontrar en los libros científicos, las teorías filosóficas, las justificaciones religiosas pero es el que hace posible, en un momento dado, la aparición de una teoría, de una opinión, de una práctica. Cabe, evidentemente, hacer historia de las ideas, de las teorías, de las opiniones o de las prácticas. Historia general o Historia de la Filosofía, de la Literatura, del Comercio, de la Penalidad, de las Religiones... La “Historia” de Foucault se sitúa en el espacio que las hace posibles a todas ellas —que las sirve de fundamento y las domina—, el espacio del orden, el ámbito del sistema.

Volviendo a la pregunta por el sujeto no deja de ser curioso como los trabajos del pensador francés refieren con insistencia pertinaz a las mismas épocas de la cultura occidental —el clasicismo y la modernidad—, y se aplican al territorio ocupado por (o próximo a) las ciencias humanas. En todos los casos en el horizonte de la mirada del “arqueólogo” se sitúa el hombre considerado como objeto y sujeto de determinados saberes y de determinadas prácticas. Tanto si se trata de la locura o de la enfermedad, como de los saberes que se ocupan del trabajo, la vida y el lenguaje —y más delante de la justicia penal o de la sexualidad—, el hombre se incorpora al discurso y se somete al análisis foucaultiano. La obstinada vuelta al hombre como problema sólo puede sorprender, sin embargo, a quien no haya entendido suficientemente la idea base de que el sujeto es el tema central de todas estas (las de Foucault) inves-

[45] M. Foucault: *Las palabras y las cosas*, op. cit., p. 8.

[46] Y aquí debemos considerar la existencia de pensamiento en la filosofía pero también en novelas, en la jurisprudencia, en el derecho, incluso en un sistema administrativo, en una prisión.

tigaciones. Consideramos, por tanto, que es obvio que se implican en la decidida voluntad de investigar las condiciones de objetivación y subjetivación⁴⁷. Tratándose, consiguientemente, no de ver cómo un sujeto eterno se comporta con respecto a los objetos en el marco de sucesivos (y progresivos) estadios del saber, sino de determinar el tipo de sujeto, su condición y estatuto, el lugar que ocupa en el ámbito de los conocimientos posibles en una época dada, es decir, el modo de subjetivación a fin de cuentas. De la misma forma, se tratará de ver cómo, en qué condiciones, algo puede devenir objeto de conocimiento, ello es: el modo de objetivación. Así todo, hay que introducir una cierta restricción: el trabajo de nuestro autor no se aplica a todos los juegos de verdad con independencia al tipo de sujeto y objeto que en ellos se determina. Por el contrario, sólo aquellos espacios práctico-discursivos en los que el sujeto se inserta como objeto de un saber posible reclaman su atención. Efectivamente, el denominador común de una historia de la locura, de la medicina clínica, de la jurisprudencia penal o de la sexualidad es precisamente que en esos dominios, el sujeto aparece de formas muy diversas: como objeto de conocimiento, de tratamientos, de discursos y prácticas. Lo que vincula a estas historias con otras aparentemente alejadas⁴⁸ es que en ella el sujeto penetra —dada su condición de viviente, hablante y trabajador—, y que en la época en que esto sucede surge también el curioso proyecto de conocer al hombre y a su través, la vida, la economía y el lenguaje. Encontramos en todo esto una base más fiable para evaluar las relaciones de Foucault con la figura del hombre que la proporcionada por el llanto o la ira de los guardianes del humanismo. A estos últimos que nunca tomaron excesivamente en serio la locura de Nietzsche, que se habían visto recientemente importunados en su reposo por el estructuralismo, la filosofía de Foucault no pudo sino parecerles un atentado contra la moral y las costumbres; un atentado, no contra los valores más altos, pero sí contra los más propios. Inquietos por el análisis foucaultiano al respecto del nacimiento del hombre prefirieron rebelarse contra la parca y cauta profecía que cierra *Les mots et les choses* en la que se anuncia, con impaciencia poco disimulada, su posible desaparición.

Lo dicho hasta ahora viene a justificar la precisión de ciertas cosas. En primer lugar, que la historia crítica del pensamiento se ubica en el espacio del orden previo a las teorías y no al nivel de las teorías mismas. Para un pensador que pretende mostrar la contingencia y fragilidad del fundamento, de cualquiera que sea. La intromisión del hombre en el espacio del saber como sujeto y objeto del mismo es explicable en lo que respecta a su irrupción y criticable

[47] Partiendo de la definición de pensamiento como acto que se sitúa, en sus diversas relaciones posibles, en un sujeto y un objeto, en una historia crítica del pensamiento que será un análisis de las condiciones en las cuales son formadas o modificadas ciertas condiciones de sujeto a objeto en la medida en que son constitutivas de un saber posible.

[48] La que estudia la dinámica de determinados saberes que toman por objeto los seres vivos: la riqueza, el lenguaje, etc.

en cuanto se presume investido de necesidad. En segundo lugar, que la historia crítica del pensamiento tiene como punto de partida la actualidad, es decir, recorre la historia con la intención de responder a la pregunta ¿Cómo hemos llegado a ser lo que somos?, no tratando, con ello, de reencontrarse con una identidad trabajosamente lograda, tampoco de hacer una apología del presente. Trata, no hemos de errar, de socavar todo aquello que la actualidad presenta como eterno, necesario o trascendental. En la medida en que la representación y el hombre ocupan en momentos sucesivos el lugar de fundamento, Foucault trata de mostrar la contingencia de ambos, la equivalente fragilidad de ambos. Determinadas ciencias, determinadas teorías filosóficas, exigen su vigencia, postulan su eternidad, predicán su necesidad. Foucault explica el nacimiento y declive de la representación —al más puro estilo schopenhaueriano—. El hombre sólo puede explicar el nacimiento, la “muerte” es un imperativo ético-político y también el augurio de una nueva configuración del saber, una nueva posibilidad de pensar. Todo vuelve a comenzar... Pensar en el vacío del hombre desaparecido —nos dice Foucault— se insinúa como futuro del pensamiento. Futuro tal vez inmediato, puesto que lo anuncian ya la Literatura, el Psicoanálisis, la Etnología, la Lingüística. Liberar al hombre del hombre de manera que liberarnos del hombre mismo se insinúa como objetivo ético-político que entraña la modificación de la actual forma de ser del sujeto. Sólo para quienes, como Sartre, piensan al hombre del humanismo en términos de autenticidad, la “muerte del hombre” —que Foucault anuncia— tiene trazas de Apocalipsis. Y sin embargo, se confirma de forma más contundente la sospecha foucaultiana referente a la muerte del hombre. Sin Foucault en la escena filosófica, las direcciones que asume el pensamiento se alejan cada vez más del paradigma de la conciencia y del sujeto trascendental kantiano o cartesiano. Las múltiples subdivisiones de la teoría de sistemas, en Matemáticas, Biología, Cibernética o Sociología, atraviesan el espacio de la conciencia y buscan en otra parte la racionalidad de las estructuras. Sortean las exigencias del humanismo y requieren un fundamento cuyo espacio nadie ha definido con contundencia.

5. Conclusión

Como recapitulación destacaremos ciertos lugares comunes, ciertos tópicos que la crítica reitera y cuyo fundamento tal vez sea en exceso endeble. Cuestiones como la discutible filiación estructuralista de Foucault, su “peligroso antihumanismo”, la importancia concedida a determinados temas (poder) o determinados métodos (arqueología), etc., han devenido mas obstáculos que condiciones de posibilidad cuando lo que se pretendía era dar cuenta de una trayectoria filosófica que evitara encasillamientos y repudiara etiquetas. Las denominaciones bajo las que Foucault reúne finalmente la totalidad de sus trabajos —como “Historia crítica del pensamiento” y/o “Ontología histórica de

nosotros mismos”— sugieren mas una dirección que una escuela, insinuándose como marco general en el que diversas trayectorias son posibles. En esta línea —la que traza el pensamiento de nuestro autor— entendemos que ni las agota ni las resume a todas, pero puede servir como modelo y por ello sugerimos tomarla como punto de referencia desde donde resumir/acotar cuatro núcleos que sitúan la base de su esquema general y den coherencia a su despliegue.

Por un lado el problema —entendido como el ámbito susceptible de distintas problematizaciones vinculado a la noción de sujeto—, incluiría todas las investigaciones desde los breves y tempranos ensayos sobre literatura hasta la prolongada y tardía *Histoire de la sexualité* enfrentando, de una u otra forma, el tema del sujeto como problema. Y aunque si bien es cierto que rehusa hacer del sujeto condición de posibilidad de la experiencia, no se acerca a los que creen en una subjetividad trascendental en el fundamento inconcuso del conocimiento. Su investigación trata de estudiar las condiciones según las cuales el ser humano penetra en determinados “juegos de verdad” como sujeto de conocimiento y, a la vez objeto de/hacia saberes y prácticas. Se trata, pues, de describir la historia de las formas y posiciones de sujeto, la historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en la cultura occidental. Se trata, pues, de experiencias de subjetivación, es decir, de procesos según los cuales se obtiene la constitución de subjetivación, que no es evidentemente, sino una de las posibilidades de organización de una conciencia de sí.

Por otro, y en consecuencia a lo anteriormente dicho, la investigación foucaultiana sigue tres vectores en los que, según criterios diferentes, se consuman procesos de subjetivación. Para nombrarlos vamos a utilizar las denominaciones comunes: epistemología, político y ético. Mientras en el primero se estudian las condiciones según las cuales el ser humano deviene objeto de conocimiento, bien sea como loco, enfermo o delincuente, como ser vivo, productor o hablante; en el ámbito político estudiará las relaciones de poder que constituyen al individuo en sujeto que actúa sobre los otros para, en el ético, dedicarse a las formas de relación del individuo consigo mismo. La intención que preside las investigaciones en los tres campos no es construir una historia de las ideas, de los códigos o de los comportamientos sino responder a una pregunta que tiene el presente, en la actualidad, su punto de partida y su punto de inserción: ¿Cómo hemos llegado a ser lo que somos? Es por eso que en sus últimas intervenciones el filósofo francés organiza su trabajo entorno a lo que él mismo denominará “eje de la verdad”, “eje del poder” y “eje moral”, y los aglutine en la expresión compleja “Ontología histórica de nosotros mismos” para aludir simultáneamente al contenido de sus investigaciones y a la pregunta por la actualidad.

El tercer aspecto a tratar nos viene denotado por la expresión “ontología histórica” que entendemos como “escepticismo sistemático al respecto de

todos los universales antropológicos”⁴⁹. Quiere esto decir que las mencionadas categorías deben ser analizadas atendiendo al momento y a las reglas que han permitido su emergencia histórica y llevando a la investigación a una forma de “estudio de las prácticas” de lo que efectivamente se dice y se hace; de los ejercicios concretos por los que “el sujeto es construido en la inmanencia de un dominio de conocimiento”. Escepticismo frente a la inmutabilidad de la esencia, frente a la solidez de la sustancia, frente al prestigio de una presunta racionalidad general y, asimismo, frente a los derechos y deberes que a ellas se asocian y de ellas se derivan presentándose como verdad inmediata e intemporal del sujeto. El rechazo de esta presunta universalidad introduce una cuarta consideración que viene referida a la intención crítica de los análisis de Foucault. Es muy interesante destacar que lo que el filósofo francés pretende es denunciar la idea de “necesidades universales” en la existencia humana mostrando la arbitrariedad de las instituciones. El desarrollo de estos cuatro puntos de convergencia conmueve necesariamente los cimientos de aquellas interpretaciones de la filosofía foucaultiana que ubican el problema en el espacio del saber y/o en el ámbito del poder. De hecho tanto el poder como el saber no son para nuestro filósofo problemas sino en la medida en que aparecen como sistemas ordenados en los que se constituyen distintos tipos de sujeto. Esta misma diversidad de tipos de sujeto, que proponemos se entienda como marcos de subjetividad foucaultianos, pueden clasificarse en siete categorías⁵⁰: en primer lugar, el sujeto no es una sustancia es una forma; no hay subjetividad idéntica para todos ni idéntica consigo mismo. Es decir, que el sujeto se constituye en ámbitos diferentes de conocimiento y acción. El individuo no es, por tanto, el mismo sujeto cuando se sitúa en el espacio del saber, cuando se piensa y actúa en el espacio del deseo, etc. En segundo lugar, en la filosofía de Foucault no se prescinde del sujeto, al revés no se proclama “pensamiento sin sujeto”. Pretendiendo, investigar los distintos modos de ser sujeto en la cultura occidental. De ahí concluimos que esta tarea lleva la crítica de un tipo de subjetividad. Tratándose, por tanto, de mostrar las condiciones de su emergencia, su contingencia, su vulnerabilidad. Cuestionar la evidencia, la universalidad, es necesario para liberar posibilidades nuevas, para constituir sujetos inéditos, para experimentar otras formas de relación. Un cuarto punto subrayaría que la investigación al respecto del sujeto no responde a la pregunta ¿Qué es? sino a la pregunta ¿Cómo se constituye?; extrayendo el quinto, que las condiciones históricas de emergencia de los distintos tipos de sujetos se ordenan en conjuntos prácticos-discursivos dotados de racionalidad propia y específica. Foucault

[49] Ello es: preguntarse por las relaciones según las cuales el sujeto se obliga a una cierta cautela que se resume en no aceptar como universalmente válido, definitivamente probado, o rigurosamente necesario ninguno de los conceptos o categorías que se puedan aplicar al sujeto o aludan a la naturaleza humana.

[50] P. Lancers: *op. cit.*, pp. 228 y ss.

denomina a tales conjuntos “tecnologías” y distingue dos grandes modelos: tecnologías o prácticas de dominación y tecnologías o prácticas de libertad. La denominada “Ontología histórica de nosotros mismos” se despliega como análisis crítico de las tecnologías según las cuales se constituye el sujeto en los diversos ámbitos del ejercicio. En sexto lugar, enmarcaríamos la filosofía de Foucault como una obra desde la ética concebida como práctica reflexionada de la libertad. Conformando un esquema de una ética entendida como estética de la existencia. El objetivo final del proyecto foucaultiano, y última de nuestras categorías, puede sintetizarse en una suerte de “imperativo crítico-ascético” (con dimensiones epistemológicas, socio-políticas y morales): promover nuevas formas de subjetividad rechazando el tipo de individualidad que se nos impone desde hace siglos.

Con ello concluimos con el merecido reconocimiento a la obra foucaultiana como pieza clave para una historia crítica de los modos de ser del sujeto. Foucault es una herramienta desde donde percibir, siempre, una posibilidad. No se trata de sustituir la doctrina, la teoría o el sistema de turno sonrojado por poner en evidencia sus debilidades, la crítica foucaultiana a la subjetivación no pretende ocupar ningún lugar de reconocimiento sino servir para destronar. Con todo, es una invitación a la riqueza de la subjetividad contingente, frágil y dinámica que no pierde sus esencialidades por falsa solidez trascendental. No teme su forma de ser y se agrada; no restaura su fachada.

Gabriel Terol Rojo
Universidad de Valencia
gterolr@gmail.com

NOTAS

‘Amar al otro como a sí mismo’, y un muy peculiar tipo de oraciones recíprocas

Teresa Bejarano
Universidad de Sevilla (España)

Hay pares de expresiones que describen el mismo hecho aunque cada una lo haga desde una perspectiva distinta. ‘A vence a B’ / ‘B es vencido por A’, ‘A es padre de B’ / ‘B es hijo de A’, ‘A da un golpe a B’ / ‘B recibe un golpe de A’, ‘A detrás de B’ / ‘B delante de A’: este tipo de pares, este ‘perspectivismo del significado’ como se le viene llamando, se encuentra a lo largo y lo ancho del lenguaje. Se podría considerar una dualidad inútil si sólo atendiéramos a cuál es la realidad designada. Pero el lenguaje es comunicación, y por ello ha de avanzar desde lo más a lo menos conocido, o, en otras palabras, desde el tópico anterior de la conversación a la información nueva. Es la consecución de este orden en cualquier circunstancia, es esta flexibilidad y adaptación, lo que se alcanza gracias a esos dobles expresivos que el código pone a nuestra disposición.

Ese recurso lingüístico conviene contrastarlo con otro -el de las expresiones recíprocas- que aunque aparentemente se le asemeja es en realidad muy diferente. Está claro que, mientras que en el par ‘A mira a B’ / ‘B **es mirado por A**’ hay un único hecho, son, en cambio, dos hechos diferentes los designados respectivamente por ‘A mira a B’ y por ‘B **mira** a A’. Es verdad que estos dos hechos diferentes -la acción de A y la acción de B- producen resultados que en esquema son parecidos -por un lado, A mirando y a la vez mirado, y, por el otro, B mirando y a la vez mirado. Pero, más allá del esquema abstracto, hay dos resultados realmente diferentes -uno que tiene que ver con A y otro que tiene que ver con B.

En resumen, mientras para los pares perspectivistas, hay una única acción y un único resultado, para los pares recíprocos, en cambio, hay dos acciones y dos resultados. ¿Por qué y para qué estoy señalando estos dos diferentes tipos de pares de significado? Lo que me interesa es atender a un par muy especial que viene a ser un híbrido, digámoslo así, entre los dos tipos ya mencionados.

Consideremos ‘A mira a la vez su propia mano y la mano de B’, y ‘B mira a la vez su propia mano y la mano de A’. Aquí hay dos acciones diferentes, el

mirar de A y el mirar de B. Sin embargo, el resultado –el contenido perceptual en este caso– sería el mismo. La mano de A y la mano de B son conjuntamente percibidas. Podemos decir que ese resultado se repite, sí, por dos veces, pero no cambia. ¿Qué sucede si, en vez de la mano, habláramos de ver cabezas –o, más exactamente, de ver cabezas sin mediación alguna de espejo? En ese caso, estaríamos ante un par recíproco típico, en donde a cada acción le corresponde un resultado diferente –a la acción de A le corresponde la visión de la cabeza de B, y a la acción de B, la visión de la cabeza de A. Pero con las manos, nos encontramos con un nuevo tipo –llamémoslo el tercer tipo de pares de significado.

Ese tercer tipo, lo volvemos a encontrar si el verbo utilizado es ‘amar al otro como a sí mismo’. Ahí, aunque hay dos acciones diferentes –el amar de A y el amar de B–, hay un mismo resultado –A y B amados por igual. Ese resultado se da ciertamente dos veces, y por eso llegará a tener un mayor espesor, podríamos decir. Sin embargo, es el mismo para las dos acciones. En cambio, si suprimimos la puntualización ‘como a sí mismo’, nos sucederá algo en cierta manera parecido a lo de antes –a lo que nos quedó cuando sustituimos manos por cabeza. En ‘A ama a B’, y ‘B ama a A’, tenemos un par recíproco normal en donde los resultados de cada acción no son idénticos. Ciertamente, si asumimos que tanto A como B se quiere cada uno a sí mismo, los resultados no son tan diferentes como lo eran aquellos dos contenidos perceptivos –la cabeza de B y la cabeza de A–. Ciertamente, en cada recíproca del verbo amar, obtenemos que tanto A como B son amados. Pero sin la puntualización del ‘como a sí mismo’, los resultados no se pueden identificar. A amaré a sí mismo más que a B, y B amaré a sí mismo más que a A.

En realidad, los pares encuadrables en el tercer tipo son muy escasos. Eso de que el resultado sea idéntico, pero doble, sucede muy raramente. ¿Pensamos en el albañil A construye la casa, y el albañil B construye también la casa en cuestión? Esto podría parecer el mismo caso, pero realmente no debemos hablar aquí de un mismo resultado. A trabaja en unas zonas o en unos aspectos de la construcción que son diferentes a las zonas o aspectos en los que trabaja B. En cambio, en el caso del par construido con ‘amar como a uno mismo’, la identidad de resultado es completa.

El ejemplo de la mano no ha sido, claro está, una elección casual. Yo creo que es muy significativo que sean justo los primates, o sea, nuestros ancestros más inmediatos, los únicos animales que tienen mano. Gracias a que la mano es visible en el propio cuerpo, y puede así ser homologada con la mano ajena, gracias a eso, el primate llega a captar un estado interno ajeno. Eso supone un paso crucial en el camino hacia la exclusividad humana. Es verdad que en los monos, ese estado interno ajeno es primariamente sólo cinestésico-postural. Y es también verdad –y aún más importante– que en los primates no humanos la atribución de estado interno al congénere se hace totalmente imposible cuando el congénere está comunicándose o interactuando de cualquier forma con el

animal observador. Sin embargo, a pesar de todas esas limitaciones, la mano autovisible y consecuentemente homologable de los primates se alza como un prólogo.

Un prólogo que lo sería al núcleo mismo de la exclusividad humana si acaso se admitiera el siguiente supuesto, a saber, que la captación de la verdad sin sesgos subjetivos, o, dicho de otro modo, el atender a la realidad toda que se haya podido captar, representa la culminación de tal exclusividad. Y con esto podemos volver de nuevo a nuestro tercer tipo de pares de significado. Amar al otro como a sí mismo, poner en pie de igualdad la interioridad propia y la ajena, es indiscutiblemente la forma más acabada de ese atender a la realidad toda sin sesgos subjetivos.

¿Que llegar a eso es difícil y casi imposible? Sin duda alguna, lo es, por mucho que haya –y esté hoy día muy estudiada– una capacidad exclusivamente humana por la cual el individuo logra captar interioridades radicalmente ajenas. A fin de cuentas, cada conciencia, sea animal o humana, está de un modo prácticamente necesario centrada en ella misma. Y, por eso, hay que decir que lo de amar al prójimo como a uno mismo requiere una auténtica transformación de nuestra naturaleza y nuestra biología. Sin embargo -y es esto lo que he estado persiguiendo- en la evolución biológica misma, o, más concretamente, en la naturaleza de los primates, se puede encontrar un prólogo, por remoto que sea, de aquella casi inalcanzable culminación. Ese remoto prólogo es lo que he buscado subrayar con este análisis del tercer tipo de pares de significado. El significado 'A mira a la vez la mano propia y la de B' sería, no sólo un torpe remedo, sino también un prólogo evolutivo, de 'A ama a B como a sí mismo'.

¿Puede el sujeto moderno ponerse de rodillas? Observaciones a Javier Gomá.

Jacinto Choza

Universidad de Sevilla (España)

Javier Gomá Lanzón ha publicado *Necesario pero imposible. O ¿qué podemos esperar?* (Madrid: Taurus, 2013, 289 pags.), una obra que prolonga su trilogía sobre la imitación y la ejemplaridad (*Imitación y experiencia*, Valencia: Pre-textos, 2003; *Aquiles en el gineceo*, Valencia: Pre-textos, 2007, *Ejemplaridad pública*, Madrid: Taurus, 2009) ampliándola a una tetralogía. De todas formas, entre el tercer y el cuarto libro se sitúa *Ingenuidad aprendida* (Barcelona: Círculo de lectores, 2011), que está completamente entrelazado con los tres anteriores y con el siguiente.

Javier Gomá ha mostrado cómo el hombre contemporáneo está hecho de tradiciones, de experiencias históricas, cómo sale de una minoría de edad culpable, cómo al salir de ella tiene que aprender a ser mortal, limitado y finito, y a ser sí mismo, cómo necesita unos jefes, unos maestros y unos directivos que marquen los mejores caminos, no sólo en lo que se refiere a la marcha de la comunidad sino también en lo que se refiere al desarrollo existencial personal, pero que no son sus señores sino sus compañeros, y cómo tiene que aprender a convivir con los demás en la buena fe de un diálogo constructivo.

En este nuevo libro, tras haber respondido en los anteriores a las dos preguntas kantianas qué puedo saber y qué debo hacer, aborda la tercera, ¿qué me cabe esperar? La primera pregunta va dirigida a la ciencia y la filosofía, la segunda a la moral y al derecho, y la tercera a la religión.

En este caso, la pregunta se propone así, ¿cómo tiene que reformularse el cristianismo para alentar la esperanza de un hombre que ha llegado a ser sí mismo, mayor de edad, que vive en un mundo secularizado, y que no puede renunciar a eso porque entonces tampoco podría ser humano ni cristiano?

La primera parte del libro (capítulos I a III) presenta una panorámica de la experiencia humana, resumiendo lo pertinente de la trilogía ya publicada. La experiencia humana va, de la visión de la unidad y armonía del cosmos (mundo antiguo y medieval), al sentimiento de la injusticia de un mundo en el que el hombre aparece como víctima y por lo cual desearía escapar, sin que

su experiencia le autorice a confiar en escapatoria ninguna. Esa escapatoria, esa esperanza, se muestra como imposible desde el punto de vista de la experiencia. Pero a la vez se manifiesta como necesariamente verdadera para el hombre, en cuanto posibilidad y exigencia de ser sí mismo de un modo digno y pleno. No ser diferente, seguir siendo sí mismo, es decir, seguir siendo finito, pero seguir siéndolo después de la muerte

La segunda parte (capítulos IV a VI) muestra un cosmos armónico, y el lugar del hombre en él, según una relación también armónica con las realidades materiales y con la divinidad. Expone a continuación el proceso de desencantamiento del mundo a partir del siglo XVIII, según lo denominó Max Weber, y la inauguración de la época de la subjetividad. Después de haber situado al sujeto moderno en su contexto, se vuelve a la esperanza, y a la esperanza religiosa, a partir de la tesis de Unamuno “lo que no es eterno tampoco es real”. Entonces se formula la pregunta eje de todo el libro. ¿Puede el sujeto moderno ponerse, otra vez, de rodillas? Es el título del capítulo VI, y habría sido un magnífico título para todo el libro.

¿Se puede otra vez alcanzar la esperanza pero sin dejar de ser sí mismo, sin negar ninguna de las conquistas históricas? ¿Esperanza, de qué? De que no todo se acaba aquí con la muerte. De que uno seguirá siendo sí mismo luego. Ese es el tema de la tercera parte (capítulos VII a IX), y el centro del libro.

Esa pregunta por la posibilidad de la genuflexión es la sustancia de las declaraciones iniciales y de las que se reiteran continuamente. Pero Javier Gomá no pretende una esperanza para sí mismo, una esperanza para el hombre singular, para el individuo. Ni tampoco solo para el cristiano en general. Pretende una esperanza para el sujeto moderno, para una subjetividad que empieza a constituirse, según apuntaba en una ocasión Miguel Morey en su línea foucaultiana, cuando en un momento de la historia se proclama con intensidad “Yo, pecador”. La época de la subjetividad comienza con un examen de conciencia moral y con una profunda genuflexión. El sujeto moderno hace su entrada en la escena de la historia como “yo, pecador”.

Javier Gomá es un hombre excepcionalmente sintonizado con la cultura de su tiempo, su sensibilidad espiritual funciona como un diapasón que detecta lo que desafina y está lejos de las claves del sujeto moderno. Su percepción y su sensación es la del sujeto moderno pero su corazón es depositario de las tradiciones cristianas. De manera que su tarea intelectual es cómo presentar el depósito de su corazón, que coincide con los tesoros del cristianismo, a su sensibilidad, que es la sensibilidad de sus contemporáneos.

Su sensibilidad es la de sus contemporáneos post-modernos y ateos, pero que también va siendo cada vez más la de sus contemporáneos cristianos, que experimentan como algo cada vez más ajeno y disonante el cristianismo que les entrega la tradición cristiana.

La escisión entre las iglesias cristianas y la sensibilidad moderna se inicia en el siglo XVII, después de la condena de Galileo, porque la modernidad tiene la sensibilidad de Galileo (que es la de Descartes, Newton, Hume y Kant), y la Iglesia Católica tiene la sensibilidad y la voluntad que se proclama en Trento.

Esa escisión va creciendo y se vive como tragedia de los individuos, a los cuales a veces sólo los artistas en su individualidad dan respuesta al margen de las instituciones. En efecto, Hölderlin, Baudelaire, Dostoievski, Leopardi, Victor Hugo, Rilke, Galdós, y tantos otros, son creyentes, cristianos en muchos casos, pero son anticlericales, anti-romanos, anti-institucionales, y si ofrecen un consuelo y una senda a los creyentes la ofrecen a título personal. Pero un consuelo y una senda que se ofrece a título personal no es un hogar, no es el aprisco, no elimina la sensación de andar con el corazón a la intemperie.

Javier Gomá no quiere ofrecer una esperanza a título personal, desde un cristianismo personal, a pesar de sus apelaciones a William James, el campeón del individualismo religioso. Quiere que las iglesias cristianas ofrezcan a los cristianos y a los hombres todos una esperanza institucional. No quiere enseñar a los demás a arrodillarse ante Dios o ante el Cuerpo y la Sangre de Jesús a título personal, como se arrodilla él. Quiere enseñárselo al sujeto moderno para que él lo haga. ¿Y quién es el sujeto moderno?, ¿quién tiene que enseñarle eso y cómo se lo enseña? El sujeto moderno es el conjunto de los individuos que tienen la misma sensibilidad que Javier Gomá, sean cristianos o ateos.

Por lo cual, lo que Javier Gomá pretende es algo que corresponde hacer, sobre todo, a las iglesias institucionales. Por eso se toma la libertad de señalar los artículos del Símbolo de los Apóstoles, del Credo, que chirrían especialmente a la sensibilidad del hombre moderno. El capítulo VIII del libro está dedicado a señalar el contexto histórico en que se establecen los artículos de la fe, y a mostrar lo alejada que está de la sensibilidad existencial contemporánea, la sensibilidad ontológica de finales de la antigüedad y comienzos del medioevo. “Somos, pues, las principales víctimas de un mundo que no hemos creado y que nos hostiliza. Y, sin embargo, hemos de creer que esa injusticia nos es imputable. Más aún, que la reparación de esa injusticia reclama algo tan tremebundo, tan exageradamente abrumador, como la muerte de Dios mismo, lo cual de esta manera se nos atribuye también (pag. 155)”. Esta formulación, que resultaba ajustada a la época de la imagen cósmica del mundo, no lo es tanto respecto de la segunda era axial, a la época de la subjetividad desde su nacimiento con la edad moderna.

El capítulo IX se dedica a resintonizar a Jesús con la sensibilidad contemporánea. A apartar la lente del Pantocrátor y a enfocarla sobre el Jesús histórico, es decir, el hombre común, el que resulta creíble para los individuos de una sociedad democrática, y el que puede enseñarles a estos a llamar a

Dios, Abba, Padre (papá). Es decir, Javier Gomá asume aquí las aportaciones de los teólogos de la secularización, en concreto de Gogarten y Bonhoeffer (pp. 172 ss).

La cuarta parte (capítulos X y XI), intenta esbozar una figura de Jesús veraz para la sensibilidad contemporánea, creíble, como lo era para el propio Nietzsche, que mientras maldice en su *Ecce Homo* todo lo que puede significar el cristianismo, deja intacta y respetada la figura de Jesús. En esta línea, asume también las aportaciones de la teología de la liberación latino-americana (Gutiérrez, Boff, Sobrino), al “haber recuperado la categoría de la conflictividad como atributo inescindible de la figura histórica de Jesús” (pp. 206 ss).

El sujeto moderno se afirma a sí mismo afirmando la autonomía de lo temporal, y contempla el cristianismo como afirmación de esa autonomía histórica y personal. El cristianismo, por su parte, si institucionalmente ha hecho con suficiente intensidad esa misma afirmación, tiene que poder presentar a Jesús en el acto y en la tesitura de hacer esas mismas afirmaciones.

Eso es lo que aparece en la quinta parte del libro. (capítulos XII y XIII). Jesús es un hombre como nosotros, y, más en concreto, como el sujeto moderno, o mejor, como el sujeto contemporáneo, con su angustia, sus dudas, sus certezas, sus poderes, su pasividad y sus sentimientos. La cristología existencial aparece ahora en todo su esplendor, prestando a los cristianos el servicio que la teología presta siempre, a saber, mostrar a Jesús en cada época como un semejante.

Y en la medida en que Jesús es semejante al sujeto moderno, que sobre todo quiere ser sí mismo, no le promete el paraíso como una alienación, no le promete hacerle eterno, cosa que él nunca ha sido ni quiere ser, no le promete una felicidad en la que no pueda reconocerse él ni reconocer a los suyos. Le promete, en una brillante referencia de Javier Gomá a Nietzsche, lo que el hombre moderno quiere más profundamente, que no es solamente la felicidad. “Yo no quiero mi felicidad. Yo quiero mis obras, decía Nietzsche”, quiero que vuelva lo que ha sido lo mejor, lo insuperable... También siguiendo la inspiración de Nietzsche, Javier Hernández-Pacheco lo dice de un modo contundente y claro. El cristianismo no promete el futuro, ni promete la eternidad, cosas muy fáciles de prometer. Promete algo mucho más difícil, y que a nadie se le ha ocurrido prometer hasta ahora: promete el pasado. Eso es lo que se proclama en la liturgia de difuntos: “requiescant a laboribus suis, opera enim illorum sequuntur illos”, ya pueden “descansar de sus trabajos, pues a cada uno le seguirán sus obras”. En lo que Gomá llama la mortalidad prorrogada, lo que el hombre se lleva es lo bueno que ha hecho en este mundo finito, mortal y humano.

Javier Gomás termina indicando los motivos que tiene el sujeto moderno para esperar eso. Uno es la rápida divinización de Jesús, el Galileo, tras su muerte, otro es la rápida difusión del culto a su figura y a sus enseñanzas, otro es la intensidad de su carisma. Estos tres motivos pertenecen al orden de

lo comprobable empíricamente. Hay un cuarto que es su resurrección, la ejemplaridad de su resurrección.

Jesús vuelve a la vida siendo él mismo pero no siendo igual. Así es cómo puede ser ejemplo, causa eficiente y causa ejemplar, de la resurrección de los hombres. Esa esperanza en la resurrección no es una vuelta a un estadio religioso de la sociedad humana, a una teocracia en la que el hombre no se había reconocido como autónomo.

La mayoría de edad del sujeto moderno se corrobora con la afirmación del sí mismo individual y de todos los demás individuos, afirmación que tiene su forma más propia en las organizaciones democráticas. Esa afirmación de uno mismo y de los demás tiene a su vez su expresión más alta en lo que Aristóteles llamó la *filía*, la amistad, de la cual Jesús, el Galileo, también es ejemplo cuando se dirige a los hombres para decirles: “Ya no os llamo siervos. Os he llamado amigos”.

De ese modo el sujeto moderno puede volver a ponerse, otra vez, de rodillas. Así es como lo han hecho muchos intelectuales en el siglo XX y el XXI. ¿Significa esa comprensión intelectual de Jesús, el Galileo, a comienzos del siglo XXI, que el hombre moderno tiene ya hogar, aprisco, cobertura? , ¿que su corazón ya puede dejar de estar a la intemperie porque comparte institucionalmente una esperanza? No. No, porque esa comprensión de los intelectuales es particular de ellos, los filósofos y los teólogos, no de las iglesias institucionales, y por otra parte, se refiere sólo a la fe, que es uno de los cuatro aspectos de la religión, también de la del sujeto moderno.

En cuanto a la fe, los teólogos de los siglos XIX y XX han cumplido bien su papel. Habermas inició un diálogo con Ratzinger, antes y después de ascender al pontificado como Benedicto XVI. En España, Manuel Jiménez, el traductor de Habermas al español, desde su cátedra de la Universidad de Valencia, ha difundido esos diálogos y ha terciado en ellos. Algo parecido han hecho en diferentes ámbitos culturales otros pensadores de primera magnitud, creyentes y agnósticos, como Vattimo y Eco en Italia, como Anthony Flew en Inglaterra, como Berger y Belah en Estados Unidos, como el propio Habermas y Beck en Alemania. Pero eso no es todavía diálogo de mutuo reconocimiento institucional entre la Iglesia y la Academia.

En cuanto a la moral, el derecho y la política, el reconocimiento de los Derechos Humanos sí es una comunión institucional de las iglesias y los estados, aunque las iglesias cristianas, y especialmente la Iglesia católica, tardó dos siglos en reconocerlos como procedentes de la fuente evangélica que ella custodiaba. Con todo, el rechazo por unos y por otros de formas concretas de ejercicio y protección de esos derechos rompe esa comunión institucional e internacional, y no pocas veces deja a los creyentes sin cobertura institucional en cuanto a sus principio morales, especialmente en lo referente a los procesos reproductivos.

Es verdad que el holocausto unificó la conciencia ética de la humanidad, que el pueblo elegido, en gran medida a través de Holywood, logró que el género humano se sintiera afectado al unísono y adoptara actitudes éticas universales, que se traducen en normas positivas de respeto a la comunidad humana con pleno apoyo institucional.

Por otra parte, las pretensiones de extender las redes asistenciales mundiales hasta llegar a los últimos necesitados, va más allá de la pretensión de instaurar una ética mundial. Como si la vida fáctica y la iniciativa particular tuviera más alcance que la articulación intelectual e institucional.

Junto a la fe y a la moral, el culto, la tercera dimensión de la religión, a la cual pertenece precisamente el rito de ponerse de rodillas y todos los demás ritos, desvinculado de la fe, flota como elemento suelto y ajeno a la religión. Hay actos litúrgicos del Consejo Mundial de las Iglesias, hay concentraciones en Asis para rezar por la paz, hay intercambios de visitas de autoridades religiosas en las que se practica el reconocimiento y respeto mutuo. Pero en el terreno del culto las distancias son enormes y las personalidades institucionales que acuden a las bodas y los funerales, especialmente cuando se trata de bodas y funerales de reyes o papas, no disponen de un protocolo litúrgico en el cual puedan reconocerse como sí mismos y como comunidad en esos actos, de un protocolo en el que el sujeto moderno pueda ponerse de rodillas.

Finalmente, la cuarta y última de las dimensiones de la religión, la plegaria, la meditación, el recogimiento a solas con Dios, aparece liderado por las religiones orientales, o por las nuevas formas occidentales de religión como el neopaganismo.

El sujeto moderno puede ponerse otra vez de rodillas, pero más bien a título personal. Puede rezar y recogerse, pero más bien a título personal igualmente. Puede practicar la misericordia y promover los derechos humanos, pero no siempre en sintonía con su iglesia. Y puede creer en Jesús, el Galileo, según la sensibilidad del sujeto moderno, pero quizá ese Jesús en sintonía con el sujeto moderno no es todavía el que predica la Iglesia institucional.

Quizá hacen falta muchas producciones y creaciones como el libro de Javier Gomá, para que el sujeto moderno pueda volver a ponerse de rodillas, rezar, creer, auxiliar y asumir sus deberes con el gozo de sentirse apoyado institucionalmente, con la alegría de no estar solo en el modo de vivir su religión. Hay singularidades que no lo necesitan, como los artistas e intelectuales de los siglos XIX y XX, pero sí lo necesita ese público al que se dirige el libro de Javier Gomá y que él designa como “el común de los mortales”.

SECCIÓN BIBLIOGRÁFICA

BERING, J.: *The belief instinct: the psychology of souls, destiny, and the meaning of life*. New York: W.W. Norton, 2011, 252 páginas.

Teresa Bejarano
Universidad de Sevilla (España)

Este libro se encuadra en el nutrido conjunto de los que actualmente se dedican a defender el ateísmo. Por eso, para empezar, conviene contraponerlo tanto a los autores que ven en la creencia religiosa un virus cultural (caso de Boyer, que elabora la epidemiología de Sperber) como igualmente a los que la consideran un efecto secundario –no adaptativo– de un rasgo biológico adaptativo (caso de Dawkins). Frente a esas posturas, Bering propone que la creencia religiosa es un rasgo innato que fue seleccionado por su valor adaptativo. El título del libro –*El instinto de la creencia*– refleja así lo que lo distingue de las otras apologías del ateísmo.

En realidad, el énfasis en el valor adaptativo de las ideas sobrenaturales aparece sólo en el capítulo 6. El lenguaje habría obligado, se explica ahí, a nuestros antepasados a abandonar el tipo de conducta de los animales, esa conducta guiada sólo por los impulsos primarios que a nosotros nos parece “carente de vergüenza”. El temor a que lo visto por cualquier congénere débil y sin poder coactivo alguno llegue a los oídos de todo el grupo –el temor al chismorreó– habría sido el desencadenante de los recursos neurales inhibitorios. Y como refuerzo definitivo de esos recursos habría surgido el instinto de creer en un ser superior que nos vigilaría permanentemente. En ese sentido las creencias en lo sobrenatural habrían sido adaptativas. Pero en otros capítulos, que quizá recojan trabajos anteriores del autor, no se habla en absoluto de valor adaptativo. El destino (capítulo 2) o los mensajes desde el otro mundo (capítulo 3) son presentados como una mera sobreextensión de la capacidad humana de captar estados mentales ajenos, es decir como un mero efecto secundario de la ‘Teoría de la Mente’. Así, el que Bering privilegie en la Introducción la utilidad adaptativa de las creencias sobrenaturales es lo que le permite diferenciarse nítidamente desde el principio frente a los otros defensores actuales del ateísmo. (Aunque, respecto al tono general –peso de lo

autobiográfico, citas de Sartre y Camus—, esa diferencia está clarísima para todos los capítulos del libro).

¿Por qué me he puesto a reseñar este libro? Si ahora añado que yo sí creo en Dios y que la diferenciación entre ciencia y fe se me aparece como un asunto muy bien estudiado, el lector podrá ponerle un poco de curiosidad a la anterior pregunta. La respuesta tiene que ver con el papel que en el libro se le asigna a la ‘Teoría (o captación que el sujeto tiene) de la mente (ajena)’. Creo que eso supone un acierto dentro del cual que tendremos que diferenciar y acotar niveles. Pero vayamos poco a poco.

Resulta sorprendente que Bering, al contrario que la mayoría de los defensores del ateísmo, opte por subrayar más bien la separación entre los animales y el ser humano que no la continuidad darwiniana. Ciertamente él se adhiere, claro está, al consabido rechazo de la *scala naturae*: “No se trata de si los humanos son “mejores” o “más evolucionados” que otras especies o cualquier otro sinsentido de errónea progresión lineal” (p. 26). Sin embargo, a la hora de enfocar la capacidad de captar la mente ajena, prefiere claramente caracterizarla como una capacidad anterior a toda cultura y exclusivamente humana (pp. 27-33). Invoca para ello incluso a un autor que ha sido repetidamente acusado en los últimos tres años de “teísmo fundamentalista”, o, al menos, de “acabar favoreciendo ese teísmo”, a saber, Povinelli -autor principal de “Darwin’s Mistake: Explaining the discontinuity between human and nonhuman minds”, 2008. Entre paréntesis, comento que yo, a diferencia de Povinelli, prefiero ver en los primates no humanos y principalmente en los chimpancés un prólogo, remoto, sí, pero no por ello menos prólogo, respecto a la capacidad de captar estados mentales ajenos. Pero retengamos lo importante: La defensa de Bering del ateísmo resulta atípica en el sentido de que necesita subrayar la exclusividad humana, pues sin esa exclusividad no podría darse el instinto de la creencia.

Otro contraste entre Bering y muchos de los defensores actuales del ateísmo -un contraste que va en una dirección más bien opuesta a la del párrafo anterior- tiene que ver con la libertad moral. Él la niega –pg. 43 y sobre todo la nota 5 colgada de esa página. Ahí presenta la semejanza y la diferencia entre Sartre, por un lado, y los teóricos recientes de la evolución. La semejanza estriba, claro está, en que todos ellos “arguyen que el bien y el mal, el alma, la inmortalidad o Dios son fantasmas de la mente humana”. Las diferencias son dos. Por un lado, Sartre infravaloraba el papel de la biología. Por otro -y esto es lo que nos interesa-, mientras que “muchos teóricos de la evolución se esfuerzan denodadamente por articular una moralidad no determinística que le deje algún espacio a la libre voluntad”, Sartre mantenía “la opinión –correcta, si uno aprecia las implicaciones filosóficas completas de la interacción compleja de biología, genética y psicología– de que una explicación biológica excusaría al individuo de responsabilidad en el dominio moral”(la cursiva es mía). Y, tras

concretar con un ejemplo particularmente duro, concluye: “Las decisiones de ese hombre dependen de su fisiología en ese momento, y de sus experiencias previas y su entorno cultural en interacción con un genotipo particular; (...) ese hombre desempeña meramente el papel de un espectador (...); hay solamente la corporalidad de un hombre incapaz de actuar de cualquier modo que sea contrario a su naturaleza particular”. Yo, a diferencia de Bering, creo en la libertad moral, pero coincido con él en que los recientes esfuerzos de los teóricos de la evolución para hacer posible *any room* para la voluntad libre (el *Elbow room* de Dennett, p. e.) no me parecen precisamente eficaces. (Las líneas que acabo de transcribir merecen todavía otro comentario. El “meramente”, el “solamente” que ahí encontramos se repiten a menudo en el libro respecto a otros asuntos –p. 71, 75, 133, 137, 153: las cosas, la vida, nosotros, *simplemente* son).

Pasemos por fin a comentar los capítulos uno a uno. En La historia de un contenido engañoso, se dedica, primero, a defender la exclusividad humana de la ‘Teoría de la mente’. A continuación estudia la frecuencia con que esta capacidad humana se sobreextiende, y cita, por ejemplo, el antiguo experimento de Heider donde los sujetos veían a cuadrados y triángulos acosar, huir, o buscar. Al final, anuncia la propuesta general del libro: Dios y su mente toda -su voluntad que nos comportemos de una particular manera, su observarnos y conocernos, su querer comunicarse con nosotros, su intención de encontrarse con nosotros después de nuestra muerte-, todo ello sería sólo el producto de tal sobreextensión. Aquí, como en la Introducción y como en los restantes capítulos también, reconoce que hay una encrucijada: “No se puede nunca descartar la posibilidad de Dios diseñó cada detalle de la evolución del cerebro humano de modo que nosotros pudiéramos llegar a verle a Él más claramente, algo así como un divino rayo láser contra la miopía”. Pero acaba: “De un modo o de otro, nosotros ahora, a diferencia de todas las generaciones anteriores, poseemos los instrumentos intelectuales para observar a nuestras mentes funcionando y comprender cómo Dios ha llegado a estar ahí”. (Al lado de esos repetidos reconocimientos de la encrucijada, hay también a lo largo del libro –es éste el momento de señalarlo- varias argumentaciones lamentablemente fulleras, como la de la pg. 60, que en esencia había sido usada por Dennett, y a la que yo replicaría que por qué entre lo no falsable no va a poder haber una jerarquía de verosimilitud.)

El segundo capítulo ataca la idea de un Creador inteligente, y sobre todo de los propósitos de ese creador respecto a cada uno de sus productos. Ahí Bering tiene ocasión de apuntarse un buen tanto contra Dawkins. Mientras que éste compara la pregunta de ‘¿cuál es el propósito de la vida?’ con el preguntarse por las cualidades de los unicornios, Bering señala que a la gente normal no le importan los unicornios, y en cambio, le preocupa y mucho la cuestión del propósito de la vida. Así pues, “el misterio auténtico es por qué esa cuestión es tan seductora y tan recalcitrante frente a la ciencia”. A conti-

nuación aparece (pg. 47 o 59) un asunto que se repetirá en varios capítulos, a saber, el de las inacabables tentaciones religiosas que pueden darse incluso en científicos y lógicos (ver pp. 87-88, 164, o 200). La propuesta del ‘instinto de la creencia’ puede, a diferencia de otras defensas del ateísmo, reconocer sin empucho alguno que “nuestro gemelo ilógico secreto piratea a veces nuestro cerebro científico” (p. 90). Pero, aparte del propósito de la vida en general, en este capítulo se enfoca el propósito de la vida de cada individuo. En relación con esto, se recuerda a Sartre y a su rabiosa indignación contra la idea de que Dios habría modelado a cada uno de nosotros para que cumpliera una función en la vida. “Gracias a que Dios no existe somos libres para definirnos a nosotros mismos” (pg. 42): Ese grito exultante sartriano es recogido con cierto agrado, aunque, como ya vimos arriba, Bering borrará de ahí la libertad. No habrá libertad, pero, al menos, el desenmascarar el sesgo teleo-funcional, siempre (a cualquier edad) tan dominante en nuestros pensamientos, puede suponer, nos dice, un alivio. Y aquí Bering, muy proclive siempre, como ya anuncié, a las confesiones autobiográficas, nos cuenta el miedo que al principio le embargaba de que se supieran sus inclinaciones homosexuales, inclinaciones que iban contra la supuesta ‘fijeza funcional’ que tendemos a atribuir a cada cosa.

En el capítulo tercero, que se centra en la facilidad humana para detectar por doquier mensajes del otro mundo, se dedican algunas páginas (81-85) al autismo. La propuesta de que las ideas sobrenaturales son producidas por una sobreaplicación de la ‘Teoría de la Mente’ (o capacidad de captar las mentes ajenas) hacía obligado intentar evaluar la predicción de que los autistas serían menos proclives a la religión. Y, para ese intento, Bering, como es lógico, escoge el asunto de los mensajes, que, con su carga comunicativa, se puede sospechar que estarán particularmente ausentes en los autistas (ver también pp. 162-163, en otro capítulo). Otro asunto es la discusión con la propuesta (de Barrett) de que la causa de esa indiscriminada percepción de mensajes estribaría en la hiperactividad del mecanismo de detección de agencia. Frente a eso, Bering arguye muy sensatamente que en ese tipo de fenómenos no estamos captando que alguien se mueve, sino que alguien quiere comunicarse con nosotros. Así pues, es a la hiperactividad de la ‘Teoría de la Mente’ a lo que hay que acudir para explicarlos. A continuación, y por primera vez en el libro, se traen a colación trabajos empíricos de Psicología realizados por el propio autor. “Los niños desde los siete años eran capaces de captar ese tipo de mensajes sobrenaturales, mientras que los de tres o cuatro años no podían, con lo que éstos resultaron, irónicamente, ser los más científicos de todos.” Esto se corresponde, claro está, con las edades de adquisición de la ‘Teoría de la Mente’, que es lo que se quería probar. (Los resultados de la edad intermedia –o sea, cinco o seis años– son los que ocupan más párrafos. Esos niños, mientras contestaban que las cosas extrañas que sucedían en el laboratorio –los apagones de luz o los ruidos– las hacía de seguro la Princesa Alicia –una amable princesa mágica

que, se les contaba a los niños, estaba en la habitación—, eran incapaces, sin embargo, de ver en esos sucesos mensaje alguno. Es decir, si con la primera de su contestación se diferenciaban de los niños más pequeños, con la segunda, en cambio, se diferenciaban de los niños mayores, quienes interpretaban los sucesos como mensajes que la Princesa Alicia les dirigía para guiarlos hacia la caja con premio. Bering propone que el requisito que les fallaba a estos niños era la captación del estado mental de segundo orden ‘La Princesa Alicia sabe que yo no sé dónde está el premio’. Yo no estoy de acuerdo en que ese estado mental de segundo orden sea en absoluto necesario. Y sugiero que la explicación estriba en que una tarea de evocación agota a los niños de esta edad y los deja incapaces del plus que aquí se les exige, a saber, el de pensar que ese contenido evocado esté dirigiéndose a ellos. Pero este detalle, por mucho que conecte con intereses míos, no tiene en realidad nada que ver con el argumento de esta reseña. Perdón, pues, y sigamos.) La última parte de este capítulo, volcada ya en un plano ya más general, nos ofrece la trabajada formulación siguiente: “Lo que es irónico es que usemos nuestra teoría de la mente (*theory of mind*), que ha evolucionado sin sentido alguno (*mindlessly*), para dotar de significado a lo carente de significado (*to make meaning of the meaningless*)”.

El capítulo cuarto, Curiosamente inmortal, insiste en la dificultad —o más bien, imposibilidad— de imaginarnos a nosotros mismos muertos. La teoría de que las creencias en la vida después de la muerte se explican por la necesidad de aliviar el terror exigiría que hubiese correlación entre miedo a la muerte y creencia en la inmortalidad, pero las investigaciones no han encontrado ni rastro de tal correlación (p. 114 y 129). Por eso, “la clave hay que buscarla en que, como señala Nichols, 2007, tratar de imaginar mi propia no existencia me exige nada menos que imaginar que yo percibo o sé mi propia no existencia” (p. 115). Y respecto a la inmortalidad de los demás, el factor decisivo sería la ‘permanencia de las personas’, o sea, el hecho de que desde que éramos bebés hemos aprendido que cuando no vemos a mamá, es que mamá está en otro sitio (p. 126). De nuevo en este capítulo como en los anteriores, se insiste en que la cultura transmitida puede ser responsable de los detalles de que en cada caso se revisten las creencias en lo sobrenatural, pero no lo es en absoluto ni de la existencia ni de la fuerza de tales creencias. Por eso, acaba Bering, “es sólo a través de esfuerzo intelectual y después de incontables milenios de pensar intuitivamente lo contrario, como podemos llegar hoy al más obvio de todos los silogismos posibles: *La mente es lo que el cerebro hace; el cerebro se para con la muerte; en consecuencia, el sentimiento subjetivo de que la mente sobrevive a la muerte es una engaño de nuestra psicología.* Para ir contra esto, habría que demostrar que una u otra de las dos premisas es falsa.” (cursiva en el original). Con este querer ponerse tan estrictamente lógico, Bering no ha elegido demasiado bien. El pensamiento no monotónico, que añadiría a la conclusión un ‘a menos que’ (o, para concretar, un ‘a menos que nuestro tiempo, el de momentos

sucesivos que se van, no sea lo único'), se le ocurre bien pronto al lector, máxime en un terreno tan ignoto como el del tiempo.

El capítulo 5, sobre las catástrofes naturales, tras subrayar cómo se ha tendido a ver en ellas el castigo divino por los pecados, menciona una sugerencia (Gray & Wegner, 2010) en el sentido de que, "al ser nosotros una especie tan profundamente social, es lógico que cuando suceden cosas malas, empeemos inmediatamente a buscar quién fue el responsable, y así, cuando no hay un agente humano obvio, se verá la mano de Dios". Después expone la teoría de que el logro de explicaciones en cualquier terreno, lo ha hecho placentero la evolución, y que, por eso, incluso algo tan vago como 'Dios tendrá sus razones' es mejor que nada. Sin embargo, tal teoría no basta -replica con razón Bering- pues a veces sabemos perfectamente el cómo y por qué causa sucedieron las cosas -la construcción del puente era defectuosa, p. e. Por eso, la verdadera clave sería aquí de nuevo la imparables actividad de nuestra teoría de la mente. Pero aquí para concretar, invoca muy oportunamente un tema de investigación que, arrancando quizá en Bruner, aparece hoy prometedor y floreciente -las narrativas de la propia vida. Si hubiera yo de escoger una línea de este capítulo, sería ésta: "Seguimos preguntándonos por qué aquello tuvo que sucedernos precisamente a nosotros. Ahí es donde el razonamiento causal se cruza con el pensamiento acerca del lugar único e individual de uno en el mundo natural" (p. 134).

El capítulo 6, Dios como espejismo adaptativo, ya lo comentamos arriba. Toma como punto de partida la idea, que muchos autores han defendido, de que la fe en un Dios vigilante serviría para frenar nuestras tendencias egoístas y para evitarnos así el peligro de ser excluido del grupo. Y esa idea la combina con la propuesta de Dunbar de que, cuando en los homínidos empezó a aumentar el tamaño del grupo, el despiojado, que había sido siempre en los primates el mecanismo de cohesión social, ya no pudo desempeñar esa función y fue sustituido por el chismorreó, para el cual precisamente se habría originado el lenguaje. El chismorreó, continúa Bering, habría convertido en sumamente peligrosa la falta de inhibición conductual, y ése sería el origen de las ideas sobrenaturales. (Un comentario que yo aquí haría es que el lenguaje capaz de informar de sucesos, y no sólo de pedir o llamar, el lenguaje predicativo, en definitiva, ya requiere la captación de la interioridad del interlocutor: ¿Por qué íbamos a contar cómo es el mundo si no creyéramos que el interlocutor tiene unas creencias diferentes de las propias nuestras? Así pues, incluso antes del chismorreó pudo ya haber el pensamiento de que alguien tiene pensamientos sobre mí, y de ahí quizá también pudo haber un comienzo o atisbo de vergüenza y de las otras 'emociones secundarias'. Pero es muy verdad que el lenguaje predicativo aumentaría y reforzaría tal atisbo. Acepto, pues, "la combustiva coevolución de 'teoría de la mente' y lenguaje" de p. 173.) En definitiva, en los seres humanos "hay una peligrosa fricción entre las viejas funciones del cere-

bro -las previas a la teoría de la mente- y las nuevas, o posteriores a la teoría de la mente” (p. 172 y 184), y “la idea de Dios, engendrada por nuestra teoría de la mente, fue una solución muy importante para el problema adaptativo del chismorreo” (p. 192).

En el séptimo y último capítulo, “Y luego tú mueres”, se enfrenta a una dificultad que se adivinaba, sobre todo en el capítulo anterior. Si las ideas sobrenaturales son adaptativas, “¿qué sucede ahora que nosotros sabemos la verdad acerca de Dios, acerca de nuestras almas, o acerca de la vida de ultratumba?” (p. 201). Aquí Bering vuelve a insistir en que a nivel emocional es muy difícil liberarse de esas ideas, incluso para el ateo más intelectualmente convencido. Además (añade contradiciéndose un poco a sí mismo), “con o sin creencias sobrenaturales, las consecuencias por actuar egoístamente son un factor tan disuasorio como lo han sido siempre: los que no sigan las reglas sufrirán –por lo general y a menudo– las consecuencias humanas”. Pero a continuación propone una distinción histórica. “Mientras que en tiempos de Voltaire, aquello de que ‘si Dios no existiera, habría que inventarlo’ sonaba lógico, ahora en nuestros días las cosas son diferentes: Carnet de identidad, Internet, cámaras ocultas, huellas dactilares, software de reconocimiento de voz, detectores de mentira, expresión facial, DNA y análisis de caligrafía son sólo algunas de las eficaces tecnologías reguladoras de conducta que están hoy presentes en nuestro mundo.” (p. 202) (Esta distinción histórica ya aparecía en la nota 23 del capítulo anterior, aunque en esa nota se esbozan más bien tres fases. En la Prehistoria, con los humanos viviendo en grupos sociales todavía pequeños y de los cuales era casi imposible emigrar, el chismorreo tenía mucha fuerza controladora; después con las ciudades grandes y la posibilidad de emigrar, esa fuerza disminuyó y la moralidad religiosa se habría intensificado; hoy, con las tecnologías actuales del tipo de internet, la fuerza del chismorreo se habría hecho global.) Eso sí, como la evolución –vuelve a insistir Bering– es más lenta que el avance de la tecnología, es verosímil que el instinto de la creencia siga siendo una parte de nuestro perfil cognitivo. Cuando vemos en los párrafos citados la insinuación de que la tecnología moderna puede afortunadamente compensar el declive -el parcial declive, al menos- de las ideas sobrenaturales, el lector no puede sino recordar con cierto asombro que en el capítulo 6, justo tras insistir en la carencia de ‘teoría de la mente’ en los chimpancés, se volvían a dedicar varias páginas a Sartre, y precisamente a su “El infierno son los otros”.

Acabado el comentario por capítulos, empecemos a encarar la tesis general del libro. La tesis de Bering de que la superactiva capacidad humana que se viene llamando ‘teoría de la mente’ estaría en la base de las creencias animistas o de la inmortalidad a la egipcia me parece acertada. En realidad, mucho antes de que se empezara a estudiar el desarrollo en el niño de esa capacidad o a discutir si es o no una capacidad exclusivamente humana, mucho

antes de que se inventara siquiera el rótulo ‘teoría de la mente’, ya se definían los ritos animistas como intentos de influir sobre las intenciones del río que había que cruzar, o de los animales que se cazaban, o de la tormenta y la lluvia, es decir como intentos de influir sobre las mentes de esos elementos. E igualmente los ajuares funerarios que datan del Paleolítico Superior nos permiten pensar que la primitiva idea de la inmortalidad tuvo que estar vinculada a un rasgo nuclear de la exclusividad humana. Habría, sí, un vínculo entre ‘teoría de la mente’ y el pensamiento animista, mágico o supersticioso. Pero eso no es todo. ¿Qué es lo que yo quiero proponer?

La capacidad de la ‘teoría de la mente’ incluye el captar las necesidades de quienes están en mi órbita de conducta, y como consecuencia a inferir qué es lo que las aliviaría. En cuanto se llega ahí, surge en el interior del ser humano un choque inédito en toda la evolución anterior. Por un lado, la atención a esas necesidades ajenas las presenta como semejantes a las nuestras. Pero, por otro lado, y a pesar de esa semejanza, carecen de la conexión inmediata con nuestras acciones y nuestras emociones de la que gozan las necesidades propias nuestras. Los seres humanos no podemos dejar de sentir cómo hay ahí un desfase o inconsistencia dentro de nosotros. Y a partir de eso puede surgir la idea de que podría haber una mirada que, no como la de cada uno de nosotros, nos viera igualmente a mí y al otro por dentro.

Igualmente, la capacidad de la teoría de la mente me permite pensar creencias ajenas diferentes a las que yo tengo sobre la misma parcela de realidad de la que se trate. Y, a partir de ahí es como la función comunicativa de predicar (o también de preguntar) empieza a ser concebible. Pero lo que me interesa ahora es un paso ulterior a ése. Mediante el diálogo, se puede llegar a una situación en que, sin haber cesado de estar en desacuerdo con las creencias ajenas, he llegado a sentir insatisfacción también de las mías propias. A partir de eso, puede surgir la idea de que podría haber una sabiduría que, no como nuestras mentes limitadas, conozca la verdad completa.

Asimismo, la capacidad de la teoría de la mente nos permite evocar el pasado e imaginar el futuro. Pero, cuando hacemos esas cosas, notamos que las urgencias del presente tienen siempre en nosotros una fuerza que no es ni remotamente comparable a la de las evanescentes imágenes que nuestro ‘viaje mental en el tiempo’ puede ofrecernos. Y, sin embargo, nosotros sabemos que en su momento aquel pasado era tan presente como el de ahora. Y no podemos menos de sentir que hay un choque entre ese sentir y ese saber, y que somos incapaces de hacer plena justicia a aquello que sabemos. A partir de eso, puede surgir la idea de una mirada que, no como las nuestras, lo viviera todo a la vez.

En definitiva, la ‘teoría de la mente’ le permite al hombre sentir sus limitaciones, y, por lo mismo, le lleva a anhelar –al menos eso, anhelar– una forma de vida superior. El decidirse a optar por ese anhelo sería el requisito de la fe. La fe sería, pues, una tarea difícil y exigente, muy al contrario de las

espontáneas y casi instintivas creencias animistas o mágicas. El explicitar el contraste entre esa dificultad y esa facilidad es algo que está ausente a veces en los libros de teología. Yo, por cierto, al leer alguna introducción teológica a la fe, he echado de menos el que no se aludiera a esa diferencia. Ahora, al acabar esta reseña del libro de Bering, podemos formular esa diferencia como la que habría entre dos tipos de derivaciones de la capacidad humana de la teoría de la mente. Por un lado, la derivación directa de la actividad de la teoría de la mente daría lugar, como Bering señala, al pensamiento animista o mágico, es decir, daría lugar a las creencias sobrenaturales que son fáciles e instintivas. Por el otro lado, a través de la experiencia de las propias limitaciones y, más allá, a través del anhelo de superación de tales limitaciones, la teoría de la mente tendría una derivación de un tipo muy diferente, a la que, por supuesto, el libro de Bering es completamente ajeno, una derivación difícil y exigente en la que se podría ver el terreno abonado para la fe.

COHEN, T.: *Thinking of others: On the talent for metaphors*. Princeton University Press, 2008. 89 páginas¹.

Teresa Bejarano
Universidad de Sevilla (España)

Este breve libro está –digámoslo en primer lugar– escrito de un modo ágil y extremadamente atractivo. Combina citas literarias con observaciones finísimas sobre muy variados asuntos. En segundo lugar, enfoca un asunto nuclear para el estudio de lo exclusivamente humano, y esboza una síntesis ambiciosa donde las haya. Por último, hay que señalar que se echan de menos demasiadas cosas. El autor no llega a hacer las discriminaciones que habrían sido indispensables para poner en pie su síntesis. No intenta tampoco asomarse lo más mínimo a otras disciplinas, sino que permanece siempre dentro de la Estética, la Crítica, o la Historia de la Literatura.

Volviendo a lo importante, la ambición del planteamiento de este libro me ha cautivado. Ciertamente, el estilo ensayístico del autor elimina los costes de esa ambición. Sin embargo, no por ello hay que negarle su mérito. Pocas elecciones de asunto se hacen que puedan compararse ni de lejos con la suya.

El libro enfoca el hecho de que en ocasiones “uno se imagina ser alguien diferente a quien es”, y propone que la capacidad para hacer eso está relacionada con la capacidad para construir y comprender metáforas, ya que también en la metáfora se ve una cosa como otra diferente. Al proponer esa relación, Cohen está intentando (varias páginas, la 13, por ejemplo, lo explicitan) señalar “una capacidad humana fundamental sin la cual nuestras vidas estéticas y morales serían prácticamente imposibles”. En definitiva, él está vinculando el ‘ponerse en lugar del prójimo’, o sea, la capacidad que fundamenta la moral, con las identificaciones metafóricas.

En realidad, de las metáforas en general, apenas habla. Se contenta con resumir en cinco páginas el estado actual (o relativamente actual) sobre la cuestión. El tipo de metáfora que realmente le interesa es el que él llama ‘de identificación personal’. Además, aunque es la metáfora la que le da la fórmula (“identificación de dos cosas diferentes”) que necesita para establecer su gran

[1] Un único índice (de materias y autores conjuntamente).

conexión, el lector del libro puede sospechar que el impulso más originario le llegó a Cohen de la parábola contada por Natán a David. Ya al final del primer capítulo (el que dedica a la metáfora) puntualiza que el término metáfora lo está usando “para designar también analogías, alegorías y posiblemente incluso lo que podría ser mirado más comúnmente como parábolas”. Y el hermoso capítulo 3 está dedicado a esa parábola, la mejor sin duda del Antiguo Testamento (o sea, de lo que para el autor, que, según nos informa varias veces, es judío, constituye la Biblia). Pero, más allá de metáforas y parábolas, el autor acaba abarcando la identificación de los lectores con los personajes de ficción, o incluso con el autor -pp. 13, o 23, por ejemplo-, o con el crítico literario -p. 22. (Ese intento abarcativo se refleja hasta en los menores detalles del libro: así, en p. 80, nota 3, defiende el término ‘appreciation’ como particularmente adecuado “ya que designa tanto el hacer justicia a una persona como el responder adecuadamente a las obras de arte”.) Y todo esto es lo que él quiere relacionar con la capacidad moral de ponerse en lugar del otro. Una y otra vez concede que hay diferencias entre todos los elementos relacionados, pero en ningún momento se esfuerza en aclarar esas diferencias. No se trata sólo de que no atienda a investigaciones tan cercanas a su asunto como pueden ser las de la ‘toma de perspectiva’ o, más recientemente, de la ‘Teoría (que el sujeto tiene) de la mente (ajena y propia)’ y del ‘viaje mental en el tiempo’ (esto último correspondería su capítulo 8), o no le interese el tema de si es exclusivamente humana o no la capacidad de captar estados internos ajenos. Más allá de eso, lo que a mí más me choca y me desagrada es la cantidad de veces que en el libro se zanján cuestiones con la afirmación de que “eso es un misterio”, y de que, como leemos en la pg. 38, “no se ganaría nada con intentar explicarlo”.

Pero pasemos ya al asunto de la parábola de Natán acerca del hombre pobre y el hombre rico. Ahí, en el “Tú eres ese hombre rico” que Natán al final le lanza a David y que éste asume en primera persona, Cohen encuentra un paradigma de su metáfora de identificación personal. El asunto de la identificación con los personajes de ficción, siempre postergado respecto a la metáfora, no lo ha tratado todavía el libro –lo hará en el siguiente capítulo–. Este orden acarrea, a mi parecer, malas consecuencias. Es precisamente al atender a ese pasaje bíblico cuando podría haber detectado con mayor facilidad la diferencia entre esos dos asuntos. En cambio, cuando en el siguiente capítulo Cohen enfoca por fin el asunto de la relación del receptor de narraciones con los personajes de esas narraciones, lo presentará como una extensión de las metáforas de identificación personal, sin preocuparse de explicitar las diferencias.

El receptor de una narración se imagina, por brevemente que sea, los estados mentales de los personajes. En este caso de la parábola, adopta o simula en sí mismo los del hombre pobre, y, como consecuencia casi inevitable, monta en cólera contra el hombre rico. Esta reacción de cólera se cumple, como

bien señala Cohen, con independencia de que lo contado haya o no sucedido, o incluso, como puntualizaría yo, con independencia de lo que crea a ese respecto el receptor. Interesa aquí subrayar que el receptor mira como juez el episodio completo narrado. Si tomamos eso en consideración, la importancia de la capacidad narrativa queda muy realzada. Las narraciones ficticias -o más exactamente, alejadas de los intereses y la esfera de conducta del receptor- nos habrían hecho dar a los humanos un paso crucial hacia nuestra plena constitución. El simular interioridades, por un lado, y la capacidad narrativa, por el otro, esa combinación de habilidades, constituye al ser humano en juez objetivo e imparcial. Ciertamente acerca de las consecuencias con las que ha enriquecido al ser humano la capacidad narrativa, se ha investigado recientemente mucho: La memoria autobiográfica, la agilidad en el manejo de las relaciones causales, y, más corriente arriba, la complejidad de lenguaje que ha venido exigida por las narraciones. Ciertamente no ha permanecido escondido el asunto de la capacidad narrativa y de la adición humana a las narraciones. Sin embargo, el que el receptor de las narraciones quede constituido en juez objetivo e imparcial, ese hecho que nos ha salido al paso al atender a la parábola de Natán, ha recibido menos atención. Ante un episodio que no tiene nada que ver con uno mismo, es fácil —ahí está la clave— ser imparcial, y es, no ya fácil, sino incluso placentero imaginarse a uno mismo en el lucido papel de hacer justicia. (Hay mucho trabajo experimental sobre el carácter prácticamente automático del ‘enfado ajeno al propio interés’. Recientemente también se está subrayando la centralidad del concepto ‘víctima’ para el sentimiento moral). Por supuesto, David inmediatamente se dispuso a deshacer ese entuerto y a castigar la villanía. Pero ante una narración como la de Natán, incluso los receptores débiles y sin poder anhelan también ese papel. (Cohen apunta -pg. 25- que el temperamento artístico de David lo hacía un buen receptor de narraciones. Seguro que sería así, pero no creo que ése fuera un factor influyente en este episodio. A mi juicio, el receptor más tosco y menos artístico al que podamos atribuir la comprensión de la historietta tendría la misma reacción de indignación.)

Pero, una vez conseguida esa fácil y barata objetividad e imparcialidad, hay que dar el siguiente paso. David ha de aceptar que él es el hombre rico (en realidad, mucho peor que el hombre rico, como bien señala Cohen), es decir, ha de llegar a ver realmente la relación entre esas dos interioridades que son Urías y él mismo —a verla con la misma falta de sesgo y con la misma apertura a la verdad con las que recibió la narración ficticia. Para ello, habrá de intentar verse a sí mismo como una interioridad más, una que es semejante a otras, y para ello tendrá que adoptar en cierto modo una mirada que los mire a los dos —a Urías y a él— desde arriba, desde muy arriba, pero sin perder por ello el detalle de los estados internos de cada uno. Y adoptar esa mirada que no me concede a mí ningún privilegio sobre los demás es difícil y costoso: significa

nada menos que renunciar a esa característica esencial de todo ser vivo que es el guiarse por los intereses propios.

Con lo anterior –o sea, después de que el asunto de la identificación del receptor con los personajes de las narraciones, lo hayamos insertado en el episodio de Natán y David–, el problema de cómo discriminar entre esa identificación, por un lado, y la atención a la interioridad real del prójimo, por el otro lado, va ya por buen camino. En la simulación de los personajes, el yo está desaparecido, inmerso en ellos; el receptor sólo atiende a calcular qué es lo que él sentiría en esas circunstancias tan alejadas de los intereses y problemas vigentes en su propia vida. En cambio, ante la persona que está realmente interrelacionándose conmigo y con la que comparto entorno y esfera de conducta, mi yo no puede caer en esa clase de inmersión o desaparición, aunque sólo sea porque sin conciencia del yo no podría haber conciencia de aquel interrelacionarse. Se puede, claro que sí, desatender la interioridad ajena de las personas que están ahí, y tratarlas como meros objetos. Pero, si decido atender a la interioridad de la persona que está ahí, entonces habrá a la fuerza en mi mente dos interioridades simultáneas relacionándose una con otra. (Cf. los primeros capítulos de Bejarano, 2011.) Entre las dos interioridades, un sesgo casi inevitable me llevará a atender más a la mía propia. Pero igual de inevitablemente habrá en mí la convicción de la semejanza –e igualdad de valor– entre las dos interioridades. En la identificación con personajes ficticios, en cambio, no se dará, repito, nada de esa dualidad de centros mentales, ni nada de ese choque entre sesgo subjetivo y objetividad, o, dicho de otra forma, entre servicio a los propios intereses y aceptación de toda la realidad. Por eso, las ‘lágrimas ante la ficción’ que se den en el receptor más inteligente y sensible del mundo no tienen nada que ver con el fundamento de la moral. Esto acaba reconociéndolo Cohen, aunque sea en pg. 72-73, o sea, casi al final, y sin llegar a describir la diferencia. Allí, ante la objeción que unos colegas suyos le habían hecho de que la simpatía o identificación con alguien perverso puede ser peligrosa, puntualiza: “La imaginación del receptor es una condición necesaria para una vida moral plena, pero no es suficiente”.

Precisamente, en esa misma página, y para seguir matizando su postura, trae a colación otro asunto clásico, a saber, el de que en el odio o la envidia se atiende a la interioridad del odiado. ¿Cómo, si no captaran esa interioridad, podrían acertar con lo que le hará más daño al otro? Cohen se limita a señalar ese inmoral uso de la capacidad en la que se basa la moral. Pero quizá convendría diferenciarlo de la mera desatención a la interioridad del prójimo. Con esta desatención, el intento de convertir al otro en mero objeto se hace a base de acallar y olvidar la interioridad ajena. En cambio, con el odio y la envidia, aunque, igual que antes, se quiere convertir al otro en objeto, o sea, convertirlo en una realidad cuyo único rasgo relevante sea el de cómo puede afectarme a mí, sin embargo, eso ahora se intenta de un modo diferente –haciendo girar

alrededor de uno mismo la interioridad ajena y forzando la realidad de esa interioridad para reducirla a objeto.

Pero la identificación con personajes ficticios no se compara en Cohen solamente con la capacidad moral. Él dedica también bastantes páginas al asunto de si las emociones del receptor de una ficción han de considerarse o no semejantes a las emociones reales, y defiende la respuesta afirmativa. Yo, por el contrario, prefiero subrayar la diferencia. No es sólo que tomo, y mucho, en consideración los argumentos clásicos a favor de la diferencia -argumentos que Cohen intenta rebatir. Es ante todo que tengo muy presente que las emociones ante las circunstancias de nuestra propia vida, las heredamos de los mamíferos, cosa que es imposible decir de las emociones ante la ficción. Pero veamos algunas de las lúcidas y variopintas observaciones que Cohen desgrana a lo largo de esta discusión: ya es hora de hacer justicia a ese factor, que tan importante es para el atractivo del libro.

“¿Es real o no el miedo de los espectadores respecto a lo que le pueda pasar a la protagonista de una película? Parece haber razones para negar que lo sea. En primer lugar, y dado que el miedo es una experiencia desagradable, si los espectadores pasaran un miedo real, entonces evitarían las narraciones que lo produjeran” (p. 30). A eso replica Cohen que el miedo no es necesariamente desagradable, y, como prueba, señala que en actividades como los deportes de riesgo o las corridas de toros, el peligro y el miedo —esta vez, completamente reales— son parte indispensable de la experiencia tanto para los participantes como para los espectadores. Y, más allá, también considera a los fans de un equipo de baseball o de fútbol, que siempre temen la derrota de su equipo. Por supuesto, para el caso de los participantes, se podría invocar contra Cohen el deseo de prestigio o dinero que mueve a pilotos de carrera o toreros. Sin embargo, ese factor es incapaz, sospecho, de explicar esas conductas. Por eso, en la línea más o menos del autor, diríamos que la expectación del triunfo ante las dificultades -de ese triunfo que la persona ha escogido como meta- es probablemente un motivo mucho más profundo. Hablar de adicción a la adrenalina sería repetir lo anterior, aunque a un nivel distinto. (Ese mismo tipo de expectación, asociada igualmente a un peligro real, pero ya sin esfuerzo físico: así podríamos, se me ocurre, describir el placer del juego de azar.) Pero —pasando a la cuestión que aquí nos importa—, aquella misma expectación, pero conseguida de modo más barato (‘supranormalmente’ barato, si queremos pedirle prestado a la Etología ese término), o sea, sin peligro ni esfuerzo, es lo que actuaría en los espectadores o en los fans. ¿Cuál es la frase de Cohen que en todo esto quiere subrayar? En p. 32, concluye que en esos espectadores, lo mismo que en los receptores de narrativas ficticias, se manifiesta “la capacidad del ser humano para preocuparse (*care*) por cosas que en ellas mismas y por ellas mismas no son asuntos de su interés (*matters of concern*)”. Ciertamente, con vistas a la argumentación general construida por Cohen para asimilar las emociones ante

la ficción a las emociones ante los episodios de la propia vida, con vistas a eso, repito, esa frase no sirve mucho. Es al contrario; más que una evidencia a favor de la tesis, representa más bien una ampliación de lo que podría ser rotulado como emociones no derivadas de la propia situación vigente del sujeto. Sin embargo, en sí mismo, me parece un comentario muy valioso. Y me lo parece aún más cuando, en p. 38, lo repite dándole mayor generalidad: “Ante el hecho de que nos emocionemos con las ficciones, debemos sorprendernos exactamente igual, no más ni tampoco menos, que ante el hecho de que nos interesen las ficciones”. Yo no puedo sino aplaudir esas observaciones de Cohen, porque, a mi juicio, la capacidad de captar estados internos de otro individuo es el prólogo y la raíz misma de la exclusividad humana.

Además, esa capacidad de captar y recibir estados internos ajenos encaja y se corresponde de modo exacto con otro rasgo humano que Cohen describe. En p. 22 empieza por enfocar la tarea del crítico literario y hacer un encendido elogio de la descripción por parte de Isenberg de esa tarea. El crítico literario busca inducir en su audiencia una visión que sea similar a la suya, busca conseguir una ‘mismidad de visión’ que podría o no ser seguida por una comunidad de sentimiento. Pero, tras eso, Cohen hace notar que esa dinámica de intentar una comunidad de sentimientos se aplica justo igual en casos que no tienen nada que ver con el arte. “Se aplica cuando tú intentas que yo me junte contigo en tu deleite ante los colores de una puesta de sol, o en tu desagrado ante el modo de vestir de alguien.” Un ejemplo más básico y primario, pero que sirve a la misma finalidad, es, añadiríamos nosotros, el gesto de apuntar ‘protodeclarativo’ que ya aparece en el niño de 12 meses. Toda esta gama de producciones comunicativas específicamente humanas es lo que encaja y se corresponde con aquella ‘plasticidad del interesarse’ que nos lleva a atender a las narrativas y a ser fans o espectadores adictos. Pero de nuevo aquí, dentro de la captación de estados ajenos, convendría trazar la misma frontera que ya trazábamos al comentar el capítulo de Natán y David. Cuando alguien, ya sea apuntando con el dedo o hablándome, me comunica su visión sobre algo, yo, al recibirla, no puedo desaparecer inmerso en ese estado interno ajeno. Esa recepción incluye necesariamente el reconocimiento de que eso me lo está comunicando el productor a mí. En cambio, cuando el receptor de narraciones queda enterado de las creencias y sentimientos de los personajes, no toma ni debe tomar a esos personajes como dirigiéndose a él.

Hay otras muchas observaciones que podría y debería subrayar. Sin embargo, paro aquí, y paso a un asunto crucial del libro que aún no hemos abordado. La plantilla general para todo su asunto, la encuentra Cohen en la metáfora poética, donde él ve el arquetipo de toda identificación de cosas diferentes. Yo estoy en desacuerdo. La metáfora buscaría más bien transformar el término literal proyectando sobre él justamente aquellos rasgos que no son propios de ese término literal. Lo que realmente interesa cuando se dice ‘Ese trabajo es

una cárcel' no es en absoluto el señalar la vaga y muy limitada semejanza que hay entre todo trabajo y las cárceles. Ése sería un objetivo redundante y soso. El productor quiere calificar aquel particular trabajo con unos rasgos que están ausentes de nuestra idea general de trabajo y que son característicos, en cambio, de la cárcel típica y paradigmática. Preguntémonos más concretamente: ¿Qué es lo que el productor de la metáfora quiere proyectar sobre el particular trabajo en cuestión? Yo contestaría que son los enlaces típicos de la palabra 'cárcel', o sea, aquellas otras palabras que a menudo aparecen en combinación sintáctica con 'cárcel'. Así el predicado metafórico completaría o, incluso mejor dicho, corregiría el término literal. Pero lo que caracteriza la metáfora no es el hecho de ese completamiento o corrección: Ese hecho se da en general en cualquier predicación. La simetría entre sujeto y predicado no se da nunca, y el mal llamado 'es' de identidad no constituye ninguna excepción. Lo único que sería, pues, característico de la metáfora es el recurso peculiar mediante el cual se lleva a cabo ese completamiento o corrección. Ese recurso consiste —ésta es mi postura— en los enlaces típicos que hemos aprendido a lo largo de la vida —y hemos almacenado en el cerebro— para la palabra que funciona como el término metafórico. En definitiva, yo diría que la plantilla general elegida por Cohen no fue ni mucho menos un acierto. Pero eso no afecta al valor del libro. Como ya dije arriba, el lector tiene desde muy pronto la impresión de que a Cohen no le interesan las metáforas. Pero, a cambio —y repetir esto es bueno para acabar— se encuentra con un asunto máximamente nuclear y ambicioso.

ÁLVAREZ FALCÓN, L. (ed.): *La sombra de lo invisible. Merleau-Ponty 1961-2011 (Siete lecciones)*. Madrid: Eutelequia, 2011, 347 páginas.

Alicia M^a de Mingo Rodríguez
Universidad de Sevilla (España)

Bajo el muy sugerente título de *La sombra de lo invisible* se recogen en el presente volumen un conjunto de ensayos, bella y muy cuidadosamente editados por la editorial madrileña *Eutelequia*, buena parte de los cuales fueron inicialmente ponencias en el Congreso Internacional que, organizado por Luis Álvarez Falcón con la cobertura institucional de la Universidad de Zaragoza, reunió en esta ciudad en Octubre de 2008 a una selecta representación internacional de investigadores del pensamiento de Maurice Merleau-Ponty con ocasión del cincuentenario de su muerte. Si ya el congreso deparó a los asistentes la extraordinaria oportunidad de renovar con ahínco, en unas intensas jornadas, el ya muy prestigiado pensamiento de Merleau-Ponty (aunque bastante desconocido justamente en textos y vetas de su filosofía aún considerablemente inexplorados), este volumen nos brinda la oportunidad excepcional de poder acceder pausada y casi diría que meditativamente a algunas de las aportaciones esenciales de la filosofía merleaupontiana.

El volumen recoge un total de siete lecciones, precedidas por un brillante prólogo del editor, inusual por su esmero y profundidad, así como por un extenso estudio del mismo (titulado justamente *La sombra de lo invisible* (pp. 29-70)), en el que nos ofrece su concepción global de la fenomenología, centrándose sobre todo en la propuesta fundacional husserliana, aunque atravesada por tensiones claves de la fenomenología en Merleau-Ponty. La propuesta de Luis Álvarez está llena de sugerencias y aciertos, y demuestra un amplio y profundo conocimiento de los vericuetos de un pensamiento tan complejo como el fenomenológico, que requiere de un extraordinario *esprit de finesse*, al mismo tiempo que de un conjunto de destrezas conceptuales “duras”, de no siempre fácil consecución y, en no menor medida, siempre expuestas a interpretaciones claramente superficiales cuando no completamente erradas. En las sugerencias que Álvarez Falcón propone al programa husserliano destaca, sin duda, la

crítica renovada al idealismo fenomenológico, para lo que la aventura merleau-pontiana brinda motivos sobrados, así como una revisión a fondo del articulado sistema husserliano de las *reducciones*, de las que resultan más problemáticas las reducciones trascendental y eidética. Es en esta introducción donde justamente se explica el título de “la sombra de lo invisible”.

Aparte del extenso estudio de Álvarez Falcón, dos aportaciones importantes (y tan importantes como de difícil acceso filosófico) abren y cierran, respectivamente, estas lecciones. Se trata de los textos –primera lección– de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, titulado *Merleau-Ponty desde el materialismo fenomenológico* (pp. 73-103) y el apéndice, a cargo del fenomenólogo belga Marc Richir (del cual uno de los mejores conocedores en nuestro país es justamente el editor de estos estudios, Luis Álvarez), titulado *Maurice Merleau-Ponty: “dentro” y “fuera”, “carne del cuerpo” y “carne del mundo”* (pp. 313-329). Entre la lección de Ortiz de Urbina y el apéndice discurren (fluyen, piensan) seis lecciones. Dos de ellas, la del editor, Luis Álvarez (*Phantasia y experiencia estética. Los límites de la vida subjetiva*, pp. 105-134) y la de Maryvonne Saison (*Merleau-Ponty y el hecho artístico*, pp. 179-208) se dejan estimular intensamente por la experiencia estética merleau-pontiana, que desde luego no se podría encuadrar sin más en una estética al uso, y que por lo que se refiere sobre todo a la Pintura, como arte de lo visible y lo invisible, en Merleau-Ponty adquiere proporciones de una radicalidad fenomenológica enorme, no menor que la que, por ejemplo, concedió Heidegger al Poema. En concreto, la contribución de Álvarez Falcón rescata de modo muy estimulante la noción husserliana de *Phantasia*, mostrando sus implicaciones y rendimientos, en conexión con temas decisivos para la propia fenomenología, la estética, la génesis de la comunidad, etc. También destaca la incursión en la pasividad de la conciencia en la lección de María del Carmen López, sin duda una de las mejores e indiscutidas conocedoras de Merleau-Ponty en España, en su trabajo sobre *La sombra de la pasividad. Cuando la conciencia duerme* (pp. 135-175), donde viene a recordar que la diferencia, tan acuciante para la actitud natural, entre vida vigil y vida onírica pierde relevancia en Merleau-Ponty, pudiendo ser un magnífico hilo conductor para abordar el tema de la actividad y pasividad de la vida de la conciencia, más allá de dicotomías abstractas y estériles. Encontramos, asimismo, dos interesantes lecciones sobre lo que podría ser una filosofía de la historia y de la cultura de corte merleau-pontiano: las de Josep María Bech, sobre *El weberismo de Merleau-Ponty* (pp. 211-247) y Teodoro Ramírez sobre *Mundo perceptivo y mundo cultural. Merleau-Ponty y la filosofía de la cultura* (pp. 249-279). Ambas podrían acogerse al lema merleau-pontiano según el cual *No hay un mundo inteligible, hay una cultura*. Como última de las lecciones, encontramos la de César Moreno sobre *Fe perceptiva y armonía de lo sensible* (pp. 281-310), que partiendo de la búsqueda del mundo sensible frente a la clausura del cogito sobre sí (a modo de zulo en que tener secuestrado el mun-

do) destaca una zona “metafísica” de la fenomenología de Merleau-Ponty como reivindicación de la reconciliación y la serenidad, en la medida en que apela a la relevancia de lo que en el pensamiento merleau-pontiano se da como armonía del mundo sensible, entrelazada y plena en las irisaciones del *continuum* en el que una mirada y un pensamiento pueden encontrar acogida.

Volumen colectivo de más que recomendable lectura, así pues, y de una seriedad encomiable, imprescindible en el panorama actual de la investigación filosófica sería, sin concesiones, en España, para quien desee recorrer los caminos de Merleau-Ponty y, al mismo tiempo, aventurarse en el pensamiento contemporáneo en una de sus zonas más seductoras, a fuer de inobjetiva y compleja, en una época que vuelve a experimentar profundos desalientos y un enorme *impasse* en el terreno filosófico. El gran desafío de la fenomenología post-husserliana ha consistido en cómo articular, con y contra Husserl, aprovechando vetas riquísimas e inexploradas del maestro, un pensamiento *in nuce* y a la vez rebosante y maduro, que fuese capaz de *más que sólo dar que pensar*, de elaborar un discurso, lo más amplio y abierto posible, para intentar decir a lo que pertenecemos y que nos penetra y envuelve, nuestro *Entre fundacional*. Las aportaciones, en este sentido, del segundo Heidegger y de Merleau-Ponty fueron cruciales. Este volumen esclarece con enorme maestría por qué el último Merleau-Ponty se ha ganado un lugar de primerísima fila en el pensamiento contemporáneo, y no únicamente –por lo que en muchas ocasiones es más reconocido– por su fenomenología del cuerpo y la carne de la época de *Fenomenología de la percepción* (1945).

LÓPEZ SÁENZ, M^a C. Y DÍAZ ÁLVAREZ, J. M.: *Racionalidad y relativismo. En el laberinto de la diversidad*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2011, 302 páginas.

Alicia M^a de Mingo Rodríguez
Universidad de Sevilla (España)

No cabe duda de que uno de los retos decisivos de nuestra contemporaneidad es el que brinda el relativismo, que parece que podría inferirse del pluralismo cultural, a una racionalidad que haya de buscar denodadamente nuevos caminos y posibilidades para que nuestro mundo siga manteniendo cierta cordura, sin que por ello aquel pluralismo hubiera de quedar sojuzgado o sometido al más dogmático desprecio. El presente volumen representa una aportación a mi juicio de primera mano a esta problemática, que es aún, no desde hace poco –y sin embargo no es menor la urgencia– uno de los *temas de nuestro tiempo*. Aparte de la *Introducción*, a cargo de los editores del presente volumen, los profesores de la UNED María del Carmen López Sáenz y Jesús Díaz Álvarez, en el presente volumen se pueden encontrar un total de siete estudios en los que se trata de explorar y elucidar algunos de los más decisivos problemas con que se enfrenta nuestro momento cultural, a la vista de los desafíos que provoca la multi- e interculturalidad. El interés predominante de los textos, aunque no es único, apunta a las cuestiones que suscita ese fenómeno de cara a las realidades y expectativas de una racionalidad que debe afinarse, engrandecerse, incluso “indiferenciarse” a fin de dar cabida a la multiplicidad cultural y cosmovisional de nuestro mundo. El tono de la mayoría de los trabajos se desenvuelve en un horizonte fenomenológico, en sentido amplio, y, más precisamente, husserliano, pero también con incursiones en Merleau-Ponty u Ortega y Gasset. Los editores presentan sendas investigaciones. En la suya [«Universalidad existencial (M. Merleau-Ponty) frente a relativismo cultural (C. Lévi-Strauss)», pp. 19-108], María del Carmen López apuesta por lo que denomina *fenomenología intercultural*, encaminada a pensar teóricamente y favorecer prácticamente el intercambio intercultural, más allá de relativismos y de absolutismos que pudieran oponérsele. Para ello, toma como motivo (dominante pero no único),

Thémata. Revista de Filosofía N°47 (2013) pp.: 337-339.

la confrontación entre el universal lateral merleau-pontiano y el relativismo de Lévi-Strauss. Por su parte, en su estudio sobre «Más allá del racionalismo y el relativismo. Algunas consideraciones sobre la teoría de la perspectiva en *El tema de nuestro tiempo*» (pp. 109-128), Jesús Díaz retoma *El tema de nuestro tiempo*, de José Ortega y Gasset justamente siguiendo el hilo conductor –en la más pura línea orteguiana– de la posible disputa entre racionalismo y relativismo, disputa en la que no encontraría su lugar propicio la razón vital a través del perspectivismo. Indagando en la crítica orteguiana a cualquier pretensión absolutista de absoluto, Jesús Díaz acerca los planteamientos de Ortega a los de la hermenéutica y el neopragmatismo. Y ello con vistas a la crítica de un relativismo que, lejos de dar cabida al pluralismo, acabará por convertirse en un monismo dogmático. A continuación encontramos el ensayo propuesto por César Moreno («*Inter pares*. Esbozos sobre la *InDiferencia positiva*», pp. 129-175), que aspira a que pensemos que así como hoy hemos conseguido activar lo que se ha venido a denominar “discriminación positiva”, sería interesante, por las posibilidades que ello abriría, pensar una previa “InDiferencia positiva”, lejos del menosprecio en que solemos tener a todo lo que nos suene a indiferencia (rápidamente asociado a desinterés, rechazo, etc.). En su estudio, el “Cualquiera” (importante, por cierto, en Husserl) gana un lugar destacado a la hora de pensar las posibilidades de la Interculturalidad, en una trayectoria que abarca desde los textos bíblicos a Lévinas. Seguidamente, el volumen ofrece tres estudios más de corte genuinamente husserliano. En el estudio de Francesc Pereña, «Racionalidad universal y diversidad cultural» (pp. 177-191), se retoma el tema de la filosofía de la cosmovisión en significativos textos de Husserl, a fin de volver a plantear las dificultades que habría de soportar dicho tema en el horizonte de una filosofía como ciencia estricta. El estudio de Pedro M.S. Alves, «Frasas no declarativas y comunicación en las Investigaciones lógicas de Husserl. Notas para una teoría de los actos comunicativos a la luz de Husserl y de Austin» (pp. 193-231), confronta, con consistencia y extraordinario dominio crítico de ambos autores, los puntos de vista de Husserl y Austin respecto a una teoría de la comunicación, mostrando hasta qué punto son decisivos en el proceso comunicativo el mundo común y el campo perceptivo compartido. Por su parte, Javier San Martín, en su estudio sobre «La planetarización o globalización: nueva dimensión de la multiculturalidad» (pp. 233-268), retorna con maestría sobre el que es uno de sus temas predilectos, a saber, la reivindicación del sentido más profundo del mensaje husserliano contenido en *La crisis de las ciencias europeas*. Es y será mediante la fuerza de la Filosofía, nacida ella misma originariamente en una situación de *encuentro y debate multicultural*, y en tanto abierta a una *infinitud* no recludible ni aprisionable en localismos ni sectarismos, como realmente puede alcanzarse, sin *imposiciones*, sino por *convicciones* (de una *razón* abierta y despierta), una humanidad global, planetaria. No sería necesario recordar la importancia de esta conexión entre Filosofía, Multiculturalidad y Globalidad

de cara a reivindicar la importancia de la Filosofía en el mundo actual, pues es precisamente el espíritu filosófico el que podría impulsar las posibilidades del encuentro multi- e intercultural. Cierra el volumen un estudio que representa un aspecto más, digamos, colateral, aunque pleno de interés, de Marta García Alonso sobre «La modernidad reformada: Juan Calvino» (pp. 269-300).

No cabe duda –y la colección de ensayos aquí reunidos lo demuestra sobradamente– de que la reflexión sobre la polémica relativismo-racionalismo, lejos de estar cerrada, crece y está alcanzando cotas de extraordinaria madurez, pues cada día es abordada más multidimensional, multidisciplinar y multimetodológicamente. En este debate viene a probarse una vez más que la voz de la fenomenología (clásica o más contemporánea) sigue siendo imprescindible, pues siempre confió (y no ha cejado un ápice en su empeño) en conciliar la *fidelidad a la diversidad* (exigida por el *rigor y la honestidad descriptivas* de la fenomenología) y los ideales de una racionalidad, e incluso de un *universalismo*, que la fenomenología se niega, con razón, a tirar por la borda por mor de localismos alicortos y miopes (“localismos” no sólo en sentido geográfico) y dogmatismos estrechos y vacíos de contenido, todos ellos, localismos y dogmatismos, a la postre estériles, cuando no resueltamente nefastos.

LÓPEZ ALONSO, M.: *El cuidado: un imperativo para la bioética*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2011, 388 páginas.

Alicia M^a de Mingo Rodríguez
Universidad de Sevilla (España)

Riguroso y exhaustivo estudio de Marta López sobre un tema de absoluta actualidad, como es el del *cuidado* (entiéndase que se trata ante todo, aquí, no del *cuidado de sí*, sino del *cuidado del Otro*) en el terreno de la bioética. La presente investigación combina de forma magistral reflexiones clásicas y contemporáneas, haciendo alarde de un gran manejo de fuentes procedentes del pensamiento greco-romano, de los textos bíblicos, de los Padres de la Iglesia, etc., al mismo tiempo que de la más contemporánea actualidad del tema del Cuidado, a partir de la clásica *epiméleia*. A lo largo de seis grandes capítulos, Marta López nos hace transitar desde la reflexión contemporánea sobre el cuidado, por más que, como ella misma reconoce, buscando desmarcarse de sus lugares más comunes, y en especial del excesivo peso concedido al feminismo y a lo maternal-femenino en la determinación esencial del cuidado, pero también del contexto del trato con enfermos (amplitud de miras de agradecer —ésta que persigue Marta López—, en la medida en que su profesión en activo es la enfermería). A juicio de la autora, las fuentes bíblicas y filosóficas apelan a una condición humana que permite que se superen los paradigmas de la mujer que cuida por “naturaleza” y que se pueda renombrar la naturaleza masculina desde el cuidado. Así, tras dar un breve repaso (se echa de menos algún desarrollo más pormenorizado, que por lo demás habría provocado una todavía mayor extensión de la investigación de Marta López) a pensadoras como Carol Gilligan, Nel Noddings, Shara Ruddick, Annette Baier o Virginia Held, la autora muestra su adhesión a los planteamientos de E.D. Pellegrino y D.C. Thomasma, concretados en la práctica médica, a la que la autora se siente más próxima y, desde el punto de vista más teológico, a F. Torralba. Cierra el primer capítulo una esclarecedora contraposición entre el modelo “principalista”, más centrado en principios y deberes, y el modelo del “cuidado”. En el breve capítulo II, de transición, se abordan algunas cuestiones lingüísticas en torno a la *epiméleia* (*cura*, cuidado) y otras nociones adyacentes,

tales como *merimnao* (solicitud), *therapeúo* (asistir, cuidar) y *episképtomai* (vigilancia, visita). Los capítulos III y IV-V forman el núcleo duro de este estudio, pues abordan el tema de la *epiméleia* en Grecia, por una parte (Platón, Aristóteles, Epicteto) y, por otra parte, en el mundo cristiano, primero propiamente bíblico (cap. IV) y después en la tradición cristiana de los siglos IV-V, en torno a los Padres de la Iglesia. Para quien esté interesado en estas cuestiones relativas a un aspecto de la ética del cuidado que hasta la fecha había pasado muy desapercibido, como es justamente la historia del cuidar, la abundante y exigente investigación de Marta López surte de ingentes materiales. Especial atención le merece la parábola del Buen Samaritano (pp. 137-166). En la parte final de su estudio, la autora adelanta una “Propuesta ético-teológica del cuidado” (pp. 271-360) y un conjunto de “conclusiones” (pp. 361-373) en las que busca atraer entre sí a las dimensiones ética y teológica del cuidado. Discurso teórico, pensado y narrado en primera persona, aunándose la práctica profesional y la decisión de fe. Ello no es baladí, en la medida en que aporta al estudio de Marta López el valor añadido en virtud del cual suponemos en la autora que “sabe de lo que habla”. Precisamente en la zona de la Bioética la proximidad a la práctica es decisiva, a fin de no perder el nivel individualizado, personal, eminentemente prudencial del trato con el enfermo y las realidades tan extremadamente complejas que deben afrontarse en la relación médico-enfermo. Por otra parte, la autora deja muy claro que su horizonte es el de una *propuesta ético-teológica del cuidado*. Pero quizás lo más destacable, por lo que se refiere a la aportación de esta Tesis, es su intento, exitoso, de que mediante la investigación histórica y una propuesta de corte teológico se desmarque a la ética del cuidado, tanto de su feminización, como del contexto de la enfermedad. El cuidado por el Otro está en el centro del ser humano, e incumbe a mujeres no más que a hombres (Marta López no rehúye que, efectivamente, la asimilación feminista del cuidado ha contribuido a cierta opresión de las mujeres, ni escatima que mientras que a las mujeres se les ha solido asignar el cuidado afectivo-físico-enfermero, los hombres se han apropiado del “cuidado de las almas”). Por otra parte, la incursión histórico-teológica muestra que el cuidado se ha centrado demasiado en el caso de la atención en situaciones de vulnerabilidad y fragilidad (modelo de la enfermería y la maternidad), siendo que en verdad es mucho más amplio su horizonte; y por otra parte, a veces se ha concentrado en el *servicio* (*diakonía*, en lenguaje eclesial-teológico), sin distinguirlo verdaderamente del *cuidado* (*epiméleia*).

Por su erudición, por una parte, y por sus altas miras, plenas de orientaciones teóricas y prácticas, el extenso estudio de Marta López merece un lugar a mi juicio muy destacado en la más reciente producción en materia ética (no únicamente bioética) en el panorama editorial en lengua castellana, siendo de obligada consulta por haber aportado un conjunto precioso de materiales hasta ahora desconocidos o no suficientemente valorados.

TERUEL, P. J.: *Filosofía y ciencia en Hipatia*. Madrid: Gredos, 2011, 204 páginas.

Ángel Martínez Sánchez
Universidad de Murcia (España)

Uno no puede dejar de maravillarse al tomar conciencia de cómo, pese a la abrumadora distancia histórica, las noticias acerca de unos personajes de hace más o menos, mil seiscientos años pueda despertar en nosotros la más cordial de las simpatías, situándonos a medio camino entre el reconocimiento y la admiración. Con esta obra, Pedro Jesús Teruel, doctor en filosofía, ha desviado el curso ordinario de sus investigaciones antropológicas, metafísicas y gnoseológicas, para realizar un bosquejo de toda la complejidad histórica en la que Hipatia de Alejandría, y su más célebre discípulo, Sinesio de Cirene, se vieron inmersos entre los siglos IV y V de nuestra era.

Es probable que, debido a esta cualidad de bosquejo, se apunte con acierto en el prólogo, a cargo de Alfonso García Marqués, que esta obra “no es historia, ni biografía, ni exposición del pensamiento filosófico y científico de dos importantes pensadores de la Antigüedad”, sino una alianza prismática de todo este hato de géneros literarios. Tampoco, deberíamos añadir, es una mera crítica a un famoso largometraje. El autor insiste en informar a sus lectores que, si bien la célebre película de Alejandro Amenábar ha sido el oportuno detonante de esta nueva publicación para la serie de estudios clásicos de la Editorial Gredos, sus intenciones y expectativas rebasan semejante empresa. La figura de Hipatia, a la que dedica la primera parte del libro, ha sido, como ocurriera con muchos otros personajes de la Antigüedad, un “cajón de sastre” de la historiografía. De manera sintética: no hay una única Hipatia, sino muchas, en dependencia de la época histórica en la que nos encontremos. Y es que, en especial durante los siglos XVIII y XIX y coincidiendo con aspiraciones culturales de índole ilustrada y romántica, la silueta de Hipatia fue ensalzada en el contexto del auge de nociones como la de autonomía intelectual, de diatribas anticlericales, o incluso de la causa feminista. Por ello, una de las preocupacio-

nes del autor ha sido la de contrastar la versión fílmica con el conjunto de las fuentes históricas que narran los trazos de la vida de la célebre maestra del Serapeo para, lejos de denostar la labor realizada por el director, resaltar el ingenioso juego interpretativo que el lenguaje cinematográfico reclama.

Sin embargo, la verdadera unidad de la obra la encontrará el lector en la relación que nos ofrece la figura de Hipatia unida a la de su discípulo Sinesio, y con ellos, el mundo que les tocó vivir, su actividad filosófica y su atención y diligencia para con los asuntos públicos. Estas líneas de fuerza son las que en verdad generan la estructura narrativa de la obra y que dotan de eficacia causal las explícitas intenciones del autor: tomar conciencia de la profunda contemporaneidad de estos dos singulares personajes y ver si es posible sacar alguna enseñanza de ellos.

Ya desde el comienzo, la vívida reconstrucción de los elementos fundamentales de la Roma que les tocó vivir, la de la decadencia, la de los conflictos internos e invasiones bárbaras, la de la corrupción moral y política, la de la ineficacia de las instituciones políticas y la pérdida progresiva de su legitimidad, quizás sea suficiente para recordarnos este presente, que a ti y a mí, lector, nos ha tocado vivir. Por ello, la mera consideración de las singulares vidas que Hipatia y Sinesio nos ofrecen, como ejemplos reales del puro ejercicio de las virtudes heredadas de la cultura helénica los hace erigirse una vez más en su labor de educadores.

La primera enseñanza que podrían legar a la posteridad es aquella que se deriva de considerar la actividad filosófica no como una mera profesión, sino como una forma de vida, un modo de ver el mundo (*Weltanschauung*). Ambos personajes decidieron consagrar sus vidas a la búsqueda incansable de la verdad, una vida de estudio que sabe reconocer que tanto en las obras como en los actos que estas inspiran se educa la mente joven e inculta y la capacita para alcanzar las verdades últimas. El estudio y el orden en la lectura son la iniciación al pensamiento riguroso y original que encuentra en la filosofía la única disciplina que dota de unidad y sentido a la totalidad del conocimiento humano. En nuestras sociedades, los sistemas educativos han seguido un proceso a través del cuál la cultura del esfuerzo y del estudio detenido y reposado de los distintos saberes, ha sido desplazada en pos de una cultura reduccionista, desde el punto de vista tanto metodológico como ontológico, en la que el profesional domina una pequeña parcela del *corpus* de las ciencias. Por ello las palabras de Sinesio hablan a nuestra época con la misma legitimidad con la que lo hicieran en sus días: “Este nuestro discurso define como especialista o experto a aquel que aísla una ciencia cualquiera, como adepto de una o de otra divinidad; como filósofo, en cambio, a aquel que armoniza en sí mismo la sinfonía de todas ellas y reduce a la unidad la multiplicidad” (Sinesio de Cirene, *Darío o sobre su norma de vida*, 4).

Sin embargo, esta vida consagrada al estudio deberá tomar una mayor amplitud. En segundo lugar, el estudio de la filosofía y la comprensión del Cosmos, en la que centraban su actividad científica, supone para nuestros personajes el correlato temporal de su fundamento intemporal. La armonía del cosmos remite a la perfección del Ser Divino, de tal manera que contemplación teórica no entra en pugna con el pensamiento de lo religioso. En este momento de convivencia religiosa, pero de auge y extensión de la cultura cristiana por el Imperio Romano, Hipatia decidió seguir el paganismo y adorar a los antiguos dioses; Sinesio, en cambio, abrazó el cristianismo pero prosiguió con la tarea de fundir la cultura grecorromana y la cristiana porque supo ver en ellas una línea de continuidad y ampliación. El juego entre ambos nos ofrece una muestra paradigmática de cómo la cultura helena fue perfectamente asimilada y ampliada por la civilización romana, como en Hipatia; con Sinesio, la cultura grecolatina fue asimilada y ampliada por la Cristiandad. Su mero recuerdo es ya una representación del nexo entre filosofía griega, civilización romana, y espiritualidad cristiana, y las posiciona como bases conformadoras de occidente.

En tercer lugar, esta posición de la filosofía como discurso integrador de los saberes no sólo se remite a los aspectos teóricos de la vida humana. Ambos filósofos estuvieron siempre en contacto directo con los asuntos públicos. Hipatia, como educadora y consejera, y Sinesio, que llegaría a ser nombrado obispo de la diócesis ptolemaida, no se cansarían nunca de repetir y anunciar a viva voz las virtudes desprendidas de la unión entre filosofía y política. La educación y el estudio de los saberes teóricos terminan por modelar una actitud vital que resulta del máximo rendimiento práctico, haciendo que la filosofía revierta sus contenidos en la sociedad que la ha producido, constituyéndose así como el más práctico de entre los saberes. La cultura grecorromana se caracterizó por ser una gran defensora del vivir bien, porque vivir de cualquier forma atrofia las potencias humanas y nos condena a sobrepasar las lindes de la barbarie. Lo que se ponen aquí en marcha son los mecanismos de la humanidad, la historia misma en la que el hombre se humaniza por la vía del conocimiento y sus frutos prácticos, cuya síntesis nos dirige a la búsqueda del bien común. Hipatia fue asesinada porque fue un símbolo de integridad moral de su época, algo difícil de soportar por una ciudadanía corrupta y desesperada; Sinesio, fue llamado a desempeñar diversos cargos públicos porque sus conciudadanos vieron en él un hombre capaz de trabajar por el bien común, dada su adhesión a la fe, su brillantez intelectual, su afabilidad y su carácter insobornable. Si bien toda actividad intelectual posee preámbulos morales, igualmente cierto es que, a través de la educación y el estudio de las *bonae litterae*, el carácter se hace bueno y tiende naturalmente hacia lo mejor.

Con estas tres enseñanzas se perfila el círculo del que emana la *humanitas*, la historia del ser al deber ser, del vicio a la virtud por la transmisión de los mejores frutos de la tradición. Hipatia y Sinesio ofrecen en este sentido un

gran contraste con su época. Fueron prácticamente los últimos representantes de un mundo que por haberse desocupado durante largo tiempo por mantenerse dentro de la empresa de la humanidad, se colocó a si misma a punto del colapso. “Las cosas fuera de su estado natural ni se mantienen ni duran” (Scienza Nuova §134) nos advertirá Giambattista Vico doce siglos más tarde. La empresa que se nos muestra en esta obra no nos puede resultar ni extraña, ni hilarante, ni ajena. La enseñanza que nos brindan estos dos grandes pensadores de la Antigüedad nos debe hacer reflexionar con seriedad acerca de nuestro momento, de nuestras instituciones, de la educación de las nuevas generaciones, de los intereses tácitos y subvertidos de este mundo, de si el momento en el que nos encontramos nos sitúa en algún lugar cercano a la humanidad o si tenemos ya un pie en la sedición irracional y en la barbarie. Nos congratulamos, por tanto, de esta nueva publicación que, siendo perfectamente abordable por el gran público, ha sabido no estancarse en meros convencionalismos o en la mera accidentalidad de una producción fílmica y trascender hacia más amplios y provechosos lares.

FUERTES HERREROS, J. L.: *El discurso de los saberes en la Europa del Renacimiento y del Barroco*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2012, 308 páginas.

Alejandro Lozano Muñoz
Universidad de Salamanca (España)

José Luis Fuertes, catedrático de Filosofía del Renacimiento y del Barroco de la Universidad de Salamanca, publicó a comienzos de 2012 una valiosa aproximación a la problemática de los saberes tal y como se abordó en el Renacimiento y posteriormente en el Barroco, configurando diversos modelos de ordenación del mundo que fueron heredados por la Ilustración. El tratamiento conjunto de estos tres momentos clave del pensamiento y la cultura occidentales facilita la elaboración de un marco de interpretación amplio desde el cual conectar dichas épocas históricas, que en ningún caso actúan como compartimentos estancos. La complejidad de la temática no impide que el profesor Fuertes la desarrolle con rigor y exhaustividad, tal y como atestigua la vasta bibliografía, repleta de obras fuente.

Como ya hemos indicado, el hilo conductor de esta aproximación es el discurso de los saberes. En palabras del autor, “se toman los saberes como un todo ordenado, como un discurso, en cuanto, por una parte, son expresión de una teoría del mundo, de una arquitectónica, reflejando el orden de éste, y por otra, y a la par, como proyectos de ordenación y construcción del mismo, especialmente del ser humano” (pp. 19-20). De este modo, la estructura del conocimiento (y de las disciplinas que lo componen) en cada época se convierte en el eje que da sentido al hombre y al mundo.

Partiendo de este enfoque, el texto se divide en 3 partes. La primera, “Saberes, existencia y concordia en la fe” (pp. 27-72), se ciñe al siglo XV y se compone de tres secciones precedidas por una valiosa Introducción. En ella se ofrece un marco general desde el que comprender las distintas arquitectónicas del saber que se tratarán a continuación. El denominador común de todas ellas es “la mirada de Dios” (p. 28), que confiere sentido a todo cuanto hay en el mundo. El autor sitúa los proyectos de ordenación de la realidad y la vida humana

del siglo XV en dos ejes de coordenadas: la temporal (trazada a partir de la concepción cristiana de la historia tal y como la plasmase Agustín de Hipona en *La ciudad de Dios* y también en las *Confesiones*); y la espacial, en permanente construcción de la cristiandad.

Tras la Introducción, el profesor Fuertes inicia la explicación del discurso de los saberes de Alfonso de la Torre tal y como lo plasmó en su *Visión Delectable* (ca. 1430 – 1440). Será la gramática, como primera de las disciplinas del *trivium*, la que conduzca al niño-Entendimiento por el recorrido de las diferentes artes. El propósito de esta estructura de los saberes es impulsar al hombre a la veneración de las cosas divinas, siguiendo el relato del ser humano contenido en Génesis 1-3. Como mostrará el autor en la segunda sección de esta parte, en la misma órbita se mueve Rodrigo Sánchez de Arévalo cuando escribe su *Speculum vitae humanae* (1468). Fuertes se detendrá aquí en el recurso a la perdida Edad de Oro, que con tanta profusión usarán figuras posteriores como Erasmo o Cervantes. Tras el estudio de la obra de Sánchez de Arévalo, la primera parte concluye con una exposición de la arquitectónica de los saberes presente en el *Discurso sobre la dignidad del hombre* de Pico della Mirandola, publicado póstumamente en 1496. Manteniéndose dentro del marco descrito en la Introducción, aunque introduciendo elementos platónicos, el modelo de Pico “nos va a marcar claramente el camino de ascenso, empleando una ordenación de los saberes, tal como cabía, y que desemboca en la teología. Está dirigido a hacernos ‘anhelar lo sumo y tratar de conseguirlo’, para construir ese ideal de hombre, que lleva en sí la hechura de Dios” (p. 69).

La segunda parte (“Saberes, existencia y concordia”, pp. 73-139) nos traslada a la complejidad del Renacimiento con un estudio dividido en cinco secciones y una conclusión valorativa. El autor comienza este capítulo comentando el impacto que tuvo para la Europa cristiana el inesperado descubrimiento de las Indias, que tuvo como consecuencia el resquebrajamiento del discurso de los saberes explicado en la primera parte. Junto a la revalorización de los conocimientos mecánicos necesarios para la fundación del nuevo mundo, se produce la desaparición de la teología como elemento unificador del más alto rango. A continuación, Fuertes se detiene en la *Utopía* (1516) de Moro, descubriendo en este relato un desplazamiento de lo religioso en favor de la razón, a la que ve capacitada para crear modelos de convivencia humana y de concordia. En tercer lugar recorreremos el camino de la escolástica (Vitoria, Báñez), que sigue confiando en el orden establecido en el relato del *Génesis* añadiendo jugosas modificaciones, como la lectura que hace Francisco de Vitoria de la *Suma teológica* en el curso de 1539-40. Dicha lectura “abría un camino de encuentro entre todos los hombres y actualizaba el modo de ir a Dios, incidiendo en el hecho común y compartido por todos, la existencia” (p. 101). La cuarta sección está dedicada al estoicismo en Salamanca a finales del XVI, distinguiéndose hasta tres momentos en el desarrollo de este movimiento en

la época, y abordando tanto los comentarios del Brocense a Epicteto como la situación de la Universidad de Salamanca dentro de esa coyuntura. Por último, el autor se acerca a la figura de Montaigne, cuya postura escéptica, fundamental para comprender el tono de la incipiente filosofía moderna, provoca una alteración sustancial del cuadro de los saberes. En Montaigne la teología es sustituida por la filosofía, y se añaden como fundamentales disciplinas como la medicina y la jurisprudencia, a fin de que el hombre trate con el mundo y pueda moverse por él con resolución.

Tras la conclusión valorativa, donde se destaca la necesidad de “sacar fuerzas de la propia finitud” (p. 137) a la que se enfrenta el hombre a finales del XVI, comienza la tercera y última parte (“Concordia racional, arte general del saber y la mejor república”, 141-263). El libro avanza hasta el Barroco, y nos brinda una panorámica de los problemas planteados y los enfoques que cabían dividida en tres grandes bloques. En el primero, Fuertes desarrolla una interesante comparación del *Discurso del método* (1637) de Descartes y las *Confesiones* (397-400) de san Agustín. La estructura, despliegue argumentativo y propósito de sendas obras es de una gran similitud: ambos textos se presentan como caminos a recorrer en varias jornadas (las partes en que las obras están divididas), al final de cuyos términos el individuo habrá experimentado una transformación. En los dos casos hay un punto de inflexión marcado por el descubrimiento de la interioridad. Este hallazgo imprime al hombre una nueva forma de ver el mundo basada en principios diferentes para cada caso (Dios para el obispo de Hipona, las facultades del ser humano finito en Descartes).

La segunda sección de la tercera parte estudia la posición de la escolástica frente a la filosofía cartesiana, es decir, frente al acta de nacimiento de la modernidad filosófica. El autor de referencia será Sebastián Izquierdo. El Barroco se descubre de este modo como un crisol de propuestas para ordenar el mundo (la de Descartes, la de Bacon, la de Hobbes...), entre las que está el *Pharus Scientiarum* (1659) de Izquierdo. Su cometido consiste en ofrecer un nuevo modelo de Enciclopedia unificadora del saber a la que se llega mediante un método, el arte general del saber, que atestigua la necesidad de ajustarse a un tiempo nuevo: el moderno. Izquierdo debió ver en la filosofía de Descartes insuficiencias que conducían a la fragmentación de los saberes. Esas dificultades motivan su discurso unificador.

El libro concluye con una sección dedicada a Leibniz que profundiza en su propósito de dotar de unidad y coherencia científicas a las demostraciones de las diferentes ciencias. Fuertes ve en Leibniz la necesidad de desarrollar “una ciencia general que contuviera los primeros principios de la razón y de la experiencia” (p. 253). El conocimiento de esta ciencia haría valer al hombre como tal y conduciría a la sabiduría y a la felicidad, llegando en última instancia a la mejor república que cupiese construir.

Como habíamos adelantado, el recorrido de *El discurso de los saberes* es amplio y se detiene en el examen de filosofías y planteamientos complejos. Esto no impide que el resultado final sea una exposición profunda que arroja luz a las conexiones entre momentos históricos y filosóficos tan diferentes como importantes.

MARÍN, H.: *El hombre y sus alrededores. Estudios de filosofía del hombre y de la cultura*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2013, 266 páginas.

Pedro Jesús Teruel
Universidad CEU Cardenal Herrera (España)

El presente volumen constituye el reverso de la trama que vertebra a su predecesor. En *Teoría de la cordura y de los hábitos del corazón* (Pre-Textos, Valencia 2010), Higinio Marín había desplegado una reflexión dialéctica para individualizar la génesis de lo humano: de lo biológica y culturalmente heredado a la autopoiesis del sujeto, para llegar a su síntesis en la relacionalidad y sus aledaños. Precisamente de esos aledaños trata esta obra, que nos deja entrever ese *rumiar* intelectual del que brotó *Teoría de la cordura* y nos permite ahondar en algunos de los “alrededores” a los que bellamente se refiere el autor –tomando prestada la expresión del añorado Jorge Vicente Arregui– en el título del libro.

El hombre y sus alrededores recoge once capítulos sobre temas cuya interrelación no resulta *prima facie* evidente. La mayoría de ellos reproduce conferencias pronunciadas en diversas instituciones (fundamentalmente educativas) durante un arco de tiempo que coincide con la gestación de *Teoría de la cordura*. Se trata –por orden cronológico y no según la estructura final de la obra– de “La esperanza: lo que el diablo no se espera” (2005), “Sobre razón y fe” (2007), “La originalidad del matrimonio” (2008), “Las fuentes de la autoridad” (2008), “Antropología de la familia” (2010), “La manipulación del deseo” (2011), “El ocio y la fiesta” (2012) y “La Universidad como excepción” (2012). A ellas se suman el capítulo sobre el perdón, en gran parte incorporado a *Teoría de la cordura*, y los escritos inéditos “Sobre la televisión. Espectadores y espectros” y “La ausencia de Dios. Consideraciones sobre el pecado original”.

En las páginas de *Thémata* he señalado cómo, a mi modo de ver, *Teoría de la cordura* halla en la noción de piedad la nave central de su arquitectura especulativa. Más difícil resulta individualizar las líneas de fuerza del presente volumen, puesto que no expone un texto unitario sino una miscelánea y da pábulos así al riesgo inherente a lo centrífugo. Sin embargo, el autor se ha cuidado

de organizar las distintas aportaciones en núcleos temáticamente coherentes e incluso complementarios: de los ensayos consagrados a la familia (parte I) y a las modulaciones humanas del deseo (parte II) a los que dedica al enlace entre culpa y redención (parte III) y al nexo entre razón y fe (parte IV). Cada una de estas secciones exhibe nudos argumentales cuya conexión dibuja el mapa de una antropología filosófica y de una filosofía de la cultura orgánicamente enlazadas. Entre ellos, la cuestión del deseo ocupará durante los próximos años un lugar prioritario en las reflexiones del autor, tal y como declaró durante la presentación del libro en Murcia.

Quisiera referirme aquí a uno de los nudos que subyacen al primoroso bordado tejido en *Teoría de la cordura* y que el autor expone aquí a la luz. En el reverso de la piedad, como su apropiación auténticamente humana, se halla el agradecimiento. *More marinio* se podría decir que la gratitud y sus expresiones son la forma bajo la que la piedad comparece en las circunstancias ordinarias de la vida.

Abordar la relación entre piedad y gratitud equivale a pulsar una de las cuerdas más sensibles de la historia del pensamiento. *More kantiano* se podría expresar esto apelando a un concepto quizá no inmediatamente visible pero sí central en la obra del pensador de Königsberg: la noción de *Achtung*. Se trata del respeto que se nutre hacia la ley moral, consecuencia de haber descubierto su primacía, en el orden de los principios, respecto de cualquier otra determinación de la voluntad. Cuando la ley moral aparece ejemplificada en personas que nos la hacen presente, ese respeto se troca en *Dankbarkeit*, gratitud.

Marín diría quizá que a la gratitud kantiana le falta algún ingrediente para transformarse en fiesta. Si atendemos a la imaginería que ha generado el pensador prusiano, bien pudiera ser. Puede que el *quid* del asunto estribe en cómo se conciba el nexo entre autonomía y filiación. «Creo que se puede entender bien lo anterior», señala Marín aludiendo a la fiesta como corolario de lo humano, «si apelamos a nuestra experiencia; y en concreto si recordamos la mirada con la que nos damos por satisfechos ante una labor recién acabada y que ha salido bien. Seguro que en tal situación (...) hemos pronunciado un “sí”, una afirmación que ratifica lo hecho como bien hecho. Pues bien, para celebrar una fiesta es necesario poder ver algo o alguien así, (...) pero con la certeza de que no es obra nuestra y que, por tanto, afirmar lo bueno que es que exista y que sea así, es también sentir la inmensa fortuna que nos ha tocado en suerte y, por tanto, la desbordante gratitud que sentimos por su existencia. Esa gozosa ratificación de la realidad es la fuente genuina de la fiesta» (p. 127).

Saberse amado a través de las luces y sombras del mundo es el motivo para una fiesta que neutraliza la pulsión de dominio, fáctico o intelectual, del presente. «No tienes que entender la vida», escribe Rilke, «entonces, se conver-

tirá en una fiesta». El culto poeta bohemio no invitaba con ello a renunciar al saber, sino a subsumirlo en la gratitud.

El paso de la experiencia de la gratitud al presentimiento agradecido de la filiación es llevado a cabo en el ulterior movimiento especulativo de la obra. El autor lo dedica al enlace entre razón y fe y a ese modo particular de existencia encarnado por la vida universitaria. Y es que la tarea intelectual –búsqueda inquisitiva de la verdad, solidaria con los que también la persiguen– se desborda en una comunicación que no la agota: constituye, en su fuente primera, una de las obras del amor. A la luz de esto se entiende por qué la Universidad es, para Marín y para los que tenemos la inmensa fortuna de compartir sus quehaceres en ella, una fiesta solemne y gozosa.

NOTICIAS Y COMENTARIOS

AÑADIR CARTA DE LA
AUTORA O, EN SU
DEFECTO, UNA CARTA
INFORMANDO DEL HECHO

ANEXO INFORMATIVO

1. Presentación

1.1. Historia y objetivos

Thémata. Revista de Filosofía nace en el año 1983 con la intención de proporcionar a los estudiosos e investigadores de la filosofía un cauce para publicar sus trabajos y fomentar un diálogo sin condicionamientos ni exclusiones. Primitivamente participaron en el proyecto las Universidades de Murcia, Málaga y Sevilla, pero pronto quedaron como gestores de la revista un grupo de profesores del Departamento de Filosofía de la Universidad de Sevilla.

Siempre se ha caracterizado por dar prioridad a los contenidos sobre las cuestiones formales y ha luchado para no encasillarse en corrientes o escuelas de pensamiento. Una preocupación constante de sus realizadores ha sido fomentar los planteamientos interdisciplinares. La revista siempre ha estado abierta a colaboradores de todas las latitudes y cubierto toda la gama del espectro filosófico, de lo que constituye una buena prueba la extensísima nómina de autores que han publicado en sus páginas. También ha querido ser muy flexible a la hora de acoger nuevos proyectos, fomentar discusiones sobre temas controvertidos y abrirse a los nuevos valores de la filosofía. En este sentido, los investigadores jóvenes siempre han encontrado bien abiertas las puertas de la revista.

2. Información general de la revista

2.1. Contactos principales

Director:

Jacinto Choza,
Catedrático de Filosofía de la Universidad de Sevilla.
Departamento de Filosofía, Lógica y Filosofía de la ciencia.
Facultad de Filosofía, Camilo José Cela s/n, 41019, Sevilla
Teléfonos: (+34) 954557755, fax, (+34) 954551668, e-mail: jchoza@us.es

Secretario:

Jesús Fernández Muñoz,
Grupo de investigación de Filosofía de la Cultura, HUM-153.
Departamento de Filosofía, Lógica y Filosofía de la ciencia, Universidad de Sevilla.
Facultad de Filosofía, Camilo José Cela s/n, 41019, Sevilla.
Teléfonos: (+34) 954557755, fax, (+34) 954551668, e-mail: jesusfdez@us.es

Comité directivo:

-Clara Ríos Álvarez, Directora adjunta,
Instituto de Filosofía de la Economía y Filosofía Alemana, (HUM-226).
Departamento de Filosofía y Lógica y Filosofía de la ciencia, Universidad de Sevilla.
e-mail: themata@us.es

-Jesús Navarro Reyes, Subdirector,
Profesor Titular de Filosofía de la Universidad de Sevilla.
Departamento de Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía.
Teléfonos: (+34) 954557767, e-mail: jnr@us.es

-Inmaculada Murcia Serrano, Subdirectora,
Profesora Ayudante Doctora de la Universidad de Sevilla.
Departamento de Estética e Historia de la Filosofía.
Teléfonos: (+34) 954556838, e-mail: imurcia@us.es

2.2. Periodicidad

La secuencia de la publicación es semestral, alternando números monográficos (en los que predomina la problemática antropológica y cosmológica) y números misceláneos, que brindan al lector un panorama representativo del rumbo de la filosofía en Europa y América. La Revista dedica asimismo amplia atención al examen y crítica de las novedades bibliográficas, la edición de textos clásicos inéditos y la publicación de elencos bibliográficos especializados.

2.4. Temática y Alcance

Thémata es una revista de filosofía que publica artículos de investigación, artículos de información filosófica general y especializada, textos clásicos, reseñas de libros, estudios bibliográficos, efemérides, homenajes y noticias.

Secciones de la revista

La revista tiene las siguientes secciones:

Artículos de investigación (Estudios)
Artículos de información filosófica general y especializada (Notas)
Informes y debates
Textos clásicos
Reseñas de libros
Estudios bibliográficos
Efemérides
Homenajes
Noticias y comentarios.

2.5. Lenguas de edición

Las lenguas en que se aceptan originales son español, portugués, inglés, francés e italiano. Thémata edita colaboraciones y mantiene correspondencia en las lenguas latino-americanas: Español, Portugués, Inglés, Francés e Italiano. Thémata reconoce y apoya el inglés como lengua franca global y acompaña resumen y palabras-clave en inglés de sus artículos.

2.6 Edición y maquetación:

Entidad editora:

Grupo de Investigación HUM-153 de la Universidad de Sevilla
Thémata Editorial S.L.

Redacción y secretaria:

Facultad de Filosofía (Universidad de Sevilla)
C/ Camilo José Cela s/n 41018 - Sevilla
Tlf.: 954.55.77.55 Fax: 954.55.16.78.
E-mail: themata@us.es

2.7. Difusión

2.7.1. Venta de números en papel

Thémata edita una pequeña cantidad de ejemplares en papel que pueden ser adquirido por los autores y los interesados en general en www.lospapelesdelsitio.com, Tel.: 955720070, móvil: 646128715.

2.7.2. Difusión electrónica:

Revista de acceso abierto disponible en la web:
<http://institucional.us.es/themata/actual.htm>

2.7.3. Indexación en Buscadores

De acuerdo con la certificación emitida por el Centro de Información y Documentación Científica (Madrid, C.S.I.C.) el 16.11.199- 2, la Revista Thémata está siendo recogida, analizada e incorporada, de modo sistemático, en las siguientes Bases de Datos y Repertorios Bibliográficos:

Bases de datos

The philosopher's index. Bowling Green State University, FRANCIS.
PHILOSOPHIE.CNRS.INST. France, BASE ISOC-FILOSOFIA.
CINDOC.CSIC.España, Ulrich's Internat.Periodicals Directory, R.R.
Bowker, New York, USA, DialogJournalNameFinder, Palo Alto.CA. USA.

Repertorios bibliográficos

Repertoire bibliographique de la philosophie, Louvain, Belgique, Bulletin signalétique.Philosophie, CNRS, France, The philosopher's index, Ohio, USA,Indiceespañol de humanidades. Filosofía, CINDOC, Madrid.

2.8. Acceso al contenido

La política de acceso de la revista en papel es mediante compra o suscripción. Todos los contenidos de esta revista son de libre acceso desde internet en su página web <http://institucional.us.es/themata/actual.htm> así como en bases de datos y repertorios bibliográficos.

3. Política y directrices de revisión

3.1. Revisión por pares

La revisión será realizada por los miembros del equipo directivo, del comité editorial y por autores que hayan publicado más de dos artículos en la revista. Los artículos serán aceptados si concuerdan con las áreas temáticas y las secciones de la revista, si hay espacio suficiente en el número en redacción, y si, a juicio de los revisores, tienen la calidad y corrección adecuadas. Los revisores dispondrán de dos meses para hacer la revisión, transcurridos los cuales el editor se pondrá en contacto con ellos para agilizar la tarea. Los autores recibirán la notificación de la aceptación o no aceptación de su original en el plazo de tres meses.

3.2. Proceso de Revisión Adjunto:

Los Editores envían a los Revisores la solicitud de revisión de la presentación incluida en el e-mail. Los revisores envían un e-mail a los editores con su aprobación o su rechazo junto con la revisión y las recomendaciones. Los editores aprueban o rechazan la presentación e introducen la revisión y recomendaciones en la página de revisión de la presentación, para completar el proceso de revisión.

3.3. Revisión ciega

Para asegurar la integridad de la revisión ciega hecha por expertos para esta revista, la identidad de los autores queda oculta para los revisores, y sin conocerla hacen a los autores las observaciones oportunas. Los autores del documento han eliminado sus nombres del texto, utilizando "Autor" y año en las referencias y en las notas al pie de página, en vez del nombre del autor, el título del artículo, etc.

3.4. Declaración de privacidad

Los nombres y direcciones de correo-e introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines declarados por esta revista y no estarán disponibles para ningún otro propósito u otra persona.

3.5. Lista de Revisores

Los revisores de la revista son todos los miembros del equipo directivo y del comité editorial. Además, pueden ser revisores todos aquellos autores que han publicado más de dos artículos en la revista y poseen el título de licenciado o doctor en la especialidad.

4. Directrices para Autores

Para ayudar a los usuarios de internet a encontrar un trabajo en esta revista, los autores deberán proporcionar una breve descripción en español y en inglés y unas palabras clave (separadas por punto y coma) igualmente en ambos idiomas. Además deberán aportar su dirección postal y electrónica completa para que los lectores puedan mantener correspondencia con ellos.

4.1. Normas de Redacción para los autores

1. Todos los escritos que se envíen para su publicación en *Thémata. Revista de Filosofía*, tanto artículos como notas, reseñas, traducciones, etc., deben ser completamente inéditos. Mientras están en proceso de evaluación o de edición, no deberán remitirse a ninguna otra publicación. Una vez hayan sido publicados, los autores podrán utilizar sus textos con total libertad, aunque citando siempre su publicación original en *Thémata. Revista de Filosofía*.

2. Los artículos y las reseñas bibliográficas estarán escritos de ordinario en castellano, no obstante, los idiomas que también se admiten serán el portugués, inglés, francés e italiano.

NORMAS PARA LOS ARTÍCULOS

3. Los artículos originales han de ser enviados en un formato habitual y fácilmente editable —como Word— a themata@us.es. Para facilitar su revisión anónima, el autor debe eliminar toda referencia en el artículo a otras obras y artículos escritos por él mismo —tanto en el cuerpo como en las notas—, o hacerlo de forma que no revele su propia autoría. También deberá omitir la mención a reconocimientos de su participación en proyectos financiados y otros agradecimientos.

4. Los artículos se someterán a una doble revisión anónima por expertos componentes del Comité editorial, Comité científico u otros expertos ajenos a la revista. Se valorarán: el interés del tema; la profundidad e innovación en su tratamiento; el conocimiento del estado de la cuestión; el diálogo con la bibliografía más relevante y actualizada; la unidad, claridad, coherencia, equidad y rigor de la argumentación; la adecuación del título, del resumen y de las palabras clave; la extensión proporcionada del texto y de las notas; y la elegancia formal y literaria.

5. En un plazo habitual de dos meses y medio, el Consejo de dirección comunicará la aceptación o rechazo de un artículo, junto con las observaciones o sugerencias emitidas por los evaluadores. En los meses de Octubre y Marzo, el Consejo de dirección selecciona, de entre todos los artículos aceptados, cuáles se incluirán en el número correspondiente que se publica en diciembre de cada año y junio de cada año e informarán de ello a los autores correspondientes.

6. Los autores de artículos en vía de publicación recibirán la prueba del texto tras ser compuesto tipográficamente, para su inmediata corrección (máximo una semana de plazo). Una vez publicado, podrán adquirir un ejemplar del correspondiente número de la forma que se especifica en la web e igualmente la separata electrónica de su artículo será colgada en la web en formato pdf.

Formato de los artículos

7. El formato del trabajo será en folio DIN A 4, en letra Century Schoolbook cuerpo 12, con interlineado sencillo 1.2 y con un margen amplio de 3 cm.

8. Los artículos (Estudios) tendrán una extensión máxima de entre 6.000 a 8.000 palabras (entre 15 y 20 páginas). Los Debates y Notas tendrán una extensión máxima de 4.000 palabras (entre 5 y 10 páginas). Traducciones críticas o materiales de investigación y los informes bibliográficos hasta 8.000 palabras (entre 10 y 20 páginas). El recuento de palabras deberá indicarse al final del texto.

9. En el e-mail que se envió junto al artículo adjunto debe figurar el nombre del autor, la institución académica en la que trabaja, la dirección postal, el teléfono y el correo electrónico. En la primera página del texto deben incluirse, en español y en inglés: el título del artículo, un resumen de 100 palabras como máximo y unas 5 palabras clave.

10. Para facilitar la composición, el texto debe introducirse sin ningún formato distinto del antes indicado. Los subtítulos han de estar numerados secuencialmente, así: 1. 2. 3., etc. Los títulos de posteriores subdivisiones deben seguir una ordenación numérica, así: 1.1.; 1.2 ; 1.3, etc. Por ejemplo:

1. Los últimos comentarios de Tomás de Aquino a Aristóteles

1.1 El comentario al «De caelo»

11. Las notas a pie de página han de ser concisas. Las citas en el cuerpo del texto también serán breves, y han de ir entrecomilladas: «así». Si superan las tres líneas, deberán ir en párrafo aparte y no deben llevar sangría (que se aplicará cuando sea compuesto tipográficamente). Además, para introducir un término explicativo dentro de una cita se usarán corchetes, como en el siguiente ejemplo: «La vinculación de ésta [situación especial] al fin del agente... ».

12. Las referencias bibliográficas siempre deben ir a pie de página y nunca en una bibliografía final ni en el cuerpo del texto. Deben tener el siguiente formato:

12.1 Artículo de revista:

VIGO, A.: “Prioridad ontológica y prioridad lógica en la doctrina aristotélica de la sustancia” en *Philosophica* 13, 1990, pp. 17-51.

12.2 Libro:

ZUBIRI, X.: *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Ed. Alianza, 1980 p. 18. Los textos de Platón, Aristóteles, Kant, Wittgenstein y otros similares se citarán conforme al uso habitual y no indicando el número de página:

PLATÓN: *Fedro*, 227d.

12.3 Sección o capítulo de libro:

PRICE, D.: «A general theory of bibliometric and other cumulative advantage processes» en GRIFFITH, B. C.: *Key paper information science*. New York: Knowledge Industry Publications, 1980, p. 177-191.

12.4 Documento electrónico:

Se debe indicar, ya sea la fecha de publicación o la de su más reciente actualización; si ninguna de éstas puede ser determinada, entonces se debe indicar la fecha de búsqueda. La dirección URL debe proveer suficiente información para recuperar el documento.

MORIN, E. [en línea]: “La epistemología de la complejidad”, en *Gazeta de Antropología* 20 (2004) (trad. José L. Solana), www.ugr.es/~pwlac/G20_02Edgar_Morin.html [Consultado: 26/12/2006].

13. Pueden usarse referencias abreviadas en los siguientes casos:

13.1 Cuando de un mismo autor se cite una sola obra, se abreviará su título así: SPAEMANN, R.: *op. cit.*, p. 108.

13.2 Si de un mismo autor hay que citar más de una obra, se reiterará el título de forma abreviada; por ejemplo: SPAEMANN, R.: *Lo natural cit.*, p.15; POLO, L.: *Curso cit.*, vol. 4/1, p. 95.

13.3 Puede utilizarse “Ibídem” cuando se repita una misma referencia consecutivamente. Y también se utilizará “Ídem” cuando se cite consecutivamente la misma obra y en la misma página.

14. No podemos garantizar que no haya problemas con signos especiales (griegos, hebreos, lógicos, matemáticos). Recomendamos restringirlos al máximo, y en todo caso, enviar los originales en los que aparezca un cierto número de ellos procesados en Microsoft Office y no en otro tipo procesador de texto.

15. Los editores no se responsabilizan de los errores que se hayan podido deslizar por no haber seguido estas instrucciones. En caso de encontrar con dificultades de desciframiento, interpretación, formato, etc., requerirán al autor a través del E-mail que envíe un nuevo archivo y, si en el término de una semana no lo reciben, entenderán que renuncia a la publicación del trabajo.

NORMAS PARA LAS RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS .

Cada reseña debe tener un máximo de 1.800 palabras, y ser completamente original e inédita.

15. Salvo casos excepcionales, no se aceptarán reseñas de libros con más de cinco años de antigüedad. Las obras recensionadas han de ser primeras ediciones, o bien reediciones con modificaciones sustantivas.

16. Para evitar conflictos de intereses, es preferible que no estén escritas por personas cercanas al autor del libro recensionado o que hayan colaborado en su edición o diseño. El autor de un libro recensionado no debe tener ascendiente profesional sobre el autor de la reseña, como es el caso de un director de tesis.

17. Si es preciso incluir alguna cita diferente a la del libro que se está reseñando, se hará en el cuerpo del texto, entre paréntesis, siguiendo lo que se indica en los nn. 12 y 13. Si la cita es del libro que se está reseñando, basta con incluir el número de página, así: (p. 63), o (pp. 63-64). Al final de la reseña, el autor hará constar su nombre, su universidad o afiliación (sin incluir la dirección postal), y una dirección de correo electrónico.

4.3. Agenda de publicación

La recepción de artículos está abierta todo el año. Los Números se cierran el 1 de Octubre y el 1 de Marzo. La maquetación y corrección ortotipográfica se realiza en los meses de octubre para el número que sale en noviembre y de marzo para el número que sale en abril. La impresión y colocación en la web se realiza a finales de noviembre y abril. Se le enviará a todos los autores una prueba maquetada de su artículo la cual podrán revisar para erratas de última hora en una semana de plazo.

4.4. En caso de error

Los editores no se responsabilizan de los errores que se hayan podido deslizarse por no haber seguido estas instrucciones. En caso de tropezar con dificultades de desciframiento, interpretación, formato, etc., requerirán al autor a través del E-mail para que envíe un nuevo archivo, y si en el término de una semana no lo reciben, entenderán que renuncia a la publicación del trabajo. Rogamos disculpen las molestias causadas.

