

eikasía



41

REVISTA DE FILOSOFÍA
revistadefilosofia.org



www.eikasía.es



eikasía
EDICIONES

La selección de originales para publicación, se someten de manera sistemática a un informe de expertos externos a la entidad editora de la revista y a su consejo de editorial. Estos informes son la base de la toma de decisiones sobre su publicación o no, que corresponde en última instancia al Consejo de Redacción de la revista y a la Dirección de la misma.

BASES DE DATOS QUE RECOGEN LA REVISTA EIKASIA

 Dialnet

 D I C E

 latindex

 BnF BIBLIOTHEQUE NATIONALE DE FRANCE

 **REGESTA IMPERII**
AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UND DER LITERATUR MAINZ

eikasía

REVISTA DE FILOSOFÍA
revistadefilosofia.org

Director ejecutivo:

Dr. Román García

Secretaría de redacción:

Noemí Rodríguez
Pelayo Pérez

Consejo de Redacción

Dr. Fernando Pérez Herranz (Universidad de Alicante), Dr. Patricio Peñalver (Catedrático Filosofía, Universidad de Murcia), Dr. Alberto Hidalgo Tuñón (Universidad de Oviedo), Dr. Román García (Dr. en Filosofía. Director Instituto de Estudios para la Paz), Dr. Rafael Morla (Catedrático de Filosofía, Universidad de Santo Domingo, RD.), Dr. Antonio Pérez (Universidad de la Laguna), Dr. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, Dr. Felicísimo Valbuena (Universidad Complutense de Madrid), Dr. Jose Antonio López Cerezo (Universidad de Oviedo), Dr. Silverio Sánchez Corredra, Dra. Alicia Laspra (Universidad de Oviedo), Dr. Pablo Huerga Melcón, D. Mariano Arias, Dr. Jacobo Muñoz (Catedrático de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid.) Dr. Félix Duque (Catedrático Historia Moderna Universidad Autónoma Madrid), Dr. Luis Álvarez Falcón (Universidad de Zaragoza).

número 41
noviembre 2011

ISSN: 1885-5679

© de la edición:
Eikasía Ediciones

Maquetado y diseño
Fran F. Yebra

Edita
Eikasía Ediciones
Bermudez de Castro 14 bajo
Oviedo.
C.P: 33011
España.

Teléfono: +34 984 083 210
Fax: +34 985 080 902

www.eikasía.es
eikasía@eikasía.es

eikasía
revistadefilosofia.org

índice

41

Antipsiquiatría; deconstrucción del concepto de enfermedad mental y crítica de la 'razón psiquiátrica' 7

Dr. Adolfo Vásquez Rocca
Universidad Andrés Bello – Universidad Complutense de Madrid
Resumen / Abstract

Inconsistencia y pluralismo desde el racionalismo crítico 21

Esteban Céspedes
Goethe Universität Frankfurt am Main
Resumen / Abstract

Naturaleza e historia en Rousseau: los ecos del origen 29

Jose A. Antón Amiano
Licenciado en filosofía y profesor de enseñanza secundaria España.
Resumen / Abstract

Sloterdijk; secretos bizarros de Freud, discretas obsesiones telecomunicativas y primeras formaciones de psicología profunda europea 53

Dr. Adolfo Vásquez Rocca
Universidad Andrés Bello UNAB – Universidad Complutense de Madrid
Resumen / Abstract

Epicuro y el fenómeno de la indiferencia del mundo 79

Raúl Garrobo Robles
Licenciado en Filosofía y Diplomado en Estudios Avanzados por la Universidad Autónoma de Madrid. Profesor sustituto de Enseñanzas Medias en la Xunta de Galicia.
Resumen / Abstract

De Bergson a Deleuze: la ontología de la imagen cinematográfica 93

Enrique Álvarez Asiáin
UCM/UBA
Resumen / Abstract

El mito de lo mental: el proyecto de investigación de la inteligencia artificial y la transformación hermenéutica de la fenomenología (Primera parte) 113

Jethro Masís
Julius-Maximilians-Universität Würzburg
Resumen / Abstract

Ser y tiempo: una obra interrumpida 133

Alejandro Escudero Pérez
(UNED)
Resumen / Abstract

Un estudio neuropsicológico del pensamiento humano 151

Rafael Blanco Menéndez- Neuropsicólogo
Oviedo, España
Resumen / Abstract

eikasía
revistadefilosofia.org

índice

41

Crítica de libros

Los Simpson y la filosofía,

Por Antonio José López Cruces

185

L humanisme a la Corona d'Aragó (en el context hispànic i europeu), eds. Júlia Butinyà

i Antonio Cortijo. Scripta Humanistica Publishing International, Potomac (Maryland, EEUU), 2011.

Reseña de José Ramón Areces

UNED

197

'Ford y el "Sargento negro" como mito (tras las huellas de Obama),

de Miguel Angel Navarro Crego

Por Román García Fernández

209

Antipsiquiatría; deconstrucción del concepto de enfermedad mental y crítica de la 'razón psiquiátrica'¹

Dr. Adolfo Vásquez Rocca

Universidad Andrés Bello – Universidad Complutense de Madrid



Resumen

El origen del internamiento psiquiátrico, la historia de la locura y la excesiva medicalización de nuestras sociedades farmacrácticas, así como las complejas relaciones entre Psiquiatría, Derecho y las transnacionales farmacéuticas, en un juego de intereses y colusiones, han dado lugar a la llamada "humanización de la pena". Esto es, el recurso a la "demencia" como atenuante penal en un límite difícil de discernir entre lo jurídico y lo ético. Justo aquí se plantea, a partir del rótulo de "enfermedad mental", la posible anulación retroactiva de la responsabilidad penal de una persona que se encuentra supuestamente incapacitada para actuar por sí mismo en la esfera jurídica. De este modo la institución psiquiátrica se nos presenta hoy como una instancia de poderes omnímodos, con aparatos de tele-vigilancia, que apuntan a la constitución de una ya anunciada 'policía del pensamiento', cuya presencia y voz autoritaria se hacen oír con tono perentorio en las instituciones como la educación, el trabajo y demás ámbitos donde lo que está en entredicho es el margen de las libertades civiles; así la clínica ha ido delimitando en el orden civil un límite difícil de discernir entre normalidad y anormalidad.

Abstract

The origin of psychiatric detention, the history of madness and excessive medicalization of our society farmacrácticas and the complex relationship between psychiatry, law and pharmaceutical corporations, in a game of interest and collusion have led to the "humanization of the sentence." That is, the use of "insanity" as criminal atenuante difficult to discern a boundary between the legal and ethical. Just here arises from the label "mental illness", the possible undoing of the criminal liability of a person who is allegedly incapacitated to act for himself in the legal field. Thus the mental health facility before us today as an instance of embracing powers, with tele-surveillance devices, pointing to the previously announced formation of a 'thought police', whose presence and commanding voice are heard to peremptorily in institutions such as education, work and other areas where what is at stake is the scope of civil liberties, so the clinic has been delimited in civil difficult to discern a boundary between normality and abnormality.

Palabras Clave:

Psiquiatría, locura, enfermedad mental, esquizofrenia, antipsiquiatría, represión social, enfermedad.

Keywords:

Psychiatry, madness, mental illness, schizophrenia, anti-psychiatry, social repression, illness.

1 Este Artículo corresponde al Proyecto de Investigación: N° DI-08-11/JM Fondo Jorge Millas 2011 – 2012, financiado por la Dirección de Investigación y Doctorados (VRID) de la Universidad Andrés Bello UNAB: "Ontología del cuerpo en la Filosofía de Jean Luc Nancy, Biopolítica, Alteridad y Estética de la Enfermedad".

Áreas de Investigación: Biopolítica, cuerpo y filosofía de la mente, Alteridad, y ontología de la enfermedad.

Antipsiquiatría; deconstrucción del concepto de enfermedad mental y crítica de la 'razón psiquiátrica'²

Dr. Adolfo Vásquez Rocca

Universidad Andrés Bello – Universidad Complutense de Madrid

Introducción

El origen del internamiento psiquiátrico, la historia de la locura y la excesiva medicalización de nuestras sociedades farmacráticas, así como las complejas relaciones entre Psiquiatría, Derecho y las transnacionales farmacéuticas, en un juego de intereses y colusiones, han dado lugar a la llamada “humanización de la pena”. Esto es, el recurso a la “demencia” como atenuante penal en un límite difícil de discernir entre lo jurídico y lo ético. Justo aquí se plantea, a partir del rótulo de “enfermedad mental”, la posible anulación retroactiva de la



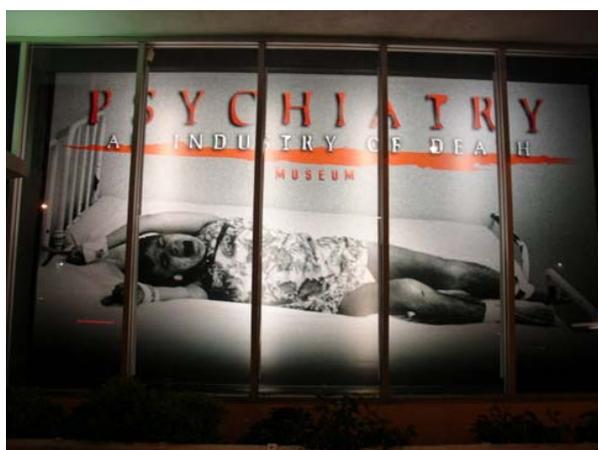
responsabilidad penal de una persona que se encuentra supuestamente incapacitada para actuar por sí mismo en la esfera jurídica. De este modo la institución psiquiátrica se nos presenta hoy como una instancia de poderes omnímodos, con aparatos de tele-vigilancia, que apuntan a la constitución de una ya anunciada 'policía del pensamiento', cuya presencia y voz autoritaria se hacen oír con tono perentorio en las instituciones como la educación, el trabajo y demás ámbitos donde lo que está en entredicho es el margen de las libertades civiles; así la clínica ha ido delimitando en el orden civil un límite difícil de discernir entre normalidad y anormalidad, esto con ecos foucaultianos evidentes, en tanto estas categorías se aplican disciplinariamente en los ámbitos educativos, laborales y criminales con una presencia opresora. De allí que algunos autores como el psiquiatra Thomas Szasz, nos muestre como los internamientos psiquiátricos funcionan bajo una conspiración de silencio hacia aquellos que incomodan con sus comportamientos anormales, de donde se sigue que la esencia de la locura es el disturbio social, lo que –en un alcance político– podemos denominar disidencia. La “enfermedad mental” se transforma así en el mecanismo social, regulado y determinado por la psiquiatría, para patologizar la heterogeneidad humana, su carácter antinómico y su singularidad. Este carácter inquisidor que adquiere la psiquiatría será el punto cardinal en este ensayo, y se tratarán con él otros puntos vinculantes como la necesidad de un replanteamiento del significado de “sanidad mental”, los márgenes de la locura y las dinámicas entre médico y paciente en lo que respecta a la enfermedad psíquica.

² Este Artículo corresponde al Proyecto de Investigación: N° DI-08-11/JM Fondo Jorge Millas 2011 – 2012, financiado por la Dirección de Investigación y Doctorados (VRID) de la Universidad Andrés Bello UNAB: “Ontología del cuerpo en la Filosofía de Jean Luc Nancy, Biopolítica, Alteridad y Estética de la Enfermedad”.

Áreas de Investigación: Biopolítica, cuerpo y filosofía de la mente, Alteridad, y ontología de la enfermedad.

1.- Antecedentes, naturaleza y alcances político-policiacos y patológico-farmacráticos de la antipsiquiatría.

Aunque el término antipsiquiatría fue creado por David Cooper en un contexto muy preciso, sirvió para designar un movimiento político de impugnación radical del saber psiquiátrico, que se desarrolló entre 1955 y 1975 en los Estados donde se habían institucionalizado la psiquiatría y el psicoanálisis como saber regulador de la normalidad y la anormalidad. En Gran Bretaña, con Ronald Laing y el mismo David Cooper; en los Estados Unidos, con las comunidades terapéuticas y los trabajos de Thomas Szasz³. La antipsiquiatría ha tratado de reformar el asilo y transformar las relaciones entre el personal y los internados en el sentido de una gran apertura al mundo de "la locura", eliminando la noción misma de enfermedad mental. La institución psiquiátrica se nos presenta hoy como una estancia opresora; algunos autores, como el ya mencionado Thomas Szasz, denuncian y cuestionan la forma en que los internamientos psiquiátricos han funcionado como una conspiración de silencio, la esencia de la locura' es el disturbio social, el comportamiento anormal que interpela los usos y costumbres decimonónicas; de allí que el 'rótulo' de locura venga a ser una imputación política bajo la categoría de la disidencia, reviviendo viejas prácticas de la policía secreta de la URSS. La "enfermedad mental", se transforma así, en el mecanismo social, regulado y determinado por la psiquiatría, para patologizar la heterogeneidad humana, su carácter antinómico y su singularidad. Este carácter inquisidor que adquiere la psiquiatría será el punto cardinal en este ensayo, y se tratarán con él otros puntos vinculantes como la necesidad de una resignificación de la noción de "salud mental" [de cuáles son los márgenes de la locura], así como la reformulación de la relación médico- paciente en el marco de una nueva clínica.



2.- El discurso de la psiquiatría

Caracteriza a las disciplinas, cuando se consolidan, el poseer un lenguaje propio, un lenguaje que las constituye y funda. Tal lenguaje se consolida a partir de la interacción, entre el lenguaje "natural" o corriente" y el discurso científico.

Lo que llamamos "discurso científico" es un espacio de representación colectiva en el cual se da la ciencia como actividad humana. El trabajo de la ciencia consiste en una permanente reformulación de sus objetos. De hecho, las

³ Thomas Szasz es médico psiquiatra, Profesor Emérito de Psiquiatría en la Universidad de New York, Health Science Center en Siracusa, New York. Además es físico graduado con honores en la Universidad de Sincinati en 1941. Nació en Budapest el 15 de abril de 1920 a los dieciocho años emigró a los Estados Unidos donde fue admitido en la Universidad de Cincinati. Después ingresó en la carrera de medicina en la misma universidad, obteniendo su M. D. En 1944. Recibió entrenamiento en psicoanálisis en el Chicago Institute for Pshychoanalysis. Es miembro de la Asociación Psiquiátrica Norteamericana y de la Asociación Psicoanalítica Americana.

Thomas Szasz es autor de varias obras conocidas sobre psiquiatría y salud mental, como, entre otras, El mito de la enfermedad mental; La fábrica de locura; Ética del psicoanálisis y Karl Kraus y los médicos del alma. Es miembro de la redacción de revistas como "Humanist", "Journal of Drug Adiction" y "Contemporary Psychoanalysis" y co-fundador y presidente de la Asociación Norteamericana para la Abolición de la Hospitalización Involuntaria, así como co-director del Consejo Nacional para el Crimen y la Delincuencia.

disciplinas científicas pueden caracterizarse como discursos que crean y recrean los objetos de los cuales “fabrican” enunciados. Estos arte-factos se convierten, cuando el diálogo y la polémica fructifican, en hechos. Los “hechos” de la naturaleza suelen ser el resultado de disputas zanjadas. Las “verdades” de la ciencia no son el fundamento de las comunidades científicas. Las comunidades científicas son comunidades de problemas y, sobre todo, de retóricas. Un físico reconoce a otro físico por su modo de concebir y desarrollar enunciados verosímiles sobre algún interés común.

Es necesario pues, estudiar el discurso científico en tanto que discurso, hay que reflexionar sobre sus orígenes y modo de constitución, hay que aceptar que no es sólo un producto sino una fuerza productiva. La realidad es una narrativa exitosa. Es aquello que se hace hablando en una comunidad de reconstrucciones de objetos que sólo existen en tanto se habla de ellos de una determinada manera.

El discurso del especialista no es más que una diferenciación, a veces deformada, del lenguaje corriente. Especialmente en las disciplinas cuya formalización discursiva no es de orden matemático y que basan su progreso más bien en la acumulación y ordenamiento de enunciados con contenido empírico, la verosimilitud (que no es precisamente la verdad sino una narrativa exitosa) es el logro al que aspira la ciencia. Sus instrumentos se perfeccionan en dirección a una retórica convincente, el argumento que da cuenta del máximo número de fenómenos, que a la vez resulta económico y elegante por su precisión. Tal es el caso del discurso de la psiquiatría.



Puede ser que la psiquiatría y otras disciplinas de carácter antropológico-médico no sean comparables a las ciencias que la tradición considera fundamentales, dado que en ella son evidentes ciertos rasgos de mutabilidad y obsolescencia que el historicismo ha considerado inherentes a la realidad social. Es innegable el impacto de la cultura y la época en la constitución de un vocabulario técnico y de su repertorio de conceptos. No son pocos los ejemplos en los que una afortunada expresión abrió insospechados

caminos a la investigación y la práctica. No son escasos, tampoco, aquellos en que una palabra, por ese proceso que Lukács llamó “reificación”, se convirtió en cosa, creando un espejismo, un pseudoproblema en torno al cual se articuló un modo de hablar y se fundaron subdisciplinas y especialidades completas, hasta el punto de hacer pensar -cándidamente- que se avanzaba en las profundidades de la realidad natural. Un claro ejemplo de estos términos desorientadores que son extrañamente 'fructíferos' fue la voz 'esquizofrenia'.

Ahora bien, otro problema referido al estatuto del saber psiquiátrico es el del discurso inquisidor, la forma en que emplaza sus constructos como dispositivos del poder, de modo tal que una misma expresión en boca de un profano carece del peso -o las consecuencias en el orden médico-jurídico- que tiene si es dicha por un perito psiquiátrico; supongamos, por ejemplo, que alguien rotula a un individuo de “demente”. Obviamente, la “verdad” no interesa para poner en marcha el sistema de atención médica, sólo la reconstrucción técnica de lo designado por el vocablo es válida socialmente, y ello, en virtud de ser el término usado por alguien que “sabe”. Saber, en este caso, supone que el

instrumental lingüístico ha sido previamente "socializado" en usos y contextos específicos por parte de quién profiere la expresión. Se trata, en fin, de participar, en rigor, de una tradición que valida el uso.

Así el trabajo de investigación, en cualquier disciplina, consiste en construir significados o, lo que es casi idéntico, inventar objetos para hablar de ellos. El lenguaje es la realidad constitutiva esencial de toda ciencia y también de toda práctica social. Una y otra se perpetúan por la enseñanza, que es la reconstrucción perenne de los significados sociales.

Hacer del discurso de la psiquiatría el punto central de la indagación, estudiarlo en sus mutaciones y en sus permanencias, no significa otra cosa que detenerse en su opacidad.

3.- El mito de la 'enfermedad mental' y la fabricación de la locura.

La teoría de la enfermedad mental es científicamente imprecisa y su estatuto está aún por definirse. La psiquiatría como institución represora es incompatible con los principios de una sociedad democrática y libre, y debe ser abolida. Al negar la validez científica de la teoría de la enfermedad no se está negando la realidad de las enfermedades neurológicas, la locura, el crimen, el consumo de drogas y los conflictos sociales.

El concepto de enfermedad mental tuvo su utilidad histórica, pero en la actualidad es científica, médica y jurídicamente inapropiado, así como moral y políticamente incorrecto por las razones que veremos en este artículo.

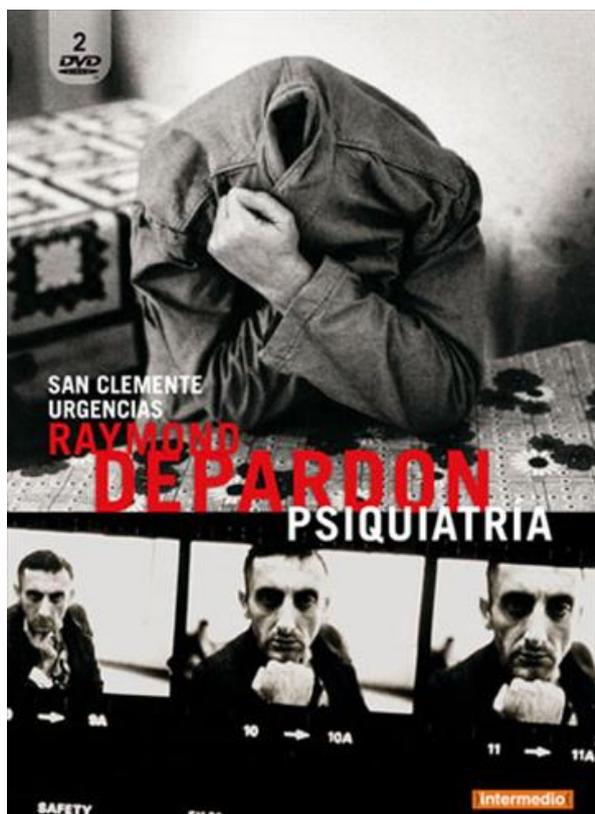
En 1961, Thomas Szasz, médico psiquiatra, psicoanalista y actualmente Profesor Emérito de la Universidad del Estado de New York, publicó *El mito de la enfermedad mental*, que inició un debate mundial sobre los denominados trastornos mentales. Szasz anota que la mente no es un órgano anatómico como el corazón o el hígado; por lo tanto, no puede haber, literalmente hablando, enfermedad mental. Cuando hablamos de enfermedad mental estamos hablando en sentido figurado, como cuando alguien declara que la economía del país está enferma. Los diagnósticos psiquiátricos son etiquetas estigmatizadoras aplicadas a personas cuyas conductas molestan u ofenden a la sociedad. Si no hay enfermedad mental, tampoco puede haber hospitalización o tratamiento para ella. Desde luego, las personas pueden cambiar de comportamiento, y si el cambio va en la dirección aprobada por la sociedad es llamado cura o recuperación. Así pues, lo que la gente llama enfermedad mental como tal, no existe. Lo que hay son conductas, conductas anormales. Enfermedades son cosas como el cáncer y la hipertensión, por ejemplo.

En la mayoría de las así llamadas enfermedades mentales, no hay un correlato orgánico, una lesión neurológica, un trastorno químico, no hay un gen de la locura; salvo en situaciones excepcionales como la depresión endógena, donde hay un problema a nivel de neurotransmisores (serotonina), pero si es una enfermedad es una como cualquier otra, no constituye una categoría aparte, ella -como cualquier otra- puede ser medicada, lo que es distinto a ser sedada, esto es mantener al paciente en un estado de semi-inconsciencia; y si puede ser tratada aún cuando sea crónica, como la diabetes, no se justifica que existan hospitales especiales -segregados- como el psiquiátrico, la clínica, etc., la locura, no está de más decirlo, no es contagiosa.

Existen diferencias político-religiosas entre ayudar a alguien con su consentimiento y tratar a alguien con drogas a la fuerza. El psiquiatra dice que el paciente está enfermo y que está sufriendo,

mientras el enfermo pide que lo dejen en paz.

Thomas Szasz dirige pues el combate contra los internamientos psiquiátricos, señala, como se ha señalado, que la enfermedad mental no existe y que los “locos” son sólo aquello que tratan de decirnos cosas incómodas, eso que no queremos oír. Por ello la sociedad cuenta con los psiquiatras para silenciarlos. Esta conspiración de silencio es lo que denuncia Szasz. Lo que se denomina 'enfermedades



mentales' son los comportamientos de individuos que nos perturban. La esencia de la locura es el disturbio social y el tratamiento que se aplica a aquellos que la “padecen” se asimila al de un cargo político en el marco de un Estado totalitario, el de disidencia. Así la psiquiatría es también un emplazamiento de lo que se ha denominado como el Estado Terapéutico, caracterizado por una sociedad excesivamente medicalizada y una cultura que tiene como correlato el crecimiento desmedido de la industria farmacéutica y sus obscenas ganancias, llegando a constituir una de las áreas de actividad económica más rentables y pujantes.

Alzheimer y esclerosis múltiple. Al señalar que la esquizofrenia es parte del mito moderno de la enfermedad mental, no se intenta negar la existencia de la locura. De hecho, la locura abunda dentro y fuera de los manicomios (ahora llamados hospitales mentales). Lo que se cuestiona es la veracidad científica de categorizarla y tratarla como una enfermedad legítima tan curable como una apendicitis o una neumonía. La locura, en su sentido clásico y literario, es más bien un asunto personal (anormalidad) o político (desacato o disidencia).

Si la esquizofrenia es una enfermedad del cerebro como, digamos, la enfermedad de Parkinson, o la enfermedad de Alzheimer, o la esclerosis múltiple, ¿cómo es que en muchos países hay leyes especiales de salud mental que obligan al internamiento o al tratamiento forzado de los llamados esquizofrénicos? Pero se sabe que no hay leyes especiales para el tratamiento coercitivo de las pacientes con Parkinson,

Ahora bien, Szasz no es el único, pero ha sido uno de los primeros en denunciar la represión de la locura con su cortejo de camisas de fuerza, encierros, electroshocks, lobotomías y embrutecimientos químicos. Michel Foucault lo hizo en Francia con su célebre Historia de la locura, y Ronald Laing prosigue un combate parecido en Gran Bretaña: “Estoy al lado de Foucault -dice- en cuanto a denunciar la opresión psiquiátrica, pero me separo totalmente de él en el análisis y las soluciones.” Foucault veía en los asilos un instrumento de represión de la burguesía contra las “clases peligrosas”. Esto es históricamente falso, señala Szasz. Los primeros asilos fueron creados en Gran Bretaña por la aristocracia para impedir que sus miembros “desviados” disiparan su fortuna. El diagnóstico de locura ha sido, y sigue siendo, un medio para desembarazarse de los que molestan. El loco es el que perturba, cuestiona, acusa.

La locura no puede, por otra parte, ser definida con ningún criterio objetivo. Tomemos la esquizofrenia: es el diagnóstico de "locura" más corriente. Los psiquiatras tratan de hacernos creer que existe con el mismo título que el cáncer o una úlcera. En la mayoría de casos, lo que se llama esquizofrenia no se corresponde con ningún desarreglo orgánico. Debe dejarse de afirmar que, detrás de cada pensamiento torcido, hay una neurona torcida. Si éste fuera el caso, precisa Szasz, habría que tratar la esquizofrenia como cualquier otra enfermedad. Otros exigían medidas más drásticas, especialmente los paladines de lo que se llamó "movimiento anti-psiquiátrico", el cual tuvo mucho reconocimiento en las décadas de 1960 y 1970. Sus principios eran variados y controvertidos: la enfermedad mental no era una realidad objetiva de comportamiento o bioquímica, sino una etiqueta negativa o una estrategia para lidiar con un mundo loco; la locura tenía su propia verdad y la psicosis, en tanto que proceso de curación, no debería ser suprimida farmacológicamente.

No existe siquiera un método objetivo para describir o dar a conocer los descubrimientos clínicos sin recurrir a la interpretación subjetiva y tampoco se cuenta con una terminología uniforme y precisa que comunique exactamente lo mismo a todos. Por consiguiente, se tienen profundas divergencias en el diagnóstico, hay un influjo continuo de nuevos términos y una nomenclatura que no deja de cambiar, así como un exceso de hipótesis que tienden a ser presentadas como hechos. Además, la etiología sigue siendo especulativa, la patogénesis sumamente oscura, las clasificaciones predominantemente sintomáticas y, por tal, arbitrarias o posiblemente efímeras; el tratamiento físico es empírico y está sujeto a modas, mientras que la psicoterapia se halla aún en una fase primaria y, por ello, suele ser doctrinaria e ideológica.

4.- Antipsiquiatría y derecho: La psiquiatrización del crimen y la "humanización de la pena".

Esta psiquiatrización del crimen ha dado origen al mito del paciente mental peligroso: con bastante frecuencia los medios masivos de comunicación informan sobre un crimen al que, enseguida y tras la entrevista a un psiquiatra o psicólogo, se le endilga el calificativo de trastorno mental. Aunque no hay ninguna evidencia de que los llamados pacientes psiquiátricos son más peligrosos que los normales (la situación actual apunta más bien a todo lo contrario), el mito del paciente mental peligroso se resiste a morir.

Así mismo ha pasado con el consumo de drogas legales e ilegales. Aunque la humanidad ha usado (y abusado de) drogas tales como el alcohol, la coca, la marihuana, el opio y sus derivados, y el tabaco durante siglos, el llamado problema de la droga, o drogadicción, o farmacodependencia, o abuso de drogas fue una creación del siglo XX con la promulgación de las primeras leyes antidrogas, y la inclusión del uso de ciertas drogas en la lista oficial de trastornos mentales de la Asociación Psiquiátrica Americana. Hasta ese entonces, no teníamos el llamado problema de la droga, ni la palabra drogadicción tenía la connotación



peyorativa que hoy tiene.

Décadas más tarde, la guerra antidrogas, supuestamente ejecutada para erradicar el consumo, es llevada a cabo con tanta insensatez y ferocidad que sus terribles consecuencias (un ambiente de persecución inquisitorial, criminalidad, corrupción, daño ecológico y toxicidad agregada por la impureza) han terminado por afectar a toda la sociedad.

La historia de la ciencia está llena de teorías y modelos que fueron descartados una vez que se lograron avances que permitieron un conocimiento preciso de los fenómenos. No veo por qué no va a ocurrir lo mismo con la teoría de la enfermedad mental. Nos corresponde a los científicos la responsabilidad social de revisar crítica y constantemente el estado de nuestros conocimientos para así ponernos al día en nuestra labor.

La teoría de la enfermedad mental tuvo, pues, su utilidad histórica hasta el siglo pasado, pero es en la actualidad, científica y médicamente anticuada pues permite diagnosticar y tratar como enfermos mentales a pacientes con enfermedades cerebrales o de otro tipo que cursan con trastornos involuntarios de conducta; y es moral y políticamente dañina porque se ha vuelto una cortina de humo para toda una serie de problemas económicos, existenciales, morales y políticos que, estrictamente hablando, no requieren terapias médicas sino alternativas económicas, existenciales, morales y políticas.

En Gran Bretaña el líder de la anti-psiquiatría fue el igualmente carismático Ronald Laing (1927-1989), un psiquiatra de Glasgow inspirado por la filosofía existencialista de Sartre. Éste advierte, con un aforismo típico, que “la locura no es necesariamente sólo colapso sino también descubrimiento. Es una liberación potencial y una renovación lo mismo que esclavitud y muerte existencial”. En 1965 fundó el Kingsley Hall, una comunidad (se evitaba el término “hospital”) en un barrio obrero al este de Londres donde los residentes y los psiquiatras vivían bajo el mismo techo, estos últimos estaban allí para “ayudar” a los pacientes a superar las largas regresiones que caracterizan a la esquizofrenia. Laing fue un brillante escritor que se granjeó un círculo de seguidores durante el tiempo de la contracultura y las protestas estudiantiles contra la guerra de Vietnam.

Se ha hablado de una “fabricación de locura” para designar aquella práctica que consiste en asignar etiquetas psiquiátricas -rotular- a personas que son extrañas, que plantean un desafío o que representan una supuesta plaga social. En este desenfreno estigmatizador, los psiquiatras orgánicos no son menos culpables que Freud y sus seguidores, cuya invención del inconsciente –según apunta Szasz– prestó nuevos bríos a difuntas metafísicas de la mente y teologías del alma.

La antipsiquiatría, asociada fundamentalmente con políticas de izquierda, reclamaba la desinstitucionalización de las prácticas psiquiátricas. Al mismo tiempo y desde un ángulo totalmente diferente, los políticos de la extrema derecha, incluyendo a Ronald Reagan en los Estados Unidos y Margaret Thatcher en el Reino Unido, dieron su apoyo a la “asistencia comunitaria” ya que se oponían a la idea de un Estado benefactor y les interesaba eliminar esas costosas camas de los hospitales psiquiátricos. Enfermedad, y no hacer de los enfermos mentales una categoría aparte, a los que se encierra y se cuida de manera imperativa.

5.- El psiquiatra es el inquisidor del siglo XX.

Para comprender el papel de la enfermedad mental en nuestra sociedad, conviene saber que nos

encontramos en presencia de un fenómeno religioso, no científico. El diagnóstico de "locura", añade Szasz, ha sustituido, en nuestra civilización occidental, a la "posesión". La bruja, los poseídos, molestaban, y eran, por tanto, eliminados por los inquisidores en nombre de la verdadera fe. Hoy, los psiquiatras son los nuevos inquisidores, y proceden a una eliminación semejante, pero ahora en nombre de la "verdadera" ciencia. Antaño se creía en la religión; hoy en la ciencia.

Una prueba adicional, según Szasz, del carácter pseudo-científico de la enfermedad mental es la evolución de los diagnósticos según las costumbres y las variantes culturales. A fines del siglo XIX, los psiquiatras trataban sobre todo a los histéricos y epilépticos. La histérica, como la bruja de la Edad Media, era generalmente una joven. De hecho, explica Szasz, la histeria no es otra cosa que una categoría verbal inventada por Charcot, el maestro de Freud, para medicalizar los conflictos que surgen entre las mujeres jóvenes y su entorno. Hoy, la histeria ha desaparecido prácticamente -y sin tratamiento-, como diagnóstico a caído en desuso. Ha sido reemplazada por la esquizofrenia y la paranoia. La conclusión de Szasz es que "lo que nos molesta ha evolucionado". Ahora bien, los pretendidos enfermos mentales buscan precisamente incomodarnos: La enfermedad mental es la mayoría de las veces una representación destinada al público", una puesta en escena. La esencia de la locura es el disturbio social. Pero los "locos" hacen algo más que molestarnos. A pesar suyo, nos prestan también eminentes servicios. El concepto de "enfermedad mental" nos permite acomodar comportamientos que nos cuesta aceptar que puedan ser normales y ello porque atentan contra nuestro narcisismo primario. Conductas como, por ejemplo, el "crimen". Hoy "los criminales ya no son ejecutados; sino son tratados", este es uno de los alegatos de la antipsiquiatría.

Un ejemplo: En el estado de Florida, un condenado a muerte no puede ser ejecutado porque los psiquiatras de la prisión lo encuentran demasiado loco para sufrir su pena ¿Hay que curarle, para poder ejecutarlo? pregunta Szasz

La gente busca la enfermedad mental o la locura detrás del crimen; pero en la mayoría de los casos el criminal es normal y lo bastante inteligente para hacer crímenes complejos.

¿Por qué no aceptar que en el hombre hay, como dirá Freud, pulsiones Thanaticas; destructivas y autodestructivas; y que puede ser un animal asesino? La resistencia a reconocer todo esto responde a nuestro narcisismo primario, como a la excesiva medicalización de nuestra sociedad, la que ha conducido a considerar la apelación a la locura como un atenuante en lo que se ha dado en llamar la humanización de la pena.

Pero lo cierto es que en la historia han existido muchos asesinos y nadie ha dicho que eran "enfermos", nadie dijo que Caín estaba enfermo cuando mató a Abel. Hitler que mató a millones de judíos, era de hecho un personaje popular, el líder de Alemania, aclamado en los mítines; después, mucho más tarde, se dijo que estaba loco; lo cual vendría a ser un atenuante para tanta atrocidad.

Pero ¿por qué se obstina hoy la gente en buscar la enfermedad mental detrás del crimen? ¿Es por humanidad? Todo lo contrario, responde Szasz. Si reconocemos que un hombre es capaz de cometer a sabiendas un crimen espantoso, es porque la naturaleza humana puede ser absolutamente malvada. Y ocurre que lo que deseamos es que la naturaleza humana sea buena. No queremos admitir que el libre albedrío pueda conducir al crimen. Por tanto, el crimen no debe ser el resultado del libre albedrío, sino el de la enfermedad mental.

Hasta el siglo XVIII, el Mal era interpretado como una posesión por el diablo. Hoy, el Mal es

necesariamente el signo de un trastorno genético y químico. Todo esto, según Szasz, tiene relación con el pensamiento mítico, no con la ciencia. Por otra parte, añade, si verdaderamente el comportamiento puede analizarse a partir de la observación del cerebro, ¿por qué no tratamos de averiguar las causas químicas de una buena acción, y nos interesamos sólo por las malas? Una de las conclusiones de la antipsiquiatría es que nada, según el conocimiento actual del funcionamiento del cerebro, permite explicar nuestras elecciones. El libre albedrío no es un fenómeno químico o eléctrico. Es imposible leer nuestros pensamientos en el cerebro. Si bien es exacto que ciertos pensamientos desencadenan ciertas reacciones químicas, la causa de la reacción es el pensamiento libre.

Pero, precisa Szasz, la transformación de los criminales en enfermos mentales no es más que la punta del iceberg. Es sólo la expresión caricaturesca de un profundo movimiento de medicalización de la sociedad moderna, así como de la negativa a considerar al hombre como un individuo libre y responsable.

Por tanto, el psicoanálisis, como la psiquiatría, sólo serviría para negar el libre albedrío y para disminuir la responsabilidad individual. ¿Por ejemplo? Los ladrones, explica Szasz, eran antaño considerados responsables de sus actos, y castigados como tales. Pero a partir del momento en que el ladrón se convierte en un "cleptómano", ya no es responsable del robo; es "operado" desde el exterior por pulsiones que escapan a su voluntad y que él ignora. Este razonamiento se aplica actualmente al incendiario, que se ha transformado en un pirómano, al violador, al jugador, al juerguista o al fumador. La ilustración más reciente citada por Szasz es la del fumador inveterado que, ante los tribunales, acaba de obtener indemnización económica de un fabricante de cigarrillos americano. La agresiva publicidad del fabricante le habría incitado inconscientemente a fumar y arruinar su salud.

Ahora bien, las intervenciones psiquiátricas deben ser definidas con claridad como voluntarias o involuntarias (este es un criterio de demarcación con una importancia política, ética y religiosa). En las voluntarias, la persona busca la ayuda del profesional movida por sus problemas. Típicamente, el individuo es un beneficiario de la intervención del psiquiatra. En las involuntarias, la sociedad impone la intervención. Típicamente, el individuo es una víctima de la acción del psiquiatra, en tanto que la sociedad (la familia) es la beneficiaria. La psiquiatría involuntaria es incompatible con los principios de una sociedad democrática y libre, y debe ser abolida.

En 1970, Szasz publicó *La fabricación de la locura: Estudio comparado de la Inquisición y el Movimiento de la Salud Mental*, un monumental estudio histórico dedicado a demostrar que con el declinar de la cosmovisión teológica y del poder del Estado Teocrático (la alianza del Estado y la Religión), y el ascenso de la cosmovisión científica y del poder del Estado Terapéutico (la alianza del Estado y la Medicina y, en particular, la Psiquiatría), el mito teológico de la herejía fue remplazado por el mito científico de la enfermedad mental, la persecución de brujas y herejes por la persecución de pacientes mentales y drogadictos, y la poderosa burocracia papal de la Inquisición por la poderosa burocracia estatal de la Psiquiatría Institucional.

En esta obra, que dio inicio a la nueva disciplina de la historia crítica de la psiquiatría (junto con la *Historia de la locura en la Era Clásica*, de Michel Foucault), Szasz define también los dos tipos de psiquiatría: la institucional y la contractual.

La Psiquiatría Institucional comprende todas las intervenciones impuestas a las personas por los demás. Estas intervenciones se caracterizan por la completa pérdida, por parte del denominado paciente,

del control de la relación con el psiquiatra. Su aspecto económico más importante es que el psiquiatra es un empleado pagado por una entidad privada o pública. Su característica social más destacada es el uso de la fuerza o del engaño.

La Psiquiatría Contractual comprende todas las intervenciones psiquiátricas buscadas por las personas, motivadas por sus dificultades o problemas. Estas intervenciones se caracterizan por la completa retención, por parte del llamado paciente, del control de la relación con el psiquiatra. Su aspecto económico más importante es que el psiquiatra es un profesional privado pagado por la propia persona (en nuestros días, la situación se complica por la existencia de los seguros médicos). Su característica social más notoria es la evitación de la coacción o del engaño.

El concepto psiquiátrico del crimen surgió en el siglo XX con la publicación de *El criminal, el juez y el público* (1929), de F. Alexander y H. Staub. Para estos autores, había dos clases de criminales: el normal y el anormal. Para el normal la penalidad tradicional era suficiente, en tanto que, para el anormal, Alexander y Staub recomendaban la abolición de los castigos y la implantación de tratamientos psiquiátricos. Es importante tener en cuenta que esta tesis nació en la época del ascenso al poder de las ideologías totalitarias de la Italia fascista, la Alemania nazi y la Unión Soviética comunista, en las que los psiquiatras estaban dispuestos a cooperar con gobiernos dictatoriales en la represión de los ciudadanos.

Por su parte, Thomas Szasz, desde la publicación de *El derecho, la libertad y la psiquiatría* (1963), ha advertido que la Psiquiatría Institucional se ha convertido en una agencia represiva de control social.

6.- Las metáforas de la enfermedad.

Por último, cuando seguimos hablando de trastornos mentales, tenemos en mente otro tipo de hechos: los conflictos personales e interpersonales tales como la angustia, la ambición, las dificultades o desviaciones sexuales, las desavenencias familiares, las fobias, las inhibiciones y demás problemas propios de la fragilidad humana; se piensa entonces que la vida es armónica y que los conflictos son causados por psicopatologías subyacentes que es preciso curar para ser felices. Esta es la versión pseudocientífica actual de la psiquiatría y la psicología clínica convencionales. No obstante, parece más realista aceptar que la vida es, en sí, una ardua construcción, y que lo que llamamos salud mental es, con más propiedad, la virtud o sanidad espiritual, la que no se logra mediante un arduo y tortuoso camino de aprendizaje, sino más bien con aquella higiene del alma que es la fe, la cual opera mediante la renovación del espíritu de nuestra mente.

Aquí cabe una gran responsabilidad social y espiritual a los científicos y profesionales médicos, a saber, la de revisar su concepción del hombre para promover no sólo estilos de vida y de pensar saludables, sino también de aspirar a una salud integral que abarque al hombre interior y exterior, aquello que desde el entronque de la antropología hebrea y la moderna medicina psicosomática aparece como el verdadero ser del hombre, su unidad psico-biológica indisociable.

La teoría de la enfermedad mental tuvo, pues, su utilidad histórica hasta el siglo pasado pero en la actualidad se encuentra científica y médicamente desfasada pues arriesga diagnosticar y tratar como enfermos mentales a pacientes con enfermedades cerebrales o de otro tipo que padecen trastornos involuntarios de conducta; y es moral y políticamente nociva porque ha pretendido ser explicación de la infelicidad humana, cuyas manifestaciones fenoménicas pueden aparecer –biográficamente– bajo la forma de problemas económicos, existenciales, morales o políticos, pero que, estrictamente hablando, no

requieren terapias médicas ni sólo alternativas económicas o políticas, sino una respuesta a la radical separatividad humana, a nuestra tristeza de no ser santos.

BIBLIOGRAFÍA

- Szasz, Thomas: *El Mito de la Enfermedad Mental*, S.A. Amorrortu; Buenos Aires, 1976.
- Szasz, Thomas: *La fabricación de la locura*, Kairos 1974
- Szasz, Thomas: *Nuestro Derecho A Las Drogas: En Defensa De Un Mercado Libre*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1993.
- Szasz, Thomas: *Esquizofrenia: el símbolo sagrado de la psiquiatría*. Madrid: Premiá Editora, 1990.
- Szasz, Thomas: *La teología de la medicina*. Barcelona: Tusquets; 1981.
- Cooper D.: *Psiquiatría y antipsiquiatría*. Buenos Aires: Locus Hypocampus, 1967.
- Foucault, Michel: *Historia de la locura en la época clásica*. Barcelona, Muchnik editores, 1981.
- Foucault, Michel: *El nacimiento de la clínica, / Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, (1963).
- Foucault, Michel: *Vigilar y castigar; nacimiento de la prisión*, 1ª, ed.- Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2002.
- Desviat M.: *La alienación de la vida cotidiana: algunas tesis de la sociedad del espectáculo*. Atopos 2004;2 (1): IV–XIII.
- Desviat M.: *Crítica a la razón psiquiátrica. Subjetividad y cultura*, 2005; 23: 74–80.
- Laing R.D.: *Experiencia y alineación en la vida contemporánea*. Buenos Aires: Paidós; 1971.
- Laing R.D.: *Razón, demencia y locura*. Barcelona: Crítica; 1987.
- Fábregas J.L., Calafat A.: *Política de la psiquiatría*. Madrid: Z; 1976.
- Read, John; Mosher, Loren y Bentall, Richard (eds.): *Modelos de Locura*, Herder Editores, 2006.
- Vásquez Rocca, Adolfo: "Antipsiquiatría; Deconstrucción del concepto de enfermedad mental" [Versión preliminar]. En *Psikeba - Revista de Psicoanálisis y Estudios Culturales* – Buenos Aires, ISSN 1850-339X, N° 2 – 2006.

Inconsistencia y pluralismo desde el racionalismo crítico¹

Esteban Céspedes

Goethe-Universität Frankfurt am Main

Resumen

En este trabajo se mostrarán algunas similitudes entre el racionalismo crítico y el pluralismo teórico, analizando especialmente las ideas tempranas de Paul Feyerabend, desarrolladas en su artículo de 1962 "Explicación, reducción y empirismo". Éstas serán vinculadas a un artículo de Karl Popper de 1957 titulado "El objetivo de la ciencia". Feyerabend admite que éste fue una significativa influencia para sus ideas, aunque también afirma que fue "un punto de partida para la crítica, no para la repetición" [Feyerabend (1962), p. 44]. Tras considerar ambos puntos de vista se indicará cómo la inconsistencia entre teorías es un aspecto importante para el progreso científico cuando los principios positivistas de derivabilidad e invariancia pierden fuerza. De cualquier forma, es también crucial poner atención a la lógica según la cual la inconsistencia permite el cambio entre teorías.

Abstract

Some similarities between critical rationalism and theoretical pluralism are shown in this work by analysing Paul Feyerabend's early ideas exposed in his 1962 paper "Explanation, reduction and empiricism". These will be connected to Karl Popper's 1957 work "The Aim of Science". Feyerabend admits that Popper's article had a significant influence on his ideas, though it was "a starting point of criticism, not of repetition" [Feyerabend (1962), 47]. After considering both points of view, it is indicated what an important aspect of scientific progress inconsistency between theories is when the positivist principles of derivability and invariance lose force.

Palabras clave: racionalismo crítico, pluralismo teórico, inconsistencia, Popper, Feyerabend.

Keywords: critical rationalism, theoretical pluralism, inconsistency, Popper, Feyerabend.

1 Una versión previa de este artículo fue presentada el día 9 de octubre de 2009 en el Congreso Nacional de Filosofía, realizado en Santiago, bajo el título "Las afinidades entre el racionalismo crítico de Popper y el pluralismo teórico en los primeros escritos de Feyerabend". Agradezco profundamente a los asistentes y los oportunos comentarios realizados en esa ocasión, especialmente los de Matías Correa y Carlos Verdugo, como también las esclarecedoras sugerencias realizadas en otro contexto por André Fuhrmann. La Fundación Konrad Adenauer ha significado un gran soporte a esta investigación.

Inconsistencia y pluralismo desde el racionalismo crítico²

Esteban Céspedes

Goethe-Universität Frankfurt am Main

1 Consistencia e invariancia

La imposibilidad de realizar los procesos de reducción y de explicación entre teorías fue el interés de Feyerabend. Su propuesta incluye el ataque a dos principios fundamentales que están presentes tanto en el reduccionismo de Ernest Nagel como en la teoría de la explicación científica de Carl Hempel. Uno es el principio de deducibilidad, según el cual las teorías nuevas deben implicar lógicamente a las teorías antiguas. El otro es el principio de invariancia del significado, según el cual el significado de los términos descriptivos entre dos teorías debe mantenerse idéntico. A continuación se explicarán ambos principios.

Principio de deducibilidad: según este principio “todas las teorías satisfactorias en un dominio dado deben ser mutuamente consistentes” [Feyerabend (1962), p. 41 – 42]. Esta regla, también llamada principio de consistencia, concuerda con las bases del empirismo y se encuentra formulado de alguna u otra forma en las tesis reduccionistas y en la teoría de la explicación. Nagel, por su parte, lo formula con el nombre de “condición de derivabilidad”³.

En el caso del reduccionismo, se puede llamar *ciencia primaria* a la teoría más amplia y más universal, es decir la teoría a la cual se reduce la teoría anterior. En el caso de la explicación científica, por otra parte, Carl Hempel y Paul Oppenheim afirman lo siguiente en su artículo de 1948: “El explanandum debe ser una consecuencia lógica del explanans, en otras palabras, el explanandum debe ser lógicamente deducible de la información contenida en el explanans, puesto que de otro modo el explanans no constituiría un fundamento adecuado para la explicación” [Hempel & Oppenheim (1948), p. 321]. Así es como, tanto en el proceso de reducción como en el de explicación, la teoría nueva debe ser consistente con la teoría antigua, siendo ésta una consecuencia lógica de aquélla.

Principio de la invariancia: Según este principio, los significados de los términos no deben variar entre una teoría y otra. En palabras reduccionistas, los términos descriptivos primitivos de la primera teoría no deben variar en el proceso de reducción a la nueva teoría. Cabe mencionar que, según Feyerabend, el principio de invariancia del significado es una consecuencia directa del principio de consistencia [Feyerabend (1962), p. 48]. Esto se comprende perfectamente, ya que no podría haber consistencia entre dos enunciados que difieren mucho en cuanto al significado de sus términos.

En el caso de la teoría reduccionista de Nagel, existen dos tipos de reducción. Por una parte, se llama *reducción homogénea* al proceso en que “las leyes de la ciencia secundaria no utilizan términos descriptivos que no hayan sido usados aproximadamente con el mismo significado en la ciencia primaria” [Nagel (1961), p. 447]. Por otra parte, se llama *reducción heterogénea* al proceso en que la nueva

2 Una versión previa de este artículo fue presentada el día 9 de octubre de 2009 en el Congreso Nacional de Filosofía, realizado en Santiago, bajo el título “Las afinidades entre el racionalismo crítico de Popper y el pluralismo teórico en los primeros escritos de Feyerabend”. Agradezco profundamente a los asistentes y los oportunos comentarios realizados en esa ocasión, especialmente los de Matías Correa y Carlos Verdugo, como también las esclarecedoras sugerencias realizadas en otro contexto por André Fuhrmann. La Fundación Konrad Adenauer ha significado un gran soporte a esta investigación.

³ “El objetivo de la reducción es mostrar que las leyes, o los principios generales de la ciencia secundaria, son simplemente consecuencias lógicas de los supuestos de la ciencia primaria” [Nagel (1961), p. 354].

teoría no utiliza los mismos términos descriptivos que la teoría antigua⁴.

Esto se daría en el caso de reemplazar, por ejemplo, el concepto de “temperatura” por el de “energía cinética media de moléculas”. De todas formas, tanto en la reducción homogénea como en la reducción heterogénea, se necesita que el significado de los términos permanezca invariable. La misma suposición estaría presente en la explicación, proceso en el cual los significados tampoco se modificarían.

La respuesta de Feyerabend ante el principio de invariancia se podría entender brevemente de la siguiente manera. Lo que genera dificultades para realizar una reducción, es decir, la heterogeneidad de significados, es precisamente lo que busca el pluralismo teórico⁵. Su crítica a la invariancia del significado fue presentada en su aún inédita tesis doctoral, “Zur Theorie der Basissätze”⁶, donde considera ejemplos problemáticos en la física, con el fin de analizar las dificultades producidas por la noción de proposición protocolar y su función en las teorías científicas⁷. A continuación se revisará la manera en que Feyerabend critica el principio de consistencia y cómo sus respuestas estarían ligadas al racionalismo crítico.

2 La inconsistencia como (parte del) objetivo de la ciencia

Una de las consecuencias de los argumentos de Feyerabend en contra de los principios de consistencia y de invariancia del significado es precisamente la siguiente dificultad: los procedimientos de explicación no pueden utilizar una teoría satisfactoria como explanans [Feyerabend (1962), p. 143].

Este problema de la explicación surge del siguiente supuesto. Desde el punto de vista del método científico, la teoría nueva será más satisfactoria si es inconsistente con la teoría antigua en el dominio en el que coinciden [Feyerabend (1962), p. 143]. Es decir, una teoría que promueva el progreso científico debe contradecir a la teoría antigua, en vez de incluirla o implicarla, como afirma el principio empirista de consistencia. En el caso de la relación entre la teoría de Galileo y la mecánica de Newton, Feyerabend afirma que tenemos dos posibilidades: “Podemos declarar que la ciencia galileana no puede ser reducida a, ni explicada en, términos de la física de Newton, o podemos admitir que la reducción y la explicación son posibles, pero negar que la deducibilidad, o incluso la consistencia, sea una condición necesaria para ello” [Feyerabend (1962), p. 71].

De cualquier forma, son noticias ingratas tanto para el reduccionista como para el explicacionista. Más allá del caso particular de Galileo y Newton, las teorías nuevas se establecen mediante inconsistencias con las teorías antiguas, es decir, mediante el procedimiento opuesto al que plantea el

⁴ “[L]a ciencia primaria parece borrar distinciones familiares como si fueran ficticias y parece sostener que características *prima facie* indiscutiblemente diferentes de las cosas son, en realidad, idénticas” [Nagel (1961), p. 447].

⁵ “La diferencia entre Nagel y yo estriba en lo siguiente. Para mí, tal cambio hacia nuevos significados y nuevas afirmaciones cuantitativas es un acontecimiento natural que también es deseable por razones metodológicas. Para Nagel, dicho cambio es una indicación de que la reducción no se ha conseguido” [Feyerabend (1962), p. 121].

⁶ He tenido acceso a esta obra gracias a la Universidad de Viena, que me envió una copia del manuscrito original. Parte de las ideas ahí expuestas fueron desarrolladas y publicadas posteriormente por Feyerabend en otra ocasión [(1958)].

⁷ Una de las principales objeciones a la reducción de teorías por medio del principio de invariancia tiene relación con la descripción de objetos físicos y la descripción de la observación de los mismos. “Soll die Rede vom Enthaltensein Sinn haben, so ist es notwendig, dass das zuerst gegebene, der physische Körper, und das darauf Erscheinende, die reine Sinnesempfindung, Erscheinungsformen desselben Gegenstandes sind” [Feyerabend (1951), p. 17]. [“Si hablar de inclusión tiene sentido, entonces es necesario que lo que se da primero, el cuerpo físico, y lo que de ello aparece, la pura percepción de los sentidos, sean formas de manifestación del mismo objeto”]. Esto exigirá postular la extraña existencia de una *tercera* entidad a la cual ambos procesos hagan referencia.

principio defendido por las teorías sobre la reducción y por la explicación.

Una perspectiva similar proviene sin duda de la influencia del racionalismo crítico de Popper, influencia que admite el mismo Feyerabend [(1962), p. 143]. Popper afirma lo siguiente en el artículo de 1957, que fue un punto de partida para las ideas de Feyerabend. “La pregunta: ‘¿Qué clase de explicación puede ser satisfactoria?’ nos induce a contestarla así: una explicación en términos de leyes comprobables y falsables, de condiciones iniciales. Y una explicación de esta clase será tanto más satisfactoria cuanto más comprobables sean estas leyes y cuanto mejor se hayan puesto a prueba” [Popper (1957), p. 180].

De esta manera, una teoría nueva podrá reemplazar satisfactoriamente a la anterior sólo si es refutable y, por consiguiente, sólo podrá ser reemplazada a futuro tras una contradicción. Esto indica que el progreso epistemológico de las teorías no está basado en la consistencia entre ellas, sino en su refutación y mutua inconsistencia. Popper afirma que las explicaciones refutables son las únicas explicaciones satisfactorias. Por esta razón, la teoría de la explicación de Hempel no propone un procedimiento satisfactorio para el avance científico, ya que exige que haya consistencia entre el explanans y el explanandum⁸. En esto concuerda también Feyerabend. Según Popper, el conocimiento progresa en la medida en que cada teoría nueva es más precisa y universal que la anterior. Si el objetivo de la ciencia es explicar, entonces cada vez que exista un avance, se establecerá un nuevo explanans de las teorías anteriores, lo que lleva al problema de la necesidad de explicar el nuevo explanans constantemente. En esto, la propuesta de Popper no difiere mucho del proceso de explicación de Hempel y Oppenheim. Sin embargo, al consistir en establecer explicaciones cada vez más universales, el objetivo de la ciencia parece involucrar el concepto de una explicación última, de un *explanans inedicabilis*. Para Popper, la noción de este explanans definitivo estaría relacionada con el esencialismo, pues de llegar a este resultado, se habrían llegado a conocer todas las propiedades esenciales del objeto de análisis, lo cual no permitiría plantear más problemas. Esto parece no coincidir con el avance del conocimiento⁹.

Las observaciones de Popper sobre el instrumentalismo como alternativa al esencialismo son muy parecidas a las de Feyerabend, cuando afirma que aquél parece ser la única alternativa al error de postular el principio de invariancia de significado. Dicho de otro modo, tanto Popper como Feyerabend sostienen la idea de que la tesis más usada en contraposición al explicacionismo es el instrumentalismo. Ambos concuerdan, además, en que dicha alternativa no es la más adecuada [Feyerabend (1962), p. 126].

Según las dos opciones que entrega Feyerabend al problema suscitado entre la exigencia de consistencia entre teorías, se puede admitir que, o bien la ciencia de Galileo no es explicable mediante la física de Newton, o bien se puede aceptar que existe, en efecto, una explicación entre ambas teorías, pero que la consistencia entre ellas no es algo necesario. En este caso, Feyerabend también coincide con Popper¹⁰.

⁸ Además de lo analizado aquí, existe el problema sobre el origen de la teoría de la explicación de Hempel y si ésta simplemente se basó en el trabajo de Popper o si fue su continuación [Verdugo (2005)]. Los aspectos que ambas posturas tengan en común no afectan lo que he mencionado hasta ahora sobre el rechazo del principio de consistencia por parte del racionalismo crítico.

⁹ “No creo en la doctrina esencialista de la explicación última y definitiva. En el pasado, los críticos de esa doctrina han sido, en general, instrumentalistas: interpretaron las teorías científicas sólo como instrumentos de predicción, sin ningún poder explicativo. Tampoco estoy de acuerdo con tales críticos” [Popper (1957), p. 181].

¹⁰ “Es bien sabido que la dinámica de Newton logró la unificación de la física terrestre de Galileo y la celeste de Kepler. Se dice a menudo que la dinámica de Newton puede inducirse a partir de las leyes de Galileo y Kepler, y hasta se ha aseverado que puede deducirse estrictamente de dichas leyes. Pero eso no es así; desde el punto de vista de la lógica, la teoría de Newton, en términos estrictos, contradice tanto a la teoría de Galileo como a la de Kepler” [Popper (1957), p. 184 – 185].

Popper, al igual que Feyerabend, concluye que la contradicción entre teorías no es algo que impida mejorarlas; el principio de consistencia no es necesario para que progrese el conocimiento. Sin embargo, los argumentos que usan para mostrar esto son muy distintos. Mientras que, por un lado, Popper afirma que de la conjunción de las teorías de Galileo y Kepler no se deduce lógicamente la mecánica de Newton, por otro lado, Feyerabend ataca directamente el principio de consistencia, según el cual la física de Galileo es la que se deduciría de la física de Newton. Esta diferencia se refleja en que la argumentación de Popper termina siendo además una prueba en contra de la inducción.

Lo importante es que tanto Popper como Feyerabend coinciden en que la explicación científica sólo es posible, si la teoría nueva reemplaza y corrige a la teoría antigua, además de simplemente explicarla. En el caso del pluralismo teórico, el cambio de una teoría a otra implica también una sustitución de la ontología antigua a la nueva ontología¹¹. En el caso del racionalismo crítico, la nueva teoría contradice y corrige a la teoría antigua¹².

Por esta razón, ni el principio de consistencia ni el principio de invariancia del significado concuerdan con la práctica científica. Lo que sucede básicamente es que cuando surge una nueva teoría que es mejor que las antiguas, pero que sin embargo las contradice, el procedimiento más adecuado para evitar el estancamiento científico es modificar los significados de ambas teorías, lo que no corresponde con el principio de invariancia. Esto niega claramente dicho principio [Feyerabend (1962), p. 125]. La solución de Feyerabend es la eliminación del concepto de explicación formal en el método científico¹³.

No existe la explicación científica entre teorías, si es que se ha definido previamente el proceso de explicación a partir de los principios de deducibilidad y de invariancia del significado. Este último principio proviene de la tesis de Feyerabend de que los términos descriptivos no se basan en los términos observacionales, como sostiene el positivismo [Feyerabend (1962), p. 49], sino que son estos últimos los que dependen de las teorías y del modo en que se incorporan a ellas [p. 105]. Este último supuesto corresponde a la teoría contextual del significado que Feyerabend habría desarrollado con la influencia de sus reflexiones sobre las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein (1953).

3 Consideraciones finales

Para finalizar, podemos concluir que los argumentos de Feyerabend en contra de los principios empiristas son bastante serios y muestran cómo dichos fundamentos no son parte del quehacer científico, no pueden serlo, ni tampoco es deseable que lo sean. El ejemplo mencionado sobre Galileo y Newton muestra que dichos principios no describen correctamente el progreso de las teorías. Además, la teoría contextualista del significado impide que los principios criticados formen parte de la labor científica, mientras que las consecuencias esencialistas y el estancamiento científico son razones para no desear que eso suceda.

Por una parte, el principio de consistencia entre dos teorías que se encuentran dentro del mismo

¹¹ "Lo que ocurre cuando se pasa de una teoría T' a una teoría T más amplia es algo mucho más radical que la incorporación al contexto de T, de la teoría T' *inalterada*. Más bien, lo que tiene lugar es una sustitución de la ontología de T' por la ontología de T" [Feyerabend (1962), p. 38].

¹² "Lejos de repetir su *explanandum*, la nueva teoría lo contradice, y lo corrige" [Popper (1957), p. 185].

¹³ "Quizá parezca prudente eliminar por completo las consideraciones sobre la explicación del dominio del método científico, y centrarse en aquellas reglas que hacen posible comparar dos teorías respecto a su carácter formal y éxito predictivo, y que garantizan la constante modificación de nuestras teorías en la dirección de una mayor generalidad, coherencia y comprehensividad" [Feyerabend (1962), p. 144].

dominio es criticado por Feyerabend, señalando que es posible que un mismo conjunto de datos observacionales forme parte de teorías mutuamente contradictorias. Esto es ocasionado por la diferencia de la universalidad entre las teorías y el dominio al que pertenecen. Por otra parte, el argumento en contra del principio de invariancia del significado explica, a partir de una teoría contextualista, cómo los términos descriptivos adquieren significado a partir de su función en la teoría, razón por la que cada vez que ésta cambia, cambian de alguna manera también los significados de sus términos fundamentales¹⁴.

Por esta razón, la explicación de la teoría nueva no puede conservar ni transferir los significados de la teoría antigua. Se puede concluir con esto que es imposible (e indeseable a la vez) que el perfeccionamiento de las teorías sea dependiente del principio de consistencia.

Como una conclusión de suma importancia, cabe señalar además que se han indicado aquí varios puntos de concordancia entre las teorías epistemológicas de Popper y Feyerabend, lo cual no es muy común, y normalmente se deja de lado cuando se consideran únicamente las ideas más pluralistas de este último filósofo. Podría afirmarse incluso que el racionalismo crítico es una condición necesaria para la existencia del pluralismo metodológico [Céspedes (2009)]. Sería un error confundir el pluralismo teórico con el pluralismo metodológico que Feyerabend defendería posteriormente en su *Tratado contra el método*. Feyerabend creía que un buen empirismo debía basarse en la tolerancia entre teorías alternativas. En otras palabras, debía basarse en un pluralismo teórico [Preston (1997), p. 77]. El punto de vista contrario, el *monismo teórico*, es una consecuencia de los principios de deducibilidad y de invariancia, ya que no permiten cambios en los fundamentos de las teorías científicas; no admite contradecir a la teoría antigua ni realizar cambios en el significado de los términos.

Algunas de las congruencias entre las teorías de Popper y Feyerabend son, por ejemplo, la refutabilidad e inconsistencia que ambos exigen como criterio para que las teorías sean satisfactorias; sus argumentos en contra del instrumentalismo; la falta de deducibilidad entre las teorías de Galileo y Newton; y finalmente, la concepción de que el conocimiento humano progresa mediante el reemplazo y la corrección de teorías, sin necesidad de apoyarse en los principios de consistencia y de conservación del significado. Con relación a este último punto, cabe decir que si el proceso de deducción lógica es de gran relevancia para la teoría del conocimiento, más relevante aún es el proceso que involucra la inconsistencia y la refutación¹⁵.

Este hallazgo es fundamental para una comprensión del avance del conocimiento. No obstante, no es suficiente afirmar que la inconsistencia posee un papel relevante en el progreso de las teorías. Es preciso además contar con una descripción y una lógica sobre la manera en que un cuerpo de creencias debe ser *revisado* tras enfrentar una inconsistencia. Los postulados para una lógica de estas características fueron presentados por Alchourrón, Gärdenfors y Makinson (1985) y ésta se ha desarrollado ampliamente hasta la actualidad. Con respecto al problema abordado en este artículo, habría que afirmar que el principio de deducibilidad es válido sobre el conjunto de creencias mismo y lo que se deriva de sus elementos, sin modificación. Además, cuando una creencia es agregada consistentemente, se produce el avance acumulativo descrito por dicho principio. Pero cuando existe inconsistencia, no es necesario

¹⁴ "El significado de un término no es una propiedad intrínseca suya, sino que depende del modo en que el término haya sido incorporado a una teoría" [Feyerabend (1962), p. 105-106].

¹⁵ Aquí se ha considerado el rol de la refutación tomando como margen a las ciencias empíricas. Si bien éste es también de gran importancia en las matemáticas, en la medida en que un teorema puede ser desechado tras ser hallado un contraejemplo, pueden existir diferencias cruciales que no serán consideradas aquí con detenimiento. La irrefutabilidad puede ser a veces una bondad en matemáticas. En las ciencias empíricas hay teorías que, a pesar de ser refutables en general, no son refutables técnicamente, muchas veces a pesar de que su modelo matemático posee plena coherencia. Éste es el caso de la teoría de cuerdas, por ejemplo.

desechar toda la teoría, sino que es posible extirpar de ella una selección de elementos, de manera que el resultado sea consistente.

La propuesta de Popper pretende detectar para cada teoría científica un determinado conjunto, tal que si ésta fuera expandida por uno de sus elementos, entonces se produciría una inconsistencia. Una teoría que no esté asociada a dicho conjunto no puede ser considerada científica. Lo que sostiene Feyerabend es que muchas veces el resultado de una revisión es más deseable que el conjunto de creencias inicial, aún cuando para realizarla haya que dar un paso inconsistente.

Referencias

- Alchourrón, C., Gärdenfors, P. & Makinson, D. (1985). "On the Logic of Theory Change". *The Journal of Symbolic Logic*. 50.
- Céspedes, Esteban (2009). "Algunas influencias del racionalismo crítico en el anarquismo epistemológico de Feyerabend". *Actas del VI Congreso de la Sociedad de Lógica, Epistemología y Filosofía de la Ciencia*. Valencia.
- Feyerabend, Paul (1951). "Zur Theorie der Basissätze". Wien.
- (1958). "An attempt at a realistic interpretation of experience". *Proceedings of the Aristotelian Society*. 58.
 - (1962). "Explicación, reducción y empirismo". *Límites de la ciencia*. Paidós. 1989; "Explanation, reduction and empiricism". *Realism, Rationalism & Scientific Method*. Cambridge University Press. 1981.
- Hempel, C. & Oppenheim, P. (1948). "Studies in the Logic of Explanation". *Philosophy of Science*. 15.
- Nagel, Ernest (1961). *La estructura de la ciencia*. Paidós. 2006.
- Popper, Karl (1957). "El objetivo de la ciencia". en Miller, D. (ed.). *Popper: escritos selectos*. FCE. 2006; "The Aim of Science". *Ratio*. 1.
- Preston, John (1997). *Feyerabend: Philosophy, Science and Society*. Polity Press.
- Verdugo, Carlos (2005). "Popper y la explicación científica". *Revista de Filosofía*. 30
- Wittgenstein, Ludwig (1953). *Investigaciones filosóficas*. Crítica.

Naturaleza e historia en Rousseau: los ecos del origen

Jose A. Antón Amiano

Licenciado en filosofía y profesor de enseñanza secundaria España.

Resumen

Este artículo intenta mostrar algunas de las líneas temáticas que se entrecruzan en la noción de origen de la filosofía roussoniana. Metafísica, antropología, historia, teoría de la cultura, filosofía política e, incluso, biografía, son aquí perspectivas de una misma idea: el retorno a (y de) los orígenes. Este artículo recorre la obra de Rousseau, no exhaustivamente, tomando como ejes el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* y el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*.

Abstract

This article tries to show some subjects that revolve around the idea of origin, according to Rousseau's philosophy. Metaphysics, anthropology, history, culture theory, political philosophy and, even, biography, are here views of the same idea: the return to (and of the) origin. This article revises the works of Rousseau not exhaustively, principally, the *Discours su l'origine de l'inegalité* et l'*Essai sur l'origine des langues*.

Palabras clave: Rousseau, Naturaleza, Historia, Origen

Naturaleza e historia en Rousseau: los ecos del origen

Jose A. Antón Amiano

Licenciado en filosofía y profesor de enseñanza secundaria España.

« Tu chercheras l'âge auquel tu désirerais que ton espece se fût arrêtée »

Origen y naturaleza

En el Prefacio del Segundo Discurso, Rousseau dice que para conocer al hombre es preciso verlo:

“...tal y como lo ha formado la naturaleza, a través de todos los cambios que el transcurso de los tiempos y de las cosas ha debido producir en su constitución original, y discernir lo que tiene de su propio fondo con aquello que las circunstancias y sus progresos han añadido o cambiado a su estado primitivo”

A continuación compara al hombre con la estatua de Glauco que, estragada por el tiempo, se asemeja más a una bestia que a un dios; del mismo modo:

« ... el alma humana, alterada en el seno de la sociedad por mil causas que sin cesar renacen (...) ha cambiado, por así decirlo, de apariencia al punto de ser casi irreconocible y ya no se la reencuentra, en lugar de un ser que actúa siempre por principios ciertos e invariables, en lugar de esta celeste y majestuosa simplicidad con la cual su autor la había moldeado, que el deforme contraste de la pasión que cree razonar y del entendimiento en delirio”¹.

El ser humano ha sido formado por la naturaleza según principios ciertos e invariables. Esta naturaleza no excluye aquí la posibilidad de un autor². Por otra parte, aunque se presupone una naturaleza en general, aquí se habla sólo de la naturaleza humana. Este sería el plano metafísico de la antropología roussoniana, aquel que se refiere a los “principios ciertos e invariables” que la naturaleza ha establecido en el ser humano ¿Cómo debemos entender la otras expresiones? La constitución original y el estado primitivo, pese a su adherencia metafísica, parecen remitir a una esfera también temporal. Por un lado esta la simplicidad, un rasgo constitutivo de la naturaleza humana. Por otro, tenemos el progreso de la diada pasión-razón, diada mutuamente alterada en su interacción, que trastorna la simplicidad original.

Aunque la cita complementaria no aclara la ambigüedad, delimita mediante una analogía los límites del problema: Glauco es víctima del tiempo, y el alma humana de la sociedad. La historia humana habría desfigurado el modelo natural. Pero la estatua de Glauco no ha sufrido una transustanciación, pues los principios de la naturaleza son, en realidad, inalterables, son el “fondo propio” de la naturaleza humana, majestuosa en su simplicidad -remarcable oxímoron-. Aunque progresivas circunstancias, siempre extrínsecas, la han alterado, al punto que una razón delirante es, hoy, incapaz de identificarlas, la estatua de Glauco permanece allí, oculta, impasible.

Urge, por tanto, restituirla, al menos en un sentido teórico que nos permita responder

¹ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (a partir de ahora Segundo Discurso), OC III, p.122. Todas las referencias a las obras completas de Rousseau remiten a la colección de la Pléyade , Gallimard, Paris, vol. I (1959), vol. II y III (1964), vol IV (1969), vol. V (1995).

² En el *Discurso sobre las ciencias y las artes* (a partir de ahora Primer Discurso) dice: “Es un gran y bello espectáculo ver al hombre salir en cierto modo de la nada por sus propios esfuerzos”, OC III, p.6. La perspectiva del Segundo Discurso es, del mismo modo, poco obediente con el relato bíblico.

pertinentemente a la preguntas: ¿Qué es el ser humano? ¿Cuál es su verdadera naturaleza? Estas preguntas parecen volverse también sobre su forma pretérita, pues preguntar por lo que es, en cierto modo, conlleva preguntar: ¿Qué era el ser humano? ¿Cual era su naturaleza? Metafísica e historia parecen, por tanto, necesitarse mutuamente tanto como se excluyen. El mismo Rousseau nos dice que no es tarea fácil deslindar ambos órdenes:

“Pues no es ligera empresa la de distinguir lo que hay de originario y de artificial en la naturaleza actual del hombre, y conocer bien un estado que no ya existe, que quizás no ha existido y que no existirá nunca, y del cual, sin embargo, es necesario tener nociones justas para juzgar bien nuestro estado presente”³.

Este conocido pasaje ejemplifica no sólo el objeto propio de su investigación, sino el carácter singular de su obra y estilo. Efectivamente, no es liviana empresa encontrar la forma originaria del ser humano, en tanto que ésta no existe; y sin embargo nada tan necesario de ser definido para el conocimiento antropológico. Obsérvese, sin embargo, que Rousseau sólo es rotundo respecto al presente (“n’ existe plus”), pero el pasado y el futuro quedan abiertos a la contingencia (“peut-être, probablement”)⁴.

Rousseau opone en este último pasaje lo originario a lo artificial. En esta relación lo original sería “el residuo que no se deja explicar por la sociedad”⁵. Esta oposición aparece expresada a continuación con los términos naturaleza/constitución humana. Vamos a distinguirlas: la naturaleza humana, de iure, remite al orden del ser y de los principios; la segunda, de facto, describe el orden del devenir y sus efectos. Así, al menos, parece sostenerlo Rousseau:

“Es sencillo de ver que es dentro de esos cambios sucesivos de la constitución humana donde hay que buscar el primer origen de las diferencias que distinguen a los hombres (...) los cuales, según la opinión común, son por naturaleza tan iguales entre sí”.

La naturaleza humana permanece, pero el hombre se va a alejar de ella, pues el hombre se constituye según sucesivos cambios (artificiales) que le alejan de su ser. Sin embargo, el primer origen de las diferencias parece abrir una brecha, de hecho, entre dos tipos de seres humanos:

“Es inconcebible que esos primeros cambios, sea cual sea el medio por el que se hayan producido, hayan alterado a la vez y de la misma manera a todos los individuos. Unos se perfeccionaron o deterioraron, habiendo adquirido diversas cualidades buenas o malas no inherentes a su naturaleza; otros permanecieron largo tiempo en su estado original”⁶.

No sabemos aún la causa, pero podemos ver una separación histórica en el género humano entre quienes permanecieron en estado original y quienes entraron en el juego del devenir histórico, ya sea para mejorar o empeorar. Quizás debamos adelantar aquí que, sensu stricto, no hay axiología moral

³ *Segundo Discurso*, OC III, p.123.

⁴ El “hombre de la naturaleza”, designa al hombre pasado y al hombre futuro, Todorov, T. (1999), *El Jardín imperfecto*, Paidós, Barcelona, p.150. “El hombre natural no es ni anterior, ni exterior a la sociedad. A nosotros nos corresponde reencontrar su forma, inmanente al estado social fuera del cual la condición humana es inconcebible.” », Lévi-Strauss, C. (2008), *Tristes Tropiques*, Gallimard, Paris, O C I, p.420

⁵ Burgelin, P. (1971) *La philosophie de l’existence de JJ Rousseau*, Paris, Vrin, p.219

⁶ *Segundo Discurso*, OCIII, p.123. Para la diferencia establecida entre naturaleza y constitución humana ver la n.1 de esta página y algunas referencias clásicas en nuestra nota 12.

posible en el hombre natural, luego sólo del hombre histórico se diría bueno o malo, notas extrínsecas de la naturaleza humana, aún cuando Rousseau no escatime el elogio moral de su inocencia⁷.

La diferencia entre los que cambiaron y los que permanecieron es tanto más enigmática cuanto que, en la continuación del texto, se afirma que esta cesura es “el primer origen de la desigualdad”. Sin embargo Rousseau añadirá inmediatamente que esta es una tesis general “que es más fácil demostrar así en general que precisar en sus verdaderas causas».⁸ La cuestión del cambio y la de la desigualdad parecen quedar así unidas *ad aeternum*, según un principio que vendría a decir: todo cambio en la naturaleza humana crea desigualdad. Pero, aún cuando Rousseau pueda establecer el origen de la desigualdad en la primera variación (no universal) de la constitución humana, no puede precisar, en realidad, cual sería esta variación. Conviene añadir que el mismo Rousseau distingue claramente entre las diferencias físicas individuales y la desigualdad moral y política que:

“depende de una especie de convención y se halla establecida, o al menos autorizada, por el consentimiento de los hombres”, mientras que, por el contrario, “no se puede preguntar cual es el origen de la desigualdad natural»⁹.

Los hombres son iguales entre sí, pese a las diferencias físicas. Según Rousseau, por tanto, no habría que adjudicar a la naturaleza responsabilidad alguna en el asunto de la desigualdad. Y sin embargo, la analogía que traza Rousseau con el mundo animal, permite pensar lo contrario:

“...los hombres, los cuales, según opinión común, son por naturaleza tan iguales entre sí como lo eran los animales de cada especie antes de que diversas causas físicas hubieran introducido en algunas las variedades que (ahora) observamos”¹⁰.

¿No hay relación entre naturaleza y sociedad, es decir, entre diferencia e igualdad? Buffon había sostenido que:

“No hubo originariamente más que una única especie de hombres, que habiéndose multiplicado y expandido por toda la superficie de la tierra, ha sufrido diferentes cambios por la influencia del clima, por la diferencia de la alimentación, por la de la manera de vivir, por las enfermedades epidémicas, y también por la mezcla»¹¹.

⁷ En el *Primer Discurso* dice: “La naturaleza humana no era, en el fondo, ni mejor ni peor, pero los hombres encontraron que la bondad conveniente al puro estado de naturaleza ya no era ya la que convenía a la sociedad naciente”, *Segundo Discurso*, OC III, p.170. La bondad del hombre natural, por su incapacidad para el mal, es más bien un juicio retrospectivo de Rousseau, pues “el hombre de la naturaleza vive ‘inocentemente’ en un mundo amoral o premoral”, dice Starobinski, J.(1971), *Jean- Jacques Rousseau. La transparence et l’obstacle*, Gallimard, Paris 1971, citamos por la traducción de Taurus (1983), *La transparencia y el obstáculo*, Madrid, p.37.

⁸ “A la larga, todos los hombres devienen semejantes, pero el orden de ese progreso es diferente”, *Ensayo sobre el origen de las lenguas* (a partir de ahora, *EOL*), OC V, p.407. Según la explicación del cap X del *EOL*, la evolución del Sur y del Norte no son simétricas: el primero permanece más próximo a los orígenes, mientras que el segundo representa todo lo negativo de la evolución histórica.

⁹ *Segundo Discurso*, OC III, p.131. Pues en la pregunta está la respuesta: “porque está establecida por la naturaleza”. Esta es la razón por la que Rousseau eliminó la segunda parte de la pregunta de la Academia de Dijon, sobre la justificación natural de la desigualdad.

¹⁰ *Ibid.* p. 123. Subrayado y paréntesis nuestro. El sentido evolucionista de este pasaje es remarkable.

¹¹ *Histoire naturelle générale et particulière*.in-12. t.VI, Paris,1752, *Histoire naturelle de l’homme ; Variétés dans l’espèce humaine*. pp.333-335, cfr. *Segundo Discurso*, OC III,p.123, n.2

Por tanto, si unos cambiaron y otros permanecieron largo tiempo en su estado original, fue debido a razones naturales. En realidad, la exterioridad del mal es aducida por Rousseau en diversos momentos como origen de los cambios, invocando ya sea un “funesto azar” del Segundo Discurso o el dedo que inclinó el eje del globo, en el Ensayo sobre el origen de las lenguas (EOL); estas figuras, que pueden hacer pensar en un fatum o en Dios, quedan siempre subsumidas bajo la explicación natural, ya sea en su forma de catástrofes naturales, ya sea en la de la influencia de los climas y el terreno sobre las culturas.

Parece, por tanto, que la humanidad es, en su origen natural, una única especie, con los rasgos permanentes de la naturaleza humana, pero capaz de asumir determinaciones temporales, como en el caso de la frase subrayada, que alude a un suceso temporal en el orden del antes y el después; parece, también, que el momento fundacional del tiempo histórico remite a un cambio, desigual, en la constitución humana. El origen de la historia humana es, por tanto, el origen de toda alienación. Difícil de precisar la causa, según Rousseau, es en cualquier caso, la alienación de la naturaleza humana, cuya constitución comienza a variar. La estatua de Glauco comenzó a ser remodelada en su constitución por la misma naturaleza.

Siguiendo en parte criterios ya conocidos, vamos a distinguir en el relato roussonianos tres momentos diferentes que remiten, de uno u otro modo, a la idea de origen:

1 – Una naturaleza humana. Se fundamenta en la primera parte del Segundo Discurso. Muchos autores remarcan su sentido metafísico o estructural. Allí, Rousseau explicita los rasgos permanentes de la ontología humana. Pero esta especie de estado puro cuyas notas características son la simplicidad y la autosuficiencia, no carecería, sin embargo, de rasgos propios de determinada forma de existencia, como la soledad, la indolencia o el vagabundaje... junto a una axiología moral que equipara la inocencia con la bondad natural. Desde este punto de vista más existencial es desde el que podemos trazar una relación entre estado de naturaleza y la categoría antropológica de salvajismo.

2 – Un estado original de carácter temporal. Aparece muchas veces unido al primer sentido, pero incorpora rasgos propios. Rousseau utiliza las expresiones “Société comencé” en el Segundo Discurso (p.170) y “les premiers temps” en cap.IX del EOL, para referirse a este momento que podemos asociar a las categorías de pre y protohistoria. Aún así, este es un periodo en el que los rasgos del salvajismo y de la barbarie se yuxtaponen, al punto que Rousseau llega a hablar de dispersión y de unión familiar a un mismo tiempo.

3 – Una historia humana, que comienza con la aparición de la agricultura y de la metalurgia. Representa el estado de sociedad, pero conserva aún algunos rasgos naturales que van difuminándose con el progreso social.¹²

Las categorías antropológicas o históricas se ven afectadas por este basculamiento producido entre el nivel estructural e histórico. Esto permite hablar de una continua reproducción del origen, tal y como dice Derrida :

“Qué es lo que Rousseau dice sin decirlo, ve sin verlo? Que la suplencia ha comenzado desde siempre (...) Lo que tiene por nombre origen no es sino un punto dentro del sistema de la

¹² Seguimos aquí, en parte, la clasificación que hace Burgelin 1971, p.271-277, a partir del *Segundo Discurso* y el *EOL*. Una distinción aún más pormenorizada es la de Duchet, M., *Antropologie et histoire au siècle des lumières*, François Maspero, Paris 1971, p. 376. No menos detallado y clarificador es el análisis de Lovejoy, que citamos más abajo. Ver también R. Trousson, F. S. Eigeldinger, *Dictionnaire de JJ Rousseau*, Champion, Paris 2006, art. « état de nature », p.645.

suplementaridad (...) La suplementaridad es condición de posibilidad de todo lo humano”¹³.

En efecto, la cuestión del origen adopta diferentes puntos de vista en Rousseau. Al estado de naturaleza le corresponde, así, un origen temporal; son los comienzos reales del estadio salvaje, localizables en frases de este tipo:

“ Las generaciones se multiplicaban inútilmente (...) Los siglos transcurrían con toda la tosquedad de las primeras edades ”¹⁴

En “la sociedad comenzada” o “los primeros tiempos”, tendríamos una nueva versión del origen. En este caso, el estado de barbarie figuraría como origen histórico de una protosociedad familiar, con algunos rasgos propios del estado de naturaleza, el más destacable, según Rousseau es, paradójicamente, el transfondo asocial de estas uniones:

“Esto tiempos de barbarie eran el siglo de oro; no porque los hombres estuvieran unidos, sino porque estaban separados”¹⁵.

Podemos situar, alrededor de estas protosociedades, un eco actualizado del origen: la ilusión primitivista:

“El ejemplo de los salvajes encontrados, en casi todo los casos, en ese punto, parece confirmar que el género humano estaba hecho para permanecer en él siempre, que ese estado es la verdadera juventud del mundo»¹⁶.

Aún es posible, dentro de la época de barbarie, situar otra versión del origen; es la relacionada con el origen del lenguaje. En este caso no se elogia la separación, sino la transparencia de la unión amorosa y de las primeras formas de vida comunitaria:

“Allí estuvo, en fin, la verdadera cuna de los pueblos, y del puro cristal de las fuentes surgieron los primeros fuegos del amor”¹⁷.

Este momento del origen es relevante, porque revela el lazo pasional que une a toda forma comunitaria, esa transparencia de los corazones que Rousseau idealiza como la relación social auténticamente humana.

Respecto al estado de civilización, sería posible una versión no desdeñable de la idea de origen, representada por el mundo antiguo. En este caso, el acento está en el aspecto moral y política de la

¹³Derrida, J. (1967), *De la Grammatologie*, Paris, Les éditions de Minuit, cito por la edición en español (1971), *De la Grammatología*, Buenos Aires, siglo XXI, pp.274, 306, 308. Derrida se centra en la constante contradicción que hay en Rousseau entre lo que declara y lo que escribe. La búsqueda del origen en Rousseau conlleva, según Derrida, una infinita remisión de significantes donde el origen, siempre desplazado, es mostrado a través de algo que lo suple. Su significado último sería, por tanto, vacío .

¹⁴ Goldschmidt, V. (1983), *Anthropologie et Politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin pp. 239-240. Este autor ha hecho notar el problema de la temporalidad en el Estado de naturaleza; sin embargo, y este es un lugar común, el estado de naturaleza se explica « por una exigencia de método”.

¹⁵ *EOL*, cap. IX, O.C. V, p. 396

¹⁶ *Segundo discurso*, O.C. III, p.171

¹⁷ *EOL*, O.C. V, p.406. El posterior elogio de la fiesta popular por parte de Rousseau en le Lettre a D’Alembert o en *La Nouvelle Héloïse*, serían una réplica simbólica de estos primeros tiempos, ver Starobinski, 1983, pp.118-119

integración comunitaria, representada en términos generales por Grecia y Roma, pero, especialmente, por Esparta:

“... esta ciudad tan célebre por su feliz ignorancia como por la sabiduría de sus leyes, esta república de semidioses más bien que de hombres, a tal punto sus virtudes parecían superiores a la humanidad »¹⁸.

En este caso, la ciudad-patria (según la expresión de Baczko) se convierte en modelo político original a imitar.

Otra reproducción del estado original, en su forma civilizada, la podríamos encontrar en el elogio de la vida rural de la Nueva Heloísa y del Emilio. La vida rural, más natural, está próxima a los orígenes por su sencillez y humanidad. Clarens representaría una forma proyecto de utopía agraria sustentado, más bien, en una moral de fraternidad restringida.

Entre la visión literaria de Clarens y la ciudad-patria, en plena sintonía con el mito de la edad de oro, otras ciudades o formas de vida históricas se promueven como formas más o menos presentes del origen, por ejemplo Suiza¹⁹

Esta continua fluctuación de la idea de origen, ya sea como esencia, como categoría antropológica variable, como momento histórico, no daría cuenta suficiente de la extensión de esta problemática en el conjunto de la obra de nuestro autor. Así, según Derathé, la obra de Rousseau pasará por 3 versiones del hombre natural: el hombre primitivo (en el Segundo Discurso), el hombre genérico (en el Emilio), el corazón o el mismo Jean Jacques (en las Confesiones)²⁰. Antropología, historia y biografía llegan a unirse en esta búsqueda de los orígenes; recordemos lo que dice Starobinski sobre la búsqueda de la transparencia y la infancia individual e histórica:

“En la biografía personal, así como en la historia de la humanidad, este tiempo se sitúa más cerca del nacimiento, en la cercanía del origen “. En ese tiempo, “nada alteraba la transparencia y evidencia de las almas”²¹.

Podemos afirmar, con Baczko, que “toda su obra es una continua variación sobre el tema de los orígenes”²². El origen se dice de muchos modos, se reproduce como la hidra y, pese a su filiación natural, resurge continuamente en el orden social e histórico. Vamos a intentar mostrar aquí, de modo no exhaustivo, algunas de sus resonancias,

¹⁸ *Primer Discurso*, O.C. III, p.12. Al respecto ver, Leduc-Fayette, D. (1974), *JJ Rousseau et le mythe de l'antiquité*, Paris, Vrin, Deuxième partie, chap.1, pp.71-101

¹⁹ Rousseau ofrece diversas descripciones : sobre los Montagnons, *Lettre à D'Alembert*, OC V, p.55 ss. Sobre la Suiza “antigua”, *Projet de constitution pour la Corse*, OC III, 913-915. En *La nouvelle Héloïse* encontramos tanto descripciones de la vida rural como de Ginebra, una ciudad que para Rousseau puede llegar a representar muchos aspectos de la ciudad-patria: “Pero, ¿por qué Roma y siempre Roma? Quedémonos en Ginebra” , OC II, p.657

²⁰ VVAA (1984), *Pensée de Rousseau*, Paris, Seuil, p.114 .Esta tesis sobre las diferentes identificaciones del hombre natural en la obra de Rousseau es suscrita, en uno u otro de los estadios, por bastantes autores, p.ej: “El hombre natural (...) es él mismo”, Todorov, 1999, p.151 Burgelin sostiene que naturaleza y corazón se reenvían mutuamente: analizar el corazón humano es deslindar lo que hay de original y artificial. Lo primero reenvía a la esencia humana y lo segundo al estado de naturaleza y “uno no adquiere sentido sino como revelador del otro” , 1971, p. 218

²¹ 1983, p. 21. Según Burgelin, no sería contrario al espíritu de Rousseau considerar sus textos como novelas : “Doy mis sueños como sueños dejando al lector su utilidad para las gentes despiertas” Emile II, p. 80, cfr. pp 5-6.

²² Baczko, B. (1970), *Rousseau solitude et communauté*, Paris-L Haye, Ecole Pratique des Hautes Etudes et Mouton & co. p.71.

¿Naturaleza sin historia?

Desde un punto visto histórico, el concepto de naturaleza, y con él el de naturaleza humana, es el eje sobre el que pivota el cambio conceptual e ideológico de toda una época. Así, según J. Ehrard:

“La gran ambición del siglo es restaurar, contra el cristianismo, la unidad de la naturaleza humana y devolver al hombre moderno la supuesta inocencia de los primeros tiempos”.

No es extraño que el concepto sobre ciertos rasgos de su opuesto teológico, por ejemplo su extensión semántica y su potencia dialéctica serían la contrafigura de la omnipresencia y omnipotencia divina. Así, según Ehrard, su campo semántico abarcaría las nociones de ley, razón, sentimiento, virtud, felicidad, sociedad, necesidad, providencia, orden, libertad:

“Esto muestra la flexibilidad tranquilizadora del término, cuya particularidad es unir contrarios”²³.

Debemos recordar que hay un aspecto intrínsecamente dinámico de la naturaleza humana. Lo natural no es (sólo) lo actual, “sino lo que está destinado a eclosionar cuando las condiciones lo permitan”. Esto nos lleva a distinguir dos sentidos del hombre natural:

“El sentido estático (la simplicidad original) y el sentido dinámico de perfección, sin que Rousseau haya optado deliberadamente por ninguno en exclusiva”²⁴.

El dinamismo positivo de la perfectibilidad consistiría en desarrollar la naturaleza humana, aunque, a la vez, la descripción de esta evolución en el Segundo Discurso, cuya valoración es negativa, arroja una extraña ambivalencia sobre el concepto de perfectibilidad, lo que ha permitido hablar de un evolucionismo pesimista en Rousseau²⁵. En el Segundo Discurso, todo cambio este bajo sospecha. Pero obsérvese la valoración tan ambigua que hace Rousseau de la perfectibilidad:

“Sería triste para nosotros vernos forzados a convenir que esta facultad distintiva, y casi ilimitada, es la fuente de todas las desgracias del hombre”²⁶.

Porque no siempre el resultado de la evolución es negativo. La sociedad comenzada del Segundo Discurso y las primeras sociedades pastoriles en las que surgieron las lenguas y los pueblos según el EOL, ejemplifican afortunados momentos del desarrollo de esta metafacultad que es la perfectibilidad, como si un nuevo origen rehiciera, en cierto modo, el estado natural, y permitiera su recalificación positiva, esta vez no en vista de su separación sino, precisamente, de la filiación social del ser humano.

La tensión entre lo natural y lo histórico tiene su justificación metafísica en esta ambivalencia permanencia/dinamismo de la naturaleza humana. En realidad, esta tensión es muy fértil, pues obliga a Rousseau a redefinir constantemente el origen y a revalorizarlo en función de ciertos rasgos que pueden ser sociales (amor, lenguaje expresivo, familia, pequeñas comunidades...), lo que le lleva a ampliar el

²³ Ehrard, J. (1970), *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII siècle*, Paris, Flammarion, p. 421.

²⁴ Burgelin, 1971, p.223 y 219, respectivamente.

²⁵ Rousseau se pregunta sobre el ser humano: “Por qué el hombre es el único es capaz de volverse imbécil”, OC III, p.142. Sobre el origen del concepto de perfectibilidad y su menor proximidad a la concepción optimista de las luces ver Lovejoy, A. (1948), *Essay in the history of ideas*, “The supposed primitivism of Rousseau’s Discourse of inequality” (chap.II), Baltimore, Johns Hopkins University press, Baltimore, cito por la edición de 1978, Connecticut, Westport, Greenwood press, p.25.

²⁶ Ibid.

espectro antropológico de su reflexión a la esfera social, cultural y política. La antropología de Rousseau menos cerrada de lo que cabría suponer según su descripción del estado de naturaleza.

Esta antropología tiene su justificación primera en lo que, en el fondo no es sino una corrección del tema establecido por la Academia de Dijon: ¿cómo saber lo que es la desigualdad si aún no sabemos lo que es el ser humano?²⁷. Los que se han remontado al estado de naturaleza querían explicar los fundamentos de la sociedad, pero Rousseau pretende, antes que esto, explicar la naturaleza humana remontándose más atrás conceptualmente, para luego, dar cuenta del problema de la desigualdad. El resultado sería que lo social resulta un advenimiento extrínseco a la naturaleza humana. La antropología y la sociología no parecen estrictamente complementarias bajo este prisma. En este contexto, el concepto de perfectibilidad se introduce, precisamente contra el naturalismo de Buffon:

« La celebre frase de Buffon : ‘el hombre, no es hombre sino porque ha sabido reunirse con el hombre’, es, en principio, la expresión de una necesidad biológica (...) Si Rousseau inventa el término *perfectibilidad* es, precisamente, porque no acepta que la especie engendre al hombre, y que todo pase bajo el signo de la necesidad »²⁸.

Pero, si de un lado acecha el naturalismo, por el otro asoma una teoría del derecho mal fundamentada. Mirando a sus predecesores, Rousseau constata que todos los teóricos del estado de naturaleza, y a la sazón de la teoría del contrato social, han caído en el anacronismo de introducir, de un modo u otro, lo social en lo natural²⁹:

“Hablaban del hombre salvaje y pintaban al hombre civil”³⁰

Esta ilusión retrospectiva consistiría en situar en el antes lo que pertenece al después, de tal modo que el principio estaría contaminado por una especie de círculo vicioso. Para Rousseau, el concepto de estado de naturaleza ha sido el ídolo del teatro de los sistemas filosóficos y, lo mismo que el antropomorfismo religioso del que da cuenta Spinoza, debe ser detectado y erradicado de todo sistema filosófico. Esta constatación es importante metodológicamente, pues permite observar la coherencia de su propia estrategia y precaverse ante el tipo de confusión categorial que el autor denuncia, confusión de la que, por cierto, ni él mismo, ni sus intérpretes, estarían a salvo³¹.

Habría que hablar del ser humano, por tanto, en sentido no social; se trata de una prescripción metodológica. Bastaría, según Rousseau, deslindar lo que pertenece a cada ámbito. Como ya hemos dicho, Rousseau es consciente de la dificultad de esta empresa; y parece que, pese a la ambición de su proyecto, trata de cubrirse las espaldas:

“He comenzado algunos razonamientos, he aventurado algunas conjeturas, menos con la

²⁷ *Segundo Discurso*, OC III, p.122. Ver también la p. 125, incluida la n.2, sobre la supresión en el discurso del concepto de ley natural, segunda parte de la pregunta planteada. Por su parte, la Academie de Dijon rechazó oficialmente esta obra así : “Elle (la pièce) n’a pas été achevée de lire à cause de sa longueur et de sa mauvaise tradition, etc », OC III, XLIII. ver p. 125, n.2, O.C. III

²⁸ Duchet, 1971, p. 332-333

²⁹ Véase por ejemplo el error de Hobbes: presupone la guerra en un estado presocial, cuando la guerra precisa de actores colectivos. O el de Grotius: “Su más habitual modo de razonar es establecer siempre el derecho a partir del hecho” *Du contract social*, I, chap. II, OC III, p. 353

³⁰ *Segundo Discurso*, OC III, p.132

³¹ Según Lovejoy, muchos han identificado incorrectamente el elogio al estado de barbarie de Rousseau con un elogio al estado de naturaleza, en parte porque “a esta sociedad patriarcal y comunista, en supuesta correspondencia con las tribus salvajes existentes, es a lo que un número de escritores anteriores había llamado estado de naturaleza”, 1978, p. 30

esperanza de resolver la cuestión que con la intención de esclarecerla y reducirla a su verdadero estado”³².

Para tal propósito es preciso, según Rousseau, dejar fuera los experimentos, los libros científicos y todos los hechos, incluidos los sobrenaturales. La inanidad de los libros científicos³³ se debería al problema antes aludido, pero en su versión semántica o ídolo de la plaza: se ha abusado tanto del concepto “ley natural” que se ha vuelto equívoco y contradictorio; los antiguos porque:

“someten indistintamente al hombre y a todos los demás animales a la misma ley natural”
... y los modernos porque:

“no reconocen bajo el nombre de ley sino a una regla prescrita a un ser moral, es decir, inteligente y libre, y considerado en su relación con los otros”³⁴.

En el primer caso, la ley de la naturaleza se refiere a un principio común de conservación, es decir, a algo que se limita al orden de la necesidad natural. Esta idea negaría la capacidad humana de autodeterminación. En el caso de los modernos el problema es el aludido carácter social de su concepción de la naturaleza humana.

En definitiva, nadie ha logrado remontarse al estado de naturaleza, y aunque la Biblia lo niega, la mayoría de filósofos coincide en su existencia:

“No se nos ha ocurrido a ninguno de nosotros poner en duda que el estado de naturaleza hubiera existido (...) mientras que es evidente, por la lectura de los libros sagrados que (...) hay que negar que, incluso antes del diluvio, los hombres hayan podido encontrarse en el puro estado de naturaleza”³⁵.

Esta es la crítica a la explicación religiosa, que también acecha el dominio del concepto de estado de naturaleza; esta explicación es invocada aquí como una mera descripción histórica, opuesta a la opinión de “la mayoría de nosotros”. Según Rousseau, La Biblia no ha podido tratar nunca correctamente este tema porque:

“Concediendo a los escritos de Moisés la fe que les debe todo filósofo cristiano, hay que negar que se hayan encontrado los hombres alguna vez, incluso antes del diluvio, en estado puro de naturaleza, a menos que hayan vuelto a caer en él por algún acontecimiento extraordinario”³⁶.

Esto afecta no sólo a la Biblia sino a quienes han podido dejarse llevar, aún en parte, por su

³² Segundo Discurso, OC III, p.123. El subrayado es nuestro.

³³ Sobre la reconstitución experimental de los orígenes, *ibid.* p. 124, n.1. En la n III de la pag. 134, Rousseau se extiende sobre casos de niños salvajes cuadrúpedos para resolver si el bipedismo es esencial a la naturaleza humana: “Eso probaría tan sólo que el hombre puede dar a sus miembros un destino más cómodo que el que les ha dado la naturaleza, no que la naturaleza ha hecho al hombre para andar de otro modo que el que ella le ha enseñado” En realidad, según Rousseau, los niños cuadrúpedos siguen el ejemplo de los animales que les han criado. Un ejemplo interesante de cómo Rousseau se acercó a la teoría de la evolución y la rechazó por motivos metafísicos y metodológicos pues, “tras mostrar la posibilidad de esos cambios (evolutivos), habría, antes de admitirlos, que mostrar su verosimilitud” (pp.196-198).

³⁴ *Ibid;* ver n.3 y n.4. Sobre la cuestión del derecho natural ver Derathé, R. (1995), *JJ Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, (1ª edición, PUF, 1950), especialmente, sobre la relación entre estado de naturaleza y ley social, el cap. III.

³⁵ *Ibid* p.132.

³⁶ *Ibid.* Starobinski descarta que Rousseau asuma lo que la religión ordena, quedándose sólo con la hipótesis antropológica de la naturaleza humana, OC III, p. 133, n.2 y 4.

esquema explicativo, como sería el caso para Rousseau de Condillac y su hipótesis sobre el origen del lenguaje. Condillac³⁷ presupone, tras el diluvio, un par de niños que se extravía en el desierto “sin conocer ningún signo”. Esto para Rousseau es “una embarazosa paradoja”, porque Condillac presupone el relato bíblico y, a la vez, se desembaraza de él. Condillac admite que ya es difícil hablar de un estado natural puro antes del diluvio, lo que para Rousseau significa que después del diluvio, sólo sería posible admitir el estado de naturaleza bajo la forma de un milagro. Podría decirse que para Rousseau, Condillac ha acudido nuevamente al expediente religioso en su hipótesis naturalizadora .

Sin embargo, Rousseau va a hacer lo mismo que Condillac: imaginar a los hombres abandonados a sí mismos:

« (La religión) no nos prohíbe formar conjeturas extraídas sólo de la naturaleza del hombre y de los seres que le rodean, sobre lo que hubiera podido ocurrir al género humano si hubiera quedado abandonado a sí mismo”³⁸.

Rousseau sitúa a Condillac más bien dentro de la explicación religiosa, en tanto que pretende para su investigación un estatuto más epistemológico. Esta pretensión mostraría el sentido estructural del estado de naturaleza. Para ello, Rousseau asocia su método hipotético con el de la ciencia:

“No hay que tomar las investigaciones (...) como verdades históricas, sino solamente como razonamientos hipotéticos y condicionales, más próximos al esclarecimiento de la naturaleza de las cosas que a mostrar el verdadero origen, y parecidas a aquéllas que hacen todos los días nuestros físicos sobre la formación del mundo”³⁹.

Queda dicho que se trata de la naturaleza de las cosas lo que hallaremos mediante hipótesis, del mismo modo que lo hace la ciencia. Y que este método puede esclarecer la estructura humana, aunque no sería igual de clarificador para describir su génesis, algo tal vez más contingente. No podemos, por tanto, dar cuenta exacta de los hechos históricos (origen y evolución), que comenzamos por descartarlos, pero sí podemos, mediante razonamientos hipotéticos y condicionales aclarar cuál es la naturaleza humana, el ser “del hombre en general”. La hipótesis antropológica es aquí superior a la hipótesis histórica. Sin embargo, mucho más adelante, Rousseau va a proponer el mismo método conjetural para explicar el origen y desarrollo de la historia humana:

“Sobre los mismos principios que acabo de establecer no podría formarse ningún otro sistema que no me proporcionara los mismos resultados” Así dirá en las conclusiones: “Tal fue, o debió de ser el origen de la sociedad”⁴⁰.

Por tanto, es posible utilizar el mismo método hipotético para describir la naturaleza humana y trazar su historia, sólo que en este segundo caso su alcance sería más limitado, pero pese a lo que dice al principio, Rousseau confía en la capacidad descriptiva del método conjetural, al punto que lo pudo ser... apenas pudo ser de otro modo. Historia y naturaleza aparecen también, bajo el prisma metodológico, unidas.

³⁷ Condillac, E.B. (1746) de, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, cito siguiendo la edición de Tecnos (1999) *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos*, Madrid, parte II, cap I.

³⁸ Segundo Discurso, OC III, p. 133.

³⁹ *Ibid.*, p.135. Los subrayados son nuestros.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 162 y 178. El subrayado es nuestro.

¿Es posible pensar al ser humano de modo extra-social y extrahistórico? Según H. Gouhier, un ser humano sin historia es un concepto no sólo posible, sino necesario.⁴¹ Un ser humano en puridad natural es un concepto necesario en cuanto esencia misma de lo humano. Conocerse a sí mismo, la máxima atribuida a Sócrates, es llevada por Rousseau a esta oposición entre naturaleza e historia: la naturaleza humana es extrahistórica y es condición de posibilidad del conocimiento y reforma de la historia humana. La historia, en cambio, es un hecho contingente, pudo no haber sido o suceder de otro modo, luego no habría contradicción alguna en concebir el ser del hombre y su devenir, pues no son opuestos que integren el mismo orden apodíctico.

Pero existe también el otro lado de la cuestión. La historia parece también la condición de posibilidad del conocimiento del estado de naturaleza. Sin la presencia actual de la estatua de Glauco, no sería posible este giro hacia atrás. Del mismo modo, la historia, por un lado, oculta la naturaleza; pero en cuanto conciencia, se vuelve hacia ella, es más, es preciso dar cuenta de todo su recorrido para entender nuestra naturaleza. Como dice Gouhier, el drama histórico de la filosofía, o el drama filosófico de la historia, consistiría en que el deseo de autoconocimiento surja del hombre civilizado (l'homme de l'homme). La filosofía, que busca al hombre natural (l'homme de la nature), surge del mismo progreso que lo ha desvirtuado⁴². Con razón, el mismo Rousseau constata la paradoja intelectual:

“(Es) a fuerza de estudiar al hombre que nos hemos puesto fuera del alcance de conocerle»⁴³.

Los contrarios se necesitan mutuamente. La naturaleza parece precisar de una historia que la diferencie, como lo natural precisa de lo artificial para hallar su identificación, y el hombre parece necesitar ser desnaturalizado para comenzar a comprender su verdadera realidad en otra parte. Y este descubrimiento constata en el devenir histórico una distancia imposible de eliminar, pero que puede convertirse en un destino:

« Buscarás la edad en que quisieras que tu especie se hubiera detenido »

Sin embargo, si hubiera sido posible detenerse, ¿No estaríamos hablando aún del tiempo histórico? Y entonces, si se trata del tiempo histórico, ¿es que hay lugar en la historia humana para el hombre de la naturaleza? Esta idea no puede dejar de remitir a la frase anteriormente analizada: uno permanecieron, otros cambiaron. Aquí, sin embargo, el tono profético se impone y, junto a él, el lamento nostálgico del origen que configura no sólo el horizonte de un relato melancólico, sino la apertura de un discurso crítico:

« Quizás quisieras poder retroceder, y ese sentimiento debe hacer el elogio de tus primeros ancestros, la crítica de tus contemporáneos y el espanto de aquellos que tengan la desgracia de vivir después tuyo”⁴⁴.

Pero no se trata de un proceso estrictamente irreversible. Cuando la estilizada prosa de Rousseau parece habernos convencido de la tragedia, un leve giro basta para introducir un horizonte de esperanza:

“...las cualidades que has recibido, que tu educación y tus hábitos han podido depravar, pero no

⁴¹ Gouhier, H. (1984) *Les Méditations métaphysiques de Jean Jacques Rousseau*, Paris, Vrin, p. 27. Para lo que sigue ver chap.1 : « Nature et histories dans la pensée de JJ Rousseau », publicado también como artículo en *Annales de la Société Jean Jacques Rousseau*, nº33 (1953-1955) ; se puede leer en línea en <http://www.sjr.ch/index.php/annales/annales-en-ligne>

⁴² Ibid. p.12

⁴³ Segundo Discurso, OC III, p.123

⁴⁴ Ibid., p. 133

destruir»⁴⁵.

Hay caminos de retorno, aunque tal vez no sean estrictamente históricos⁴⁶. Elogio del pasado, crítica del presente, terror del futuro. Estos son los ingredientes del relato.

Naturaleza e historia: del salvajismo al primitivismo

“La especie ya era vieja y el hombre permanecía siempre niño”

En el estado de naturaleza, el “primer embrión de la especie” es descrito por Rousseau como un animal solitario y autosuficiente, en un medio cubierto “de bosques inmensos”. Como señala Todorov, la idea de naturaleza se desliza aquí hacia la de bosque. De hecho, Rousseau buscaba en sus paseos en el bosque el reencuentro empático con aquel estadio:

« El resto del día, hundido en el bosque, buscaba allí, y encontraba, la imagen de los primeros tiempos, de los que yo trazaba orgullosamente su historia”⁴⁷

El ser humano está diseminado y comienza imitando a los animales en sus técnicas. El hombre no tiene “quizás” instinto propio pero aprende e incorpora los instintos ajenos, lo que muestra una capacidad de aprendizaje y una facultad inteligente que Rousseau rápidamente va a limitar: el hombre salvaje no tiene reflexión porque no tiene lenguaje articulado, rasgo humanizador que, sin embargo, queda fuera de la órbita estructural del Discurso.

En el estado de naturaleza todo es uniforme, pues no hay “...cambios bruscos y continuos que causen las pasiones y la inconstancia de los pueblos reunidos”. Vemos aquí, perfilados, los elementos de esta confrontación: el estado de naturaleza, uniforme y sin cambio, la pasión, que actúa como detonante de las sucesivas transformaciones, y la historia de las sociedades, señalada por los pueblos reunidos, resultado de esta transformación.. En realidad, la naturaleza humana se sitúa más allá de muchas polarizaciones: la naturaleza humana no es intrépida, pero tampoco tímida, no es agresiva, pero tampoco cobarde... si algo la caracterizaría sería la suma de sus cualidades negativas. Poco puede afirmarse de esos seres dispersos que viven en un entorno uniforme y que conocen sus ventajas y límites con el mundo animal. Contenidos en su propio ser fundamental, toda alteración parece necesariamente extrínseca, incluso la enfermedad que para Rousseau es más bien un producto social, signo de la degeneración del ser humano; en este contexto dice:

“...la mayoría de nuestros males son nuestra propia obra y habríamos evitado casi todos conservando la forma de vivir simple, uniforme y solitaria que nos fue prescrita por la Naturaleza. Si ella nos destinó a ser sanos, casi me atrevo a asegurar que el estado de reflexión es un estado contra-Natura y que el hombre que medita es un animal depravado”⁴⁸.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ En este sentido, La Nueva Heloísa, el Emilio y el Contrato social, representan intentos de desalienación humana mediante el artificio literario, educativo o político-legal. Rousseau dice en *Rousseau juge de Jean Jacques* que « la naturaleza humana no retrograda jamás y nunca se remonta hacia los tiempos de inocencia e igualdad unavez nos hemos alejado », pero, aunque no se puede volver, si se puede al menos intentar “detener si fuera posible el progreso de aquellos cuya pequeñez y situación les han preservado de una marcha tan rápida et” OC I, p. 935

⁴⁷ Les Confessions VIII, O.C. I, p. 388, Todorov, 1999, p.150

⁴⁸ Segundo Discurso, OC III, p.138.

Si para Hegel la enfermedad del animal es el devenir del espíritu, para Rousseau la salud del animal es la quietud del espíritu. La relación animal - ser humano anima también el tono del Discurso: en la primera parte, la comparación con el mundo animal es extensa, y el tono optimista; en la segunda parte, el primer atisbo de autoconciencia surge de un sentimiento de superioridad frente a éste ⁴⁹.

Rousseau parece inspirarse en Buffon, para quien dos causas explicarían muchas de las enfermedades humanas: la agitación de nuestra alma (las pasiones influyen en la salud) y la imperfección de nuestros sentidos (el animal conoce los límites de su naturaleza, el hombre, en cambio, esas constricciones)⁵⁰. Para Rousseau, sin embargo, el hombre de la naturaleza no fuerza esos límites. Su naturaleza es tal que la enfermedad aparece como un defecto social y la medicina, como la ciencia en general, y la filosofía, serían dispositivos propios de una naturaleza alterada, que contribuyen a su degradación. La enfermedad va a quedar así asociada, en realidad, a todo proceso de reflexión; y la reflexión puede considerarse como un efecto secundario de la cualidad más propiamente humana: la perfectibilidad.

Solo, ocioso, dormilón y ocupado de su propia conservación, con la vista, el oído y el olfato muy desarrollados, "Tal es el estado animal en general, y tal es también, según informe de los viajeros, el de la mayoría de los pueblos salvajes"⁵¹. Rousseau parece aproximar aquí el estado natural con el de las sociedades primitivas y acude al expediente etnológico de su época para confirmarlo. Se ha hablado, a partir de este pasaje, de primitivismo en Rousseau⁵². Según algunos autores Rousseau confundiría el estado de naturaleza con el de esas sociedades primitivas, tal que el hombre primitivo sería el verdadero hombre de la naturaleza.

¿Existe tal ilusión primitivista en Rousseau? El mismo Rousseau señala varias veces la distancia que hay entre el estado de naturaleza y las actuales "naciones bárbaras y salvajes"⁵³ Incluso, según Lovejoy, el discurso primitivista, no sería propio de Rousseau, al contrario, Rousseau imitaría una tradición pero revertiendo su sentido:

"...la tensión primitivista era el lado tradicional e imitativo del contenido del Discurso, en contra de lo que se suele pensar. La relativa innovación consistía en repintar el retrato del verdadero hijo de la naturaleza para que apareciera con un aspecto mucho menos agradable, incluso aunque mantuviera algunos de sus antiguos rasgos"⁵⁴.

⁴⁹ Guichet ha señalado que hay en realidad dos salvajes, dependiendo del lado en que se enfoque: la animalidad o la humanidad. Ambos han sido distinguidos en la obra científica del siglo XX: *l'homme nu*, según la expresión del antropólogo Lévi-Strauss y *the naked ape* según la expresión del etólogo Desmond Morris. Así, el salvaje aparece al principio "livré au seul instinct" pero, a la vez es "un agent libre", Guichet, J.-L. (2006), *Rousseau l'animal et l'homme*, Paris, Les éditions du cerf, « Les deux sauvages » pp 295-304.

⁵⁰ OCIII, p.138 n3

⁵¹ OCIII, p.140-141 (y n.2). Sobre los relatos de viajes, Rousseau tenía considerable información; cita, entre otros, los *Voyages de François Coréal aux Indes Orientales* y a P. Kolbe, quien describió la vida de los Hottentots. Sobre la literatura exotista de la época ver Chinard, G., *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII et XVIII siècle*. También hay un análisis detallado en Duchet, 1971, primera parte: «Du mythe aux images», pp.25-226. Una buena síntesis de la perspectiva histórica y teórica en Iglesias, C., *Razón y sentimiento en el siglo XVII*, Madrid 1999, "El paraíso perdido en las cartas persas y en los Discursos roussonianos", p. 267-294

⁵² Ver OC III, p. 141 y n1. Obsérvese nuevamente el solapamiento en la analogía: "...sus proyectos limitados como sus vidas, se extienden apenas al final de la jornada: tal es aún hoy el grado de previsión del Caribe", Segundo Discurso, OCIII, p.144. Sobre la acusación de primitivismo ver de Maestre, J., *Les soirées de Saint-Pétersbourg*, ed Vitte, Lyon-Paris 1924.

⁵³ Ibid. p.136, nVI del autor. Obsérvese que aquí sitúa a las sociedades primitivas en estos dos estadios.

⁵⁴ Lovejoy, 1948, p.23. Mornet ha señalado que la teoría de los orígenes era ya una teoría antigua cuando Rousseau la retomó en 1754. Mornet constata 70 obras anteriores dedicadas al elogio de los pueblos salvajes: "Lo que añadió Rousseau a lo que era curiosidad o diversión es el lamento nostálgico". Mornet, D. (1988) *El pensamiento francés en el siglo XVIII*, Madrid, Encuentro, pp 56-

Si la literatura primitivista exaltaba al hombre de la naturaleza, Rousseau lo pintaba “en un estado de virtual idiotéz” que contrastaría con las pretensiones edificantes, sobre todo del pensamiento deísta. Rousseau, sin embargo, se habría alineado junto a los antagonistas del primitivismo y de la religión, al punto que, según Lovejoy, el Segundo Discurso ayudó a debilitar el predominio de las ideas primitivistas en la mente del lector dieciochesco⁵⁵.

Conviene volver a recordar que Rousseau limita el alcance real de su analogía, pues, más adelante, cuando traza una comparación entre las primeras sociedades prehistóricas y “el ejemplo de los salvajes encontrados casi en ese punto”, equiparando prácticamente su condición, añade que la confusión se debe a:

“... no haber distinguido suficientemente las ideas, y remarcado cuán lejos estaban ya esos pueblos del primer estado de la naturaleza”⁵⁶.

Y si bien lo dice para las primeras, vale, por su equiparación, para las segundas. No parece, por tanto, que Rousseau no sea consciente de las limitaciones de su analogía, ni de sus riesgos. Ahora bien, no sólo están los que le acusan de particularizar al ser humano en un estadio concreto de su evolución; también están las interpretaciones intelectualizadoras de algunos autores que aquí hemos citado (por ejemplo, Gouhier o Goldschmidt). A ambas posiciones interpretativas se dirige Duchet:

“A menudo se ha cuestionado si el hombre salvaje de Rousseau era una pura abstracción, el hombre esencial e ideal, o bien era el hombre real de los primeros tiempos. Nos parece que se ha insistido demasiado sobre el carácter hipotético del estado de naturaleza según Rousseau, olvidando la lógica que funda el recurso a tal hipótesis. El desarrollo del segundo Discurso es, en efecto, totalmente comparable al de un diálogo platónico: alejándose de los ‘hechos’ por una lenta ascensión, para formarse una idea del hombre salvaje que sea verdaderamente ‘apropiada para aclarar la naturaleza de las cosas’, Rousseau redesciende inmediatamente hacia los fenómenos, y tomándolos de alguna manera dentro del haz de la idea, religa a unos con los otros dentro de una misma transparencia”⁵⁷.

En realidad, es algo más que una comparación metodológica lo que propone Duchet. Si tomamos la comparación en lo que puede tener de significativo (sin platonizar excesivamente a Rousseau) debemos dar entonces un grado de verosimilitud y realidad a la analogía primitivista: ésta no es la realidad de la naturaleza humana, pero deja entrever mejor su poso, del mismo modo que la cosa concreta imita o participa de la idea platónica. Parece, por tanto, imposible librarse de esta ambigüedad. Desde esta perspectiva, el primitivismo se hace incluso necesario, no sólo metodológicamente como una analogía aproximativa, sino como una cierta realidad del origen inserta en el tiempo presente, de tal modo que el ser humano pueda mirarse a sí mismo en su forma más embrionaria. Esta perspectiva es fundamentalmente retrógrada, de tal modo que la mirada sobre las actuales sociedades primitivas se

57.

⁵⁵ Ibid. p. 25. Lovejoy hace hincapié en el sentido de la nota X del Segundo Discurso, donde Rousseau, partiendo de relatos de viajeros, equipara algunos animales semejantes a los hombres que se han encontrado con “auténticos hombres salvajes (...) en el estado primitivo de naturaleza” (OC III, p.). Estos animales son los póngos y los orangutanes. “The only difference, indeed, between primitive man and the gorilla discoverable in Rousseau’s pages is favourable to the latter animal”, p.17

⁵⁶ OC III, p. 170. Otro ejemplo: “Aunque los salvajes de América canten, dado que hablan, el verdadero salvaje no canta jamás” *Dictionnaire de musique*, O.C. V, p.695. Goldschmidt ha remarcado esta distancia asimétrica que impediría hablar de primitivismo en Rousseau: “la distancia es más grande entre el civilizado y el primitivo que entre el hombre y el animal», 1983, p. 294.

⁵⁷ 1971, p. 338. Duchet señala como clarificador el *Seconde Préface de la Nouvelle Héloïse*: “R.- ¿Sabe hasta qué punto los hombres difieren unos de otros? ¿Cuánto se oponen los caracteres? (...) Convengo en ello, ojalá que se sepa discernir lo que hace las variedades de lo que es esencial a la especie”, *ibid.*, p. 337 y n.80.

justificaría no por su relación con nosotros sino, fundamentalmente, por remitir, en el tiempo histórico, a un pasado que las precede, del que están tan alejadas como vinculadas. De este modo, la mirada retrospectiva no se vuelve hacia un espacio imaginario o mítico, sino hacia un tiempo real. El primitivismo es un eco real del origen.

Historia y pasión : la sociedad naciente y sus renacimientos

“La sociedad naciente (...) es la verdadera juventud del mundo”

El primitivismo no puede satisfacer completamente los requisitos del estado de naturaleza porque hay un aspecto crucial que no puede mostrar: el estado asocial del ser humano. Sin embargo, satisface un requisito no desdeñable para Rousseau: la integración comunitaria, de alto valor en el conjunto de su obra. El ideal existencial de Rousseau no es el buen salvaje, sino la edad de oro de la humanidad, esa época en que el hombre comienza a juntarse y en la que los efectos perversos del entramado social no se han desarrollado aún. Un término (semi) medio, si se quiere, en el que fuerzas contrapuestas mantienen un precario equilibrio.

Esta tensión soledad-comunidad actúa tanto en el conjunto de la obra de Rousseau como en su propia vida: cuando Rousseau vivía en París escribía sobre el buen salvaje, cuando se retiró al campo, escribió sobre la sociedad y sobre sí mismo. Vida y obra manifiestan una misma inquietud, si bien Rousseau y Jean Jacques parezcan contraponerse.

Veamos ahora cómo se produce el paso de la dispersión natural a las primeras formas sociales. En la segunda parte del Discurso sobre la desigualdad, Rousseau se dispone a narrar los hechos que condujeron a clausurar “ese último término del estado de naturaleza” en el mismo momento en que “el primero que habiendo vallado un terreno, se aprestó a decir, esto es mío”. Pero esta idea de propiedad es, según Rousseau, dependiente de muchas ideas anteriores. Por lo tanto, el estado de naturaleza no se clausura en un determinado momento, sino que, a la vez que parece cerrarse, sigue actuando durante mucho tiempo, sometido a una “lenta sucesión de acontecimientos”.

“Hubo que hacer muchos progresos, adquirir mucha industria y luces, transmitirlos y aumentarlos de edad en edad antes de llegar a este último término del estado de naturaleza”⁵⁸.

La estructura de la obra hace pensar que en la primera parte se ha cerrado la explicación sobre el estado de naturaleza. De hecho, Rousseau comienza esta segunda parte situándose en el punto final, la desigualdad de la sociedad civil, señalando grosso modo el nexo conceptual que conducirá a ella. Sin embargo, al mismo tiempo, establece que se trata de una sucesión dentro del estado de naturaleza.

Este período intermedio, de salida del puro aislamiento del estado de naturaleza, es llamado en el Segundo Discurso “la sociedad comenzada” y en el EOL “los primeros tiempos”. La ambigüedad es notable en el capítulo IX de esta obra, pues se refiere a esta época como la de “los primeros hombres”, de los que dice que fueron “cazadores o pastores”. Algo más adelante Rousseau dirá lo siguiente:

“A la precedente división se refieren los tres estados del hombre considerado en relación con la

⁵⁸ OC III, p. 164. Duchet ha definido a este periodo de barbarie como « segundo estado de naturaleza » (1971, p.327).

sociedad. El salvaje es cazador, el bárbaro es pastor, el hombre civilizado es labrador”⁵⁹.

Siguiendo esta caracterización, tendríamos una evolución del estadio salvaje al de barbarie, en función de un modo de vida opuesto, la caza y el pastoreo, que constituyen dos formaciones sociales diversas. Es más, como señala M. Launay, dentro del estadio salvaje hay también una evolución pues Rousseau dice:

« En este estado de embrutecimiento (...) los más activos, los más robustos (...) se hicieron cazadores”⁶⁰.

Este ejemplo ilustraría también el carácter temporal del estado de naturaleza y cómo puede entenderse esa enigmática frase según la cual “unos se perfeccionaron o deterioraron (...) otros permanecieron largo tiempo en su estado original”. La ambigüedad entre el estado salvaje y el bárbaro parece cernirse nuevamente sobre estos primeros tiempos, pues Rousseau va a hablar, a un tiempo, de dispersión y de familia. Así, por un lado, Rousseau dice:

“Llamo los primeros tiempos a aquellos de la dispersión de los hombres, en cualquier edad del género humano que se quiera fijar la época”⁶¹.

Pero, a la vez, Rousseau sitúa esta época, en el EOL, en el momento en que:

“los hombres esparcidos sobre la superficie terrestre no tenían más sociedad que la de la familia, más leyes que las de la naturaleza, más lengua que el gesto y algunos sonidos inarticulados”⁶².

La idea de dispersión y la de familia no parecen convenir, en principio al mismo momento, pues cada una señala en dirección opuesta: la soledad del estado de naturaleza y la sociabilidad intrínseca del ser humano, respectivamente. Tal vez podamos explicar estas ambigüedades distinguiendo temporalmente, ambos momentos, y atribuyendo, como hace Duchet, un carácter equívoco a los términos *dispersión* (según él se referiría ahora a la dispersión en grupos de familias) y *primeros tiempos*:

“La ‘dispersión’ de las familias no es aquella de los primeros hombres ‘dispersos’ entre los animales; no son los primeros tiempos sino por referencia a una cronología larga, que es la del Discurso, reducida en el ensayo a los tiempos históricos”⁶³

...e incluso podemos admitir que :

⁵⁹ EOL, OC V, p. 400. Starobinski sostiene que Rousseau trata de acordar su explicación con la narración bíblica “asignando eso ‘primeros tiempos’ a la época postdiluviana”, p.395, n.1. Convendría, sin embargo, recordar la crítica de Rousseau a Condillac en el Segundo Discurso, precisamente por intentar acordar su explicación con la de la Biblia.

⁶⁰ Ibid. p. 399. Launay, M. (1971), *JJ Rousseau écrivain politique*, Grenoble, ACER, p.209.

⁶¹ EOL, O.C. V, p.395. Sobre la continuidad entre EOL y Segundo Discurso, dice Ch. Porset: “Los primeros tiempos de los que aquí habla se sitúan después de la descripción del hombre natural del Segundo discurso », JJ Rousseau, *Essai sur l’origine des langues*, Ducros, Bordeaux, 1968, p.90, n.1. De la misma opinión, entre otros, por ejemplo Derathé, R., *Le Rationalisme de JJ Rousseau*, PUF, Paris 1948, p. 17 n. 2.

⁶² Ibid., ver la nota de Rousseau sobre los primeros tiempos, en esta misma página

⁶³ 1971, p. 328. Para Duchet, la ley de los estados y los diferentes momentos de la evolución humana están perfectamente delimitados en el Segundo Discurso, véase su cuadro cronológico en la p. 376. Sin embargo, Launay señala que pese al meritorio esfuerzo de Duchet por hacer consistente la cronología roussoniana, hay que distinguir el rigor del planteamiento de la precisión del resultado, 1971, p.208

“En el interior de cada estado subsisten trazas del estado anterior, mezcladas con rasgos que anuncian el posterior estado”⁶⁴.

Esto no impide que sigamos hablando, en todo momento, de una continuidad del estado de naturaleza, ya sea conceptual (la dispersión es un rasgo relacionado con la idea de origen), ya sea temporal (el paso de la dispersión individual a la familiar, según la “larga cronología del Discurso”). Esto se observa, con más detalle, en el Segundo Discurso. Allí se describe un progreso técnico que genera una evolución cognitiva y que precisa ya de ciertas formas, aunque esporádicas, de agrupamiento⁶⁵. Las constricciones naturales, que Rousseau invoca cuando tiene que explicar un cambio evolutivo, o, como él dice, una revolución, explicarían en términos generales el progresivo, aunque atenuado, acercamiento interhumano, inversamente proporcional al alejamiento del mundo animal, no sólo destacable por el agrupamiento de cazadores, sino por el surgimiento de una protoforma de autoconciencia generada por el sentimiento de superioridad sobre los animales:

“Así fue como la primera mirada que (el hombre) dirigió sobre sí mismo produjo el primer movimiento de orgullo”⁶⁶.

El establecimiento y diferenciación de las familias supone, según el Segundo Discurso, la primera revolución del estado de naturaleza. Esta revolución introduce diversas novedades: una forma de propiedad, el sedentarismo de la mujer (primer momento de diferenciación con el varón), las primeras manifestaciones del corazón, una moralidad que comienza a introducirse en las acciones humanas, y un reblandecimiento general del vigor físico que lleva a una perniciosa forma de acomodamiento, donde lo secundario se acabará volviendo necesario (pese a que la pereza es algo connatural al *homme de la nature*, según la primera parte del Discurso).

Sin embargo, pese a las luces y sombras de este estadio, esta es la edad dorada del género humano:

“...este período del desarrollo de las facultades humanas, manteniendo un justo medio entre la indolencia del estado primitivo y la impetuosa actividad de nuestro amor propio, debió ser la época más feliz y más durable (...) el ejemplo de los salvajes, que han sido hallados casi todos en este punto, parece confirmar que el género humano está hecho para quedarse siempre en él, que ese estado es la verdadera juventud del mundo”⁶⁷.

Nuevamente observamos la analogía primitivista; pero ahora podemos comprender mejor su alcance y lo impropio del término. Las sociedades primitivas no reproducen el primer estado de naturaleza, aunque esto no sería indicativo de una carencia, pues el estado verdaderamente humano, en aquello que atañe a la felicidad como realización moral del ser humano, es este estado de barbarie que está a mitad de camino entre el defecto del puro estado salvaje (la indolencia) y el exceso del estado civilizado (la petulancia), lo cual debe tomarse como un ejemplo de una caracteriología más amplia. Hay un elemento práctico diferenciador, que permite pensar este término medio como un estado de autosuficiencia, propio del estado de naturaleza:

“...en tanto que se aplicaron a obras que uno solo podía realizar (...) vivieron libres, sanos, buenos

⁶⁴ Ibid.p. 348. El mismo autor señala que este periodo, llamado edad de las cabañas, “está lleno de contradicciones: natural e inhumano, costumbres feroces y corazones tiernos, mucho amor por sus familias y aversión por la especie”, *ibid.*

⁶⁵ 1971, pp.327-328.

⁶⁶ OC III, p. 166. El paréntesis es nuestro

⁶⁷ Ibid. p.171

y felices (...) pero en el instante en que un hombre tuvo necesidad del socorro de otro (...) la igualdad desapareció, la propiedad se introdujo, el trabajo se hizo necesario”⁶⁸.

Por tanto, aunque es necesario remontarse al estado de naturaleza para conocer al ser humano, el ideal de vida humana consistiría, en todo caso, en el de esta época de la edad de las cabañas, “la época más feliz y durable”. Felicidad y duración remiten aquí a la dimensión temporal de la conciencia humana, ausente en el estado de naturaleza, pero que pueden ser vistos como el trasunto temporal de esa bondad natural y permanencia del estado de naturaleza. Curiosa naturaleza humana en cualquier caso, que precisa realizarse...pero no mucho. Pues la perfectibilidad tiene su eclosión positiva en este período, incluso pese a desarrollarse, atenuadamente, algunos rasgos que anuncian un futuro sombrío, y que no son sino el precio del progreso de esa conciencia humana. El hecho de situar el ideal en este periodo intermedio permite restituir en el tiempo y en el espacio un origen que comienza a cambiar sus ropajes metafísicos y míticos por otros históricos y culturales.

Es el expediente natural el que sirve para explicar el tránsito hacia formas sociales más complejas. La creación de los primeros pueblos estará precedida de una revolución física:

“Las asociaciones del hombre son en gran parte obra de los accidentes de la naturaleza (...) inundaciones o terremotos (...) revoluciones del globo desgajaron y cortaron en islas porciones del continente”⁶⁹.

La naturaleza, que había separado al ser humano, le obligó a unirse al dividir y aislar la tierra en islas. Cuando la tierra es una, los hombres viven separados en una especie de inmenso bosque; cuando la tierra se fragmenta, los hombres crean las primeras sociedades. Es una contraposición que ya nos resulta familiar. Así surgieron las naciones y las lenguas. El relato del EOL se centra en este momento, pues en él se trata de mostrar el origen del lenguaje, explicación que había quedado truncada en el Segundo Discurso. Imperceptiblemente, Rousseau describe aquí la evolución interna de este periodo, que es el de barbarie. Ya no se remarca aquí el aislamiento de las familias, al contrario, ahora se muestra cómo se produce el acercamiento tribal de clanes, y en un tono apasionado. Si en el Segundo Discurso la autosuficiencia establecía el límite, más allá del cual la necesidad del otro haría inevitable el advenimiento de la desigualdad social, aquí esa necesidad del otro será la causa del acercamiento mutuo y de una forma social no desigual. Pero Rousseau no la reconoce como necesidad, pues no es de orden material, sino fruto de la pasión. Junto a los pozos de agua comunes (signos de necesidad material compartida) la pasión se va a elevar sobre el imperio de la necesidad:

“Allí se formaron los primeros lazos de las familias; allí fueron las primeras citas de los dos sexos. Las jóvenes iban a buscar agua para el hogar, los jóvenes iban a abrevar sus rebaños (...) el corazón se emocionó (...) sintieron el placer de no estar solo”.

Y el agua va a trascender su condición natural para convertirse en metáfora del amor:

“El agua se hizo insensiblemente más necesaria, el ganado tuvo sed más a menudo; se llegaba con prisa y se partía con pesar”.

La soledad, condición del estado de naturaleza, comienza aquí a ser una experiencia de la

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ EOL, OC V, p. 402 /Segundo Discurso, OC III, p. 168-169

conciencia, contrapartida del amor, aunque sólo es señalada como posibilidad, pues imperan los sentimientos compartidos que unen socialmente. La descripción idílica de Rousseau parece anhelar el tiempo detenido, trasunto de la permanencia del estado de naturaleza:

“En esta edad feliz donde nada marcaba las horas, nada obligaba a contarlas”.

La coincidencia entre la filogénesis y la ontogénesis es aquí total, pues en la juventud de la humanidad, los jóvenes son los protagonistas, al punto que Rousseau atribuye a los jóvenes la evolución del lenguaje familiar a un próximo lenguaje nacional:

“...una ardiente juventud olvidaba gradualmente su ferocidad, se aprovisionaban poco a poco los unos con los otros; esforzándose en hacerse entender aprendieron a explicarse”.

Y, sin solución de continuidad, música, danza y lenguaje aparecen unidos en la fiesta popular, máxima expresión del espíritu comunitario:

“Allí surgieron las primeras fiestas, los pies saltaban de alegría, el gesto apresurado ya no bastaba, la voz lo acompañaba con acentos apasionados, el placer y el deseo confundidos se hacían sentir a la vez. Allí fue, en fin, la cuna de los pueblos, y del puro cristal de las fuentes surgieron los primeros fuegos del amor”.⁷⁰

Este es el momento de la pureza, de la transparencia humana, de la comunicación de las almas. Tal y como explica Starobinski, la fiesta popular expresa la “autoafirmación de la transparencia de las conciencias”⁷¹. Rousseau idealiza esta figura comunitaria del origen, cuya continuidad en su obra es muy significativa. Desde el punto de vista histórico, hay una continuidad entre el relato anterior del EOL y algunas instituciones culturales del mundo antiguo. El mundo antiguo es, por una lado, un espejo del origen; así, refiriéndose a “los siglos de barbarie”, Rousseau dice de la antigüedad:

“hubo un tiempo, y así todos los monumentos de la antigüedad nos lo atestiguan, en que las almas ardientes (...) fermentaban, por así decir, la levadura de la verdad”⁷².

Pero el mundo antiguo, no sólo tiene una función especular, pues al atestiguar el tiempo heroico de los orígenes lo reproduce y prolonga en sus propias formas culturales, creando una nueva versión del origen del ser humano, visto retrospectivamente, en la que se miraran las épocas posteriores:

“Enseñemos, si es posible, a nuestros contemporáneos que hubo un tiempo en el que existían hombres y deploramos la desgracia y la vergüenza de nuestro siglo al vernos forzados a buscarlos tan lejos de nosotros”⁷³.

El recorrido histórico es casi imperceptible, pero ya estamos en Grecia:

“Los pueblos reunidos se pusieron a cantar (...) este ardor apasionado transmitiéndose a toda la

⁷⁰ EOL, OC V, p. 405-406

⁷¹ 1982, p. 122.

⁷² *L'Origine de la melodie*, OC V, p.333.

⁷³ *Histoire de Lacédemone*, en *Fragments politiques*, OC III, p. 544. El derecho sagrado de la historia consiste en honrar la verdad, y su mayor utilidad, « hacer amar con ardor a todas las gentes de bien y detestar a los malvados », p. 545

persona animó los primeros pasos, el gesto de los asistentes respondía a los discursos del corifeo y marcaba el aplauso general”⁷⁴.

El mundo griego, conserva muchos rasgos del origen, por ejemplo, la musicalidad de la lengua, rasgo originario pues lengua y música surgieron al unísono⁷⁵. Del mismo modo, lengua, música y danza estaban unidas en Grecia:

“...la Danza, el Gesto, la Poesía, incluso la colección de todas las ciencias (...) Los atenienses daban a todas las artes el nombre de Música”⁷⁶.

El elogio de la Tragedia está muy próximo al de « las primeras fiestas”:

“Esos grandes y soberbios espectáculos dados bajo el cielo, a la vista de toda una nación (...) capaces de inspirar a los griegos una ardiente emulación y de calentar sus corazones»⁷⁷.

Aún así, la Tragedia griega no llega a colmar todas las expectativas. De modo casi inevitable, la institucionalización de las artes conlleva su progresiva degeneración. La causa es la ruptura comunitaria, pues, recordando sobre todo su crítica al teatro moderno, el problema es la transformación del ciudadano activo en público pasivo. Ahora bien, aún sería posible restituir plenamente el origen mediante otra forma de espectáculo que, está sí, conecta plenamente con los primeros tiempos: la fiesta republicana:

“Es en pleno aire, bajo el cielo donde hay que reunir y librarse al dulce sentimiento de vuestra felicidad (...) Que vuestros placeres (...) sean libres y generosos como vosotros. Que el sol ilumine vuestros inocentes espectáculos, vosotros formareis el más digno de todos los espectáculos (...) dad a los espectadores en espectáculo, convertidlos en actores, haced que cada uno se vea y se ame en los otros, a fin de que todos estén mejor unidos»⁷⁸.

La función de la fiesta consiste en hacer posible a un tiempo la expresión individual y la colectiva, restituyendo la igualdad civil y el sentimiento de pertenencia comunitaria, del mismo modo que en los primeros tiempos:

“Todo era heroico y grande en las antiguas fiestas. La ley y las canciones llevaban el mismo nombre, resonando al unísono en todas las voces, atravesando con el mismo placer todos los corazones”.⁷⁹

La conexión de esta visión del origen en la teoría política del Contrato Social se produce mediante esta analogía entre el espectador que es a la vez actor y el ciudadano que es a la vez gobernante:

“La exaltación de la fiesta colectiva tiene la misma estructura que la voluntad general del Contrato Social (...) Lo que el Contrato estipula en el plano de la voluntad y del tener, lo realiza la fiesta en el plano de la mirada y del ser: cada uno se aliena en la mirada de los otros, y cada uno es devuelto a sí mismo por un ‘reconocimiento’ universal (...) el yo que se contempla así es pura libertad, pura

⁷⁴ Ibid. p.334

⁷⁵ “El canto debió formarse con la lengua”, *L’Origine de la mélodie*, O.C. V. p.332

⁷⁶ *Dictionnaire de Musique*, OC V, « Musique », pp. 915,918

⁷⁷ *Lettre à D’Alembert*, OC V, p. 72

⁷⁸ Ibid. pp.114-115. Ver también *La Nouvelle Héloïse*, OC II, pp. 603 y 610.

⁷⁹ *L’origine de la mélodie*, p.334

transparencia, en continuidad con otras libertades y otras transparencias: es un yo común”⁸⁰.

Retazos del corazón

El ser humano podría restituir su situación original. Pero este origen no es el del estado naturaleza, sino el del estado social, que remite, en cualquier caso a una situación siempre anterior. Esta anterioridad entremezcla el orden temporal con el mítico, lo que permite esta continua fluctuación⁸¹.

La instauración política de un orden social humanizado, mediante la aplicación de los principios del Contrato, también remitiría a algo anterior, entreverándose los principios universales y permanentes de la razón, con las condiciones particulares y concretas de los países. El Contrato es abstracto, y los países son realidades concretas sujetas a constricciones climáticas, geográficas y consuetudinarias que hay que atender. Necesidad y contingencia, nuevamente, se entrecruzan en la mirada retrospectiva. Así, para aconsejar a los corsos, Rousseau lee a Diodoro de Sicilia en su descripción de la antigua Córcega; pero esta descripción remite a la Suiza que él cree recordar:

“Montañas, bosques, ríos, pastos. ¿No creeríamos estar leyendo la descripción de Suiza? También encontraríamos antaño en Suiza el mismo carácter que Diodoro da a los corsos”⁸²

Y la descripción que hace a continuación Rousseau de ese carácter suizo, ¿no nos puede recordar a nosotros al de Esparta? De este modo, remontamos la historia de los orígenes hasta las primeras formaciones sociales, pues las formas de los antiguos se acercan a aquella edad de oro. Pero volver hacia atrás es, a la vez, volver hacia sí mismo:

“Corsos, he aquí el modelo que debéis seguir para volver a vuestro estado primitivo”⁸³.

Penetrar en el corazón de la historia es también construir una historia del corazón. Volver hacia sí mismo es lo que Rousseau ha hecho muchas veces. Recordemos que Rousseau dedicó el Segundo Discurso a Ginebra, reconstituyendo por un lado los puentes con su ciudad natal y cerrando un círculo teórico sobre la historia:

“(para Rousseau) Ginebra es en Europa el Estado menos alejado de las ciudades antiguas, y Suiza es el país donde la inocente y salvaje libertad de los pueblos primitivos está mejor preservada (...) el modelo antiguo revive en los corazones virtuosos”.

Así, el elogio de su patria, con el que en ese momento Rousseau esperaba retornar a ella, le lleva a “la asimilación de los pueblos salvajes, de Esparta, de Roma y de Ginebra, en una suerte de permanencia moral e histórica en la que subsistiría la imagen de la libertad”⁸⁴.

⁸⁰ Starobinski, 1983, pp. 122-123

⁸¹ Burgelin, 1973, p. 216

⁸² *Projet de constitution pour la Corse*, OC III, p. 914

⁸³ *Ibid.*, p.915

⁸⁴ Launay, 1971, p.197. Rousseau declara haber echo el borrador del Prefacio en París y su finalización en Chamabéri, durante su viaje a Ginebra en 1954: “juzgando que era mejor para evitar todo conflicto no datarlo ni en Francia ni en Ginebra”. Tras su estancia en Ginebra había decidido “m’établir à Genève pour le reste de mes tours”. *Les Confessions*, OC III, p.392-393. La vertiente suiza se completa con el mito de los Montagnons y su extensión a todos los cantones suizo, cuya dispersión familiar e igualdad de bienes remite a la imagen de los primeros tiempos, ver *Lettre à D’Alembert*, p.55, n.3

Que en esta ocasión, el ciudadano Rousseau fracasara en su intento de retorno a casa puede ser visto como un síntoma existencial, pero no demuestra la imposibilidad de su discurso sobre los orígenes, sino la necesidad de su continua revitalización. De esto, tanto su obra como su vida dan rendida cuenta.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Rousseau

Rousseau, J.J., *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard: vol. I (1959), vol. II y III (1964), vol IV (1969), vol. V (1995).

Rousseau, J.J (1968), *Essai sur l'origine des langues*, Bordeaux, Ducros

Estudios sobre Rousseau utilizados

Baczko, B. (1970), *Rousseau solitude et communauté*, Paris-L Haye, Ecole Pratique des Hautes Etudes et Mouton &co.

Burgelin, P. (1971), *La philosophie de l'existence de JJ Rousseau*, Paris, Vrin

Derathé, R. (1948), *Le Rationalisme de JJ Rousseau*, Paris, PUF

Derathé, R. (1995), *JJ Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin

Derrida, J. (1971), *De la Grammatología*, Buenos Aires, Siglo XXI,

Duchet, M. (1971), *Antropologie et histoire au siècles des lumières*, Paris, François Maspero

Goldschmidt, V. (1983), *Anthropologie et Politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin

Gouhier, H. (1984) *Les Méditations métaphysiques de Jean Jacques Rousseau*, Paris, Vrin

Guichet, J.-L. (2006) *Rousseau l'animal et l'homme*, Paris, Les éditions du cerf

Launay, M. (1971), *JJ Rousseau écrivain politique*, Grenoble, ACER

Leduc-Fayette, D. (1974), *JJ Rousseau et le mythe de l'antiquité*, Paris, Vrin

Lovejoy, A. (1978), *Essay in the history of ideas*, Connecticut, Greenwood press, Westport,

Starobinski, J. (1983), *La transparencia y el obstáculo*, Madrid, Taurus

Todorov, T. (1999), *El Jardín imperfecto*, Barcelona, Paidós,

Trousseau, R., Eigeldinger, F.S. (2006), *Dictionnaire de JJ Rousseau*, Paris, Champion,

VVAA (1984), *Pensée de Rousseau*, (1984), Paris, Seuil

Otras obras citadas

Condillac, E.B. de (1999) *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos*, Madrid, Tecnos

Lévi-Strauss, C. (2008), *Tristes Tropiques*, Paris, Gallimard, en *Oeuvres complètes*, vol. I

Mornet, D. (1988) *El pensamiento francés en el siglo XVIII*, Madrid, Encuentro

Sloterdijk; secretos bizarros de Freud, discretas obsesiones telecomunicativas y primeras formaciones de psicología profunda europea ¹.

Dr. Adolfo Vásquez Rocca

Universidad Andrés Bello UNAB – Universidad Complutense de Madrid

Resumen

Se expone siguiendo el plan de la trilogía *Esferas* la constitución antropológica de las comunicaciones. Toda historia de los medios es una historia de las transferencias de pensamientos. Los seres humanos agitados componen un concierto de vinculaciones convirtiéndose ellos mismos en operadores de múltiples influjos creadores. Lo que el siglo XVI los europeos llaman magología es a la acción del hombre mental y espiritualmente abierto al mundo, que se ejercita para cooperar con las acciones y efectos recíprocos discretos entre las cosas en un universo altamente comunicativo. Discretas obsesiones telecomunicativas que habían llamado la atención de Freud, pero que el creador del psicoanálisis –según Sloterdijk– con buen juicio, mantuvo en secreto evitando hacer proclamaciones ruidosas; sabía que hubiera sido fatal para el destino científico-clínico del movimiento psicoanalítico que él lo hubiera implicado en una batalla cultural entre modelos de comunicación oculto-arcaicos y modelos-ilustrados. Era consciente de que la suerte del psicoanálisis como disciplina científica que trata con las relaciones de proximidad en un marco epistemológico específicamente moderno, estaba solo en su alianza con la Ilustración, esto es encaminándolo por el camino seguro de la ciencia, ocultando cualquier pasado ocultista o magológico como el mesmerismo, de modo que todo este largo pasado de efectos participativos preverbales se convertirían en los secretos bizarros del psicoanálisis original.

Abstract

Following the plan outlined in the trilogy *Spheres* anthropological constitution of communications. All media history is a history of transfers of thoughts. Humans stirred up a concert of becoming links themselves creative influences multiple operators. So that the sixteenth century Europeans call magología is a man's actions mentally and spiritually open to the world that is brought to cooperate with discrete actions and reciprocal effects between things in a highly communicative world. Discrete telecommunicative obsessions that had attracted the attention of Freud, but that the creator of psychoanalysis - as Sloterdijk - wisely, kept secret to avoid making loud proclamations, he knew he would have been fatal to the scientific and clinical fate of the psychoanalytic movement that he were involved in a cultural battle between communication patterns and models hidden-archaic-illustrated. He was aware that the fate of psychoanalysis as a scientific discipline that deals with close relationships in a specifically modern epistemological framework, was alone in his alliance with the Enlightenment, it is routed by the sure path of science, occult or hiding any past magológico as mesmerism, so all this long history of participatory effects preverbal would become the bizarre secrets of the original analysis.

Palabras clave: Esferas, medios, transferencia, mente, globalización, pensamiento, metafísica, telecomunicaciones, neurolingüística.

Keywords: Spheres, means, transference, mind, globalisation, thought, metaphysics, telecommunications, neurolinguistics.

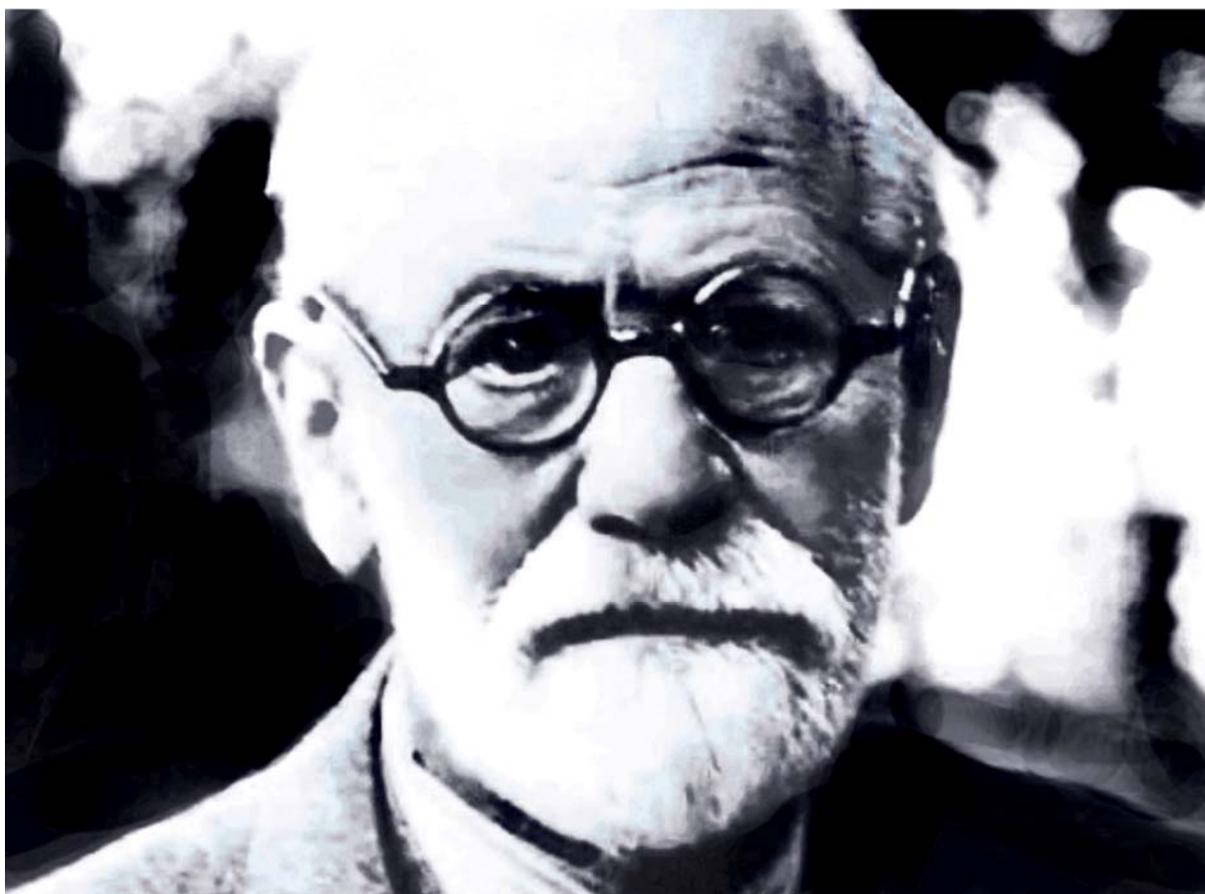
"Vivimos dentro de nosotros mismos la larga agonía del ángel"
Peter Handke

1 Este Artículo forma parte del Proyecto de Investigación N° DI-08-11/JM – UNAB Desarrollado por el Dr. Adolfo Vásquez Rocca: "Ontología del cuerpo en la Filosofía de Jean Luc Nancy, Biopolítica, Alteridad y Estética de la Enfermedad". Financiado por la Dirección de Investigación y Doctorado. Universidad Andrés Bello – Chile – Fondo Jorge Millas 2011-2012, Facultad de Humanidades y Educación UNAB.

Sloterdijk; secretos bizarros de Freud, discretas obsesiones telecomunicativas y primeras formaciones de psicología profunda europea ².

Dr. Adolfo Vásquez Rocca

Universidad Andrés Bello UNAB – Universidad Complutense de Madrid



1.- Concierto de transferencias e historia de la fascinación de proximidad.

La metáfora de las *Esferas* es un instrumento morfológico que permite reconstruir el éxodo del ser humano de la simbiosis primitiva al tráfico histórico-universal en imperios y sistemas globales como una historia coherente de extraversiones que en Sloterdijk aparece bajo la forma de una teoría antropológica de los medios y las comunicaciones. ¿Qué otra cosa pueden ser los medios, sino el espacio de tránsito periódico de mensajes, remitentes, canales y lenguas? Esto es “una ciencia general de la visitabilidad de algo por algo”³. En adelante intentaremos mostrar que la teoría de los medios y la teoría de las *esferas* convergen precisamente en esta teoría de la visitabilidad, a la que Sloterdijk también

2 Este Artículo forma parte del Proyecto de Investigación N° DI-08-11/JM – UNAB Desarrollado por el Dr. Adolfo Vásquez Rocca: “Ontología del cuerpo en la Filosofía de Jean Luc Nancy, Biopolítica, Alteridad y Estética de la Enfermedad”. Financiado por la Dirección de Investigación y Doctorado. Universidad Andrés Bello – Chile – Fondo Jorge Millas 2011-2012, Facultad de Humanidades y Educación UNAB.

3 SLOTERDIJK, Peter, *Esferas I. Burbujas*, Ediciones Siruela, Madrid, 2003, p. 39

denomina contagios afectivos. Los seres humanos no son como pretendiera Leibniz – mónadas independientes y autónomas, todos irreductiblemente singulares y cerrados sobre sí mismos–. Las mónadas no tienen puertas ni ventanas y, por lo tanto, no se comunican directamente entre sí. Los seres humanos en cambio son esencialmente comunicativos, surgen y se constituyen psíquicamente a partir de un polo de dúplice unicidad⁴; ésta es una tesis central de Sloterdijk.

Sloterdijk desarrolla así una teoría de las comunicaciones a partir de un fresco histórico universal de formatos hegelianos, vale decir, como un gran relato que intenta dar cuenta de la unidad de la evolución nato-cultural de la especie humana. Sloterdijk, como se ve, no comienza su relato presuponiendo al hombre, sino aguardando el momento histórico de su nacimiento en el seno de las primitivas hordas. Como él mismo sentencia: “resulta esencial a la paleopolítica que no presuponga al hombre, sino que lo genere”⁵. El hombre, tal y como se conoce hoy, es una criatura tardía surgida en el estadio histórico de la política clásica en la era de los grandes imperios.

Sloterdijk intenta así situarnos en aquel tiempo original cuando el hombre salió de entre la niebla, antes de las primeras civilizaciones. Para Sloterdijk la obsesión por las culturas superiores es la mentira esencial y el error capital no sólo de la historia y de las humanidades, sino también de la ciencia política y de la psicología. Ella destruye, al menos como consecuencia última, la unidad de la evolución humana y la conciencia de la cadena de innumerables generaciones que han elaborado nuestros “potenciales” genéticos y culturales. El hombre no es –como pretende el interés ideológico de las altas culturas– un burgués animal de Estado, que necesita, para la plenitud de su esencia, capitales, bibliotecas, catedrales y embajadas, sino más bien un ser que se constituye a partir de su participación en un núcleo íntimo, en un ámbito de mutualidad. De modo que cuando superamos esta anulación de la prehistoria queda a la vista la constitución milenaria de la humanidad, a la que sólo hace poco la obra de Lévi Strauss⁶ ha contribuido a iluminar.

Como se ha señalado, entre los seres humanos, en la esfera de proximidad familiar funciona un juego incesante de contagios afectivos⁷ que concurren simbiótica, erótica y miméticamente. Los seres humanos viven sintonizados en un círculo de proximidad, el de la fascinación del ser humano por el ser

4 “En una estructura psíquica de dúplice unicidad, suficientemente bien conformada, aparece la autoexperiencia figurativa del niño, que ocasionalmente percibe su reflejo en un medio vítreo, metálico o acuoso, como un estrato de percepción suplementario, divertido y curioso, sobre un tejido, tupido ya y reconfortante, de experiencias de resonancia; en absoluto aparece la imagen en el espejo como la primera y omnirrebasante información sobre el propio poder-ser-íntegro; hay, en todo caso un barruntar inicial de la propia presencia como cuerpo coherente entre cuerpos coherentes en el espacio visual real”. SLOTERDIJK, Peter, *Esferas I*, Excurso 9: “Dónde comienza a equivocarse Lacan”, Editorial Siruela, Madrid, 2003, pp. 479 – 480.

5 SLOTERDIJK, Peter, *En el mismo barco. Ensayo sobre la hiperpolítica*. Ediciones Siruela, Madrid, 1994, p. 24.

6 Al distinguir entre tiempo e historia Lévi-Strauss llama la atención acerca de dos hechos. En primer lugar, que si bien toda sociedad humana vive en el tiempo, no toda sociedad ha elaborado su historia, en el sentido de que no toda sociedad ha elaborado interpretaciones conscientes de su temporalidad. Tal como lo entendemos nosotros, la historia se mueve en el plano de las interpretaciones conscientes de un discurrir lineal de la temporalidad. En este sentido, no puede considerarse como una producción intelectual universalizable. En segundo lugar, la distinción entre tiempo e historia permite ponernos en guardia ante una concepción etnocéntrica de la temporalidad. En su construcción social, el tiempo no tiene por qué ajustarse siempre a un esquema de sucesión lineal. Su célebre distinción entre un tiempo irreversible y acumulativo y un tiempo reversible y no acumulativo opera en esta línea. El primero sería el propio de sociedades como la nuestra que basan el progreso en la acumulación de las experiencias y el desarrollo de las ciencias y las técnicas. El segundo, el propio de las “sociedades primitivas” que estudian los etnólogos.

Las “sociedades primitivas” parecen pensadas para resistir el cambio y anular la acción del tiempo. Empeñadas en durar y no como la nuestra en cambiar, dirigen sus energías a replicar, en su organización social y en su cultura, las condiciones originarias de la sociabilidad.

7 SLOTERDIJK, Peter, *Esferas II*, *Globos*, Macroesferología, Cap. 3, Ediciones Siruela, Madrid, 2004

humano⁸.

Los hombres, como se viene anunciando, todos ellos, son mensajeros potenciales, informantes de un *estado* de cosas, por mucho que esta observación sea mal vista por la teoría dominante de los medios, por la ciencia ilustrada, que ensalza obsesivamente las imágenes y los aparatos.

Que haya a menudo pacientes que parezcan leer los pensamientos de sus terapeutas, y que haya, al contrario, terapeutas que en sus propias sensaciones y asociaciones entresaquen, por decirlo así, material propio del que está enfrente para aducirlo o restituirlo en la conversación con el paciente: eso pertenece desde la época fundacional de la psicología más reciente a las observaciones de base de la nueva praxis de proximidad. Como a William James y Pierre Janet, también a Sigmund Freud le impresionó la rebelde realidad de los efectos telepáticos; no dudaba de que en ellos se reactivan funciones paleo-psicológicas. Pero Freud, con buen juicio, no quiso hacer proclamaciones ruidosas; sabía que hubiera sido fatal para el movimiento psicoanalítico que él lo hubiera implicado en una batalla cultural entre modelos de comunicación oculto-arcaicos y modelos-ilustrados. Era consciente de que la suerte del psicoanálisis, como un cultivo de relaciones de proximidad específicamente moderno, estaba solo en su alianza con la Ilustración. De acuerdo con la esencia de la cosa también en las curas psicoanalíticas, como antes en el mesmerismo, habrían de presentarse aquellos efectos participativos preverbales pero que habían sido deformados bajo la ilusión individualista, convirtiéndose en secretos bizarros⁹.

Pese a todo *Esferas I* guarda numerosas sorpresas para los psicoanalistas. Aunque Sloterdijk confiesa que “el psicoanálisis sigue siendo la praxis de cercanía personal más interesante en el mundo moderno”¹⁰ lo que podría levantar los *estados de ánimo* del a menudo vilipendiado cuerpo teórico del psicoanálisis, a lo largo del texto –sin embargo– no cesa de mostrar su desacuerdo con los conceptos del psicoanálisis lacaniano, mientras que frente al joven Freud manifiesta profunda admiración, como en su momento la tuvieron otros genios de la crítica epistemológica –como Wittgenstein¹¹ quien se mostraba crítico con Freud, pero también ponía de relieve cuánto interés encierra, por ejemplo, lo que Freud dice sobre la noción de “simbolismo onírico” o su sugerencia de que al soñar estoy “diciendo algo” en algún sentido. Intentaba separar en Freud lo valioso y el “modo de pensar” que quería combatir.

Mientras los llamados medios roban masivamente a los seres humanos sus propiedades mediales, estos desarrollan los signos característicos del “último hombre” en el peor sentido de la expresión. Vivimos dentro de nosotros mismos la larga agonía del ángel. Los últimos hombres son “ángeles”¹² vacíos, antimensajeros, hombres incapaces de articular palabra¹³. Este embotamiento es un estado que

8 SLOTERDIJK, Peter, *Esferas II*, Globos, Macroesferología, Ediciones Siruela, Madrid, 2004, Cap. 3, p. 197.

9 SLOTERDIJK, Peter, *Esferas I*, Ediciones Siruela, Madrid, 2003, p. 249

10 SLOTERDIJK, Peter, *Esferas I*, Ediciones Siruela, Madrid, 2003, p. 277

11 Wittgenstein admiraba a Freud por las observaciones y sugerencias de sus escritos, por «tener algo que decir» incluso allí donde, según su opinión, estaba equivocado. Por otro lado, pensaba que la enorme influencia del psicoanálisis en Europa y América era perjudicial, «aunque pasaría mucho tiempo antes de liberarnos de nuestra sumisión a él». Para aprender de Freud hay que ser crítico, y el psicoanálisis por lo general lo impide.

12 <<“Sloterdijk ha señalado que vivimos en una “época de ángeles vacíos” o de “nihilismo mediático”, en la que nos hemos olvidado del mensaje a transmitir mientras que los medios de transmisión se multiplican: “Este es el ‘disangelio’ propio de la actualidad” (Sloterdijk 1997). La palabra ‘disangelio’, que Sloterdijk toma de Nietzsche, destaca, en contraposición a ‘evangelio’, el carácter vacío de los mensajes distribuidos por los medios masivos y que culmina con la famosa frase de Marshall McLuhan: “The medium is the message”>>. En CAPURRO, Rafael “¿Qué es la angelética?”.

13 SLOTERDIJK, Peter, *Experimentos con uno mismo*, Pre-Textos, Valencia, 2003, p. 54

obliga al hombre a evadirse en la experiencia, en la diversión, en la actualidad, toda vez que éstas son las únicas formas disponibles en este momento que confieren algo así como un sentido. Para los desheredados y los embotados no hay ninguna misión, ninguna transmisión ningún mensaje que portar. El individuo es simplemente el hombre que carece de misión, el anti-mensajero, representa un producto defectuoso, esto es justo lo que quiere hacer la educación moderna del ser humano: productos defectuosos que a través de su trabajo personal, han logrado ser un producto finalmente utilizable, eso que casi nadie consigue completar¹⁴.

Esto es también válido para las arcaicas “culturas de la vergüenza”, en las que a cada uno le habría gustado volver invisible su interior, porque sufrían bajo la exposición extrema de sus afectos ante la sensibilidad de los demás. El poderoso afecto de la vergüenza es en sí mismo sólo un sedimento evolutivo de la imposibilidad de ocultar el interior ante la sensibilidad de los otros. Los pensamientos privados aparecen desde el punto de vista paleo-psicológico como un absurdo completo. La idea de que existe un interior protegido en el cual el individuo puede recluirse, flexionándose sobre sí mismo, no aparece antes del primer giro individualista propio de la Antigüedad. Sus publicistas fueron los filósofos o si, se quiere, los sofistas, antecesores de los intelectuales modernos. Ellos, los inventores del *apartheid* psicológico de lo individual, dieron forma a la idea revolucionaria, pero errónea, de que el pensamiento verdadero sólo es posible como un pensar propio y distinto-al-tonto-pensar-de-las-multitudes. De sus impulsos se deduce el efectivo y amplio modelo-de-la-clausura-en-la-cabeza, cuya perspicacia política se conoce: los pensamientos son libres, nadie los puede adivinar. Esta fórmula del liberalismo del siglo XIX significa, en consecuencia, que tan sólo los pensadores de pensamientos nuevos e inesperados son invisibles para los celadores de los pensamientos convencionales.

Tenemos pues que el ocultamiento de pensamientos surge en las sociedades diferenciadas, otras personas tienen en efecto otros pensamientos en la cabeza. Lo que yo mismo no pienso y nunca he pensado no puedo adivinarlo en los demás.

Y por eso mismo, en esta clase de sistemas se infla la telecomunicación: ésta expresa el nuevo contenido, en el sentido de que la transferencia de pensamientos entre extraños ya no es posible en la forma de la empatía participativa, sino mediante comunicaciones explícitas que superan las distancias y por las que los participantes pagan altos precios a partir del uso de los sistemas de símbolos –sólo hay que pensar en los enormes costos de la alfabetización inicial–, costos que hoy en día todos tratan de reprimir, porque ya han sido socializados. (Si el alfabeto fuera tan caro como una red telefónica, se ahorraría decididamente en las palabras escritas). En sociedades diferenciadas, con distintos trabajos y pensamientos, son los psicoterapeutas los encargados del entretenimiento y los proveedores de redes los que se deben ocupar de que los individuos no caigan demasiado profundo en la privacidad patológica de sus pensamientos y sentimientos.

2.- Los cerebros como medios primordiales¹⁵.

El individualismo cerebral ignoraría que un cerebro sólo se constituye en su ejercicio, es decir en juego conjunto con un segundo, y más allá de ello con un conjunto mayor de cerebros, es ello lo que

14 Ibid.

15 Este apartado es una versión ampliada del Artículo [VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo] “Sloterdijk: Modelos de comunicación oculto-arcaicos y moderno-ilustrados. Para una época de ángeles vacíos”, En NÓMADAS, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas - Universidad Complutense de Madrid, NÓMADAS. 26 | Enero-Junio.2010 (II), pp. 229-249. <http://www.ucm.es/info/nomadas/26/avrocca.pdf>

despierta a cierta capacidad funcional, operativa. Los cerebros son medios de lo que otros cerebros hacen y han hecho. Un cerebro es en actividad con otras inteligencias, de modo que no es sujeto, sino medio y círculo de resonancias. A diferencia de la inteligencia alfabética, capaz de distancia, la inteligencia prealfabética está remitida a un denso clima de participación; inmersa en comunicaciones de proximidad, necesita para su despliegue la experiencia de una mutualidad y comunión actual de cerebros y nervios. En la era de la lectura éste -el cerebro- se convertirá en la república cuasi telepática de los sabios, que no en vano tiene sus espíritus del tiempo: gracias a la escritura, además, pueden volver los espíritus del pasado a la consideración actual. La escritura es, asimismo, la que hace posible que haya individuos que se retiren de la sociedad para “complementarse” a sí mismos con la palabra de autores –lejanos en el tiempo– pero de letra presente. De modo que quien sabe leer, sabe también estar sólo¹⁶. Sólo la alfabetización hace posible la *anacoresis*¹⁷; el libro y el desierto van unidos. Pero tampoco en la clausura solitaria hay pensamientos propios en última instancia. Precisamente por el retiro al espacio socialmente vacío¹⁸ triunfó por encima de toda la idea de Dios como primer lector del pensamiento; al retirarme al desierto obligo a Dios a que me haga caso. Precisamente al Dios de los eremitas pasaron restos de la íntima función de participación que se daba en los grupos de otros tiempos. Él garantizaba que el asceta en el desierto no estuviera sin su gran segundo, que le protege, observa, escucha, penetra con la mirada.

La escritura fue la primera que explotó los círculos mágicos de la oralidad y emancipó a los lectores del totalitarismo de la palabra actual, hablada en un ámbito de cercanía; escritura y lectura, sobre todo en su modalidad griega, democrática, autodidacta de uso, llevaron a ejercitarse en la no-conmoción. La era oral significó, ciertamente, lo mismo que el pasado mágico-manipulativo del alma, dado que en ella la posesión actual por las voces y las sugerencias de los miembros de la tribu significaba el caso normal. La posesión por lo normal, lo medio, lo actual no es algo que aparezca naturalmente como tal: en las familias, pueblos y vecindades, se le considera hasta hoy como el tipo obvio de comunicación. Ahí se encubre el hecho de que en el mundo oral todos los seres humanos son magos que se colocan recíprocamente en una vía más o menos poderosa de normalización (de la que sólo se emancipa uno de los co-magos, por ejemplo por viajes o conversaciones con extraños).

3.- La Idea freudiana de *transferencia*, *mesmerismo* y *psicoanálisis*.

Entre los seres humanos, en la esfera de proximidad familiar, como hemos señalado, funciona un juego incesante de contagios afectivos¹⁹. Son este tipo de *inspiraciones* mutuas el fundamento de la

16 La relación de uno a uno consigo mismo, el pensamiento como diálogo interior, como caja de resonancia "el hombre interior no existe antes de que los libros, las celdas de los conventos, los desiertos y las soledades lo definan; la razón, con su voz amortiguada, no puede habitar en el hombre antes de que él mismo se haya convertido en celda o cámara silente. Un yo razonable no llega siquiera a existir sin aislamiento acústico. La lectura como comunicación a distancia está ligada a la posibilidad de distanciarse. Una cultura que permite a las personas retirarse del ruido de los grupos compensa a sus representantes con el acceso clarividente a lo que ocurre en sus propias mentes así como en la de otros que -también suspendidos en el tiempo de la lecto-escritura están fluyendo en esa misma corriente vital que es el espacio creativo (espacio en que el mundo queda fuera -cuando el transcurrir mundano lleno de ocupaciones y litigios se congela, cuando desaparece el apremio de lo doméstico y se repara la avería de lo cotidiano); de modo que todos los que escribieron y leen lo hacen en este mismo espacio y en este mismo tiempo sustraído, así y sólo así puede fundarse una tele-comunicación, sólo bajo la condición de ser contemporáneos, contemporáneos a Homero, a Sófocles, a Virgilio, a Dante, a Kafka”.

17 VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, “Peter Sloterdijk; Metoikesis, revolución anacoreta y cinética profunda del alma”, En Revista OBSERVACIONES FILOSÓFICAS © N° 7 / 2008, – ISSN 0718-3712
<http://www.observacionesfilosoficas.net/petersloterdijkrevolucionanacoreta.htm>

18 Sobre el “espacio socialmente «vacío»” viene a lugar la reflexión que hace Sloterdijk sobre el “vaciamiento” como llamada de Dios o atracción divina, tratado en el capítulo 1 de *Esferas I: “Operaciones de corazón o: Sobre el exceso eucarístico”*.

19 SLOTERDIJK, Peter, *Esferas II, Globos, Macroesferología*, Cap. 3, Ediciones Siruela, Madrid, 2004

asociación de seres humanos, asociaciones que van de la burbuja mínima de gemelos²⁰ a las comunas y pueblos. El espacio interpersonal está saturado de energías que, concurriendo simbiótica, erótica y miméticamente, generan esta corriente de contagios afectivos, desmintiendo con ello la ilusión de la autonomía del sujeto²¹. Para Sloterdijk el individuo, en el sentido usual de las sociedades modernas, es una creación tardía de las "altas" culturas. Mientras los lazos afectivos son muy estrechos, la vida de cada uno transcurre amparada por el ruido constante del grupo. Nadie se aparta de este clima envolvente, prueba audible de la unión de todos por la sangre y los parentescos. En el paisaje nativo, cada tribu declara su identidad mediante su característica producción sonora. Estar siempre al alcance de la voz es mantenerse en la seguridad de lo familiar y propio²². Así los seres humanos viven sintonizados en un círculo de proximidad donde la ley fundamental de la intersubjetividad, tal como se concibió en la época premoderna, es la de la fascinación del ser humano por el ser humano²³. En estos grupos pequeños, que viven bajo la ley de la mutualidad, el quehacer del uno es el quehacer del otro; también los pensamientos de unos son generalmente los pensamientos del otro.

Durante la mayor parte del estadio antropológico primitivo casi la totalidad de lo que cada persona pensaba y sentía era en tal grado transparente para su entorno, que se asumía como si fueran vivencias propias. La imaginación de las representaciones privadas (que deberían ser transmitidas mediante formulaciones explícitas) no tenía apoyo en la experiencia o en el concepto espacial social: aún no había para cada uno celdas o apartamentos, ni en las arquitecturas imaginarias, ni en las arquitecturas físicas de la comunidad.

En un mundo así de permeable, la accesibilidad de los otros en situaciones estándar no suscita problemas. Telecomunicadores y mediamáticos literalmente no tendrían nada que hacer, porque las antiguas hordas humanas eran en sí mismas asociaciones mediamáticas puras. Los hombres funcionan como medios primarios. Los aparatos, en un primer momento, no hacen más que añadirse como amplificadores a estas cualidades mediales humanas. Muchos de los hombres que pierden y olvidan sus propiedades mediadoras para convertirse en sombríos consumidores parasitarios de bienes e informaciones²⁴. En estas transmisiones se cifra todo el proceso de humanización.

En las anotaciones del diario de Kafka, fechadas en la época de la Primera Guerra Mundial, se

20 Aquí cabe precisar que en Sloterdijk la primera relación del individuo es con su "gemelo" prenatal, que objetivamente es llamado "la placenta".

21 SLOTERDIJK, Peter, Sloterdijk, "Actio in Distans; Sobre los modos de formación telerracional del mundo". En *Nómadas* N° 28. IESCO, Instituto de Sociales Contemporáneos, UC, Universidad Central, Bogotá: Colombia. Abril, 2008.

22 El surgimiento del individuo en las sociedades posteriores exige –según Sloterdijk– que en un determinado momento hayan aparecido, novedosas prácticas de silencio. Pero ¿cómo comienzan tales prácticas en las culturas más avanzadas? No fue sino con la escritura y el consiguiente ejercicio de la lectura silenciosa que se produjo este momento decisivo. La individualidad capaz de reconocerse a sí misma presupone así que los miembros del grupo puedan retirarse a ciertas islas de tranquilidad en las que les llama la atención una posible diferencia entre las voces de lo colectivo y las voces interiores, una de las cuales se destaca, finalmente, como la propia. Otras cualidades inseparables de la individualidad también están ligadas a la posibilidad de distanciarse y de acceder al sosiego y al silencio. Una cultura que permite a las personas retirarse del ruido de los grupos compensa a sus representantes con el acceso a lo que pudiera ocurrir en sus propias cabezas; les regala unas vacaciones de los prejuicios y de esas gesticulaciones que no redundan sino en que la intimidad sea tan ruidosa e inquieta como la exterioridad compartida con otros. ¿Qué es una convicción firme sino una fuerte voz interior que se ha adquirido ejercitándose? Esta gritería de las opiniones en mí es sofocada mediante la meditación filosófica. Un servicio considerable entre los que presta el silencio, según Sloterdijk, es la separación de lo público y lo privado. Estos dos conceptos, tan importantes en política, reflejan la diferencia entre los modestos ruidos familiares y la algarabía en los grupos. Lo que después se llamará política no es al comienzo más que una forma cultural del hábito de hablar a gritos.

23 SLOTERDIJK, Peter, *Esfemas II, Globos, Macroesferología*, Ediciones Siruela, Madrid, 2004, Cap. 3, p. 197.

24 SLOTERDIJK, Peter, *Experimentos con uno mismo*, Pre-Textos, Valencia, 2003, p. 53.

encuentra un pasaje que ha sido incluido en las famosas *Consideraciones acerca del pecado, el dolor, la esperanza y el camino verdadero*²⁵ Max Brod lo ha editado en las *Obras póstumas de Kafka*. El pasaje en cuestión dice así:

*“[A los hombres] ... se les ofreció la alternativa de escoger entre ser reyes o mensajeros de los dioses. Como niños, todos ellos quisieron ser mensajeros. Ésta es la razón de que no haya más que meros mensajeros. Y así corren por el mundo; y dado que no hay rey alguno, se gritan los unos a los otros sus mensajes, que entretanto, se han vuelto absurdos (vacíos). Con alivio pondrían fin a su vida miserable, pero prefieren no hacerlo a causa del juramento de fidelidad contraído”*²⁶.

Ésta es la razón por la cual todos los hombres son mensajeros potenciales, informantes del estado de las cosas, por mucho que este tipo de cosas sea mal visto por la teoría dominante de los medios, que ensalza obsesivamente las imágenes y los aparatos. Por desgracia, los únicos que siguen aplicando el concepto de “médium” al ser humano son los ocultistas, lo cual, si se mira bien, no deja de ser un fenómeno escandaloso desde el punto de vista teórico²⁷. Siempre que se habla de medios, se hace referencia a aparatos y programas.

Ésta es la razón por la cual todos los hombres son mensajeros potenciales, informantes del estado de las cosas, por mucho que este tipo de cosas sea mal visto por la teoría dominante de los medios, que ensalza obsesivamente las imágenes y los aparatos.

Mientras los llamados medios roban masivamente a los seres humanos sus propiedades mediales, estos desarrollan los signos característicos del “último hombre” en el peor sentido de la expresión. Vivimos –como hemos señalado– dentro de nosotros mismos la larga agonía del ángel. Los últimos hombres son “ángeles” vacíos, antimensajeros, productos defectuosos.

Al referirnos a la praxis de cercanía personal como una característica propia de los seres humanos, entre los cuáles se da una fascinación experimentada en el círculo mágico de la proximidad, apuntamos a que se trata de “agitados vínculos afectivos y de un permanente concierto de transferencias”. Así, los seres humanos mutuamente seducidos componen un campo de vinculaciones convirtiéndose ellos mismos en operadores de múltiples influjos creadores de espacios y conformadores de esferas.

A este respecto, también podemos aludir a la teoría de Carl G. Jung acerca de la existencia de un “inconsciente colectivo”, esto es, de una base común para toda experiencia psíquica humana. Desde 1910 comenzó a acumular pruebas de que este “inconsciente colectivo” contiene ciertos símbolos mágicos –arquetipos– y religiosos (místicos) fundamentales, y que “hay unos componentes psíquicos arcaicos que han entrado en la psique individual”. Jung llegó a postular la existencia de un “inconsciente” que podía contener todas las muertes, no sólo nuestros fantasmas personales. Jung consideraba que los enfermos mentales estaban poseídos por estos fantasmas, de allí la importancia que le asigna a “recapturar” nuestras mitologías

25 KAFKA, Franz, *Consideraciones acerca del pecado, el dolor, la esperanza y el camino verdadero*, (1998) 1ª ed. Edición: Alianza Editorial (Madrid)

26 Para un desarrollo más amplio revisar: Vázquez Rocca, Adolfo, “Sloterdijk: Modelos de comunicación oculto-arcaicos y moderno-ilustrados. Para una época de ángeles vacíos”, En NÓMADAS, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas - Universidad Complutense de Madrid, NÓMADAS. 26 | Enero-Junio.2010 (II), pp. 229-249. <http://www.ucm.es/info/nomadas/26/avrocca.pdf>

27 Ibid.

4.- Formaciones de Psicología profunda europea.

Lo que el siglo XVI los europeos llaman magología no es –según Sloterdijk– otra cosa que la acción del hombre mental y espiritualmente abierto al mundo, que se ejercita para cooperar con las acciones y efectos recíprocos discretos entre las cosas en un universo altamente comunicativo. Para entender este proceso en relación con los nuevos fenómenos mediales, Sloterdijk²⁸ analiza el pensamiento arcaico²⁹ y la metafísica clásica, a partir de la idea de que el medio primordial es el cerebro humano.

Precisamente en el capítulo 3 de *Esferas I*, “Para una historia de ideas de la fascinación por la proximidad”, Sloterdijk se propone analizar la magia intersubjetiva que se funda en esta complementariedad, en las fuerzas unitarias que –por ejemplo– actúan entre los amantes³⁰. El platonismo y el psicoanálisis coinciden para Sloterdijk en la determinación de su forma: ambos enseñan que la fuente del eros primario, preobjetivo y sobreobjetivo, está en un pasado de dúplice-unidad oscurecido, pero jamás olvidado del todo y siempre inflamante.

Para Sloterdijk sólo una revisión de los primigenios conceptos psicoanalíticos permitiría al psicoanálisis mantener un lenguaje apropiado sobre la cercanía:

“Y así ya podría expresar claramente que toda animación es un acontecimiento medial y que todo trastorno anímico es una distorsión de la participación, una enfermedad medial, podría decirse”³¹.

De allí que Sloterdijk –continuamente– interpele a la Psicología a volver a la lengua de su resplandor, la de la Psicología pura; no es extraño encontrar en *Esferas* comentarios como este:

“Si a los psicólogos les fuera lícito todavía hablar sin disimulo míticamente –en formas codificadas, de todos modos, nunca han dejado de hacerlo–, podrían, con el fin de llevar a concepto el enredo teórico y terapéutico de la disposición depresiva o melancólica, refugiarse en la formulación de que la melancolía fuera la huella psíquica de un caso individual de ocaso de los dioses”³².

Sloterdijk refiere a dos grandes formaciones o desarrollos de la psicología profunda europea:

28 VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, Adolfo, “Sloterdijk: Modelos de comunicación oculto-arcaicos y moderno-ilustrados. Para una época de ángeles vacíos”, En NÓMADAS, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas - Universidad Complutense de Madrid, NÓMADAS. 26 | Enero-Junio.2010 (II), pp. 229-249. <http://www.ucm.es/info/nomadas/26/avrocca.pdf>

29 Si existe de verdad la tendencia a la repetición de lo arcaico en lo técnico, ésta debería llegar a reproducir los antiguos diálogos locales de los sistemas neuro-simpáticos armonizados entre sí, en el horizonte de las telecomunicaciones y las comunicaciones masivas. Para ello – Sloterdijk – en “Modelos de formación telerracional del mundo” (Nómadas U. central N° 28) analiza los fenómenos actuales de la profusión de la información, la telecomunicación global y las comunicaciones entre medios aparáticos.

30 SLOTERDIJK, Peter, *Esferas I*, Ediciones Siruela, Madrid, 2003, p. 415.

Un desarrollo más amplio de esta temática en general puede encontrarse en:

VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, "Peter Sloterdijk: Espacio tanatológico, duelo esférico y disposición melancólica", En NÓMADAS, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas - Universidad Complutense de Madrid, | N° 17 | Enero-Junio 2008 -1º / 1 | pp. 151-158, http://www.ucm.es/info/nomadas/17/avrocca_sloterdijk2.pdf

31 SLOTERDIJK, Peter, *Esferas I*, Ediciones Siruela, Madrid, 2003, I, p. 277

32 SLOTERDIJK, Peter, *Esferas I*, Ediciones Siruela, Madrid, 2003, p. 416.

1º.- Del análisis de la fascinación que realiza la primera psicología profunda europea se sigue un doble enunciado sobre la naturaleza de la intimidad bipolar: como amor vulgar, la atracción hacia el otro significa el efecto que produce una infección actual causada por espíritus vitales extraños; como amor sublime, la nostalgia del otro es la huella efectiva del recuerdo de la coexistencia con Dios. El presente aparece, así, como el tiempo de la posesión, y el pasado, como el tiempo del éxtasis. Si el sistema de atracción y vinculación ojo-sangre-corazón es el órgano del impulso vulgar a la unificación, la memoria es el órgano del deseo de unificación con el sujeto-objeto sublime. Con ello, bajo el estímulo renovado de Platón, en el centro de la replanteada pregunta por la esencia de la intimidad aparece la pregunta, más profunda, por la posibilidad del recuerdo. La analítica neoplatónica depara los medios para no seguir entendiendo la intimidad sólo como cercanía espacial: ni como la existente entre corazones, ni como la existente entre rostros, ni como la existente entre cuerpos unidos genitualmente; en tanto que escenifica la proximidad actual como repetición de una cercanía pasada, la intimidad como recuerdo introduce en el juego de los cuerpos atractivos una profundidad temporal³³. Con ello se pone en camino un modo de pensar en conceptos de transferencia. El agente de la repetición es una fosforescencia prototípica de un estado anterior que se produce en la actualidad. Intimidad es el tiempo redescubierto; platónicamente: el tiempo en Dios; psicoanalíticamente: la dúplice-unicidad prehistórica del espacio-madre-hijo. Por los caminos trazados por la teoría platónica de la *anamnesis* la psicología profunda moderna ha puesto al descubierto la historicidad esencial de lo anímico. Ella muestra cómo en ciertas pasiones, que los pensadores del Renacimiento llamaron heroicas, el magnetismo de una antigüedad prenatal irradia en el presente psíquico³⁴.

2º Con la segunda gran formación de la psicología profunda europea –el complejo compuesto de magnetismo animal, hipnotismo y sonambulismo artificial–, se desarrolló sobre todo en Alemania y Francia entre 1780 y 1850, un variado universo terapéutico-literario. Este influjo terapéutico-literario estaba ligado con las doctrinas de la *psico-cosmo-erotología* temprano-moderna. Esto es válido, sobre todo, para las concepciones magnetosóficas transmitidas en continuidad casi interrumpida –aunque crecientemente impugnada– desde los magos del Renacimiento: Paracelso, Gilbert y Van Helmont, pasando por Jacob Böhme y Athanasius Kircher, hasta Newton y, finalmente, hasta Franz Anton Mesmer (1734-1815), el auténtico impulsor de la medicina romántico-magnetopática.

“Es verdad que en Mesmer y su escuela francesa el momento platónico-anamnésico quedó en el trasfondo para mayor relieve de una teoría de acciones recíprocas presentes entre radiaciones corporales planetarias y animales. No obstante, el impulso de Mesmer habría de llevar a que la comprensión de la intimidad mágico-interpersonal en la psicología romántica pudiera abrirse a una comprensión completamente nueva de la psique como recuerdo de las protorelaciones subjetivas”³⁵.

Como más tarde en Freud, en Mesmer el cientifismo se ha convertido en un pretexto productivo de arreglos innovadores en el espacio íntimo dramático-intersubjetivo.

33 Sloterdijk recuerda a Balint y su concepción casi de estado paradisíaco fetal, en condición de completa armonía que el hombre quiere recuperar para el resto de su vida (Regressus ad uterum) a través de diversos canales, como el orgasmo, el éxtasis religioso y la creación artística.

34 SLOTERDIJK, Peter, *Esferas I*, Ediciones Siruela, Madrid, 2003, pp. 209-210

35 SLOTERDIJK, Peter, *Esferas I*, Ediciones Siruela, Madrid, 2003, pp. 210-211

5.- El marqués de Puységur y el sonambulismo.

- El marqués de Puységur, uno de los alumnos aventajados de Mesmer, desarrolló una teoría partiendo de la idea de dar mayor importancia a la voluntad del terapeuta sobre el enfermo en lugar de a las convulsiones y agitaciones del mismo, como hacía su maestro. Sus trabajos se centraron en un estado peculiar del sueño al que él llamó "sonambulismo", sus trabajos unidos a los de Jean Philippe Deleuze (1753-1835) que consideraba que el empleo del magnetismo produce un vínculo entre magnetizador y magnetizado, "el magnetismo produce a veces un tierno apego, íntegramente extraño a los sentimientos que habría que combatir...", motivaron que la academia de medicina nombrara una nueva comisión que dio un informe positivo al empirismo terapéutico del magnetismo en 1931, aunque sin demasiado convencimiento lo que propició una segunda comisión cuyo informe fue desfavorable probablemente debido a las poco ortodoxas técnicas empleadas por los partidarios del sonambulismo magnético, como un tratamiento colectivo que tenía lugar en una plaza rodeada de chozas y árboles; las personas se ubicaban alrededor de un árbol que tenía colgadas cuerdas de las ramas principales, estas cuerdas se ataban en los extremos de las zonas enfermas del cuerpo, los pacientes se unían unos con otros con cadenas en sus pulgares, luego pasaba Puységur y tocándolos con una varilla de hierro producía una "crisis" en donde el paciente caía en una especie de sueño magnético. En este estado de sonambulismo magnético se diagnosticaban las enfermedades y muchos de los enfermos predecían el curso y término del tratamiento; la comisión sin embargo había podido observar una serie de experiencias repetibles, como sueño provocado, insensibilidad, visión con los ojos cerrados, telepatía y precognición.

Como lo señala Sloterdijk:

"Puységur supo, al igual que Mesmer, que su personalidad constituía el agente propiamente dicho de las curaciones hipnóticas o, más exactamente formulado, la referencia íntima que se establecía entre él y el paciente. Este «rapport» -en una terminología más moderna hablaríamos de transposición-servía como medio para una metódica y exitosa praxis de psicología profunda. Por lo menos hasta la mitad del siglo XIX Este procedimiento se fue desarrollando constantemente y se practicó de formas increíbles. Todavía Schopenhauer manifestaba que este descubrimiento era, si cabía, el más importante de toda la historia del espíritu humano, a pesar de que en un primer momento proponía la razón más enigmática que los que resolvía. Efectivamente, aquí había tenido lugar la irrupción hacia una psicología profunda secularizada que podía desligar su saber de la cura de almas, tradicional, religiosa y pastoral (...)"³⁶

Ahora bien, en esta escuela de "magnetoterapeutas" encontramos los orígenes de la medicina psicosomática y el reconocimiento de la hipnosis, puesto que fueron los primeros en comprender la importancia del sistema nervioso en las enfermedades orgánicas.

6.- Excurso: Narcisismo, autoerotismo y *nobjetos*.

Entre lo primario y lo narcisista hay más bien una relación de estricta exclusión recíproca. Los confusos conceptos psicoanalíticos sobre el narcisismo son ante todo expresión de su fallida naturaleza conceptual y de su extravío a causa de la concepción del objeto y de la *imago*. Los sujetos reales del mundo primario fetal y perinatal –sangre, líquido amniótico, voces, campana de sonidos y aire para respirar- son medios de un universo preóptico en el que nada tiene que buscar ideas de espejos y sus concreciones libidinosas. "Los primeros autoerotismos del niño están fundados *eo ipso* en juegos de

36 SLOTERDIJK, Peter, *Crítica a la razón cínica*, Madrid: Siruela, 2003, p. 100.

resonancia y no en autorreflejos especulares. Por eso, la subjetividad madura no consiste en el supuesto giro hacia el objeto, sino en la capacidad de dominar acciones internas y externas a altos niveles mediales; eso incluye en el sujeto maduro la resonancia genital libidinosa con compañeros de amor...³⁷

Para insistir en esta idea de un origen medial del ser humano, Sloterdijk hace uso de Heidegger y su concepto de ser-en-el-mundo:

“no es que el hombre «sea» y además tenga una relación óptica con «el mundo» que se añade ocasionalmente. El ser-ahí nunca es «primero» un ente exento de ser-en, por decirlo así, que tendría a veces el capricho de echarse a cuestras una «relación» con el mundo” (Ser y tiempo, Heidegger).

Sloterdijk considera su proyecto Esferas como un intento de rescatar esta obra, así como su insistencia en la especialidad.

Una revisión antropológica del uso de la placenta en diferentes épocas y culturas apoya la hipótesis de la importancia primordial de ese *sosias* que es respetado como un doble del sujeto hasta que el siglo XVIII lo convierte en algo desechable, un resto que echar a la basura. Y aquí el filósofo arriesga que es esta consideración de resto de la placenta lo que lleva al nihilismo individualista de la Modernidad, y a las religiones como sistemas simbólicos que han transformado a los aliados íntimos de los individuos en vigilantes internos.

Genio, gemelo, ángel de la guarda y alma exterior serían lo que llama figuraciones del doble placental: “de hecho, esas magnitudes no podrían desplegar sus propiedades garantizadoras de espacio anímico si no encontraran instaladas ya en la burbuja intrauterina una estructura aquí-ahí, en la que pudieran entrar como figuras-ahí y aliados de rango superior”.³⁸

El desprendimiento de ese “con” prepara al ser para la sustitución de su ausencia por otras figuras, la primera será la madre, y después los compañeros afectivos.

Una hipótesis sobre la melancolía aparece vinculada a esta concepción del acompañante intrauterino: “Caer en la melancolía no significa otra cosa que abandonarse sin reservas a la creencia consciente o inconsciente de que he sido abandonado por mi íntimo promotor, confidente y motivador... Melancolía es la forma compacta de la creencia de estar abandonado por el dios íntimo complementador, o por la diosa, por cuya presencia originaria el ser- ahí propio había comenzado el movimiento de su nacimiento. El sujeto abandonado contesta con la más profunda desazón a la experiencia de un fraude metafísico: haber sido conducido a la vida por el íntimo y gran otro, para ser abandonado después por él a mitad de camino. La terapia tendría que consistir en establecer y vigorizar en el sujeto aislado nuevas bases para una creencia renovada en la posibilidad de complementación psíquica.”³⁹

El diálogo con el texto freudiano sobre “Duelo y melancolía” es inevitable aquí, oponiéndose al concepto de pérdida de objeto, por considerar que el objeto perdido no tiene categoría de tal: “objeto es sólo lo que puede ser ocupado y dejado.... Un objeto que no, o todavía no, ha cristalizado como dejable, abandonable, sustituible, traducible, trasponible, no puede representar un objeto en sentido

37 SLOTERDIJK, Peter, *Esferas I*, Ediciones Siruela, Madrid, 2003, p. 295

38 SLOTERDIJK, Peter, *Esferas I*, Ediciones Siruela, Madrid, 2003, p. 396

39 SLOTERDIJK, Peter, *Esferas I*, Ediciones Siruela, Madrid, 2003, p. 417

psicológico”⁴⁰.

A ese íntimo algo insustituible, sólo en cuya presencia y bajo cuya resonancia el sujeto está completo, lo llamaremos aquí, haciéndonos eco de la expresión de Thomas Macho, el *nobjeto*. *Nobjetos* son cosas, medios, o personas que desempeñan para los sujetos la función del genio viviente o del complementador íntimo⁴¹.

“Cuando al individuo, por la enorme violencia y abuso omnipresentes en la miseria diaria, se le arrancan demasiado pronto del corazón los *nobjetos* - complementadores, entonces el desajuste depresivo-melancólico es la respuesta adecuada del individuo, amputado del *nobjeto*, a la atrofia de su campo psíquico”⁴².

Habría pues que hablar de presujeto o (n)ego, una tendencia terminológica que puede observarse de hecho en los discursos psicoanalíticos de última generación. Para Sloterdijk, el concepto lacaniano de la *chose* tendría que ver con este *nobjeto*, si bien señala que su ambigüedad le hace imposible discriminarlo con rigor en la teoría lacaniana. La crítica de Lacan comienza aquí al señalar que al igualar a todos los sujetos humanos en su pérdida de la madre, transforma el psicoanálisis en una escuela filosófica de tipo neo-antiguo que apunta a la refutación de la esperanza terapéutica: “no se te ayuda sino en el instante que comprendas que nadie puede ayudarte”. Además de eso, la terapia dejar de ser “personalista” y plenamente “individualizada”, ya que todo es reductible a un problema primordial: La pérdida.

Su reivindicación de lo medial, lo relacional, avanza con un capítulo sobre lo sonoro y la música, y llega hasta su crítica de Lacan, en el *Excurso 9*. Sloterdijk cuestiona para ello la primacía del estadio del espejo como formador del yo. El momento *princeps* de la concepción lacaniana queda reducido a una anécdota, ya que “este ser-imagen-cuerpo íntegro no significa casi nada frente a las certezas preimaginarias, *noeidéticas*, de integridad dual sensitivo-emocional”. Un niño que crece en un *continuum* suficientemente bueno está suficientemente informado también, y desde hace tiempo, por otras fuentes, sobre los motivos de su contención en una forma que le colma. Su interés por la coherencia está más o menos satisfecho mucho antes de las informaciones especular-*eidéticas*. Sobre la crítica a la autorepresentación espectral en el espejo, cabe destacar el problema del espejo como fenómeno epocal muy contextualizable, cuando la teoría psicoanalítica, específicamente lacaniana, pretendía más bien una universalización de su teoría psíquica del narcisismo.

Este planteamiento tiene importantes resonancias para la actual psicopatología de lo *borderline*, o de la estultofilia. “Aunque creados para una vida interior, a falta de complementación apropiada, hemos de abrazar el vacío y lo exterior; los últimos seres humanos se han convertido en los exteriores a sí mismos. Incluso su inteligencia busca ahora en el exterior neurológico, en un aparato biológico, el cerebro, que se sustrae a su poseedor por todos lados”⁴³.

Volvemos a esa frialdad del exterior con que Sloterdijk inicia su trilogía *Esferas* para plantear las preguntas que lo cierran: “¿Qué nos es lícito esperar? Tras los desfondamientos del siglo XX sabemos que

40 SLOTERDIJK, Peter, *Esferas I*, Ediciones Siruela, Madrid, 2003, p. 421

41 VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, *Peter Sloterdijk; Esferas, helada cósmica y políticas de climatización*, Edicions Alfons el Magnànim (IAM). Colección Novatores, Nº 28. España, València. 2008, p. 162

42 SLOTERDIJK, Peter, *Esferas I*, Ediciones Siruela, Madrid, 2003, p. 422

43 SLOTERDIJK, Peter, *Esferas I*, Ediciones Siruela, Madrid, 2003, p. 281

la pregunta reza: ¿Dónde estamos cuando estamos en lo inmenso?

7.- Seres humanos en el círculo mágico.

Entre los humanos la fascinación es la regla, y el desencanto, la excepción⁴⁴. Como criaturas que desean e imitan, los seres humanos experimentan el anhelo del otro. En el lenguaje de la tradición figura esto como ley de la simpatía; ésta estipula que el amor no puede hacer otra cosa que despertar amor; del mismo modo, el odio genera su respuesta congénere; la rivalidad infecta a los interesados en el mismo objeto con la vibrante ambición del competidor.

Sloterdijk sostiene que es la simpatía, la participación en un círculo mágico de atracciones, de fascinación, lo que caracteriza nuestro espacio existencial más real; el aire en el que “vivimos, nos entretejemos y somos”, como San Pablo dice en su discurso a los areopagitas. Cuando entramos en nosotros mismos, percibimos en nuestro interior una dimensión que al mismo tiempo está en torno a nosotros. En mí está lo que yo respiro, lo que yo comparto, aquello de lo que soy parte y contrapartida. Las esferas son espacios de simpatía, espacios de afinación, espacios de participación. Si no presuponemos su existencia, no podríamos compartir palabra alguna con el otro, y tan pronto las damos por presupuestas, también las dotamos de una nueva intensidad. Hasta la interacción más banal implica nuestra participación en la constitución de esferas. Sin ellas no habría familias, comunidades existenciales, comunas, equipos, pueblos. Nadie soportaría pasar un solo día en la misma habitación con otro hombre si los dos participantes no tuvieran la extraña capacidad de conectar en medio de frecuencias comunes, de sintonizarnos⁴⁵.

No es extraño que en la introducción a *Esferas*, Sloterdijk se refiera a dos inscripciones que Platón colocó a la entrada de su Academia: en una prevenía a los que no fueran geómetras; pero en la otra, de sentido más oculto, invitaba a alejarse a los que no consintieran en mantener dramas amorosos. La ligazón que une estas dos máximas o advertencias es explicada enseguida, y se resume en otro término que sólo en el siglo XX ha cobrado relevancia: la transferencia.

"Hay que insistir en que la transferencia es la fuente formal de los procesos creadores que dan alas al éxodo de los seres humanos a lo abierto. No transferimos tanto afectos exaltados a personas extrañas como tempranas experiencias espaciales a lugares nuevos, y movimientos primarios a escenarios lejanos. Los límites de mi capacidad de transferencia son los límites de mi mundo"⁴⁶

Desde la primera esfera en la que estamos inmersos, todos los espacios de vida humanos no son sino reminiscencias de esa caverna original siempre añorada de la primera esfera humana. Sloterdijk comienza así su relato desde la primera esfera en que estamos inmersos. Al despedirse del regazo materno nos invaden magnitudes sin sujeto, externas, provocadoras e indómitas.

Cuando la filosofía de la época moderna temprana verbaliza tales experiencias y efectos de resonancia e infección se sirve espontáneamente del léxico de tradiciones *magológicas*⁴⁷. Con la reflexión

44 SLOTERDIJK, Peter, *Esferas I. Burbujas*, Ediciones Siruela, Madrid, 2003. / Cap. 3. Seres humanos en el círculo mágico--Para una historia de ideas de la fascinación de la proximidad. p. 197

45 SLOTERDIJK, Peter, *Experimentos con uno mismo*. Conversaciones con Carlos Oliveira. Trad. Germán Cano. Editorial Pre-textos. Valencia, 2003, p. 93.

46 SLOTERDIJK, Peter, *Esferas I. Burbujas*, Ediciones Siruela, Madrid, 2003., p. 23-4.

47 SLOTERDIJK, Peter, *Esferas II, Globos, Macroesferología*, Ediciones Siruela, Madrid, 2004, Cap. 3, p. 197

sobre causalidades afectivas de tipo mágico había comenzado ya en la Antigüedad el esclarecimiento de ese concierto interpersonal o interdemónico que desde los días de Platón⁴⁸ se interpreta como obra del eros. Tras las huellas de Platón, los filósofos del siglo XV lanzaron un nuevo discurso erotológico cuyos ecos alcanzan hasta las manipulaciones psicológico-profundas del temprano siglo XIX y las populares pseudoideas psicoanalíticas de la actualidad.

La magia intersubjetiva se funda en una complementariedad, tal como Platón la transcribió clásicamente en el mito de las dos mitades humanas que se añoran apasionadamente una a otra, del discurso de Aristófanes en el *Banquete*. Las fuerzas unitivas (vinculantes) que actúan entre los amantes remiten, según Platón, a la añoranza de querer subsanar la pena de amor constitutiva⁴⁹.

En su obra *El Árbol Mágico*⁵⁰ Sloterdijk hace referencia a la magia florentina de la intersubjetividad, allí reconoce a Giordano Bruno como quien sienta las bases para una ontología general de la atracción, lo que dará lugar a una psicología de la acción recíproca, esto a partir de sus comentarios en el *De Amore*⁵¹, donde explica el enamoramiento como un particular y depurado tipo de envenenamiento⁵².

Sloterdijk señala que son las miradas entre Lisias y Fedro las primeras en que se advierte cómo los rostros pueden afectarse mutuamente. Tras las huellas de Platón, Marsilio Ficino presenta el espacio entre las caras como un campo repleto de turbulencias, pero sólo el hombre moderno es quien se ha encontrado con la dificultad de ser él mismo a través de la mirada del otro⁵³.

“...El vapor de Fedro va a parar al pecho de Lisias y allí se convierte de nuevo en sangre que cae a su corazón.”

Como para Giordano Bruno, los seres humanos agitados componen todo un concierto de vinculaciones, convirtiéndose ellos mismos en operadores de múltiples influjos creadores. Lo que el siglo XVI, la gran época de consolidación y crecimiento de los europeos, llama magología es, como hemos señalado, a la acción del hombre mental y espiritualmente abierto al mundo, que se ejercita para cooperar con las acciones y efectos recíprocos discretos entre las cosas en un universo altamente comunicativo. El mago, como prototipo común del filósofo, del artista, del médico, del ingeniero y del informático, no es otra cosa que el medio-operador- en el mundo de las correspondencias, de los influjos y de las atracciones. Así la condición psicológico-medial de la convivencialidad mágico- presencial de las culturas más antiguas reside en el ámbito neurolingüístico y neurosensitivo: compactas programaciones paralelas del conjunto de cerebros capacitaron a los miembros de los grupos para funcionar en gran cercanía interpersonal y en conductibilidad íntima. Que los seres humanos sean capaces entre ellos de participaciones tan apretadas pertenece a su más antigua dotación histórico tribal. Si es verdad que en la

48 La magia intersubjetiva se funda en una complementariedad, tal como Platón la transcribió clásicamente en el mito de las dos mitades humanas que se añoran apasionadamente una a otra, del discurso de Aristófanes en el *Banquete*. Las fuerzas unitivas (vinculantes) que actúan entre los amantes remiten, según Platón, a una añoranza de totalidad redonda, cuyas huellas remiten a su vez a la prehistoria de la Gran Pareja.

49 SLOTERDIJK, Peter, *Esferas II*, Globos, Macroesferología, Ediciones Siruela, Madrid, 2004, p. 190

50 SLOTERDIJK, Peter, *El árbol mágico*. El nacimiento del psicoanálisis en el año 1785, Ensayo sobre la filosofía de la psicología, Seix Barral; 1998. Ensayo épico sobre la filosofía de la psicología, donde Sloterdijk sienta las bases teóricas de lo que será su crítica del Psicoanálisis.

51 FICINO, Marsilio, *De Amore*. Editorial Tecnos, Madrid, 1978.

52 “...el vapor de Fedro va a parar al pecho de Lisias y allí se convierte de nuevo en sangre que cae a su corazón.” PLATÓN, *Fedro*, Editorial Alianza. Madrid. 1997.

53 SLOTERDIJK, Peter, *Esferas I*. Burbujas Microesferología, Madrid, Siruela, 2003. Entre rostros. Sobre la emergencia de la esfera íntima interfacial.

era de los medios, es decir, en la era de la escritura, ésta aparece sólo en el trasfondo, nunca se la elimina completamente. Parece plausible suponer que los innumerables informes sobre las así llamadas transmisiones de pensamiento durante los tratamientos magnetopáticos, tienen su fundamento objetivo en una reactivación de las funciones de proximidad prealfabéticas y preverbales⁵⁴.

Junto al *corpus* de los escritos magotológicos de Bruno es –como lo hace ver Sloterdijk al comienzo de su trilogía *Esferas*⁵⁵, sobre todo, en la obra de William Shakespeare donde culminan las ideas de influjo y correspondencia de la filosofía de la edad moderna temprana. Como muestra René Girard en su estudio sobre las piezas dramáticas de Shakespeare, las obras del maestro constituyen una suma de ensayos sobre la inflamabilidad de los seres humanos por los “fuegos de la envidia”. Sus mundos de relación reflejan conjuntos sociales en los que los individuos se infectan incesantemente unos a otros con sus deseos de poder y de placer. Los actores de Shakespeare operan como baterías psíquicas que se cargan por conexión a una red de tensiones de rivalidad: su característica propia consiste sólo en su capacidad de imitar la violencia, bajo cuyo influjo se van equipando a sus duros contrincantes en escalas caóticas. En este sentido, no estarían del todo equivocados los sociólogos de la literatura que pretenden ver en el universo dramático de Shakespeare un reflejo de la naciente sociedad burguesa-imperialista de competencia.

8.- Schopenhauer: Ensayo sobre las visiones de fantasmas⁵⁶.

“Sigue mi consejo, no sientas demasiado apego por el sol ni las estrellas. Ven, baja conmigo al reino tenebroso”⁵⁷

También en Schopenhauer⁵⁸ podemos rastrear la influencia de las ideas en torno al magnetismo animal, la teoría establecida por Mesmer, quien sostenía que “el fenómeno se asociaba con la influencia material mutua que ejercen entre sí diferentes cuerpos mediante el fluido magnético”. Schopenhauer también refiere los conceptos de Kieser para quien “el agente magnético es la actividad vital o poder interior de la tierra, el poder telúrico frente a los poderes antitelúricos, que proceden del sol”⁵⁹. Estas ideas se vinculan en un punto con la teoría schopenhauerena de la Voluntad en la Naturaleza. La voluntad es la esencia de todo, por lo que el fluido magnético de Mesmer y de Kiesner que todo lo penetra acaba siendo identificado con la fuerza orgánica e irracional de la Voluntad. (“Pruebas fácticas de que la voluntad es el principio de toda vida espiritual y corporal”). Es desde esta perspectiva, la del magnetismo animal, que Schopenhauer examina los aspectos nocturnos de la experiencia humana y sugiere una explicación verosímil sobre el fenómeno de las apariciones. De esta manera, el autor se adentra en un mundo telúrico, gótico y oscuro, que eclipsa la luz diáfana de la Razón.

El marco teórico desde el cual Schopenhauer va a considerar las visiones es el prisma del magnetismo animal, esto es desde la teoría de Mesmer.⁶⁰

54 SLOTERDIJK, Peter, *Esferas I. Burbujas*, Ediciones Siruela, Madrid, 2003

55 SLOTERDIJK, Peter, *Esferas I. Burbujas*, Ediciones Siruela, Madrid, 2003, p. 209

56 SCHOPENAHUER, Arthur, *Ensayo sobre las visiones de fantasmas*, Colección: El Club Diógenes, 86, 1. ed. 1998.

57 GOETHE. Ifigenia III,I. IBD. Schopenhauer.

58 SCHOPENAHUER, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, FCE / Círculo de Lectores. Madrid, 2004.

59 SCHOPENAHUER, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, FCE / Círculo de Lectores. Madrid, 2004.

60 Franz Anton Mesmer nacido en 1734 en Weil (Alemania), se doctora en medicina en la universidad de Viena en el año 1766. Su tesis doctoral, con el curioso título «De planetarium Influxu» (La influencia de los planetas), sostiene una vez más la existencia de un fluido etéreo que, procedente de los astros, impregna todos los cuerpos y que él denomina inicialmente «Fuerza

Desde la doble perspectiva, aparentemente heterogénea, del idealismo y el magnetismo animal, Schopenhauer examina los aspectos nocturnos de la experiencia humana y sugiere una explicación verosímil sobre el fenómeno (nunca totalmente aceptado) de las apariciones de fantasmas. En *Ensayo sobre las visiones de fantasmas*⁶¹ la vigorosa mano del filósofo nos conduce al reino telúrico, oscuro y tenebroso de la psique, un reino siempre eclipsado por la claridad de la razón, luminosa y solar, que deja entrever, no obstante, su oscura belleza a la luz de los pálidos rayos lunares, origen de todo "arte fantástico". El descenso al reino de las tinieblas interiores guiados por el gran pensador del pesimismo filosófico resultará memorable para todo lector que sienta curiosidad por el lado nocturno de las cosas. "La oscuridad, el silencio y la soledad, al suprimir las impresiones externas, dejan un espacio abierto a la actividad cerebral proveniente del interior"⁶².

Como se ve, ya en Schopenhauer aparece con claridad la idea de *actio in distans* –al referirse a la posibilidad de una *acción directa entre individuos*–, independientemente de su proximidad o lejanía en el espacio.

En el *Ensayo sobre las visiones de fantasmas*, Schopenhauer sostiene explícitamente que gracias al órgano de los sueños aparece en la conciencia cerebral la voluntad de una forma intuitiva, alegórica y pura. Estas manifestaciones de la voluntad son fruto de un orden más profundo original e inmediato, el cual sólo es posible por una vía metafísica.

La alta valoración de Schopenhauer de la nueva disciplina provenía de la posibilidad de reclamar, precisamente, para su propia metafísica de la voluntad la interpretación puysegurista del agente magnetopático como voluntad⁶³.

"La voluntad, como cosa en sí, está fuera del principio de individuación (tiempo y espacio), por el que los individuos

*son separados: los límites que éste crea no existen entonces en la voluntad. Esto explica, en lo que pueda alcanzar nuestra inteligencia cuando entramos en este dominio, la posibilidad de una acción directa entre individuos, independientemente de su proximidad o lejanía en el espacio"*⁶⁴.

Sloterdijk lo expresa del siguiente modo en *Esferas I*:

*"Dado además que en el magnetismo animal aparece la voluntad como cosa en sí, vemos que se desvanece en seguida el principium individuationis (espacio y tiempo) perteneciente al mero fenómeno: se rompen sus barreras, que delimitan a los individuos: entre magnetizador y sonámbulo el espacio no supone separación alguna, se da comunidad de pensamientos y de movimientos de voluntad..."*⁶⁵

Magnética) y posteriormente «Magnetismo animal».

61 SCHOPENHAUER, Arthur, *Ensayo sobre las visiones de fantasmas*, Colección: El Club Diógenes, 1. ed. 1998.

62 SCHOPENHAUER, Arthur, *Ensayo sobre las visiones de fantasmas*, Colección: El Club Diógenes, 86, 1. ed. 1998.

63 SLOTERDIJK, Peter, *Esferas I. Burbujas*, Ediciones Siruela, Madrid, 2003, p. 223

64 SCHOPENHAUER, A. *Parerga y Paralipomena I*, p. 364

65 SCHOPENHAUER, Arthur, edición zuriquesa, Werke, 10 vols., vol. V, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, capítulo titulado: «Magnetismo animal y magia», pp. 294 – 324

Como señala Sloterdijk –en forma temprana– en su *Crítica de la Razón Cínica*: "Ya Mesmer [...] postulaba que su personalidad constituía el agente propiamente dicho de las curaciones hipnóticas o, más exactamente formulado, la referencia íntima que se establecía entre él y el paciente. Este "rapport" – en una terminología más moderna hablaríamos de transposición [o "transferencia"]– servía como medio para una metódica y exitosa praxis de psicología profunda. Por lo menos hasta la mitad del siglo XIX Este procedimiento se fue desarrollando constantemente y se practicó de formas increíbles. Es así como Schopenhauer manifestaba que este descubrimiento era, si cabía, el más importante de toda la historia del espíritu humano, a pesar de que en un primer momento proponía la razón más enigmas que los que resolvía. Efectivamente, aquí había tenido lugar la irrupción hacia una psicología profunda secularizada que podía desligar su saber de la cura de almas, tradicional, religiosa y pastoral (...)"⁶⁶

Es así como los seres humanos –según señala Sloterdijk apropiándose de conceptos espirituales [mago-lógicos y magnetopáticos]– siempre están poseídos por sus semejantes: esto sólo en principio, ya que Sloterdijk va a profundizar el alcance de su tesis y se referirá a los ocupadores *extrahumanos*. Esto es válido, sobre todo, para las concepciones magnetosóficas transmitidas en continuidad casi ininterrumpida –aunque crecientemente impugnada– desde los magos del Renacimiento, Paracelso, Gilbert y Van Helmont, pasando por Jacob Böhme y Athanasius Kircher (*Magnes sive de arte magnetica*, Roma 1641), hasta Newton y, finalmente, hasta Franz Anton Mesmer (1734 – 1815), el auténtico impulsor de la medicina romántico-magnetopática. Es verdad que en Mesmer y su escuela francesa el momento platónico-anamnésico quedó en el trasfondo para mayor relieve de una teoría de acciones recíprocas presentes entre radiaciones corporales planetarias y animales. No obstante, el impulso de Mesmer habría de llevar a que la comprensión de la intimidad mágico-interpersonal en la psicología romántica pudiera abrirse a una comprensión completamente nueva de la psique como recuerdo de las protorrelaciones subjetivas. Como más tarde en Freud, en Mesmer el cientificismo se ha convertido en un pretexto productivo de arreglos innovadores en el espacio íntimo dramático-intersubjetivo.

6.- Discretas obsesiones telecomunicativas y neurología.

De este modo si toda historia de los medios es estructuralmente la historia de las transferencias de pensamientos, entonces la aspiración última de todos los actos telecomunicativos debiera ser que un día pudiera ser posible acercarse nuevamente sin veladuras, directamente a los cerebros de los otros. Si existe de verdad la tendencia a la repetición de lo arcaico en lo técnico, ésta debería llegar a reproducir los antiguos diálogos locales de los sistemas neuro-simpáticos armonizados entre sí, en el horizonte de las telecomunicaciones y las comunicaciones masivas. Esto finalmente se muestra en la proliferación de los teléfonos móviles o celulares, que aportan a la reproducción de la oralidad arcaica en el nivel de la aldea global. Sin embargo, la mediología tecnológica no se detiene y alienta esperanzas escatológicas en torno a que al final de todos los días mediáticos, un comunicador debería ser capaz de irradiar sus propios pensamientos directamente en los cerebros de personas lejanas. Para esto sólo sería necesario un sistema neuro-telepático con una técnica avanzada de direcciones. Un sujeto-emisor solo necesitaría adaptar sus intenciones lógicas a un grupo de direcciones neurológicas, a quienes en la edad media mediática se les denominaba "personas", e inmediatamente se desarrollaría en un monitor interno del receptor, un proceso de recepción, al cual el destinatario sólo tendría que aportar lo suficiente para poner su sistema en recepción. En la época final de los medios, los ojos y oídos tan exigidos hoy en día serían obviados mediante el proceso neuro-telepático del *bypass*⁶⁷. Podríamos, con la ayuda de suaves

66 SLOTERDIJK, Peter, *Crítica de la Razón Cínica*, Madrid: Siruela, 2003, p. 100

67 SLOTERDIJK, Peter, Sloterdijk, "Actio in Distans; Sobre los modos de formación teleracional del mundo". En *Nómadas* N° 28.

tecnologías rompe cabezas, dirigirnos directamente a nuestra comunidad de nervios desde cualquier distancia, y de tal manera que ya no nos deberíamos dejar impresionar por las tan populares indicaciones respecto a la reserva de referencia propia de los neuro-sistemas. En aquellos días de los que ya sólo nos separa un siglo de investigaciones y desarrollo, podríamos provocar técnicamente y mediático-masivamente, lo que hoy los psicóticos de la influencia y algunos telecomunicadores ya dan por hecho: nos podríamos transponer sin encontrarnos físicamente, en estados maravillosos o terribles de discretas obsesiones telecomunicativas; nos sumergiríamos mediante circuitos intercerebrales a través de grandes distancias y no solamente enviaríamos y recibiríamos, a diferencia del platonismo, imágenes originarias o ideas eternas, sino también representaciones individualizadas y mensajes con fecha, dirección y localización. Los que hoy en día llamamos “nuevos medios” son entonces en su totalidad tecnologías pesadas, externas y caducas, si uno sacude la cabeza sobre la superflua y malintencionada intermediación que trató de monopolizar y explotar comercialmente la transferencia de pensamientos entre los hombres. El único problema que debería ser resuelto es la protección de la esfera cerebral privada. Probablemente, las personas que no quieran estar en recepción, tendrán que portar cascos de protección, es decir, cascos anti-neuro-telepatía, disponibles si se busca desconectarse de los siempre presentes conciertos de transferencia. La palabra intelectual irritante de aquella época será neuro-globalización. La forma hoy en día más extendida del rechazo a la información, el no-entender, sería derogada en la era final de la transferencia de pensamientos⁶⁸. Así, se deberá ejecutar explícitamente cada acto de la negación del entendimiento y llevarlo a cabo según las reglas del arte. Ante semejantes perspectivas del futuro, deberíamos gozar de nuestras reservas naturales del no-entender, mientras haya tiempo.

7.- *Actio in Distans*; ciudadanía mundial electrónica.

De esta forma Sloterdijk llega a postular que toda la historia de los medios no es sino una historia de la “transferencia del pensamiento” donde el medio fundamental es el cerebro humano. Al comienzo el hombre estaba en un estado de ‘transparencia’ hacia el otro, pero cuando aparece la propiedad privada cambia el modo de actuar y surgen las “culturas de la vergüenza”, donde ya no es algo transparente y volvemos los intereses a nuestro propio beneficio, aquí necesitamos de medios de comunicación porque hemos cambiado de paradigma.

Necesitamos de las palabras y de mediadores de éstas, porque ya hemos ocultado nuestra transparencia y encubrimos nuestras experiencias y sentimientos por pudor o vergüenza. Desde ese momento se establece el lenguaje y pasan a ser culturas de la “vergüenza”, dejan de ser culturas de la “mutualidad”.

En este punto podemos retomar nuestras reflexiones iniciales, para alcanzar el horizonte del problema actual. A comienzos de la época de la modernidad tecnológica se impuso el entendimiento de que las transferencias de pensamientos, que se dan en nuestra estructura mundial, no pueden producirse ni en la comunión arcaica de los cerebros en el tráfico (interior) telepático-sensitivo, ni en los sutiles y anamnésicos diálogos a distancia de las almas individuales inteligentes con el dios de los filósofos. Lo que ahora cuenta es una transferencia de pensamientos des-regulada de cierta manera, y mixta, en dirección horizontal y vertical, a través de medios simultáneamente comunicativos e informativos. Entre ellos, primero sobresale el libro, al cual le ha salido una competencia muy efectiva desde el siglo XIX,

IESCO, Instituto de Sociales Contemporáneos, UC, Universidad Central, Bogota Colombia. Abril, 2008.

68 SLOTERDIJK, Peter, Sloterdijk, “Actio in Distans; Sobre los modos de formación teleracional del mundo”. En *Nómadas* N° 28 . IESCO, Instituto de Sociales Contemporáneos, UC, Universidad Central, Bogotá: Colombia. Abril, 2008.

mediante los sistemas eléctricos y electrónicos. En este proceso, la verticalidad es desplazada cada vez más por la horizontalidad, hasta que se llega a un punto desde el cual los participantes comprenden en los juegos de sociedad que son comunicativos e informativos, que ya nada les llega desde arriba y que están, con sus cerebros, sus medios, sus equivocaciones y sus ilusiones, solos en este mundo decantado. Están condenados a una ciudadanía mundial electrónica, cuyas categorías son dadas mediante los hechos de la densificación del mundo y de la tele-vecindad de todos con todos. Lo que de hecho se define con la palabra telecomunicación, implica una forma de mundo tele-operativa, que es a su vez definida por *acciones in distans* de toda naturaleza. A ella le corresponde una conciencia que debe convencerse cada vez más de sus tareas tele-morales.

A este fin Sloterdijk utiliza el sentido existencial del In-sein (ser o estar-adentro) de Heidegger, principalmente, para caracterizar a la comunidad o 'sociabilidad' de las personas, la cual es primordialmente para él una esfera animada por una inspiración o alma compartida. El ser-con otros no es algo que se agregue desde fuera a los integrantes del grupo que vive la misma vida en el mismo lugar. In-sein sería lo propio, próximo, habitual y confiable, que nos resulta íntimo por ser también lo propio, íntimo y habitual de los demás que son con-nosotros, esto es, por ser compartido y constantemente comunicado entre sus miembros. *Ser-con* es haberse desarrollado como intimidad dentro de una comunidad que vive de una inspiración común familiar y transmisible. Esencialmente se trata del modo en que se le da el mundo, lo intra-mundano y la vida humana a quien tiene la condición del ser-en-el-mundo, el cual siempre me incluye juntamente con los otros del caso. El estar-dentro significa, en consecuencia, un compromiso cabal no solo de las circunstancias de todos y de cada uno, sino quiere decir, en primer lugar, un compromiso de los recesos más íntimos de la identidad de todos y de cada cual. Sin embargo, esto es algo que Heidegger no vio de la misma manera debido a su concepción del carácter solitario del *Dasein*. Pues "estar-dentro quiere decir coincidir con los más próximos en la experiencia común de la existencia en ese mundo compartido". De lo que se sigue que la intimidad no debe ser pensada de manera exclusivista o individualista, pues es, al menos en la aplicación sloterdijkiana, precisamente aquello en que los individuos que son juntos coinciden; "lo común que les permite entenderse, actuar juntos y mantenerse relacionados simpática o conflictivamente, esa *comunalidad* de lo que es propio de todos y de cada cual"⁶⁹

Esta idea Sloterdijk la expone con claridad en Esferas I, en un anexo final "Tránsito. Sobre inmanencia extática"⁷⁰. Allí señala que cuando Heidegger "escribe sobre el ser- ahí como ser- con: "El ser-en es *ser-con* con otros"⁷¹, podría dar la impresión de que está pensando en una teoría positiva de la *comunionalidad* originaria del ser-ahí; pero la catástrofe de la idea fuerte de relación se manifiesta cuando en el análisis del uno impersonal puede acabar la teología: eso es lo que puede tocarse aquí con las manos. La esfera de la Trinidad es arrojada a la tierra y se descubre ahí como existencia fáctica en el mundo. Cada uno es el otro y ninguno él mismo: esta frase podría aplicarse incluso a las personas de la Tríplice-Unicidad, y sin embargo sólo es válida para los seres humanos socializados, confundidos unos con otros y perdidos para sí mismos.

Hasta dónde alcanzan las implicaciones de este enunciado es algo que Sartre mostró en *Huis clos*, donde una trinidad de seres humanos auténticos comparte la eternidad en co-pertenencia infernal. Aquí, cada uno se convierte en cómplice sádico de la mentira vital del otro. Sólo entonces son realmente el

69 CORDUA, Carla, *Sloterdijk y Heidegger; La recepción filosófica*. Santiago de Chile, Ediciones Universidad Diego Portales. 2008, pp. 185-186

70 SLOTERDIJK, Peter, *Esferas I. Burbujas*, Ediciones Siruela, Madrid, 2003, p. 557

71 HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, p. 118

infierno los otros: cuando recíprocamente fijan su mirada fría en su modo de ser despreciable.

Lo importante de este apartado es que además de dar importancia a la cuestión de la “cohabitación” en espacios comunes, tanto en lo micro como lo macro, considera la cuestión “teológica” de la trinidad como teoría explicativa del “*in-sein*” –de ese “estar dentro”– cuestión central para lo que se ha venido exponiendo y para problematizar las relaciones y diferencias entre estas teorías teológicas y el planteamiento heideggereano.

8.- Tareas telemorales e historia antropotécnica de las telecomunicaciones.

Ahora bien, en *Normas para el Parque Humano*⁷² Sloterdijk, identificara esas tareas telemorales de comunicación como la función del humanismo: “La esencia y función del Humanismo es la de ser una telecomunicación fundadora de amistad por medio de la escritura”.⁷³

La naturaleza humana quiso ser amansada por el humanismo clásico mediante la domesticación a través de la lectura, entendida ésta más que como una campaña de alfabetización, como un masivo envío postal -bajo la forma de extensas cartas dirigidas a los amigos- cartas destinadas a instaurar lo que Sloterdijk define como una sociedad pacificada de lecto-amigos. “Así pues, el fantasma comunitario que está en la base de todos los humanismos podría remontarse al modelo de una sociedad literaria cuyos miembros descubren por medio de lecturas canónicas su común devoción hacia los remitentes que les inspiran”.⁷⁴

De tal modo que las naciones lejanas serían ellas mismas productos literarios y postales: ficciones de un destino de amistad con compatriotas remotos y una afinidad empática entre lectores de los mismos autores de propiedad común. De ahí en adelante, los pueblos se organizan como ligas alfabetizadas de amistad compulsiva, conjuradas en torno a un canon de lectura asociado en cada caso con un espacio nacional.

A partir de la letra es que Sloterdijk presenta el humanismo letrado – clásico- como una acción a distancia animada por el modelo escolar y educativo que –como es patente– ha sido largamente superado, volviéndose insostenible la ilusión de que masivas estructuras políticas y económicas pueden ser ya organizadas siguiendo el modelo amigable de la sociedad literaria. El fin del humanismo no será ciertamente el fin del mundo, pero sí el de nuestro mundo, el de quienes hemos cifrado nuestras expectativas de progreso humano en el desarrollo de la sensibilidad a través del progreso humanístico-literario como vehículo comunicativo y empático de la experiencia ética, que según nuestro convencimiento nos permitiría superar el etnocentrismo y tener amigos a distancia. Amigos de letra presente.

Así Sloterdijk irá más allá y además de describir el fracaso del humanismo como modelo telecomunicativo, nos presentara una historia antropotécnica de las telecomunicaciones a partir de tres fases que es posible distinguir en el proceso de globalización: la fase metafísico-cosmológica, la marítimo-terrestre y la electrónica, la de las telecomunicaciones.

72 SLOTERDIJK, Peter. *Normas para el parque humano, una respuesta a la Carta sobre el humanismo*, Madrid, Ediciones Siruela, 2000.

73 SLOTERDIJK, Peter. *Normas para el parque humano, una respuesta a la Carta sobre el humanismo*, Madrid, Ediciones Siruela, 2000.

74 Ibid.

9.- Provincianismo global y mundo sincronizado.

La fase metafísico-cosmológica es la “apertura de la globalización metafísica, que se había extendido durante el intervalo de dos mil años entre Aristóteles y Copérnico, hacia la globalización terrestre y marítima que ocupa el contenido principal de los últimos quinientos años”⁷⁵.

La hegemonía científica y cultural occidental fue la realidad intelectual de los últimos quinientos años de globalización, desde el principio de la expansión colonial europea hasta el final del proyecto modernizador soviético⁷⁶. Esta hegemonía –muy probablemente– no se mantenga en nuestro nuevo milenio. La era globalizada en que nos encontramos, en que la comunicación ha sustituido a la moneda como valor de cambio, impulsa a la tecnología hacia la transformación de las relaciones sociales de producción y difusión del conocimiento. Estamos en un momento de transición. Y dentro de este espacio de transición, los Estudios visuales –asociados a la Estética– aparecen como claves hermenéuticas para comprender y actuar sobre el mundo, cuestionando la naturaleza “democrática” de esa transformación. Así, de un modo transdisciplinar, los Estudios visuales se adentran en el campo de negociación del tránsito de la hegemonía occidental hacia la construcción de una esfera globalmente pública y democrática.

Luego del recorrido analítico que hace Sloterdijk sobre los distintos fenómenos espaciales hasta llegar a la actual globalización, anuncia el fin del cosmopolitismo y plantea el surgimiento del ‘provincianismo global’. Esta instalación del provincianismo global caracterizado por un mundo sincronizado se caracteriza por la eliminación de la lejanía y la reconfiguración de las culturas locales.

10.- Globalización y sociedades de paredes finas.

En un tercer y actual momento nos encontramos ante una sociedad de paredes finas como la denomina Sloterdijk. En “La última esfera, historia de la globalización terrestre”⁷⁷ Sloterdijk pone de manifiesto su interpretación del desarrollo de estos procesos desde la época de la colonización hasta lo que él denomina sociedades de paredes finas⁷⁸ y que no es otra cosa que el escenario de la época actual marcada por la globalización, que debe ser entendida más allá del sentido clásico de la eliminación de fronteras, como un proceso de desterritorialización, un movimiento de descentramiento donde se produce una combinación entre lo geográfico, lo simbólico y lo disciplinario. Las fronteras se vuelven móviles, cambian dependiendo del espacio en el cual se encuentra el individuo. Este proceso marcado por el desarrollo de las nuevas tecnologías y el avance de los medios de comunicación, sobretodo lo que se refiere a Internet y las posibilidades de conexiones que esta herramienta provoca, hace que el mundo se vuelve sincrónico haciendo que se viva un presente común, la era de la llegada generalizada.

La globalización no es pues, ni nunca ha sido, algo único. Globalizaciones han sido la extensión del uso del latín y, ahora, del inglés; los sistemas de comunicación; los lenguajes científicos; los sistemas de navegación; los sistemas de transporte –carreteras, ferrocarriles, rutas marítimas y –ahora– vías aéreas.

75 SLOTERDIJK, Peter ; HEINRICHS, H. J., *El sol y la muerte*, Ediciones Siruela, Madrid, 2004, p. 235

76 BUCK-MORSS, Susan, “Estudios Visuales e Imagenación Global”, En *La Epistemología de la visualidad en la era de la Globalización*, Editorial Akal, Madrid, 2005, p. 145.

77 SLOTERDIJK, Peter, *Esferas II, Globos, Macroesferología*, Ediciones Siruela, Madrid, 2004, cap. 8

78 SLOTERDIJK, Peter, *Esferas II, Globos. Macroesferología*, Ediciones Siruela, 2004, p. 863

El concepto de telecomunicaciones tiene una gran seriedad ontológica, en tanto que designa la forma procesual de la densificación. La elevada densidad implica, a su vez, una probabilidad cada vez más elevada de encuentros entre los agentes, ya sea bajo la forma de transacciones, o en la de colisiones.

Las telecomunicaciones producen una forma de mundo cuya actualización requiere diez millones de e-mail por minuto y transacciones en dinero electrónico por un monto de un billón de dólares diarios, transacciones a distancia. Tan sólo este concepto fuerte de las telecomunicaciones como forma capitalista de la *actio in distans* es el adecuado para describir el tono y el modo de existencia en el *Palacio de Cristal*⁷⁹ ampliado. Gracias a las telecomunicaciones, parece haberse realizado por medios técnicos el viejo sueño de los moralistas de un mundo en el que la inhibición se imponga a la desinhibición. Sin embargo grandes regiones, los perdedores del juego de la globalización, se separan, en huelgas latentes o manifiestas, del dictado mundial del capital globalizado, dando lugar a destempladas reacciones desinhibitorias. Igualmente, como es posible constatar en muchas regiones, que “sectores de población dignas de ser tomadas en cuenta le vuelven la espalda al sistema político con una indiferencia enemiga”.⁸⁰ Así, la elevada densidad de la “convivencia” mal avenida genera la resistencia de la periferia contra la expansión unilateral de los negocios, maquillada de intercambios y acuerdos políticos bilaterales de libre comercio.

La transformación global de la cultura y los negocios no es progresista ni está marcada por los equilibrios. Las posibilidades tecnológicas de los nuevos *media* se inscriben en un marco de relaciones globales que son violentamente desiguales respecto a las capacidades de producción y distribución. Su desarrollo está sesgado por intereses económicos y militares que nada tienen que ver con la cultura en un sentido global, humano.

Adolfo Vásquez Rocca PH. D.

Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso; Postgrado Universidad Complutense de Madrid, Departamento de Filosofía IV. Profesor de Postgrado del Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso; Profesor de Antropología y Estética en el Departamento de Artes y Humanidades de la Universidad Andrés Bello UNAB. Profesor de la Escuela de Periodismo y Arquitectura UNAB Santiago. – En octubre de 2006 y 2007 es invitado por la 'Fundación Hombre y Mundo' y la UNAM a dictar un Ciclo de Conferencias en México. – Miembro del Consejo Editorial Internacional de la 'Fundación Ética Mundial' de México. Director del Consejo Consultivo Internacional de 'Konvergencias', Revista de Filosofía y Culturas en Diálogo, Argentina. Miembro del Conselho Editorial da Humanidades em Revista, Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul, Brasil y del Cuerpo Editorial de Sophia –Revista de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador–. Director de Revista Observaciones Filosóficas. Profesor visitante en la Maestría en Filosofía de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. – Profesor visitante Florida Christian University USA y Profesor Asociado al Grupo Theoria –Proyecto europeo de Investigaciones de

79 El Palacio de Cristal, el de Londres en 1850, que primero albergó las Exposiciones Universales y luego un centro lúdico consagrado a la “educación del pueblo”, y aún más, el que aparece en un texto de Dostoievsky y que hacía de toda la sociedad un “objeto de exposición” ante sí misma, apuntaba mucho más allá que la arquitectura de los pasajes; Benjamin lo cita a menudo, pero lo considera tan sólo como la versión ampliada de un pasaje. Aquí, su admirable capacidad fisonómica lo abandonó. Porque, aun cuando el pasaje contribuyera a glorificar y hacer confortable el capitalismo, el Palacio de Cristal –la estructura arquitectónica más imponente del siglo XIX– apunta ya a un capitalismo integral, en el que se produce nada menos que la total absorción del mundo exterior en un interior planificado en su integridad.

80 SLOTERDIJK, Peter, *En el mismo barco*, Madrid, Siruela, 1994 (1993).

Postgrado– UCM. Académico Investigador de la Vicerrectoría de Investigación y Postgrado, Universidad Andrés Bello. Artista conceptual. Ha publicado el Libro: Peter Sloterdijk; Esferas, helada cósmica y políticas de climatización, Colección Novatores, Nº 28, Editorial de la Institución Alfons el Magnànim (IAM), Valencia, España, 2008. Invitado especial a la International Conference de la Trienal de Arquitectura de Lisboa | Lisbon Architecture Triennale 2011

BIBLIOGRAFÍA:

- SLOTERDIJK, Peter, *Esferas I. Burbujas*, Ediciones Siruela, Madrid, 2003.
- SLOTERDIJK, Peter, *Esferas II, Globos, Macroesferología*, Ediciones Siruela, Madrid, 2004
- SLOTERDIJK Peter, *Esferas III. Espumas*. Ediciones Siruela, Madrid, 2005.
- SLOTERDIJK, Peter. *Normas para el parque humano, una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger*. Madrid, Ediciones Siruela, 2000.
- SLOTERDIJK Peter, *En el mismo barco Ensayo sobre la hiperpolítica*, Ediciones Siruela, Madrid, 1994.
- SLOTERDIJK, Peter, *Temblores de aire, en las fuentes del terror*, Ed. Pre-Textos, Valencia 2003
- SLOTERDIJK, Peter, *El palacio de cristal*, Conferencia, Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona, 2004.
- SLOTERDIJK, Peter. "El hombre auto-operable". Revista Sileno, Madrid, 2006.
- SLOTERDIJK Peter, "El Palacio de Cristal", Conferencia. Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona 2004 Conferencia pronunciada en el marco del debate "Traumas urbanos. La ciudad y los desastres". CCCB.
- SLOTERDIJK, Peter, *El desprecio de las masas; Ensayos sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*, Editorial Pre-textos, Valencia, 2002.
- BUCK-MORSS, Susan, "Estudios Visuales e Imaginación Global", En La Epistemología de la visualidad en la era de la Globalización, Editorial Akal, Madrid, 2005.
- VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, Peter Sloterdijk; Esferas, helada cósmica y políticas de climatización, Colección Novatores, Nº 28, Editorial de la Institución Alfons el Magnànim (IAM), Valencia, España, 2008.

Artículos:

- VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, "Peter Sloterdijk: Temblores de aire, atmoterrorismo y crepúsculo de la inmunidad", En NÓMADAS, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas - Universidad Complutense de Madrid, | Nº 17 | Enero-Junio 2008 -1º / 1 | pp. 159-168 http://www.ucm.es/info/nomadas/17/avrocca_sloterdijk3.pdf
- VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, "Peter Sloterdijk: Espacio tanatológico, duelo esférico y disposición melancólica", En NÓMADAS, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas - Universidad Complutense de Madrid, | Nº 17 | Enero-Junio 2008 -1º / 1 | pp. 151-158 http://www.ucm.es/info/nomadas/17/avrocca_sloterdijk2.pdf
- VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, "Peter Sloterdijk y Walter Benjamin; Air Conditioning en el Mundo interior del Capital", En EIKASIA, Revista de Filosofía, Nº 25 - 2009, ISSN 1885-5679 - Oviedo, España, pp. 25-38 <http://revistadefilosofia.com/25-04.pdf>
- VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, "Peter Sloterdijk: Espumas, mundo poliesférico y ciencia ampliada de invernaderos", En NÓMADAS, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas - Universidad Complutense de Madrid, Nº 18 – 2008, pp. 315 – 322. <http://www.ucm.es/info/nomadas/18/avrocca.pdf>

- VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, "Peter Sloterdijk: 'Extrañamiento del mundo'. Abstinencia, drogas y ritual" En *Gazeta de antropología*, Universidad de Granada – España UE. ISSN 0214-7564, Nº. 22, 2, 2006.
- VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, "Sloterdijk; Entre rostros, Esferas y Espacio interfacial. Ensayo de una historia natural de la afabilidad", En *EIKASIA*, Revista de Filosofía, Nº 17 - 2008, ISSN 1885-5679 - Oviedo, España, pp. 221-235
<http://www.revistadefilosofia.com/17-05.pdf>
- VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, "Peter Sloterdijk; Espumas, mundo poliesférico y ciencia ampliada de invernaderos" En *KONVERGENCIAS*, Revista de Filosofía y Culturas en Diálogo, Nº 16 - 2007, Buenos Aires, pp. 217-228.
- VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, "Peter Sloterdijk: Normas y disturbios en el parque humano o la crisis del humanismo como utopía y escuela de domesticación", En *UNIVERSITAS © Revista de Filosofía, Derecho y Política*, Nº 8, julio de 2008, pp. 105-119. UNIVERSIDAD CARLOS III DE MADRID.
<http://universitas.idhbc.es/n08/08-06.pdf>
- VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, "Sloterdijk; Antropología de las comunicaciones, concierto de transferencias e historia de la fascinación de proximidad", *LA LÁMPARA DE DIÓGENES: Revista de Filosofía*. Número doble, Año 8, Números 16 y 17, Vol. 8 Enero - junio 2008 / Julio - diciembre 2008, pp. 119-135 | ISSN 1665-1448, Puebla, México; Revista registrada en *PHILOSOPHER'S INDEX* | <http://www.lidiogenes.buap.mx/revistas/16/119.pdf>
- VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, "Sloterdijk: Modelos de comunicación oculto-arcaicos y moderno-ilustrados. Para una época de ángeles vacíos", En *NÓMADAS*, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas - Universidad Complutense de Madrid, *NÓMADAS*. 26 | Enero-Junio.2010 (II), pp. 229-249. <http://www.ucm.es/info/nomadas/26/avrocca.pdf>

Epicuro y el fenómeno de la indiferencia del mundo

Raúl Garrobo Robles

Licenciado en Filosofía y Diplomado en Estudios Avanzados por la Universidad Autónoma de Madrid. Profesor sustituto de Enseñanzas Medias en la Xunta de Galicia.

Resumen

El presente artículo examina en el pensamiento de Epicuro aquello que en él es considerado comúnmente como inexistente: la presencia del mito. Enraizado en la tradición que hace de la filosofía el mejor de los remedios para la salud del alma, Epicuro dirige su tetrafármaco hacia la consecución de la autosuficiencia intrapersonal, único reducto donde el sabio puede hacer frente al más terrible de los sentimientos que en un universo caótico y desencantado amenazan la serenidad de ánimo: a saber, el sentimiento de la indiferencia del mundo. Por ello, con objeto de hacer frente a este fenómeno conforme al cual el hombre se ve desposeído del sentido de su existencia, Epicuro fundamenta este último en el único componente mítico que tiene cabida en todo su sistema filosófico: la amistad.

Abstract

This article examines an aspect of the Epicurus' thinking which commonly is considered in it as absent: the presence of myth. Deeply rooted in the tradition which takes philosophy as the best medicine for soul health, Epicurus points his tetrapharmakos toward the securing of intrapersonal self-sufficiency, that is, toward the only one redoubt where wise man can face up to the most terrible feeling which threatens the soul calmness in a chaotic and disenchanting universe, namely the feeling of the world's indifference. So, in order to face up to this phenomenon which subtracts man the meaning of his life, Epicurus base this meaning on the only one mythic component what we can find in all his philosophical system: the friendship.

Palabras clave: Epicuro, *phármakon*, mito, pensamiento mítico, amistad.

Keywords: Epicurus, *phármakon*, myth, mythic thinking, friendship.

Epicuro y el fenómeno de la indiferencia del mundo

Raúl Garrobo Robles

Licenciado en Filosofía y Diplomado en Estudios Avanzados por la Universidad Autónoma de Madrid. Profesor sustituto de Enseñanzas Medias en la Xunta de Galicia.

A Santiago González Escudero

In memoriam

—1—

Interpretar el pensamiento de Epicuro en el marco histórico y socio-cultural de la crisis de las ciudades-Estado griegas se ha convertido en nuestros días en una opinión generalizada.¹ Tras la muerte en el año 323 a.C. de Alejandro de Macedonia y la consiguiente desintegración de su imperio, la independencia política de las *póleis* (πόλεις) dio paso a la formación de nuevos reinos de dominios más amplios, cada uno de los cuales vino a integrar dentro de sus fronteras administrativas varias de las ciudades-Estado que hasta entonces se habían erigido en el mundo antiguo como paradigma de autosuficiencia política. Se admite así comúnmente que el sentimiento ciudadano de formar parte de una comunidad tradicional mucho más importante que cada individuo particular se vio paulatinamente sustituido por el auge del individualismo. Los ciudadanos comenzaron a advertir que su libertad y felicidad ya no dependían del destino de su ciudad, sino de los caprichos personales de los monarcas de turno —sumidos en constantes guerras y rivalidades— o, simplemente, de los caprichos de la diosa Fortuna (*Týche*, Τύχη).

En tanto que representantes de una época y un tipo de pensamiento donde el hombre era considerado como un animal naturalmente cívico, Platón y Aristóteles habían defendido que la plena felicidad sólo podía alcanzarse en el marco de la *pólis* (πόλις). En esta línea, era menester para ambos que el filósofo estuviera al servicio de su comunidad. El pensamiento helenístico, sin embargo, se deja sentir en este sentido como una filosofía mucho más cercana a nuestra mentalidad contemporánea, inmersa, como han sabido apreciar Carlos García Gual y María Jesús Ímaz, «en un universo muy desencantado y tristemente globalizado»². Para Epicuro, en efecto, el sabio no puede contar ya con la seguridad que en el pasado le otorgara la *pólis*. De ahí la necesidad de buscar la felicidad al margen de la comunidad cívica. En tal caso, la filosofía de Epicuro intenta recuperar para el individuo lo que para la ciudad estaba ya perdido: la autosuficiencia (*autárkeia*, αὐτάρκεια) sobre la que el hombre que se siente socialmente desposeído debe fundamentar en último término su felicidad.

De conformidad con lo que hasta ahora hemos apuntado, el pensamiento de Epicuro ha sido identificado comúnmente como una defensa ante el desasosiego (*taraché*, ταραχή). Éste, de la mano

¹ Sirvan como ejemplo las siguientes referencias: «La eclosión del helenismo trajo consigo una nueva sensación de convivir en un espacio ilimitado, donde las relaciones eran mucho más laxas que en el marco concreto de la ciudad nativa. Las ciudades subsistieron, durante todo el periodo helenístico, como núcleos administrativos y civilizadores de los nuevos reinos. [...] Sin embargo, lo que desapareció pronto fue el sentimiento ciudadano de pertenecer a una comunidad autosuficiente y libre» [C. García Gual, *Epicuro*, Alianza, Madrid, 2006, p. 22]; «[El epicureísmo] no fue una teoría de talante escolar, sino una concepción del mundo abierta a los vientos callejeros y radicada en una circunstancia histórica bien precisa, la del ocaso político de la ciudad griega a fines del siglo IV antes de Cristo» [C. García Gual y E. Acosta, *Ética de Epicuro. La génesis de una moral utilitaria*, Barral, Barcelona, 1974, pp. 13-14]; «Arruinado el marco acogedor y protector de la antigua *polis*, entonces los filósofos escriben y predicán para todo el mundo, con nuevos horizontes cosmopolitas. E insistimos en que los diversos maestros de sabiduría, esos pensadores posclásicos, herederos de Platón y Aristóteles, responden con sus teorías y actitudes a los retos de unos tiempos de crisis y desconcierto» [C. García Gual y M^a. J. Ímaz, *La filosofía helenística*, Síntesis, Madrid, 2007, pp. 9-10]; «Este cambio, en el que la *polis* pierde su autarquía y empieza a sentirse como provincia de un gran imperio, de un vasto e inalcanzable territorio, implica al mismo tiempo el nacimiento de una nueva mentalidad» [E. Lledó, *El epicureísmo. Una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad*, Taurus, Madrid, 1995, p. 29].

² C. García Gual y M^a. J. Ímaz, *op. cit.*, p. 10.

del pensamiento alfabetizado —así como de la de su aventajada discípula: la filosofía—, se había instalado en Atenas largo atrás, extendiéndose como resultado de la acción subversiva de aquél.³ El racionalismo filosófico, en especial el que la sofística había llevado hasta Atenas, se había encargado eficazmente de deconstruir las creencias tradicionales sobre los dioses y sobre el destino de las comunidades cívicas. El subjetivismo cognoscitivo y el relativismo ético, político y cultural de estos maestros de retórica y de virtud habían minado los cimientos de toda certidumbre y seguridad suprapersonales.⁴ Los esfuerzos de Sócrates por revertir los efectos del individualismo desde los cimientos del propio individualismo racionalista, como quedó constatado en la comedia de Aristófanes y en su condena a muerte, no fueron suficientes, como tampoco lo fueron los de su discípulo Platón. Como se advierte en una atenta lectura de su diálogo de madurez *Fedro*⁵, y a pesar de su opción por la escritura como bello juego, Platón llegó a ser plenamente consciente de los efectos que la palabra escrita podía llegar a tener sobre el destino de su ciudad. En este contexto, podría interpretarse el diálogo platónico como el intento de reconducir la razón alfabetizada e individualista hacia el marco tradicional del saber que se dice y que se escucha, todo ello vehiculizado, cómo no, a través de una dialéctica que en tanto que culminación del saber habría de integrar ambos tipos de pensamiento. Pero el daño, si se nos permite llamarlo así, ya estaba hecho. El poder de las letras, el poder de la razón objetivada, había dado a luz en el seno de Atenas una dolencia que habría de manifestarse como irreversible. Como principal responsable de la síntesis del pensamiento alfabetizado precedente, Aristóteles perpetúa esta cesura entre sabiduría y filosofía, promoviendo inclusive su difusión por iniciativa de su afán personal hacia la prospección historiográfica. Uno tras otro, los más renombrados pensadores de la escena intelectual ateniense ofrecen su filosofía como *phármakon* (φάρμακον) ante una enfermedad cuyo origen, aunque parcialmente intuido, en el fondo se les escapa. Dolencia y remedio, desencantamiento alfabetizado y filosofía, constituyen a lo largo de todo este periodo una y la misma afección, uno y el mismo *phármakon*⁶. Por ello, cuanto mayor es la respuesta de la filosofía ante esta dolencia, tanto más se incrementan en la *pólis* sus efectos narcóticos.

La crisis de las ciudades-Estado griegas, así como el supuesto remedio que el *phármakon* de la filosofía ofrece desinteresadamente como cura para la enfermedad de su tiempo, han de entenderse en tal caso no tanto en el contexto histórico de la desintegración del imperio de Alejandro Magno como en el marco socio-cultural de la disolución de las tradiciones y creencias ancestrales, incardinadas en las distintas comunidades griegas de la mano de una memoria oral, colectiva y no alfabetizada que es también, ante todo, una memoria autónoma; esto es, una memoria que genera espontáneamente, sin la

³ Fundamentamos nuestra interpretación en la dialéctica entre oralidad y escritura que hubo de afectar al escenario griego desde los orígenes del pensamiento filosófico hasta la constitución de las principales escuelas helenísticas. Cf. en este respecto: M. Detienne, *Les maîtres de vérité dans la grèce archaïque*, François Maspero, París, 1967 (trad. cast.: *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Sexto Piso, México D.F., 2004); M. Detienne, *L'invention de la mythologie*, Gallimard, París, 1981 (trad. cast.: *La invención de la mitología*, Península, Barcelona, 1985); R. Garrobo Robles, "El druida, el rey y la soberanía sagrada. Aspectos míticos del antiguo pensamiento céltico irlandés a través del espejo de la primera Grecia (Cap. 1. La antigua sabiduría a través del espejo de la primera Grecia)", en *Eikasía. Revista de filosofía*, nº. 17, Oviedo, 2008, pp. 130-167; J. Goody, *La domesticación del pensamiento salvaje*, Akal, Madrid, 2008; E. A. Havelock, *Preface to Plato*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts, 1963 (trad. cast.: *Prefacio a Platón*, Antonio Machado Libros, Madrid, 2002); E. A. Havelock, *The muse learns to write. Reflections on orality and literacy from Antiquity to the present*, Yale University Press, New Haven, 1986 (trad. cast.: *La musa aprende a escribir: Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente*, Paidós, Barcelona, 1996); R. Ronchi, *La verdad en el espejo. Los presocráticos y el alba de la filosofía*, Akal, Madrid, 1996; J-P. Vernant, "Les origines de la pensée grecque", en *Œuvres. Religions, rationalités, politique. I.*, Du Seuil, París, 2007, pp. 153-238 (trad. cast.: *Los orígenes del pensamiento griego*, Paidós, Barcelona, 1998); J-P. Vernant, "Aspects mythiques de la mémoire et du temps", en *Œuvres. Religions, rationalités, politique. I.*, Du Seuil, París, 2007, pp. 335-377 (trad. cast.: "Aspectos míticos de la memoria y del tiempo", en *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Ariel, Barcelona, 2001, pp. 89-134).

⁴ Para un mayor conocimiento de nuestra lectura de la sofística griega remitimos al lector a las siguientes obras: T. Calvo, *De los sofistas a Platón: política y pensamiento*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1995; W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega. III. Siglo V. Ilustración*, Gredos, Madrid, 1988; A. Melero Bellido, *Sofistas: testimonios y fragmentos*, Gredos, Madrid, 2002; T. Pollán, "Hombre y sociedad en el pensamiento griego", en *Historia de la filosofía*, Noguer, Barcelona, 1985, pp. 53-83.

⁵ Cf.: J. Derrida, "La farmacia de Platón", en *La diseminación*, Fundamentos, Madrid, 1997, pp. 91-260; E. Lledó, *El surco del tiempo. Meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y la memoria*, Crítica, Barcelona, 1992.

⁶ El poder farmacológico de la palabra imbuida de racionalismo alfabético, ya fuera ésta oral —como expresan y representan Gorgias y Sócrates, entre otros— o escrita —como hace constatar Platón en varios de sus diálogos—, ha sido puesto de manifiesto en su ambigüedad originaria por J. Derrida, *op. cit.* En esta línea, de acuerdo con el *Diccionario manual griego-español* (Vox, Barcelona, 1967, p. 617) editado por J. M. Pabón, el φάρμακον puede ser concebido como «remedio, medicamento, droga medicinal [brebaje, polvos, ungüento]», pero también como «droga venenosa, veneno; droga o brebaje mágico, bebedizo, filtro; operación mágica, encantamiento; [etc.]».

necesidad de ningún *lógos* (λόγος) que la asista —y opuesta por ello a la escritura—, su propio sentido y su genuina verdad. Si aceptamos esta tesis estaremos en mejores condiciones de entender por qué el pensamiento de Epicuro supone para la época un giro radical hacia la búsqueda de la *autárkeia* y la autonomía intrapersonales, pues sólo en éstas, una vez evaporada la autosuficiencia de sentido que hasta entonces el pensamiento mítico venía aportando al mundo y a la posición del hombre en él, podría alguien desencantado encontrar el sosiego espiritual necesario para sobrellevar el más sombrío de todos los padeceres humanos: “el fenómeno de la indiferencia del mundo”⁷, esto es, la experiencia personal —*páthe* (πάθη), diría Epicuro— de que vivimos en un «mundo para el cual yo soy indiferente, y que, por lo tanto, es orgánicamente incapaz de advertir mi presencia»⁸. En esta línea, ¿qué otra cosa es para Epicuro el desasosiego que el sabio debe evitar sino la angustia (*phóbos*, φόβος) que por desconocimiento produce la impotencia ante la imposibilidad de evitar la indiferencia del mundo? La canónica, aplicada al estudio de la *phýsis* (φύσις), le despejará sin embargo el camino: mi alma no es sustancialmente distinta de mi cuerpo —dirá Epicuro—, y en este sentido soy él, que a su vez no es sino una parte del mundo, y aunque para este último, así como para mi propio cuerpo, soy completamente indiferente, a ellos debo en todo caso conformarme.

Comencemos por lo tanto por analizar la propuesta del tetrafármaco epicúreo como remedio para la dolencia de su tiempo: a saber, el desencantamiento del mundo —en parte motivado por el desarrollo y consolidación durante la época clásica del pensamiento alfabetizado— y su consiguiente resultado, la experiencia de la ausencia de sentido.

— 2 —

Como han señalado los comentaristas⁹, los cuatro primeros dogmas de las *Máximas capitales*, semejantes en su orden y temática a los cuatro primeros apartados de la *Carta a Meneceo*, recogen los principios fundamentales de la ética epicúrea, conocidos en su conjunto como “tetrafármaco”.¹⁰ Este cuádruple remedio, que en tanto que *phármakon* entronca con el poder ambiguo de la palabra alfabetizada —y por lo tanto con el poder de la filosofía como veneno y remedio a un mismo tiempo—, tiene como objetivo conducir al sabio hacia la salud de su alma, la cual, ya en las primeras líneas de la *Carta a Meneceo*, es equiparada por Epicuro con la felicidad:

«Nadie por ser joven dude en filosofar ni por ser viejo de filosofar se hastíe. Pues nadie es joven o viejo para la salud de su alma [*psychèn hygiainon*]. El que dice que aún no es edad de filosofar o que la edad ya pasó es como el que dice que aún no ha llegado o que ya pasó el momento oportuno para la felicidad [*eudaimonían*]; *Carta a Meneceo*, 122.¹¹

⁷ El fenómeno de la indiferencia del mundo, tal y como aquí lo entendemos y empleamos, ha sido estudiado por L. Kolakowski en su obra *La presencia del mito* (“Cap. 8. El fenómeno de la indiferencia del mundo”), Amorrortu, Buenos Aires, 2006, pp. 91-106.

⁸ L. Kolakowski, *op. cit.*, p. 94.

⁹ Cf., por ejemplo: C. García Gual y M^a. J. Ímaz, *op. cit.*, p. 78.

¹⁰ Incorporamos a continuación el fragmento citado por H. K. Usener en la página 69 de su obra *Epicurea* (Leipzig, 1887) en el que los cuatro principios de esta escuela aparecen referidos literalmente con el nombre de tetrafármaco: «Παρέ[στω] μόνο[v] ἢ τετραφάρ[μα]κος: ἄφοβον ο θεός, ἀναίσθητον ὁ θάνατος, καὶ τὰγαθὸν μὲν εὐκτην[τον], τὸ δὲ δεινὸν εὐεκκ[αρ]τέρητον (Téngase presente sólo el cuádrifármaco: dios no se ha de temer, la muerte es insensible, el bien es fácil de procurar, el mal, fácil de soportar)»; C. García Gual y E. Acosta (ed. y tr.), *op. cit.*, pp. 144-145.

¹¹ «Μήτενέος τις ὦν μελλέτω φιλοσοφεῖν, μήτε γέρων ὑπάρχων κοπιᾶτω φιλοσοφῶν: οὔτε γάρ ἄωρος οὐδεὶς ἐστιν οὔτε πάρωρος πρὸς τὸ κατὰ ψυχὴν ὑγιαίνον. ὁ δὲ λέγων ἢ μήπω τοῦ φιλοσοφεῖν ὑπάρχειν ὄραν ἢ παρεληλυθέναι τὴν ὄραν ὁμοίως ἐστὶ τῷ λέγοντι πρὸς εὐδαιμονίαν ἢ μὴ παρῆναι τὴν ὄραν ἢ μηκέτι εἶναι»; C. García Gual y E. Acosta (ed. y tr.), *op. cit.*, pp. 88-89. Cf., asimismo, el frag. 221 de la edición de H. K. Usener (*op. cit.*, p. 169): «Κενὸς ἐκεῖνου φιλοσόφου λόγος, ὑφ’ οὗ μηδὲν πάθος ἀνθρώπου θεραπεύεται: ὥσπερ γὰρ ἰατρικῆς οὐδὲν ὄφελος μὴ τὰς νόσους τῶν σωμάτων ἐκβαλλούσης, οὕτως οὐδὲ γίλλοσοφίας, εἰ μὴ τὸ τῆς ψυχῆς ἐκβάλλει πάθος (Vana es la palabra del filósofo que no remedia ningún sufrimiento del hombre. Porque así como no es útil la medicina si no suprime las enfermedades del cuerpo, así tampoco la filosofía si no suprime las enfermedades del alma)»; C. García Gual y E. Acosta (ed. y tr.), *op. cit.*, pp. 142-143.

La filosofía queda así definida como un fármaco dirigido hacia el cuidado de la salud del alma, siendo el filósofo, en tanto que *pharmakeús* (φαρμακεύς)¹², el encargado de administrar tal droga. Esta farmacología, como expresa la finalidad de la obra de Epicuro, va a consistir en una ascética del placer y del deseo que ha de ser interpretada necesariamente como el replegamiento del individuo hacia el único lugar del cosmos donde aún podrá éste encontrar el último sentido que el pensamiento alfabetizado parece dejarle disponible: la autosuficiencia intrapersonal. En todo caso, antes de entregarse al ejercicio de esa ascética del deseo que para el epicúreo es el hedonismo, el sabio debe conocer la naturaleza de manera adecuada, pues sólo así podrá identificar los límites que el mundo impone a sus aspiraciones eudemonistas. Canónica y física, por lo tanto, se sitúan en el pensamiento de Epicuro al servicio de la ética, jugando para ésta un papel esencial a la hora de articular todo el sistema.¹³ A propósito de éstas, sin entrar en detalles que nos alejarían de los objetivos teóricos de nuestro ensayo, nos bastará con recordar que el mundo no está sujeto para Epicuro a finalidad teleológica alguna, y que, como consecuencia, toda providencia y fatalidad quedan desplazadas en su pensamiento en favor del inocente azar. Es en este contexto, precisamente, en el que Epicuro sitúa los dos primeros remedios filosóficos de su tetrafármaco: a saber, no se ha de temer a los dioses y la muerte es insensible para nosotros. Ambos principios aparecen perfectamente reflejados en la *Carta a Meneceo* (123-127) y en las *Máximas capitales* I y II. Aquí, sin embargo, preferimos explicitarlos conjuntamente a partir de la referencia que sobre ellos figura en la parte final de la *Epístola a Heródoto*:

«Además de todas estas consideraciones generales hay que advertir lo siguiente: la mayor perturbación [*tárachos*] de las almas humanas [*anthropínais psycháis*] se origina en la creencia de que éstos [cuerpos celestes] son seres felices e inmortales, y que, al mismo tiempo, tienen deseos, ocupaciones y motivaciones contrarias a esa esencia, y también en el temor a algún tormento eterno, y en la sospecha de que exista, de acuerdo con los relatos míticos; o bien en la angustia ante la insensibilidad que comporta la muerte, como si ésta existiera para nosotros; y en el hecho de que no sufrimos tales angustias a causa de nuestras opiniones, sino afectados por una disposición irracional, de modo que, sin precisar el motivo de sus terrores, se experimenta la misma y amplia perturbación que el que sigue una creencia insensata. La tranquilidad de ánimo [*ataraxía*] significa estar liberado de todo eso y conservar un continuo recuerdo de los principios generales y más importantes»¹⁴; *Carta a Heródoto*, 81-82.¹⁵

Estos «principios generales y más importantes» a los que alude Epicuro no son en esta ocasión los remedios del tetrafármaco, sino los principios generales de la canónica y de la física, los cuales, resumidos y sintetizados, son enviados por aquél a su discípulo Heródoto con el propósito de que éste los utilice en su aprendizaje. Sobre ellos, sin embargo, se fundamentan los dos primeros remedios farmacológicos de la filosofía epicúrea: no temer a la muerte ni a los dioses. A éstos, porque siendo dioses su felicidad no puede consistir sino en la más completa y absoluta autosuficiencia, de tal suerte que nuestros anhelos y sufrimientos habrán de resultarles completamente indiferentes; y a aquélla,

¹² «φαρμακεύς: preparador de medicinas, drogas o venenos, droguero; envenenador; encantador; hechicero, mago»; J. M. Pabón, *op. cit.*, p. 617. Cf. también: J. Derrida, «El fármakeus», en *op. cit.*, pp. 175-179.

¹³ Para un mayor conocimiento de la canónica y la física del fundador del Jardín remitimos al lector a la traducción de la *Carta a Heródoto* llevada a cabo por C. García Gual en su obra *Epicuro*, Alianza, Madrid, 2006, pp. 95-114. Los comentarios sobre la epístola incluidos en el capítulo 5 de esta misma obra son igualmente valiosos (pp. 90-136). Cf. también: C. García Gual y M^a. J. Ímaz, *op. cit.*, pp. 63-75.

¹⁴ C. García Gual (tr.), «Carta a Heródoto», en *op. cit.*, 2006, pp. 113-114.

¹⁵ «Ἐπὶ δὲ τούτοις ὅλως ἅπασιν ἐκεῖνο δεῖ κατανοεῖν, ὅτι τάραχος ὁ κυριώτατος ταῖς ἀνθρωπίναις ψυχαῖς γίνεται ἐν τῷ ταῦτα μακάριά τε δοξάζειν <εἶναι> καὶ ἄφθαρτα, καὶ ὑπεναντίας ἔχειν τούτῳ βουλήσεις ἅμα καὶ πράξεις καὶ αἰτίας, καὶ ἐν τῷ αἰώνιον τι δεινὸν αἰεὶ προσδοκᾶν ἢ ὑποπεύειν κατὰ τοὺς μύθους εἴ τε καὶ αὐτὴν τὴν ἀναίσθησιν τὴν ἐν τῷ τεθνάναι φοβουμένους ὥσπερ οὖσαν κατ' αὐτούς, καὶ ἐν τῷ μὴ δόξαις ταῦτα πάσχειν ἄλλ' ἀλόγῳ γέ τιτι παραστάσει, ὅθεν μὴ ὀρίζοντας τὸ δεινὸν τὴν ἴσῃν ἢ καὶ ἐπιτεταμένην ταραχὴν λαμβάνειν τῷ εἰκαίως δοξάζοντι ταῦτα. ἢ δὲ ἀταραξία τῷ τούτων πάντων ἀπολελυῆσθαι καὶ συνεχῆ μνήμην ἔχειν τῶν ὅλων καὶ κυριωτάτων»; H. K. Usener (ed.), *op. cit.*, pp. 30-31.

porque al igual que sucede con los dioses, nada somos para ella. Queda así eliminada toda necesidad de trascendencia, —tal es el precio de la libertad y la autarquía—, pero con ello el hombre pierde también su vínculo intencional —mítico, si se quiere— con el mundo y con su propio cuerpo, los cuales le contemplarán a partir de este momento con la más intransigente indiferencia. Al no tener el ser humano medio alguno de ganarse el favor de los dioses —felices e indiferentes en los espacios intercósmicos— ni poder para evitar su propia e irrevocable muerte —la de su cuerpo, y también, en consecuencia, la de su alma— tan sólo el placer (*hedoné*, ἡδονή), considerado como ausencia de dolor en el cuerpo (*aponía*, ἀπονία) y de perturbación en el alma (*ataraxía*, ἀταραξία), podrá ser considerado por Epicuro como «principio (*archén*) y culminación (*télos*) de la vida feliz»¹⁶.

Irrumpen así en el cuadro filosófico del epicureísmo el tercero y el cuarto de los dogmas que conforman su tetrafármaco: a saber, el bien es fácil de procurar; el mal, fácil de soportar. El primero es fácil de procurar pues para la satisfacción de las necesidades naturales básicas —comida, bebida y vestido— el pan, el agua y una indumentaria sencilla son más que suficientes. Todo deseo encaminado a procurar placeres que de no ser satisfechos no provocarían dolor es considerado por Epicuro como un deseo superfluo e innecesario. Entregarse a este tipo de placeres podría conllevar para el sabio la pérdida del último dominio en el que todavía puede éste ser señor y monarca: la autosuficiencia intrapersonal. Tan sólo el mal, al que Epicuro identifica en este caso con el dolor corporal, puede amenazar la felicidad que emana de la *autárkeia*. Y lo haría, sin duda, si el sabio no supiera de antemano que los dolores intensos no se prolongan en el tiempo tanto como los moderados, de tal suerte que mientras los unos conducen rápidamente a la muerte —insensible para nosotros— los otros, en cambio, pueden ser fácilmente soportados. En definitiva, en lugar de entregarse a las estériles evasiones hacia las que conducen el miedo a los dioses y la angustia ante la muerte, el sabio epicúreo se servirá de su conocimiento acerca de la naturaleza del mundo para hacer frente a los vanos temores y orientar la felicidad de su vida hacia una ascética de los deseos:

«Un recto conocimiento de estos deseos sabe, en efecto, supeditar toda elección o rechazo a la salud del cuerpo [*sómatos hygieian*] y a la serenidad del alma [*psychês ataraxian*], porque esto es la culminación [*télos*] de la vida feliz [*makaríous zên*]. En razón de esto todo lo hacemos, para no tener dolor en el cuerpo ni turbación en el alma. Una vez lo hayamos conseguido, cualquier tempestad del alma amainará, no teniendo el ser viviente que encaminar sus pasos hacia alguna cosa de la que carece ni buscar ninguna otra cosa con la que colmar el bien del alma y del cuerpo»; *Carta a Meneceo*, 128.¹⁷

— 3 —

La filosofía de Epicuro —y en especial su tetrafármaco— debe ser considerada en tal caso como uno de los intentos más audaces y radicales, de todos cuantos pueden ser constatados durante la Antigüedad, de liberar a los seres humanos —no en su conjunto, sino a cada uno individualmente— del miedo a una concepción de la divinidad como errática y caprichosa, del temor a los castigos de una vida ultraterrena y de la consiguiente angustia ante la muerte que podría provocar en los hombres la tajante negación de aquélla; todo ello, cómo no, bajo el horizonte hedonista que supone para el sabio conocer los

¹⁶ «καὶ διὰ τοῦτο τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν»; *Carta a Meneceo*, 128 [C. García Gual y E. Acosta (ed. y tr.), *op. cit.*, p. 94].

¹⁷ «τούτων γὰρ ἀπλανῆς θεωρία πᾶσαν αἴρεσιν καὶ φυγὴν ἐπανάγειν οἶδεν ἐπὶ τὴν τοῦ σώματος υἰγιαὴν καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν, ἐπεὶ τοῦτο τοῦ μακαρίως ζῆν ἐστὶ τέλος. τούτου γὰρ χάριν πάντα πράττομεν, ὅπως μὴτε ἀλγῶμεν μὴτε ταρβῶμεν: ὅταν δ' ἅπαξ τοῦτο περὶ ἡμᾶς γένηται, λύεται πᾶς ὁ τῆς ψυχῆς χειμῶν, οὐκ ἔχοντος τοῦ ζῆου βαδίζειν ὡς πρὸς ἐνδέον τι καὶ ζητεῖν ἕτερον ᾧ τὸ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος ἀγαθὸν συμπληρῶσεται»; C. García Gual y E. Acosta (ed. y tr.), *op. cit.*, pp. 94-95.

límites que hay que imponer a nuestros deseos para alcanzar así la felicidad. De hecho, “miedo”, “temor” y “angustia” son algunas de las posibles traducciones que pueden ofrecerse para trasladar a nuestra lengua el campo semántico que recoge el término griego *phóbos*, el cual es empleado varias veces por Epicuro en los textos que de él conservamos.¹⁸ De entre las *Máximas capitales*, la número X es sumamente significativa en cuanto al uso que el epicureísmo concede a este vocablo:

«Si las cosas que producen placer a los perversos les liberaran de los terrores de la mente (*phóbous tês dianóias*) respecto a los fenómenos celestes, la muerte y los sufrimientos, y además les enseñaran el límite de los deseos, no tendríamos nada que reprocharles a éstos, saciados por todas partes de placeres y carentes siempre del dolor y el pesar, de lo que es, en definitiva, el mal»; *Máximas capitales*, X.¹⁹

Pero *phóbos*, lo que es aún más significativo, también puede ser vertido al castellano como “huída”, “fuga”,²⁰ poniendo así de manifiesto la utilidad del tetrafármaco para afrontar todas aquellas verdades desveladas por el correcto estudio de la naturaleza que, inconscientemente intuidas, suelen conducir a los hombres a la evasión y al autoengaño. Por todo ello, el pensamiento de Epicuro debe ser entendido en tal caso como una reflexión filosófica que intenta dar respuesta y poner solución a la más apremiante de las preguntas que en un universo desencantado podría llegar a plantearse alguien que aspirara a alcanzar la sabiduría: a saber, ¿qué es aquello ante lo cual huimos? La respuesta que ofrece Epicuro en este respecto es de todos conocida: huimos ante el temor infundado hacia los dioses y sus posibles represalias, huimos ante la incertidumbre que provoca en nosotros la creencia irracional en una vida ultraterrena, huimos ante la angustia que nos produce pensar en nuestra propia muerte como punto y final de nuestra existencia; en definitiva, huimos ante el dolor y el sufrimiento. Ahora bien, ¿no encierra toda esta argumentación una trampa velada? Es decir, ¿acaso no intentamos identificar el origen y la causa de nuestra huída en aquello que ya de por sí constituye previamente una fuga? Como ha puesto de manifiesto Leszek Kolakowski, «la afirmación de que evitamos el sufrimiento y de que éste no es más que el impulso a huir determinado por el conjunto de las experiencias de las que quisiéramos escapar es, desde luego, una pseudoexplicación que echa mano de un subterfugio puramente tautológico, igual que la doctrina, notable por su intrepidez, según la cual el hombre se esfuerza por alcanzar la felicidad»²¹. El ser humano no huye exactamente de lo que en él se manifiesta como huída; pues no son el miedo, el temor ni la angustia los que le hacen huir, sino aquella experiencia que Kolakowski, en *La presencia del mito*, nombra como “el fenómeno de la indiferencia del mundo”, esto es, la experiencia personal de «la visión de un mundo para el cual yo soy indiferente»²².

Comprender el significado de esta experiencia supone retroceder en la evolución y desarrollo de las formas humanas de pensar hasta el momento en el cual el mito, en tanto que necesidad antropológica de conferir intencionalmente un sentido a nuestra existencia individual y colectiva, se desplegaba libremente sin la influencia subversiva del todavía no existente pensamiento alfabetizado. En este contexto originario el mito poseía la virtud, señalada por Kolakowski, de hacer «comprender el mundo de la experiencia como dotado de sentido por su relación con una realidad incondicionada»²³ y de hacer

¹⁸ Limitándonos a la *Carta a Meneceo*, cf.: «... ἀφοβίαν τῶν μελλοντότων (... impavidez ante el futuro)» [122]; «<... ὁ δὲ σοφὸς οὐτε παραιτεῖται τὸ ζῆν> οὐτε φοβεῖται τὸ μὴ ζῆν (El sabio, por el contrario, ni rehúsa la vida ni le teme a la muerte)» [126]; «... καὶ πρὸς τὴν τύχην ἀφόβους παρασκευάζει (... y nos hace impávidos ante el azar) [131]; «... καὶ περὶ θανάτου διὰ παντός ἀφόβως ἔχοντος (... y ante la muerte es del todo impávido) [133]; C. García Gual y E. Acosta (ed. y tr.), *op. cit.*, pp. 88-89, 92-93 y 97-99.

¹⁹ «Εἰ τὰ ποιητικὰ τῶν περὶ τοὺς ἀσώτους ἡδονῶν ἔλπε τοὺς φόβους τῆς διανοίας τοὺς τε περὶ μετεώρων καὶ θανάτου καὶ ἀλγηδόνων, ἔτι τε τὸ πέρας τῶν ἐπιθυμιῶν ἐδίδασκεν, οὐκ ἂν ποτε εἶχομεν ὅ τι μεμψαίμεθα αὐτοῖς πανταχόθεν ἐκπληρουμένοις τῶν ἡδονῶν καὶ οὐθαμόθεν οὐτε τὸ λυπούμενον ἔχουσιν, ὅπερ ἔστι τὸ κακόν»; C. García Gual y E. Acosta (ed. y tr.), *op. cit.*, pp. 105-106.

²⁰ Cf.: J. M. Pabón, *op. cit.*, p. 627.

²¹ L. Kolakowski, *op. cit.*, p. 92.

²² *Ibid.*, p. 94.

²³ *Ibid.*, p. 14.

creer a las distintas comunidades «en la perduración de los valores humanos»²⁴ y en el «destino del hombre en la historia»²⁵. Con ello quedaba garantizada la satisfacción de la necesidad intencional de los seres humanos de sentirse llamados a ocupar cada uno de ellos individualmente un papel en el todo, de tal suerte que el mundo jamás habría de mirarlos con indiferencia ni hacerles sentir finitos, contingentes o desamparados.

Pero regresando a Epicuro y al momento histórico y socio-cultural que le toca vivir, después de tres siglos de racionalismo alfabetizado, el *phármakon* de la filosofía —unido a la crisis de las ciudades-Estado griegas— había logrado poner en entredicho en la cuna del pensamiento occidental la existencia de buena parte de las realidades incondicionadas tradicionales tan sólo para sustituirlas por otro tipo de entidades, no ya míticas, sino metafísicas, que si bien habían favorecido entre los círculos intelectuales la aceptación del desencantamiento del cosmos, no por ello dejaban de suponer, como aquéllas, la huida del hombre ante el fenómeno de la indiferencia del mundo, haciendo de éste, si cabe, una experiencia vital más evidente aún. El *Noûs* de Anaxágoras, la Idea de Bien platónica o el Primer Motor Inmóvil de Aristóteles encierran en su frialdad metafísica el mismo deseo incomprendido de anular el fenómeno de la indiferencia del mundo que el que a su manera manifiestan los misterios órficos y eleusinos, la religión olímpica, el culto a Dionisos y Cibeles o la religión astral. Por todo ello, la filosofía de Epicuro no puede sino ser reconocida en este respecto como la más audaz y radical de las tentativas de toda la Antigüedad orientadas a superar este fenómeno desolador sin renunciar por ello a una felicidad terrenal, digna tan sólo de la autosuficiencia del sabio.

El tetrafármaco epicúreo no pretende ser, por lo tanto, otro más de esos ambiguos remedios filosóficos encaminados a encubrir la huida ante aquello que justamente pretenden afrontar. No deja Epicuro dudas en este respecto:

«Pues sería mejor prestar oídos a los mitos sobre los dioses [*perì theôn mýtho*] que caer esclavos de la Fatalidad de los físicos»²⁶; *Carta a Meneceo*, 134.²⁷

Como ha señalado Jacques Derrida, «el *eidós*, la verdad, la ley o la *episteme*, la dialéctica, la filosofía, tales son los otros nombres del *fármakon* que hay que oponer al temor hechizante a la muerte»²⁸. Por ello, si «el fenómeno de la indiferencia del mundo en ninguna vivencia es tan patente y difícil de ocultar como en la experiencia de la anticipación de la muerte»²⁹, en ningún otro autor de la Antigüedad como en Epicuro encontraremos un *phármakon* menos ambiguo que el suyo:

«Acostúmbrate a pensar que la muerte [*thánaton*] nada es para nosotros, porque todo bien y todo mal residen en la sensación y la muerte es privación de los sentidos [*stéresis de estin aisthéseos ho thánaton*]. Por lo cual el recto conocimiento de que la muerte nada es para nosotros hace dichosa la mortalidad de la vida, no porque añada una temporalidad infinita sino porque elimina el ansia de inmortalidad. Nada temible hay, en efecto, en el vivir para quien ha comprendido realmente que nada temible hay en el no vivir. De suerte que es necio quien dice temer a la muerte, no porque cuando se presente haga sufrir, sino porque hace sufrir en su demora. En efecto, aquello que con su presencia no perturba, en vano aflige con su espera. Así pues, el más terrible de los males, la muerte, nada es para nosotros, porque cuando nosotros somos, la muerte no está presente

²⁴ *Ibid.*, p. 15.

²⁵ *Ibid.*, pp. 44-45.

²⁶ C. García Gual (tr.), «Carta a Meneceo», en *op. cit.*, 2006, p. 144.

²⁷ «ἐπεὶ κρείττον ἦν τῷ περὶ θεῶν μύθῳ καταλοκοῦσθαι ἢ τῇ τῶν φυσικῶν εἰμαρμένῃ δουλεύειν»; C. García Gual y E. Acosta (ed. y tr.), *op. cit.*, p. 100.

²⁸ J. Derrida, *op. cit.*, p. 186.

²⁹ L. Kolakowski, *op. cit.*, p. 95.

y, cuando la muerte está presente, entonces ya no somos nosotros. En nada afecta, pues, ni a los vivos ni a los muertos, porque para aquéllos no está y éstos ya no son. Pero la mayoría unas veces huye de la muerte como del mayor mal y otras veces la prefiere como descanso de las miserias de la vida. El sabio, por el contrario, ni rehúsa la vida ni le teme [*phobeítai*] a la muerte; pues ni el vivir es para él una carga ni considera que es un mal el no vivir»; *Carta a Meneceo*, 124-126.³⁰

En definitiva, como ha señalado acertadamente Emilio Lledó, en Epicuro vivir no volverá a ser, como quería Platón, «una preparación para la muerte, sino una aceptación y adecuación a la vida»³¹.

Quedaría por ver, sin embargo, si la renuncia a superar la indiferencia del mundo que supone el epicureísmo puede conducirnos verdaderamente hacia la serenidad y la felicidad o si, por el contrario, como parece indicar Kolakowski, tal proyecto no conlleva «más que la conformidad con la desesperanza»³². Ciertamente, el panorama que nos lega el epicureísmo, al menos tal y como lo hemos expuesto hasta el momento, más podría interpretarse como la capitulación ante la ausencia en nuestra vida de una realidad incondicionada que como la búsqueda y aceptación de una realidad tal, la única que podría aportar un mínimo de sentido a nuestra existencia. El propio fundador del Jardín, o quizá Metrodoro —uno de sus allegados y más fieles discípulos—, podrían haber sido conscientes de esta limitación de su sistema:

«Frente a las demás cosas es posible procurarse seguridad, pero frente a la muerte todos los hombres habitamos una ciudad sin murallas»; fr. 339 Us.³³

Y así sería, a nuestro entender, si Epicuro no hubiera apuntalado el conjunto de las renunciaciones del sabio y la ascética hedonista que éstas requieren con el único soporte intencional —y por lo tanto mítico— que puede localizarse en toda su filosofía: la muralla de la *philia* (φιλία). En otro caso, ¿por qué habría de conceder el epicureísmo tanta importancia a la amistad, a pesar de los riesgos que ella comporta, si no hubiera ésta de albergar el velado secreto de la sabiduría de esta escuela? Los textos epicúreos que exaltan la *philia* son en este respecto numerosos:

«De los bienes que la sabiduría ofrece para la felicidad de la vida entera, el mayor con mucho es la adquisición de la amistad [*philías*]; *Máximas capitales*, XXVII.³⁴

«La amistad [*philia*] danza en torno a la tierra y, como un heraldo, anuncia a todos nosotros que despertemos para la felicidad»; *Gnomologio Vaticano*, LII.³⁵

«El hombre bien nacido se dedicará principalmente a la sabiduría y a la amistad

³⁰ «Συνέθιζε δὲ ἐν τῷ νομίζειν μὴθὲν πρὸς ἡμᾶς εἶναι τὸν θάνατον: ἐπεὶ πᾶν ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἐν αἰσθήσει: στέρησις δὲ ἐστὶν αἰσθήσεως ὁ θάνατος. ὅθεν γινώσις ὀρθῆ τοῦ μὴθὲν εἶναι πρὸς ἡμᾶς τὸν θάνατον ἀπολαυστὸν ποιεῖ τὸ τῆς ζωῆς θνητόν, οὐκ ἄπειρον προστιθεῖσα χρόνον ἀλλὰ τὸν τῆς ἀθανασίας ἀφελομένη πόθον. οὐθὲν γάρ ἐστιν ἐν τῷ ζῆν δεινὸν τῷ κατειληφῶτι γνησίως τὸ μὴθὲν ὑπάρχειν ἐν τῷ μὴ ζῆν δεινόν: ὥστε μάταιος ὁ λέγων δεδιέναι τὸν θάνατον οὐχ ὅτι λυπήσει παρὼν ἀλλ' ὅτι λυπεῖ μέλλον ὁ γὰρ παρὼν οὐκ ἐνοχλεῖ προσδοκώμενον κενῶς λυπεῖ. τὸ φρικωδέστατον οὖν τῶν κακῶν ὁ θάνατος οὐθὲν πρὸς ἡμᾶς, ἐπειδὴ περ ὅταν μὲν ἡμεῖς ὦμεν, ὁ θάνατος οὐ πάρεστιν: ὅταν δ' ὁ θάνατος παρῆ, τόθ' ἡμεῖς οὐκ ἐσμέν. οὔτε οὖν πρὸς τοὺς ζῶντας ἐστὶν οὔτε πρὸς τοὺς τετελευτηκότας, ἐπειδὴ περ περὶ οὗς μὲν οὐκ ἐστὶν, οἱ δ' οὐκέτι εἰσίν. ἀλλ' οἱ πολλοὶ τὸν θάνατον ὅτε μὲν ὡς μέγιστον τῶν κακῶν φεύγουσιν, ὅτε δὲ ὡς ἀνάπαυσιν τῶν ἐν τῷ ζῆν <κακῶν αἰροῦνται. ὁ δὲ σοφὸς οὔτε παραιτεῖται τὸ ζῆν> οὔτε φοβεῖται τὸ μὴ ζῆν. οὔτε γὰρ αὐτῷ προσίσταται τὸ ζῆν οὔτε δοξάζεται κακὸν εἶναι τι τὸ μὴ ζῆν»; C. García Gual y E. Acosta (ed. y tr.), *op. cit.*, pp. 90-93.

³¹ E. Lledó, *op. cit.*, 1995, p. 77.

³² L. Kolakowski, *op. cit.*, p. 105.

³³ «Πρὸς μὲν τὰλλα δυνατὸν ἀσφάλειαν πορίσασθαι, χάριν δὲ θανάτου πάντες ἄνθρωποι πόλιν ἀτείχιστον οἰκοῦμεν»; fragmento 339 de la edición de H. K. Usener, *op. cit.*, p. 228 [C. García Gual y E. Acosta (ed. y tr.), *op. cit.*, pp. 147-148].

³⁴ «Ἐὼν ἡ σοφία παρασκευάζεται εἰς τὴν τοῦ ὄλου βίου μακαριότητα, πολὺ μέγιστόν ἐστιν ἡ τῆς φιλίας κτήσις»; C. García Gual y E. Acosta (ed. y tr.), *op. cit.*, pp. 112-113.

³⁵ «Ἡ φιλία περιχορεύει τὴν οἰκουμένην κηρύττουσα δὴ πᾶσιν ἡμῖν ἐγείρεσθαι ἐπὶ τὸν μακαρισμόν»; C. García Gual y E. Acosta (ed. y tr.), *op. cit.*, pp. 126-127.

[*philían*]. De éstas, una es un bien mortal; la otra, inmortal»; *Gnomologio Vaticano*, LXXVIII.³⁶

Tal es la necesidad de la amistad en el sistema filosófico epicúreo que el sabio, como indican algunos textos y fragmentos, deberá estar dispuesto a atender y a ayudar a sus amigos aun a riesgo de poner en peligro su tan preciada *ataraxía*:

«No se ha de considerar aptos para la amistad [*philían*] ni a los precipitados ni a los indecisos, pues también por amor de la amistad es preciso arriesgar amistad [*phíliás*]; *Gnomologio Vaticano*, XXVIII.³⁷

«Aun eligiendo la amistad [*philían*] por el placer, Epicuro dice que soportamos los mayores males por los amigos [*phílon*]; fr. 546 Us.³⁸

Y lo que es más llamativo aún, por amistad el sabio será incluso capaz de morir:

«No sufre más el sabio si es sometido a tortura que si un amigo [*phíloy*] es sometido, y por él está dispuesto a morir. Porque, si traiciona a su amigo [*phílon*], toda su vida será desconcierto y agitación por causa de su infidelidad»; *Gnomologio Vaticano*, LVI-LVII.³⁹

«Por un amigo [*phíloy*] llegará a morir, si es preciso»; *Acerca del sabio* [Diógenes Laercio, X 121b].⁴⁰

Ahora bien, si como dice Epicuro el sabio encuentra en la ascética del placer motivos más que suficientes como para no tener que recurrir al suicidio en tanto que huida razonable ante los posibles sufrimientos de la vida⁴¹, ¿por qué entonces debería ningún epicúreo llegar a morir por un amigo si aquello por lo que estaría entregando su vida no constituyera la necesidad mítica e intencional de escapar de un mal mucho más insoportable que la propia muerte? Como supo apreciar Albert Camus, aquello por lo que llegado el caso somos capaces de morir no es algo muy distinto de lo que justamente nos hace soportable la existencia: «Nunca he visto a nadie morir por el argumento ontológico. Galileo, en posesión de una importante verdad científica, abjuró de ella con toda tranquilidad cuando puso su vida en peligro. En cierto sentido, hizo bien. Aquella verdad no valía la hoguera. Es profundamente indiferente saber cuál de los dos, la tierra o el sol, gira alrededor del otro. Para decirlo todo, es una futilidad. En cambio veo que mucha gente muere porque considera que la vida no merece la pena de ser vivida. Veo a otros que se dejan matar, paradójicamente, por las ideas o ilusiones que les dan una razón de vivir (lo que llamamos una razón de vivir es al mismo tiempo una excelente razón de morir)»⁴². En consecuencia, afirmar sin más, como parece hacer Epicuro, que la *phília* es en último término el placer y la razón que hace soportable la existencia⁴³ y que, por ello mismo, el sabio estaría dispuesto a morir antes que renunciar a

³⁶ «Ὁ γενναῖος περὶ σοφίαν καὶ φιλίαν μάλιστα γίγνεται, ὧν τὸ μὲν ἐστὶ θνητὸν ἀγαθόν, τὸ δὲ ἀθάνατον»; C. García Gual y E. Acosta (ed. y tr.), *op. cit.*, pp. 132-133.

³⁷ «Οὔτε τοὺς προχείρους εἰς φιλίαν οὔτε τοὺς ὀκνηροὺς δοκιμαστέον: δεῖ δὲ καὶ παρακινδυνεύσαι χάριν φίλιας»; C. García Gual y E. Acosta (ed. y tr.), *op. cit.*, pp. 122-123.

³⁸ «Καὶ τῆς ἡδονῆς ἔνεκα τὴν φιλίαν αἰρούμενος (λέγει Ἐπικουρος) ὑπὲρ τῶν φίλων τὰς μεγίστας ἀλγηδόνας ἀναδέχεσθαι»; fragmento 546 de la edición de H. K. Usener, *op. cit.*, p. 325 [C. García Gual y E. Acosta (ed. y tr.), *op. cit.*, pp. 153-154].

³⁹ «Ἄλγεί μὲν ὁ σοφὸς οὐ μᾶλλον στρεβλοῦμενος <ἢ στρεβλοῦμένου τοῦ φίλου, καὶ ὑπὲρ αὐτοῦ τεθνήξεται: εἰ γὰρ προήσεται> τὸν φίλον ὁ βίος αὐτοῦ πᾶς δι' ἀπιστίαν συγχυθήσεται καὶ ἀνακεχαιτισμένος ἔσται»; C. García Gual y E. Acosta (ed. y tr.), *op. cit.*, pp. 128-129.

⁴⁰ «καὶ ὑπὲρ φίλου ποτὲ τεθνήξεται»; C. García Gual y E. Acosta (ed. y tr.), *op. cit.*, pp. 138-139.

⁴¹ Cf.: «Μικρὸς παντάπασιν ᾧ πολλαὶ αἰτίαι εὐλογοὶ εἰς ἐξαγωγήν βίου (Muy poca cosa es, de cierto, aquél que encuentra muchos motivos razonables para abandonar la vida); *Gnomologio Vaticano*, XXXVIII [C. García Gual y E. Acosta (ed. y tr.), *op. cit.*, pp. 124-125]. Cf. asimismo: «Tantum hominum imprudentiam esse, immo dementia, ut quidam timore mortis cogantur ad mortem (Tan grande es la ignorancia de los hombres, tan grande su locura que algunos por temor a la muerte son empujados a la muerte); fragmento 497 de la edición de H. K. Usener, *op. cit.*, p. 310 [C. García Gual y E. Acosta (ed. y tr.), *op. cit.*, pp. 147-148].

⁴² A. Camus, *El mito de Sísifo*, Alianza, Madrid, 1999, pp. 13-14.

⁴³ «[...] amicitiam a uoluptate non posse diuelli ob eamque rem colendam esse, quod si sine ea tuto et sine metu uiui non posset, ne iucunde

ella, ¿acaso no supone dar cabida en el sistema epicúreo a un componente mítico e intencional conforme al cual el fenómeno de la indiferencia del mundo habría de quedar anulado?

He aquí, pues, la piedra de toque de los epicúreos; he aquí el único componente mítico e intencional de todo su sistema que tiene entre ellos el poder de liberarles de ese mal de la existencia que para todo ser humano es el fenómeno de la indiferencia del mundo; he aquí, en definitiva, el primero y el último de los mitos fundadores de sentido que acepta el epicureísmo: la amistad.

BIBLIOGRAFÍA

Calvo, Tomás:

(1995) *De los sofistas a Platón: política y pensamiento*, Madrid: Ediciones Pedagógicas.

Camus, Albert:

(1999) *El mito de Sísifo*, Madrid: Alianza.

Derrida, Jacques:

(1997) “La farmacia de Platón”, en *La diseminación*, Madrid: Fundamentos, pp. 91-260.

Detienne, Marcel:

(1967) *Les maîtres de vérité dans la grèce archaïque*, París: François Maspero, (trad. cast.: *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, México D.F.: Sexto Piso, 2004).

(1981) *L'invention de la mythologie*, París: Gallimard (trad. cast.: *La invención de la mitología*, Barcelona: Península, 1985).

García Gual, Carlos:

(2003) “El sabio epicúreo y el sabio estoico”, en *Δαίμων. Revista de filosofía*, 30, Murcia, pp. 23-31.

(2006) *Epicuro*, Madrid: Alianza.

García Gual, Carlos, y Acosta, Eduardo:

(1974) *Ética de Epicuro. La génesis de una moral utilitaria*, Barcelona: Barral.

García Gual, Carlos, e Ímaz, María Jesús:

(2007) *La filosofía helenística*, Madrid: Síntesis.

Garrobo Robles, Raúl:

(2008) “El druida, el rey y la soberanía sagrada. Aspectos míticos del antiguo pensamiento céltico irlandés a través del espejo de la primera Grecia (Cap. 1. La antigua sabiduría a través del espejo de la primera Grecia)”, en *Eikasía. Revista de filosofía*, 17, Oviedo, pp. 130-167.

Goody, Jack:

(2008) *La domesticación del pensamiento salvaje*, Madrid: Akal.

Guthrie, William Keith Chambers:

(1988) *Historia de la filosofía griega. III. Siglo V. Ilustración*, Madrid: Gredos.

Havelock, Erick A.:

(1963) *Preface to Plato*, Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press (trad. cast.: *Prefacio a Platón*, Madrid: Antonio Machado Libros, 2002).

(1986) *The muse learns to write. Reflections on orality and literacy from Antiquity to the present*, New Haven: Yale University Press (trad. cast.: *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente*, Barcelona: Paidós, 1996).

Kolakowski, Leszek:

(2006) *La presencia del mito*, Buenos Aires: Amorrortu.

Lledó, Emilio:

(1992) *El surco del tiempo. Meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y la memoria*, Barcelona: Crítica.

quidem posset (... la amistad no puede separarse del placer y por este motivo ha de ser cultivada, porque sin ella no puede vivirse en seguridad y sin miedo, ni siquiera puede vivirse alegremente)»; fragmento 541 de la edición de H. K. Usener, *op. cit.*, p. 324 [C. García Gual (tr.), *op. cit.*, 2006, p. 218].

- (1995) *El epicureísmo. Una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad*, Madrid: Taurus.
- Melero Bellido, Antonio:
(2002) *Sofistas: testimonios y fragmentos*, Madrid: Gredos.
- Otto, Walter F.:
(2006) *Epicuro*, Madrid: Sexto Piso.
- Pabón, José Manuel:
(1967) *Diccionario manual griego-español*, Barcelona: Vox.
- Platón:
(1994) “Fedro”, en *El banquete. Fedón. Fedro*, trad. castellana de Luis Gil, Barcelona: Labor, pp. 247-373.
- Pollán, Tomás:
(1985) “Hombre y sociedad en el pensamiento griego”, en *Historia de la filosofía*, Barcelona: Noguer, pp. 53-83.
- Ronchi, Rocco:
(1996) *La verdad en el espejo. Los presocráticos y el alba de la filosofía*, Madrid: Akal.
- Usener, Hermann K.:
(1887) *Epicurea*, Leipzig.
- Vernant, Jean-Pierre:
(2007) “Les origines de la pensée grecque”, en *Œuvres. Religions, rationalités, politique. I.*, París: Du Seuil, pp. 153-238 (trad. cast.: *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona: Paidós, 1998).
(2007) “Aspects mythiques de la mémoire et du temps”, en *Œuvres. Religions, rationalités, politique. I.*, París: Du Seuil, pp. 335-377 (trad. cast.: “Aspectos míticos de la memoria y del tiempo”, en *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona: Ariel, 2001, pp. 89-134).

De Bergson a Deleuze: la ontología de la imagen cinematográfica

Enrique Álvarez Asiáin
UCM/UBA

Resumen

Nos ocuparemos en el presente artículo de explicar ciertos pasajes del pensamiento de Bergson sobre el cine y sobre el concepto de imagen, tal como son interpretados por la filosofía de Gilles Deleuze. Así, veremos que a partir de las tesis de Bergson en contra del cinematógrafo, Deleuze realiza una operación de creación e inversión que muestra las posibilidades ontológicas internas al desarrollo de la imagen-cine. La relectura de las tesis de Bergson abre entonces la posibilidad de construir una nueva ontología de la imagen donde cine y filosofía se retroalimentan mutuamente para dar lugar a una nueva concepción del mundo.

Abstract

This article aims at explaining some aspects of Bergson's thought about cinema and the concept of image according to Gilles Deleuze's philosophical interpretation of it. Thus, we will see that Deleuze realises a creation and inversion operation of Bergson's theory against the cinematograph in order to show the ontological possibilities within the development of the image-cinema. The reinterpretation of Bergson's thesis opens thus the possibility of building a new ontology of the image where cinema and philosophy mutually feed on each other so as to give birth to a new conception of the world.

Palabras Clave: imagen, cine, movimiento, percepción, conciencia.

Keywords: image, cinema, movement, perception, conscience.

De Bergson a Deleuze: la ontología de la imagen cinematográfica

Enrique Álvarez Asiáin
UCM/UBA

«Es falso reducir la materia a la representación que tenemos de ella, falso también hacer de ella una cosa que produciría en nosotros representaciones pero que sería de otra naturaleza que estas. La materia, para nosotros, es un conjunto de “imágenes”. Y por “imagen” entendemos una cierta existencia que es más que lo que el idealismo llama representación, pero menos que lo que el realismo llama una cosa, una existencia situada a medio camino entre la “cosa” y la “representación”».¹

H. BERGSON: *Materia y memoria*

1. Introducción

Los célebres estudios de Gilles Deleuze sobre el cine, *La imagen-movimiento*(1983) y *La imagen-tiempo*(1985), sólo pueden entenderse a partir de cierta recepción del pensamiento de Bergson. Resulta paradójico que así sea, cuando el propio Bergson se había manifestado explícitamente en contra del cine, en el cual veía una prolongación y una confirmación del modo de pensar de la tradición metafísica. Para Bergson, el cine era un mero “artificio técnico” que plasmaba, por así decirlo, la operación más propia de la percepción y de la inteligencia humana. De hecho, habría ya un mecanismo cinematográfico en la manera humana de percibir y pensar, vinculada íntimamente con la “metafísica natural”. El cine no habría logrado de acuerdo con Bergson sino reproducir ese mecanismo, tan natural y legítimo como incapaz de percibir el movimiento real, el cambio cualitativo o el devenir como duración. Esta condena del cine por parte de Bergson es, según Deleuze, precipitada, y responde más bien a la naturaleza vacilante e inmadura del cine en sus comienzos. Porque para Deleuze, Bergson adelanta, incluso sin saberlo, las posibilidades que el cine alcanzará en su madurez a través de los grandes cineastas. Atendiendo a la articulación de las tesis acerca del movimiento recogidas en *Materia y memoria* (1896) y en *La evolución creadora* (1907), puede establecerse una “alianza” entre Bergson y el cine, lo que le permite a Deleuze realizar una lectura cinematográfica del pensamiento de Bergson.

Deleuze recupera en Bergson un campo de batalla que confronta a la imagen dogmática del pensamiento metafísico, y en este sentido la recepción del primer capítulo de *Materia y memoria* le ofrece una concepción de la imagen totalmente inédita, que rompe con el régimen representativo. Tal concepción da lugar a un universo material de imágenes en movimiento liberadas de la conciencia que, desde el punto de vista de Deleuze, anuncian una ontología de la imagen totalmente revolucionaria en relación con el pensamiento de la tradición filosófica. Pero no sólo eso. Deleuze va a decirnos algo verdaderamente sorprendente, y es que el universo bergsoniano está en estrecha relación con la esencia misma del cine, de modo que podemos pensarlo como un universo cinematográfico o como un perfecto “metacine”. Este punto de vista va a dar lugar a una ontología cinematográfica que hace aparecer el proyecto deleuzeano bajo una nueva luz, mostrando plásticamente su concepción inmanente del todo como sistema abierto de imágenes en perpetua variación. Lejos de ser la representación o la copia de una realidad ontológica exterior, las imágenes cinematográficas son imágenes entre otras sobre un sólo y único plano de inmanencia. El propio sujeto pertenece a este plano en el que surge como un “centro de

¹ H. BERGSON: *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*, Cactus, Buenos Aires, 2006, pp. 25-26.

indeterminación”, como una condensación de la materia-imagen que posibilita el surgimiento de una pluralidad de “imágenes vivas” a partir de la cual puede comprenderse la génesis de la subjetividad.

2. El método cinematográfico del pensamiento

Pocas imágenes se han hecho tan célebres en el pensamiento contemporáneo como la creada por Bergson para ilustrar el método por el cual procede la inteligencia en su función cognoscitiva: la imagen del cinematógrafo. Desde *La evolución creadora* (1907) hasta *Pensamiento y movimiento* (1934), Bergson erige el modelo del cinematógrafo como modelo cognitivo de una forma de pensar y de relacionarse con el movimiento y el tiempo de la que, por lo demás, toda su filosofía pretendía liberarse. Resulta cuando menos paradójico en un pensador que, como Bergson, confiere a la imagen una superioridad sobre el concepto. La imagen evoca un contenido de pensamiento bajo una forma más fluida, menos abstracta que el concepto ¿Por qué condenar entonces la imagen en movimiento del cine? Esta paradoja es comparable a la de la crítica platónica de la imagen, aunque los caminos de un pensador y otro sean inversos, pues mientras Platón intenta deshacerse de la imagen para elevarla después, cuando el filósofo llega a lo esencial, Bergson condena la imagen después de ensalzarla, en la medida en que, finalmente, no es más que un “instrumento aproximativo”, e incluso falsificador —cuando se trata de la imagen cinematográfica— de lo que la intuición por sí misma nos da, única vía para la auténtica filosofía.

El modo en que Bergson tematiza la intuición constituye un auténtico método en filosofía, consistente en “denunciar los falsos problemas” y en “luchar contra las ilusiones” de un pensamiento que, dominado por la inteligencia, se limita a reconocer sus propias proyecciones ilusorias. La intuición es el instrumento con el que se arma Bergson para deshacer esas imágenes de la inteligencia, para discernir los elementos de esas proyecciones compuestas por *mixtos* mal analizados. En este sentido, la intuición nos empuja a sobrepasar los datos de la experiencia empírica hasta alcanzar las condiciones reales que la originan, es decir, nos permite acceder a la experiencia en su propia génesis y a las diferencias intensivas que articulan lo real, antes de que estas “diferencias de naturaleza” sean distorsionadas y anuladas por la percepción natural y por la inteligencia humana.

En el capítulo IV de *La evolución creadora*, Bergson se enfrenta a una estas ilusiones fundamentales, generadora de falsos problemas: la ilusión del “devenir y de la forma”². Allí nos dirá que una visión del devenir como intuición del espíritu revela que el movimiento sólo es alcanzado por la inteligencia en los puntos de reposo ilusorio. Si la materia no cesa de cambiar de forma de modo continuo, la inteligencia sólo retiene una visión estable, modelada ya a nivel perceptivo como una “imagen deformante”. Tal mecanismo estaría situado en el fondo del aparato del conocimiento, como una especie de cinematógrafo interior que imitaría mecánica e ilusoriamente el devenir. Y es que del mismo modo que el cinematógrafo, tomando vistas estáticas de la realidad, es capaz de ofrecernos —debido a las limitaciones de nuestro sentido de la vista— una visión del movimiento, igualmente la inteligencia, captando estados en reposo de la realidad que se nos traducen en forma de conceptos, genera la ilusión de que estamos conociendo lo real, los objetos en su devenir temporal, es decir, en su *duración*³. Es lo que Bergson llama,

² H. BERGSON: *La evolución creadora*, Espasa-Calpe, Madrid, 1985, pp. 261-273.

³ El concepto de duración (*durée*) constituye el núcleo problemático central de la filosofía de Bergson. Ella es el ámbito de la diferencia, de la pura heterogeneidad, de la ausencia de referencias privilegiadas que puedan ordenar conjuntos homogéneos. Esta experiencia es abordada en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1889) en relación con dos órdenes de realidad: uno, homogéneo, caracterizado por el dominio de la dimensión espacial como un orden cuantitativo y múltiple (duración impura); el otro, heterogéneo, caracterizado por una experiencia del tiempo como duración alcanzada por la percepción de las cualidades y por la indeterminación numérica (duración pura). Bergson relaciona estas dos dimensiones de la realidad con dos aspectos de la vida consciente, uno superficial, en contacto directo con la realidad exterior, y otro profundo, donde se manifiesta el continuo fluir

muy habitualmente, el “método cinematográfico”, o la “tendencia cinematográfica” de la percepción y del pensamiento.

Entre el mecanismo cinematográfico y nuestra percepción e inteligencia no habría, según Bergson, una mera analogía, sino una verdadera comunidad de naturaleza. Hay una “tendencia cinematográfica” en nuestra manera usual de percibir y conocer, respecto a la cual los procedimientos de la “metafísica natural” no difieren. El conocimiento usual está orientado a la práctica, y por ello tiene necesidad de una percepción restringida que selecciona de lo real aquello que le resulta más útil para la acción. Pero nuestros supuestos conocimientos teóricos no hacen sino prolongar estos mecanismos naturales de una manera más sofisticada, ya que nuestro lenguaje y nuestra inteligencia están naturalmente orientados por la necesidad de actuar para vivir, y la metafísica, como producto de la inteligencia, tiende a prolongar esta manera de proceder para “aumentar nuestra influencia sobre las cosas”. El hábito inveterado de tomar “instantáneas inmóviles” que sólo retienen del devenir de la realidad lo que más interesa para la acción, se desplaza entonces hacia una metafísica natural depositada en el lenguaje y producida en los sentidos y en la inteligencia. Los conceptos que resultan de este mecanismo de conocimiento son como los fotogramas producidos por el cinematógrafo:

«Ese es el artificio del cinematógrafo. Y ese es también el mecanismo de nuestro conocimiento (...) En general, percepción, intelección y lenguaje proceden así. Tanto si se trata de pensar el devenir, como de expresarlo o, incluso, de percibirlo, no hacemos más que accionar una especie de cinematógrafo interior»⁴

¿Cómo justifica Bergson la intrusión del mecanismo cinematográfico en un problema de teoría del conocimiento? La cuestión se refiere al método, al procedimiento de análisis y síntesis de lo real, que tanto en un caso como en el otro falsifica el movimiento, como consecuencia de una descomposición (análisis) y recomposición (síntesis) del mismo, que es incapaz de captar y de reproducir el devenir de lo real. Por el análisis, la inteligencia trata de hacerse con el objeto proyectando sobre él infinitos puntos de vista que le ofrecen aspectos parciales del mismo; por la síntesis, tratará de reunirlos nuevamente para hacerlos pasar por conocimiento verdadero del objeto. La inteligencia natural procede entonces igual que el cinematógrafo, descomponiendo el movimiento en una serie de puntos inmóviles (fotogramas o conceptos) y recomponiéndolo a continuación a partir de un movimiento externo, impersonal y abstracto que imita artificialmente el movimiento real de la duración.

«En lugar de atenernos al devenir interior de las cosas, nos situamos fuera de ellas, para reconstruir su devenir artificialmente. Tomamos vistas casi instantáneas de la realidad que pasa, y como son características de esa realidad nos basta con ensartarlas a lo largo de un devenir abstracto, uniforme e invisible, situado en el fondo del aparato del conocimiento, para imitar lo característico del devenir mismo»⁵

Si hemos de hacer caso a Bergson, el mecanismo cinematográfico del pensamiento no habría esperado el nacimiento del cine para operar, más bien habría encontrado en éste su expresión externa y el nombre que le conviene. Lo que está claro es que esta experiencia fue determinante para él, y no precisamente en sentido positivo, aunque le permitiera hacer comprender, por medio de una “imagen”

y la diversidad de la duración de nuestra conciencia. Cfr. G. MUÑOZ-ALONSO LOPEZ: «El concepto de duración: la duración como fundamento de la realidad y del sujeto», en *Revista general de información y documentación*, vol. 6, nº 1, 1996, pp. 291-312.

⁴ H. BERGSON: *La evolución creadora*, op. cit., p. 267.

⁵*Ibid.*

—tomada, precisamente, del arte de las imágenes que es el cine— su concepción de la inteligencia, orientada naturalmente a comprender lo móvil desde la inmovilidad, lo inestable de lo real desde la estabilidad en que lo observamos. Desde este punto de vista, los conceptos de la inteligencia resultarían tan inadecuados para conocer el movimiento de la duración como los fotogramas del cine para reproducirlo. No habría, en el procedimiento de la inteligencia y en el del cine, sino falsificación del movimiento.

Y sin embargo, siempre cabe preguntarse si Bergson no estaba utilizando el cine para aplicar y confirmar sus propias teorías, sin preocuparse por el verdadero potencial, por las posibilidades emergentes de un arte recién inventado. ¿Y si el cine fuera algo más que un mero artificio calcado sobre las proyecciones de una inteligencia ilusoria? Este va a ser el punto de vista de Deleuze en la recepción del pensamiento de Bergson sobre el cine. Partiendo de los argumentos del propio Bergson en contra del cine y de su concepción de la *durée*, se tratará entonces de dar lugar a otras posibilidades, a otras líneas de pensamiento que la filosofía de Bergson podría haber explorado, más allá de su condena precipitada del cinematógrafo.

3. El movimiento más allá de la percepción natural

Veamos con un poco más de detenimiento en qué consiste la falsificación del movimiento de nuestro supuesto “cinematógrafo interior”, exteriorizado después por el cine. Dicha falsificación está relacionada, como decíamos, por un mal uso del pensamiento, y más concretamente por la tendencia natural de la percepción a producir imágenes que responden a *mixtos* mal analizados. De acuerdo con Bergson —y Deleuze no está en desacuerdo con él en este punto— la experiencia empírica nos ofrece datos o imágenes donde los elementos constitutivos no están bien diferenciados. Esto está relacionado con las condiciones de la experiencia, donde lo dado a la percepción son siempre mixtos de espacio y de tiempo, lo cual es nefasto para comprender el movimiento ¿Por qué? Porque tenemos la tendencia natural a confundir el movimiento con el espacio recorrido, es decir, a “espacializar” el movimiento, lo cual implica lo siguiente: se reduce el movimiento a una trayectoria “x” infinitamente divisible, y se lo hace coincidir con una yuxtaposición de puntos e instantes inmóviles. El pensamiento cae entonces en el absurdo de pretender pensar el movimiento a partir de una serie de inmovilidades “espaciotemporales” (sucesión de puntos e instantes), mientras que el movimiento real de la duración, indivisible y heterogéneo, sólo puede pensarse como tiempo cualitativo, como cambio y transformación incesante, como evolución creadora. De aquí surge la célebre tesis de Bergson acerca del movimiento, según la cual la heterogeneidad del movimiento es irreductible a la homogeneidad del espacio (“*el movimiento es irreductible al espacio recorrido*”), y su consiguiente condena del mecanismo cinematográfico.

Deleuze acepta esta tesis formulada por Bergson, pero no considera pertinente la condena bergsoniana del cinematógrafo. Porque según Deleuze, no habría una única tesis de Bergson acerca del movimiento, sino tres, y de la lectura conjunta y articulada de estas tres tesis van a derivarse algunas consecuencias que permitirán una concepción muy distinta del cine.

Como segunda tesis del movimiento, Deleuze apunta a la importante distinción que hace Bergson entre la manera de concebir el movimiento en la antigüedad y en la modernidad. Tanto los antiguos como los modernos han pensado el movimiento sin poder sustraerse de la percepción natural, pero lo han hecho de maneras diferentes. La ciencia y la metafísica antigua han pretendido reducir el devenir de lo real a partir de Ideas eternas o formas inmutables que no retienen del movimiento sino instantes

privilegiados, mientras que la ciencia moderna se constituye precisamente al renunciar a toda idea de forma para considerar el movimiento a partir de un instante cualquiera. Bergson da cuenta de esta diferencia en la concepción del movimiento, y sobre todo, en la concepción del tiempo en ella implicada. El cambio de perspectiva en la concepción del movimiento implica una concepción del tiempo muy diferente, porque si en la ciencia y metafísica antiguas el tiempo sólo interviene como degradación, como intervalo negativo en el pasaje de una forma a otra (instante privilegiado), en la ciencia moderna el tiempo se introduce como variable independiente, pasando a ser considerado como un elemento esencial de todo devenir (instante cualquiera). Esta diferencia en la concepción del movimiento y del tiempo no pasa desapercibida para Bergson, aunque finalmente las reduzca a lo mismo. Tanto los antiguos como los modernos pretenden reconstruir el movimiento a partir de una serie de inmovilidades, y que estén sean momentos privilegiados o instantes cualquiera no es relevante en cuanto al resultado. La metafísica clásica y la ciencia moderna llegan a lo mismo, y no habría según Bergson una diferencia de naturaleza entre ambos planteamientos: «En ambos casos hay el mismo mecanismo cinematográfico»⁶

¿Por qué hacer converger, sin embargo, las concepciones antigua y moderna del movimiento y del tiempo en el cinematógrafo? —se preguntará Deleuze— ¿No es acaso el cine una expresión artística típicamente moderna? Consideremos por un momento el movimiento, no ya en relación con la ciencia y la metafísica antigua y la ciencia moderna, sino en relación con el arte. En la antigüedad, el arte está interesado en reconstituir la esencia del movimiento a través de las formas. La escultura sería un buen ejemplo de esta concepción del movimiento que, desdeñando el tiempo como devenir, sólo retiene de él sus momentos privilegiados. Lo que interesa al arte son ciertas posiciones privilegiadas, e incluso cuando hay cierto interés de secuenciación de los fenómenos —como por ejemplo, en el teatro—, esta depende siempre de una serie de momentos álgidos que marcan el discurrir de la acción. El movimiento es, en definitiva, el paso de una forma a otra, de una posición a otra, y lo que sucede entre ambas es enteramente desdeñable. Ahora bien ¿Qué relación podría tener esto con el cine? El interés del cine, como arte moderno, no apunta a la forma, no apunta a los instantes privilegiados del movimiento, sino precisamente al movimiento en relación con los instantes cualquiera.⁷ Bergson lo rechaza porque considera que el devenir así reproducido sigue respondiendo a una abstracción, a una especie de marco exterior homogéneo donde los acontecimientos se suceden por yuxtaposición espacial. Pero ¿Y si el cine fuera capaz de pensar el movimiento en sí mismo más allá de la percepción natural? ¿Y si su invención hiciera posible la experiencia de la verdadera duración?

La segunda tesis sobre el movimiento introduce, según Deleuze, una duda razonable en la condena bergsoniana del cine. Porque el propio Bergson no ignora que, de la antigüedad a la modernidad, se produce una innovación en la concepción del movimiento y en la concepción del tiempo en ella implicada. No es lo mismo pensar el movimiento privilegiando la forma (realidad trascendente), y desdeñando el aspecto temporal como degradación, que pensarlo como sucesión de instantes cualquiera (cortes inmanentes), donde el devenir temporal cobra una relevancia indiscutible. La ciencia moderna se instala de entrada en el devenir de lo real, y aunque sigue siendo incapaz de pensar el tiempo como duración, como cambio cualitativo o como creación —tal como lo exige Bergson—, introduce no obstante una innovación radical y plantea esta exigencia. Para la ciencia moderna, el tiempo como creación debería ser considerable, y si no lo piensa ella misma, abre cuando menos un nuevo horizonte, un nuevo punto de vista que reclamaría, de acuerdo con Bergson, una metafísica a la altura de los tiempos.

⁶*Ibid.*, p. 288.

⁷ «Así pues, definimos el cine como un sistema que reproduce el movimiento refiriéndolo al instante cualquiera». G. DELEUZE: *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 19.

«Cuando uno refiere el movimiento a momentos cualquiera, tiene que ser capaz de pensar la producción de lo nuevo, es decir, lo señalado y lo singular, en cualquiera de esos momentos: se trata de una conversión total de la filosofía, y es lo que Bergson se propone hacer finalmente, dar a la ciencia moderna la metafísica que le corresponde, que le falta, como a una mitad le falta su otra mitad. Pero ¿es posible detenerse en esta vía? ¿Puede negarse que las artes también deberán cumplir esta conversión? ¿Y que el cine no es, en este aspecto, un factor esencial, e incluso que no tenga un papel que desempeñar en el nacimiento y la formación de ese nuevo pensamiento, de esa nueva manera de pensar?»⁸

Deleuze sostiene que esa metafísica que le faltaba a Bergson podría haberse inspirado en el cine, pues a pesar de la condena bergsoniana del cinematógrafo, habría en la obra de Bergson suficientes indicios para alumbrar lo que el nacimiento del cine hacía posible: la percepción de un “movimiento real” más allá de las condiciones de la percepción natural; la posibilidad de experimentar la duración concreta como apertura del tiempo heterogéneo y como transformación del universo o del ser. En este sentido, Deleuze subraya todavía una tercera tesis sobre el movimiento en la obra de Bergson, que es la que va a permitirle, en última instancia, una lectura cinematográfica de su pensamiento. Así, si la primera tesis se refería a la indivisibilidad del movimiento, y la segunda a su reconstrucción en relación con cortes inmanentes —tal como es concebido en la modernidad—, esta tercera tesis va a apuntar directamente a su concepción de la duración.

En un primer momento, Bergson vincula la duración con la vida interior de la conciencia, pero en *La evolución creadora* asistimos a la ampliación progresiva de esta noción desde el ámbito de la vida interior al de la vida y al del universo como totalidad. Bergson se refiere entonces a la duración como una dimensión de la realidad que coincide con el Todo; flujo de un ser-tiempo que cambia, que dura mientras cambia y que produce lo nuevo, lo cual nos conduce directamente a esta tercera tesis: *el todo no está dado*. De la consideración del Todo como apertura y creación de lo nuevo, se deduce que todo movimiento de traslación es, además de un cambio de posición en el espacio, un cambio cualitativo en la duración, de tal modo que puede ser pensado como un “corte móvil” que expresa un cambio en el Todo. Si el instante es un corte inmóvil del “movimiento ilusorio”, el movimiento real resulta un corte móvil de la duración. El movimiento —nos dirá entonces Deleuze a partir de esta tercera tesis— tiene dos caras:

«Por una parte, es lo que acontece entre objetos o partes; por la otra, lo que expresa la duración o el todo (...) A los objetos o partes de un conjunto, podemos considerarlos como *cortes inmóviles*; pero el movimiento se establece entre esos cortes, y remite los objetos o partes a la duración de un todo que cambia; expresa, pues, el cambio del todo en relación con los objetos, él mismo es un *corte móvil* de la duración»⁹

Lo esencial de esta tercera tesis bergsoniana sobre el movimiento es que liga la noción de “corte móvil” a una concepción del Todo como “Lo Abierto”¹⁰. El movimiento de traslación se presenta, por un

⁸*Ibid.*, p.21.

⁹*Ibid.*, p. 26

¹⁰ Como ha señalado muy pertinentemente Gustavo Galván Rodríguez, no debe confundirse esta noción bergsoniana de “Lo Abierto” con la noción heideggeriana: «Lo Abierto de Bergson, sostiene Deleuze, no designa la apertura del claro del acontecimiento, la mutua copertenencia y correspondencia entre pensar y ser, sino más bien el tiempo como potencia intrínseca del ser, esencialmente desestructuradora (...) La dimensión temporal resulta así el elemento que impide que el mundo sea concebido meramente como un conjunto cerrado o una totalidad dada, en la medida en que lo instala en una radical apertura». G. G. RODRÍGUEZ: *Gilles Deleuze: ontología, pensamiento y lenguaje. Un logos problemático*, Universidad de Granada, 2007, pp. 309 y 117.

lado, como una sucesión de “cortes inmóviles” que nos remiten a conjuntos cerrados; pero presenta otra cara, y esta segunda cara nos remite, según Deleuze, a la duración, al cambio cualitativo como expresión de un Todo que nunca está dado, porque se hace uno con el propio cambio¹¹. Desde esta segunda perspectiva, el movimiento puede pensarse como un “corte móvil” de la duración, como una imagen-movimiento, que es precisamente la que el cine nos ofrece, independientemente de una forma de sucesión que marcaría las posiciones en el espacio o los instantes divisibles en el tiempo. La imagen cinematográfica se torna así —siempre según Deleuze— una imagen en movimiento *continuo*, un corte móvil de la realidad, un punto de intersección entre movi- lidades. «En suma, el cine no nos da una imagen a la que él le añadiría movimiento, sino que nos da inmediatamente una imagen-movimiento. Nos da, en efecto, un corte, pero un corte móvil, y no un corte inmóvil + movimiento abstracto»¹². El hecho, criticado por Bergson, de que las condiciones del cine sean técnicas o artificiales (dando lugar al desfile de “cortes inmóviles” a intervalos regulares) no constituye ya un argumento contra lo que esas condiciones permiten: «¿no está el cine, por el contrario, en virtud de estas condiciones artificiales de la producción del movimiento, en situación de extraer una percepción pura del movimiento (...)?»¹³. Si las condiciones de la percepción natural nos ofrecen mixtos, y por lo tanto una concepción impura del movimiento ¿Por qué no considerar que tal vez las condiciones artificiales del cine podrían ofrecernos precisamente una percepción pura?

En *La imagen-movimiento*, Deleuze se referirá a esta percepción como una “percepción objetiva” que, desbordando las limitaciones de la percepción subjetiva o natural, es capaz de situarse en el movimiento de las cosas mismas. Nuestra percepción no puede concebir imágenes de este tipo, pues como nos dice Deleuze en *Mil Mesetas*, «la percepción sólo puede captar el movimiento como la traslación de un móvil o el desarrollo de una forma»¹⁴. Los umbrales perceptivos son siempre demasiado anchos o demasiado estrechos para las puras relaciones de velocidad o de lentitud del movimiento liberado de los objetos, lo cual nos muestra ya de entrada la importancia que Deleuze va a otorgarle al cinematógrafo. Porque el movimiento es, por naturaleza, lo imperceptible, pero al mismo tiempo es lo que debe ser percibido, lo que sólo puede ser percibido: «lo imperceptible también es el *percipiendum*»¹⁵, la condición transcendental de toda percepción empírica¹⁶. ¿Cómo podríamos percibir el movimiento, de suyo imperceptible? ¿Cómo podríamos captar el movimiento de la duración que *pasa entre las cosas*? Esta será, para Deleuze, la aventura del cinematógrafo.

4. Del universo de Bergson al universo como meta-cine

La referencia será siempre Bergson, y si como hemos visto, el concepto de “corte móvil” le permite a Deleuze establecer una conexión entre movimiento e imagen cinematográfica, ello será sobre todo en

¹¹ «El tiempo significa que el todo no está dado: el Todo no se puede dar». G. DELEUZE: *Proust y los signos*, Anagrama, Barcelona, 1972, p. 136. «Si el todo no puede darse es porque es lo Abierto, y le corresponde cambiar sin cesar». G. DELEUZE: *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*, op. cit., p. 24

¹²*Ibid.*, p. 15.

¹³G. DELEUZE: Vicennes, 1 de diciembre de 1981, en www.webdeleuze.com

¹⁴G. DELEUZE y F. GUATTARI: *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-textos, Valencia, 1988, p.282

¹⁵*Ibid.*

¹⁶ Como el *sentiendum* es el ser de lo sensible como puro ser de intensidad, el *percipiendum* es el ser de lo perceptible, es decir: el movimiento real de la duración, puro cambio cualitativo. Se pone aquí de relieve la prolongación de la doctrina kantiana de las facultades como posible hilo conductor del análisis deleuzeano en el proceso que va de la imagen del pensamiento al pensamiento de la imagen, de la filosofía al cine, tal como lo ha mostrado DorkZabunyan en una de las tentativas más interesantes de vincular los estudios sobre cine de Deleuze con su producción anterior. Vid. D. ZABUNYAN: *Gilles Deleuze. Voir, parler, penser au risque du cinéma*, Presses De La Sorbonne Nouvelle, Paris, 2007, pp. 15-25.

base al primer capítulo de *Materia y memoria*, donde —varios años antes de condenar el cine— Bergson había descubierto imágenes de otro tipo que aquellas, estáticas, que consideraba tomas de vistas instantáneas e inmóviles del movimiento.

«Sin embargo, y esto es también muy curioso, Bergson ya había descubierto perfectamente la existencia de cortes móviles o de imágenes-movimiento. Fue antes de *La evolución creadora* y antes del nacimiento oficial del cine; en *Materia y memoria*, en 1896. El descubrimiento de la imagen-movimiento, más allá de las condiciones de la percepción natural, fue la prodigiosa invención del primer capítulo de *Materia y memoria*»¹⁷

No deja de ser sorprendente el hecho de que Bergson rechazase la imagen del cine, cuando, según Deleuze, había sido él quien había encontrado el concepto de imagen que más se aproximaba a la innovación que el cinematógrafo anunciaba. Precisamente el universo desplegado por Bergson en *Materia y memoria* es un universo de imágenes, pero no de imágenes de un sujeto que representa el mundo, sino de *imágenes en sí mismas y para ellas mismas*; imágenes inmanentes que no esperan ni dependen de la mirada humana. Tales imágenes compondrían una especie de universo material en perpetuo movimiento por la acción y reacción de unas sobre otras. Y es que mucho antes de poder hablar de “imágenes mentales”, las imágenes serían acción y reacción, es decir, movimiento. El concepto de imagen es indisociable del movimiento de la materia, de tal modo que Bergson establece la siguiente equivalencia: imagen = movimiento = materia¹⁸. Como nos dice Deleuze: «Es porque la imagen es igual al movimiento que la materia es igual a la imagen-movimiento. En efecto, lo que llamamos “materia” es este universo de las imágenes-movimiento, en tanto ellas están en acciones y reacciones unas con otras.»¹⁹

Asistimos aquí a una auténtica reconstrucción del concepto de imagen, incluso al interior del propio pensamiento de Bergson. Porque aquí la imagen no es originariamente *algo que se ve*, que se perciba o que se piense, sino más bien *algo que se mueve*, que está en perpetuo movimiento independientemente de una conciencia²⁰. Las imágenes que nos formamos de las cosas a nivel de la conciencia no pueden entonces concebirse separadamente del movimiento de las cosas mismas, porque la propia inteligencia pertenece a este universo material. No hay, contrariamente a lo que parecía sugerir Bergson en *La evolución creadora*, conflicto alguno en la relación entre la imagen percibida y el movimiento real de la materia, y ello no sólo porque la imagen así entendida es anterior a la formación de un centro nervioso consciente, sino sobre todo porque la propia conciencia va a formarse a partir de este universo primordial *como una imagen más entre otras*. Lo único que tenemos originariamente es un universo de imágenes-movimiento radicalmente a-centrado, sin ejes ni referencias; un mundo material de «variación universal», que escapa al condicionamiento de la inteligencia. Como nos dice Bergson:

«Heme aquí, pues, en presencia de imágenes, en el sentido más vago en que pueda tomarse esta palabra, imágenes percibidas cuando abro mis sentidos, inadvertidas cuando los cierro. Todas esas imágenes obran y reaccionan unas sobre otras en todas sus partes elementales según

¹⁷G. DELEUZE: *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*, op. cit., p. 15.

¹⁸ Martin Schaw se ha referido a esta nueva consideración de la imagen como una auténtica «ontología de la imagen». Cfr. M. SCHAW: «Escape from the image: Deleuze's Image-Ontology» en G. FLAXMAN (ed.): *The Brain is the Screen. Deleuze and the Philosophy of Cinema*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London, 2000, p. 109.

¹⁹G. DELEUZE: Vincennes, 5 de Enero de 1982, en www.webdeleuze.com

²⁰ Como ha subrayado muy acertadamente Alain Ménil: «en devenant mobile, l'image a mis en crise la détermination classique de son concept». A. MÉNIL: «Deleuze et le "Bergsonisme du cinéma"», en *Philosophie* n°47, Septiembre de 1995, Paris, p. 38.

leyes constantes, que llamo las leyes de la naturaleza (...) Los nervios aferentes son imágenes, el cerebro es una imagen, las conmociones transmitidas por los nervios sensitivos y propagadas en el cerebro son también imágenes (...) Hacer del cerebro la condición de la imagen total, es verdaderamente contradecirse uno mismo, puesto que el cerebro, en hipótesis, es una parte de esta imagen. Ni los nervios ni los centros nerviosos pueden pues condicionar la imagen del universo»²¹

La plasticidad y la belleza de este universo único descrito por Bergson nos evocan inmediatamente el campo transcendental o el *plano de inmanencia* deleuzeano, allí donde la conciencia del sujeto pierde su lugar privilegiado como punto de partida de la experiencia o como centro dador de sentido desde el cual el conocimiento se estructura. La imagen dogmática del pensamiento nos ha hecho creer que es la conciencia la que “ilumina” las cosas, con sus innumerables metáforas acerca de la luz focalizada en el sujeto y proyectada hacia los objetos como «un haz luminoso que sacaba a las cosas de su oscuridad innata» (C-1 89/93). Deleuze, sin embargo, va a decirnos que Bergson pone de manifiesto que la luz está en las cosas mismas, antes que el sujeto.

«Si no se le aparece a alguien, es decir, a un ojo, es porque la luz todavía no es reflejada ni detenida, y, “propagándose siempre nunca (es) revelada”. En otros términos, el ojo está en las cosas, en las imágenes luminosas mismas. “La fotografía, si es que hay fotografía, está tomada ya, sacada ya, en el interior mismo de las cosas y para todos los puntos del espacio...” »²²

El universo no es visible porque haya un ojo que lo ilumine, sino que es visible *en sí mismo*; imagen y movimiento en sí mismo, luz, también, en sí mismo, que no depende de la percepción natural “fotográfica” (como si la percepción natural *creara* la imagen). Sobre la base de esta sorprendente tesis de Bergson, que establece una nueva equivalencia del universo de las imágenes-movimiento con la luz, Deleuze va a aventurar una de las tesis más extraordinarias y sugerentes de su filosofía, de acuerdo con la cual el *universo bergsoniano estaría en estrecha relación con la esencia misma del cine, hasta el punto de poder ser pensado como un universo cinematográfico o como un perfecto metacine*. Después de todo ¿Acaso no es el cine un conjunto de imágenes materiales en constante movimiento hechas de luz y de sombras? El universo Bergsoniano es, para Deleuze, como un gran proyector o una inmensa máquina de proyección de imágenes luminosas que se propagan por doquier, independientemente de que aparezcan para un ojo o se reflejen en una pantalla. «Hay aquí una extraordinaria avanzada de Bergson: el universo como cine en sí, como metacine, y que precisamente implica una visión del cine muy diferente de la que Bergson proponía en su crítica explícita»²³. Al margen de comparaciones metafóricas, también el cine es —con y a pesar de Bergson—, irreductible al modelo de la percepción natural; la movilidad de la cámara, la variabilidad de los ángulos de encuadre y demás artilugios técnicos, reintroducen siempre zonas acéntricas y desencuadradas en relación con cualquier centro de percepción subjetiva: «tiende entonces a coincidir con el régimen de la imagen-movimiento, la universal variación, la percepción total, objetiva y difusa»²⁴.

²¹ H. BERGSON: *Materia y memoria*, op. cit., pp. 33-35. Siguiendo esta concepción bergsoniana, el propio Deleuze nos dice: «El cerebro no es, ciertamente, un centro de imágenes del que se podría partir, sino que él mismo constituye una imagen especial entre las demás; en el universo acéntrico de las imágenes, el cerebro constituye un centro de indeterminación». G. DELEUZE: *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*, op. cit., p. 96.

²²G. DELEUZE: *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*, op. cit., p. 93. Las comillas y la cursiva son de Deleuze y se refieren a citas de Bergson.

²³*Ibid.*, pp. 91-92.

²⁴*Ibid.*, p. 98. La obra experimental del cineasta ruso DzigaVertov sería para Deleuze un ejemplo muy claro de esta tendencia que permite “llevar la percepción del cine al movimiento de la materia”, lo cual se consigue a través de una serie de trucos técnicos,

El hecho de que Bergson denunciase el cinematógrafo como una ilusión no constituye una objeción en contra del proyecto deleuzeano, porque Deleuze no aplica las teorías de Bergson al cine; él *extrae* del bergsonismo los conceptos que van a permitirle pensar los problemas que el cine suscita, del mismo modo que extrae conceptos que pertenecen a la historia de la filosofía y los vincula con nuevos problemas. Bergson no logra ver esta vinculación positiva entre su pensamiento y el cine, pero su revolucionaria concepción de la imagen en *Materia y memoria* —no casualmente elaborada de manera contemporánea al nacimiento del cine—, ayudó a comprender a Deleuze que a través del cinematógrafo se abría una nueva posibilidad de creación relacionada con esta apertura de la imagen a la experiencia anterior a la configuración de la percepción subjetiva. La ontología de la imagen de Bergson daba lugar así a una ontología cinematográfica particularmente original en el campo de la experimentación filosófica, donde el cine se torna objeto de un encuentro extraordinariamente productivo.

5. Hacia una ontología de la imagen cinematográfica

Lejos de ser una representación o una copia de una realidad ontológica exterior, las imágenes cinematográficas son, entonces, imágenes entre otras sobre un solo y único plano de inmanencia, siendo este último «el movimiento (la cara del movimiento) que se establece entre las partes de cada sistema y de un sistema al otro, que los atraviesa a todos, los agita y los somete a la condición que les impide ser absolutamente cerrados»²⁵. Desde este punto de vista, la imagen-cine escapa a los condicionamientos de la percepción subjetiva, y no puede considerarse tampoco una mera duplicación técnica de una realidad ontológica. Lo que expresa la imagen cinematográfica, según Deleuze, es un cambio, una transformación en la duración o en el Todo: el movimiento real, ontológico, imperceptible para la percepción humana, demasiado condicionada por los hábitos que sólo retienen del devenir lo que más interesa para la acción y la supervivencia. Del movimiento de esta percepción subjetiva y limitada al movimiento real de la duración, Deleuze establece diferentes niveles, que se corresponden con diferentes tipos de imágenes:

«1) No hay solamente imágenes instantáneas, es decir, cortes inmóviles del movimiento; 2) hay imágenes-movimiento que son cortes móviles de la duración; 3) por fin, hay imágenes-tiempo, es decir, imágenes-duración, imágenes-cambio, imágenes-relación, imágenes-volumen, más allá del movimiento mismo... »²⁶

Constatamos aquí toda una gradación, que va de la “imagen inmóvil” denunciada por Bergson, a la imagen-tiempo como expresión del cambio en la duración o en el Todo. El propio cine se transforma así en una especie de laboratorio ontológico donde el universo se hace visible a través de la imagen, y la propia imagen deviene universo. El cine, de hecho, es para Deleuze una manera de crear y de hacer visible un universo que, como podemos ya adelantar, no incluye sólo el aspecto mecánico u orgánico que se correspondería con una filosofía de la naturaleza, sino también al propio espíritu como una imagen más que se incluye en el devenir y en la transformación de la materia. Todo su análisis del cine, enormemente minucioso, puede comprenderse desde esta perspectiva ontológica, donde las distintas operaciones e imágenes del cine se relacionan con los diversos niveles de análisis de lo real. Un análisis

tales como el uso de acelerados, ralentís, microtomas, sobreimpresiones, etc. Desde este punto de vista, el cine tendría la capacidad de llevarnos a una especie de mirada pre-subjetiva, e incluso pre-humana, en la medida que el cine “participa” del conjunto de las imágenes materiales inmanentes previas a la subjetividad y a la constitución de una mirada propiamente humana. Sobreestacuestión, puede consultarse: F. ZOURAVICHVIL: «The Eye of Montage: DzigaVertov and Bergsonian Materialism», en G. FLAXMAN (ed.): *The Brain is the Screen. Deleuze and the Philosophy of Cinema*, op. cit., pp. 141-152.

²⁵G. DELEUZE: *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*, op. cit., p. 91.

²⁶*Ibíd.*, p. 26.

que, insistimos, va más allá de la percepción humana gracias a la imagen cinematográfica, capaz de internarse precisamente en las regiones inhumanas o sobrehumanas, más acá o más allá de lo que se fija en nuestros hábitos y condicionamientos de percepción y de pensamiento. Para empezar, Deleuze se detiene en las tres operaciones principales del cine: el encuadre, el plano, y el montaje.

5.1. El encuadre

El encuadre se refiere a la disposición de los objetos en el espacio, a la creación de un espacio donde una serie de objetos se disponen de manera más o menos cerrada por los límites de la imagen que los envuelve. El encuadre cinematográfico nos remite así a la imagen instantánea bergsoniana, al corte inmóvil de la pintura o de la propia fotografía, y consiste para Deleuze en *engendrar físicamente un espacio*. Sin embargo, esta imagen no está completamente cerrada. En el cine, al contrario de lo que sucede en la fotografía, lo que no está presente en el encuadre no está tampoco ausente, puesto que las imágenes están en movimiento y el encuadre de la imagen nos remite al “fuera de campo”. Según Deleuze, nunca hay encuadre sin fuera de campo, puesto que este reenvía a la presencia necesaria de “lo que no se oye ni se ve”. Y así, la imagen que se ve tiene lugar en un conjunto más amplio, recordado o evocado, y se abre, más allá de sus propios límites, al propio Todo no visible.

El fuera de campo señala entonces el hecho de que no hay un cierre absoluto de lo visible en la imagen. El encuadre tiene siempre un *afuera*, que apunta a las imágenes pasadas y futuras (espacio exterior), e incluso al cambio que acontece en el tiempo como duración. Deleuze distingue aquí un doble aspecto del fuera de campo, que puede ser relativo o absoluto. En el primer caso, el encuadre nos remite claramente a un espacio más amplio, con el cual comunica, y que se volverá visible en los reencuadres sucesivos. El fuera de campo aquí es evidente pero relativo, al poner en comunicación incesante a los conjuntos cerrados a través de un “denso hilo” que une en el espacio un conjunto con otro sin alcanzar nunca un Todo. En el segundo caso, los encuadres tienden a excluir todo afuera espacial como consecuencia de una imagen casi cerrada, y entonces el fuera de campo se torna absoluto, es decir, del orden de la duración o del espíritu, como sucede con los encuadres cerrados de las películas de Dreyer, donde los rostros cortados por la pantalla cierran el espacio para abrirse al tiempo y al espíritu (a la decisión de Juana en *Juana de Arco*, por ejemplo).

5.2. El plano

Con el análisis de la noción de plano, se alcanza una primera definición explícita del concepto de imagen-movimiento. Y es que, según Deleuze, «el plano es la imagen-movimiento»²⁷, es decir, el corte móvil de la duración. Así, a la creación de un espacio en el encuadre, el plano añade su propia *perspectiva espacio-temporal*; la imagen deviene entonces un bloque de espacio-tiempo, puesto que le pertenece cada vez el tiempo del movimiento que se opera en él. Deleuze determina la noción de plano en relación con su análisis del movimiento porque, como todo movimiento, el plano tiene dos caras: por un lado, modifica las posiciones respectivas de las partes de un conjunto (determinadas por el encuadre), y establece así traslaciones en el espacio; por otro, expresa un cambio en el Todo. Ambas caras son inseparables, ya que el menor desplazamiento en un cuadro expresa un cambio que está sucediendo. De ahí que el plano como corte móvil no sea sólo una perspectiva espacial, sino también una perspectiva temporal que concierne al Todo del film (determinado, en última instancia, por el montaje). Precisamente porque la imagen-movimiento que es un plano hace variar los elementos del conjunto, porque

²⁷Ibid., p. 41.

descompone y recompone el conjunto, precisamente por eso se vincula también con un Todo fundamentalmente abierto, «lo propio del cual es “hacerse” sin cesar, o cambiar, durar»²⁸

El plano pasa entonces a ser concebido como el intermediario entre el encuadre espacial y el montaje temporal. Él pone en movimiento las partes del encuadre, haciendo al mismo tiempo cambiar el Todo. De este modo, el plano no es movimiento en el espacio sin ser también cambio para una conciencia, hasta el punto que Deleuze nos dice que «el plano actúa como una conciencia»²⁹. Ahora bien, esta conciencia no puede pensarse como una conciencia humana, sino precisamente como una conciencia que, lejos de confundirse con los personajes o los espectadores de un film, se vincula con la propia cámara, a veces humana, y otras veces inhumana o sobrehumana. Deleuze pone el ejemplo de *Los pájaros* de Hitchcock, donde los diferentes planos no dejan de modificar la percepción de la naturaleza: naturaleza humanizada en un plano que incluye el movimiento del agua, un pájaro en la lejanía, y un personaje sobre un barco; naturaleza “pajarizada” cuando los pájaros amenazan y atacan al hombre; naturaleza inhumana cuando la relación entre pájaros y hombres deviene indecisa, etc. El plano, es decir, la conciencia cinematográfica, traza entonces un movimiento que hace que las cosas entre las cuales se establece no cesen de reunirse en un todo, y el todo, de dividirse entre las cosas.

5.3. El montaje

En cuanto a la tercera operación principal del cine, el montaje, sabemos que consiste en elegir los planos, los cortes, y los *raccords* que dan continuidad a las imágenes-movimiento y determinan el encadenamiento entre ellas. Sin embargo, lo que subyace en el montaje, en última instancia —y como consecuencia de esa determinación—, es una concepción del Todo que concierne al cambio cualitativo, a la duración, al tiempo que rebasa el movimiento físico y eleva el film a una dimensión espiritual. De principio a fin, se disponen las imágenes-movimiento con una orientación tal que algo sucede *entre ellas*, cambia o se transforma cualitativamente. Este cambio no puede ser expresado por ninguna imagen, de tal modo que debe ser deducido indirectamente de las relaciones entre las imágenes. Así, a la sucesión de las imágenes visibles, se le presupone una idea del todo que no se ve, y que condiciona el cambio que se opera en las imágenes. El espectador ve la sucesión de los planos, pero no la idea del todo; el movimiento, pero no el tiempo. De ahí la tesis de Deleuze, de acuerdo con la cual «el montaje no es otra cosa que la composición, la disposición de las imágenes- movimiento como constitutiva de *una imagen indirecta del tiempo*»³⁰

Es importante subrayar que, más allá del pensamiento de los cineastas o de las tendencias de las escuelas, lo que expresa el montaje es una transformación del universo. En el régimen de las imágenes-movimiento que Deleuze analiza en *Cine 1*, el montaje se vincula a la dimensión del tiempo como cambio, a la duración que corresponde a la manera en la cual el universo se transforma y progresa. Así, el film está compuesto por imágenes, pero está también *recorrido* por una idea del todo que *sobrevuela* la relación entre imágenes, y que condiciona el cambio que se opera entre ellas. Esta idea no pertenece, como ya sabemos, a un sujeto, no está vinculada a una conciencia subjetiva. La Idea es la condición pre-subjetiva de la experiencia y del pensamiento, la multiplicidad virtual que, en el caso concreto del cine, se actualiza en los bloques de movimiento-duración que son los films. Dejando al margen todo aspecto subjetivo y psicológico, el cineasta actúa así como una especie de agente transformador en el que se

²⁸Ibid., p. 42.

²⁹Ibid., p. 38.

³⁰Ibid., p. 52.

encarna y se actualiza una Idea³¹. Él mezcla espacio (encuadre), movimiento (plano) y tiempo (montaje) para hacer nacer un mundo.

En el régimen de las imágenes-movimiento, dicha actualización concierne en última instancia al montaje como determinación del encadenamiento de las imágenes, donde el tiempo de la duración sólo se alcanza indirectamente (a través del movimiento). En este punto, Deleuze constata que también la filosofía ha pensado el tiempo, desde la antigüedad, en función del movimiento, pero no se trata de redoblar con imágenes los conceptos filosóficos —como si la filosofía marcara las posibilidades del cine—, sino de constatar como formas de creación muy diferentes pueden expresar ideas o problemas comunes. Si el cine tiene la capacidad de crear distintos mundos como bloques de movimiento-duración, no es extraño que los problemas y las ideas sobre el Todo que el cine expresa en el encadenamiento de las imágenes-movimiento (montaje) entren en resonancia con las maneras que la filosofía ha pensado el tiempo *en función del movimiento o en relación al movimiento*, siguiendo composiciones diversas.

Y efectivamente, lo que muestra Deleuze es que los diferentes modos de montaje retoman por su cuenta las distintas visiones filosóficas del universo. Las ideas y problemas filosóficos pasan entonces a expresarse fílmicamente, a través de una imagen-cine enormemente rica y compleja que entra en resonancia con las distintas imágenes filosóficas del pensamiento³².

6. Dos regímenes de imágenes: génesis de la subjetividad

Regresemos una vez más al universo de imágenes materiales que Deleuze toma del primer capítulo de *Materia y memoria* de Bergson. Para ser del todo claros, es importante subrayar que, en sus estudios sobre cine, Deleuze no abandona nunca esta concepción bergsoniana de un universo compuesto por imágenes en movimiento. Y es que, como hemos visto, el universo de Bergson se vincula con el plano de inmanencia deleuzeano, dotándolo de plasticidad, de movimiento físico y de tiempo espiritual. No sólo la dimensión física, sino la propia dimensión espiritual de lo real pertenecen este plano de infinita variación que *Deleuze puede hacer finalmente pensable gracias al cine*, donde la propia materia es “visualizada” desde su profundidad dinámica y diferencial necesariamente presupuesta en la interacción de las imágenes.

Siendo precisos, hay que señalar que esta concepción de la materia no es una novedad que haya que poner en relación directa con los estudios sobre la imagen cinematográfica. Deleuze concibe así la materia en distintos pasajes de su obra, considerándola en relación con una sensibilidad diferencial y una capacidad de percepción y discriminación, que ha de presuponerse incluso para explicar las relaciones físicas y químicas³³. Ahora bien, el cine tiene el enorme potencial de hacer sensibles y pensables esas

³¹ Pierre Montebello se ha referido en este sentido al cineasta como a una especie de “demiurgo” platónico. No creemos que sea una comparación descabellada, ya que como hemos visto el cine es para Deleuze una manera de hacer un universo, aunque desde luego su operación no consiste en moldear la materia de acuerdo con Ideas transcendentales y eternas, sino precisamente en crear bloques de movimiento-duración que actualizan las Ideas sobre un solo y único plano inmanente. Cfr. P. MONTEBELLO: *Deleuze, philosophie et cinéma*, Vrin, Paris, 2008, p. 28.

³² Como ilustración de esta idea, baste decir que Deleuze descubre en el montaje “orgánico-activo” de Griffith una especie de visualización de las tesis aristotélicas sobre el tiempo y el movimiento (el tiempo como medida del movimiento, y el movimiento como desarrollo orgánico a partir de contrarios), mientras que en el montaje “orgánico-dialéctico” de Eisenstein descubre una concepción del tiempo y del movimiento hegeliana y marxista (la oposición de contrarios al servicio de una unidad, de una finalidad). Sobre este tema, *vid.* P. MARRATI: *Gilles Deleuze. Cine y filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2004, pp. 51-62.

³³ «Incluso no vivas, o mejor no orgánicas, las cosas tienen una vivencia, porque son percepciones y afecciones (...) todo es interacción, incluso la gravedad» G. DELEUZE Y F. GUATTARI: *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1993, p. 155. «Si lo

fuerzas a través de unas imágenes que, de otro modo, permanecerían sólo presupuestas. Porque las imágenes del cine son imágenes entre otras sobre un solo y único plano de inmanencia, la experiencia del cine le permite a Deleuze adentrarse en este terreno de lo impensado que precede el surgimiento del pensamiento consciente y de la propia subjetividad. El punto de vista genético que Deleuze reclamaba de Kant se hace entonces viable gracias a Bergson y el cine o, más bien, gracias a la recepción cinematográfica del pensamiento de Bergson que Deleuze lleva a cabo.

Ya lo decíamos algunos párrafos más arriba: la propia conciencia subjetiva debe entenderse a partir del universo de perpetua variación de las imágenes-movimiento, donde surge como una imagen más entre otras. No se trata, por tanto, de considerar la subjetividad como un todo dado *a priori* con una conciencia ya hecha esperando a ser colmada por las imágenes, sino por el contrario de asistir a la génesis de la subjetividad desde la multiplicidad de las imágenes-movimiento y las micropercepciones diferenciales que implica. En este sentido, Bergson va a decirnos: no hay una *conciencia de algo*, no hay una conciencia intencional, más bien habría que decir que la *conciencia es algo*. Esto supone un avance extraordinario respecto a la fenomenología, donde la percepción sigue estando focalizada en la conciencia³⁴. En Bergson el problema se desplaza, se plantea de acuerdo con otras condiciones. Ya no se trata de describir la percepción natural tal como aparece a una conciencia, porque si la conciencia es una imagen más entre otras y no el foco del que surgen las imágenes, habrá que responder antes a la pregunta sobre su constitución y su génesis.

¿En qué se diferencia la conciencia del resto de las imágenes? Sabemos que la conciencia es una imagen, pero ciertamente es una “imagen especial”, y aquí es donde Deleuze va a decirnos, siguiendo a Bergson: la conciencia surge como un *intervalo*, a modo de un *desvío* entre la acción sufrida y la reacción ejecutada que se produce en ciertas imágenes. Al lado de las imágenes que actúan y reaccionan unas sobre otras en todas sus partes, se forman imágenes particulares, imágenes o “materias vivas” que presentan un fenómeno de retardo como consecuencia de la especialización de sus caras. La acción sufrida no se prolonga inmediatamente en reacción ejecutada en el caso de estas imágenes, porque ellas presentan una cara que selecciona entre las excitaciones que se ejercen sobre ella —es decir, recibe sólo lo que le interesa—, y una cara ejecutora que no se encadena directamente a la excitación recibida y que produce lo que podemos llamar propiamente acciones. La separación entre el movimiento recibido y el movimiento ejecutado es lo que permite a las imágenes vivas actuar en el sentido estricto del término, de ahí la diferencia con el resto de las imágenes

«De ello se deriva una consecuencia fundamental: *la existencia de un doble sistema, de un doble régimen de referencia de las imágenes*. Primeramente hay un sistema en que cada imagen varía para sí misma, y todas las imágenes accionan y reaccionan en función unas de otras, sobre todas sus caras y en todas sus partes. Pero a él se añade otro sistema en que todas varían principalmente para una sola, que recibe la acción de las otras imágenes sobre una de sus caras

viviente implica un alma es porque las proteínas ya manifiestan una actividad de percepción, de discriminación y de distinción (...) que los impulsos físicos y las afinidades químicas no pueden explicar». G. DELEUZE: *El pliegue. Leibniz y el barroco*, Paidós, Barcelona, 1989, p. 119.

³⁴ Sartre ha explicado de una manera muy “deleuzeana” —si se permite el anacronismo— esta diferencia que separa a Bergson de la fenomenología de Husserl: «para Bergson no hay no-consciente; hay solamente conciencia que se ignora. No existe opacidad que se oponga a la luz y la reciba, constituyendo así un objeto iluminado: existe luz pura, fosforescencia, sin materia iluminada; solo que esta luz pura, difusa en todas partes, no llega a ser actual sino cuando se refleja sobre ciertas superficies que sirven al mismo tiempo de pantalla con relación a las otras zonas luminosas. Hay una especie de inversión de la comparación clásica: la conciencia, en lugar de ser una luz que va del sujeto a la cosa, es una luminosidad que va de la cosa al sujeto». J.P. SARTRE: *La imaginación*, Sudamericana, Buenos Aires, 1973, p. 40.

y reacciona ante ellas sobre otra de éstas»³⁵

Por un lado tenemos, entonces, un régimen de imágenes-movimiento, régimen “de referencia”, por así decirlo, en el sentido de que esta referencia, concerniendo a todas las imágenes, no aísla ninguna en particular. Por otro, tenemos un sistema en el cual las imágenes del régimen precedente son capturadas, y por lo tanto percibidas en relación con un «centro de indeterminación». Bergson llama a las imágenes vivas que acabamos de describir «centros de indeterminación» por la imposibilidad de predecir en ellas las acciones a partir de las excitaciones recibidas. El propio sujeto puede entonces definirse como un «centro de indeterminación» en la medida que lo entendamos, en el contexto del universo bergsoniano, como un *desvío* entre las excitaciones recibidas y las acciones ejecutadas. Deleuze se refiere en algunas ocasiones a la formación de este centro como a un pliegue o contracción; “lapso” entre el movimiento recibido y el movimiento ejecutado que introduce la opacidad o interioridad necesaria para frenar el flujo lumínico de la materia-imagen. Retoma aquí la bella fórmula de Bergson: «la fotografía, si ella existe, ya está tomada, sacada en el interior mismo de las cosas»³⁶, lo único que le falta es la “pantalla negra” para ser revelada, y esto es precisamente lo que introducen las “imágenes vivas”: la luz encuentra ahora un obstáculo, una opacidad que la refleja.

De modo que lo que llamamos “sujeto” se refiere originariamente a la formación de un centro, a una condensación de la materia-imagen que posibilita el surgimiento de una pluralidad de imágenes subjetivas, y aparece en un primer momento como imagen-percepción. Surge en este nivel la percepción subjetiva, la cual se caracteriza por seleccionar y aislar de entre todas las acciones que sufre aquellas que le interesan, realizando una función de *encuadre* que muestra la cara utilizable de las cosas y sustrae todo lo que no puede orientar hacia la acción³⁷. Al encuadre que aísla corresponde, en un segundo aspecto de la subjetividad, el hecho de darle al mundo un horizonte, una medida en relación con nuestra posibilidad de actuar. Se forma así la imagen-acción, separada de la primera por el intervalo que servía para definir la conciencia y que Deleuze va a reservar para la formación de la imagen-afección, aspecto de la subjetividad referido a la interioridad por la cual la imagen se individua plegándose sobre sí misma.

En el entramado de las imágenes-movimiento que es el universo y que es el cine, se forman así tres tipos de imágenes subjetivas: las imágenes-percepción, las imágenes-afección, y las imágenes-acción. El movimiento de la imagen se transforma en *imagen percepción* en los sentidos y los nervios que conducen la imagen hasta el cerebro, donde deviene *imagen afección* que regresa por los nervios hasta el músculo transformándose en impulso motor y en *imagen acción* que se ejecuta en el mundo³⁸. La imagen se hace entonces individual y subjetiva desplegando su abanico de percepciones, de afecciones y de acciones, lo que vale tanto para el sujeto humano como para la imagen cinematográfica.

Para Deleuze el sujeto no es otra cosa que una composición de estas tres imágenes constituida por

³⁵G. DELEUZE: *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*, op. cit., p. 96.

³⁶H. BERGSON: *Materia y memoria*, op. cit., p. 52.

³⁷En cuanto a la imagen-percepción, Deleuze distingue —siguiendo a Bergson— la percepción objetiva (completamente a-centrada en el universo de las imágenes-movimiento) y la subjetiva (centrada en un ser vivo que retiene únicamente lo que le interesa de dicho universo). Cfr. G. DELEUZE: *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*, op. cit., p. 98.

³⁸Desde este punto de vista, la experiencia del cine resulta determinante para arrojar luz sobre la cuestión de la subjetividad. Como nos ha dicho Anne Sauvagnargues: «Deleuze dote le cinéma, art récent et peu fréquenté jusqu’alors par les philosophes, d’une capacité d’éclairage décisive : seule l’analyse du cinéma permet d’élucider la question du sujet à travers l’analyse de l’image et de ces procédés cinématographiques déterminants que sont le cadrage et le montage». A. SAUVAGNARGUES: «Le sujet cinématographique, de l’arc sensorimoteur à la voyance», en *Cinémas: revue d’études cinématographiques*, n° 2-3, printemps 2006, pp. 96-114.

el hábito, y la conciencia surge como resultado de las necesidades de la vida, porque como hemos visto, la percepción es sensoriomotriz y pragmática, es decir, está orientada por y hacia los intereses de la supervivencia. Así las cosas, creer como ha hecho la filosofía que la percepción está destinada naturalmente al conocimiento puro, es un error que ha ocasionado numerosos inconvenientes, dando lugar a una imagen del pensamiento que, como hemos visto, constriñe las posibilidades del pensamiento mismo. Por ello, frente a la tradición filosófica, Deleuze piensa con Bergson que una de las claves para poner en práctica una nueva filosofía consiste en abrir la experiencia, en liberarla de la subjetividad para llevarla a nuevas regiones, más acá o más allá de su momento propiamente humano. Se revela de este modo ante nuestros ojos un mundo del todo insospechado, un mundo que vibra al propio nivel de la materia poblado por imágenes previas al sujeto, que pasa a concebirse genéticamente a partir de ese mundo. Después de todo ¿Qué somos sino algo formado por el hábito a partir de un mundo que nos precede?³⁹. Somos hábitos, contracciones de imágenes-materia, «somos agua, tierra, luz y aire contraídos, no sólo antes de reconocerlos o representarlos, sino antes de sentirlos» (DR 99/123). Y sin embargo, este conocimiento nos hace más libres, porque no hay nada que nos impida de antemano buscar nuevas formas de experimentar, de sentir, de pensar, de vivir, de crear...

En todo caso, lo que Deleuze buscaba era una filosofía nueva, previa a cualquier subjetividad, una suerte de experimentación filosófica sin elementos primeros ni trascendentes. Y una nueva filosofía era también una nueva manera de hacer filosofía y de relacionarse con otras disciplinas en favor del pensamiento. Por eso no podemos separar la filosofía de Deleuze del cine donde, al límite de la experiencia, lo que se encuentra en cada acto creativo es una alteración del espacio y del tiempo empírico constituido por nuestros hábitos y, con ello, una alteración también de las imágenes subjetivas, tanto de nuestro mundo como de lo que pensar significa. Esta fue para Deleuze, sin duda, la experiencia del cinematógrafo.

Enrique Álvarez Asiáin–Licenciado en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. 2004. Doctorando en la Universidad de Buenos Aires, donde realiza una Tesis Doctoral sobre el pensamiento de Gilles Deleuze.

Bibliografía

Fuentes:

BERGSON, H.: *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*, Cactus, Buenos Aires, 2006.

— *La evolución creadora*, Espasa-Calpe, Madrid, 1985.

DELEUZE, G.: *Proust y los signos*, Anagrama, Barcelona, 1972.

— *El pliegue. Leibniz y el barroco*, Paidós, Barcelona, 1989.

— *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*, Paidós, Barcelona, 1991.

—y GUATTARI, F.: *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-textos, Valencia, 1988.

—y GUATTARI, F.: *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1993.

³⁹ Como nos recuerda José Luis Pardo, es este el punto que Deleuze deseaba subrayar de la filosofía de Hume: «son los hábitos quienes instituyen al sujeto, quienes configuran en lo dado una subjetividad. No es que tengamos hábitos o que los hayamos contraído, es más bien que los hábitos nos tienen, nos sostienen en la experiencia como flujo de lo sensible, son ellos quienes nos contraen, quienes facilitan y producen la contracción que nosotros somos». J.L. PARDO: *Deleuze: violentar el pensamiento*, Cincel, Madrid, 1990, p. 23.

Otrabibliografía:

- FLAXMAN, G. (ed.): *The Brain is the Screen. Deleuze and the Philosophy of Cinema*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London, 2000.
- MARRATI, P.: *Gilles Deleuze. Cine y filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2004.
- MÉNIL, A.: «Deleuze et le "Bergsonisme du cinéma"», en *Philosophie*, n°47, Septembre 1995.
- MONTEBELLO, P.: *Deleuze, philosophie et cinéma*, Vrin, Paris, 2008.
- MUÑOZ-ALONSO LOPEZ, G.: «El concepto de duración: la duración como fundamento de la realidad y del sujeto», en *Revista general de información y documentación*, vol. 6, n° 1, 1996.
- PARDO, J. L.: *Deleuze: violentar el pensamiento*, Cíncel, Madrid, 1990.
- RODRÍGUEZ, G. G.: *Gilles Deleuze: ontología, pensamiento y lenguaje. Un logos problemático*, Universidad de Granada, 2007.
- SARTRE, J.P.: *La imaginación*, Sudamericana, Buenos Aires, 1973.
- SAUVAGNARGUES, A.: «Le sujet cinématographique, de l'arc sensorimoteur à la voyance», en *Cinémas: revue d'études cinématographiques*, n° 2-3, printemps 2006.
- ZABUNYAN, D.: *Gilles Deleuze. Voir, parler, penser au risque du cinéma*, Presses De La Sorbonne Nouvelle, Paris, 2007.

El mito de lo mental: el proyecto de investigación de la inteligencia artificial y la transformación hermenéutica de la fenomenología (Primera parte)

Jethro Masís

Julius-Maximilians-Universität Würzburg

Resumen

En sus dos partes, este estudio pretende reconstruir con cierto detalle el fiasco del proyecto de investigación de la Inteligencia Artificial y las consecuencias de la crítica devastadora de ese proyecto llevada a cabo por Hubert Dreyfus en su magnum opus *What Computers Can't Do* (1972, 1979, 1992). Parte de estas consecuencias, es la emergencia de un grupo de investigadores en este campo especializado que se han llamado a sí mismos 'heideggerianos'. Esta autodefinición será criticada en la segunda parte de este estudio. En esta primera parte, se consideran (i) los sueños estrafalarios y las falsas expectativas de los investigadores en IA, y (ii) la propia crítica dreyfusiana a partir de supuestos de naturaleza fenomenológica. ©

Abstract

In its two parts, this study intends to reconstruct with some detail the fiasco of the Artificial Intelligence research project and the devastating critique carried out against it by Hubert Dreyfus in his magnum opus *What Computers Still Can't Do* (1972, 1979, 1992). Part of these consequences is the emergence within this specialized field of a group of scholars who have called themselves 'Heideggerian'. This definition shall be dealt with and criticized in the second part of this study. In this first part, we go on to analyze (i) the bizarre dreams and false expectations of AI researchers, and (ii) Dreyfus' own criticism and its definitive thrust of phenomenological nature. ©

Palabras Clave: Inteligencia artificial, teoría de la subjetividad, filosofía de la mente, transformación hermenéutica de la fenomenología, Martin Heidegger.

Keywords: Artificial Intelligence, theory of subjectivity, philosophy of mind, hermeneutical transformation of phenomenology, Martin Heidegger.

El mito de lo mental: el proyecto de investigación de la inteligencia artificial y la transformación hermenéutica de la fenomenología (Primera parte)

Jethro Masís

Julius-Maximilians-Universität Würzburg

“Los matemáticos quieren tratar los asuntos de la percepción matemáticamente y, con ello, se ridiculizan a sí mismos. [...] La mente lo hace todo tácita, naturalmente, y sin reglas técnicas”.

—PASCAL, *Pensées*

1. Antecedentes: Sueños Estrafalarios y Falsas Expectativas

Comencemos con unas lapidarias sentencias de Hubert Dreyfus que se encuentran a la altura del cierre de la introducción de su obra seminal, *What Computers Still Can't Do. A Critique of Artificial Reason* (1992):¹

Si estamos en el umbral de crear Inteligencia Artificial, estamos a punto de ser testigos del triunfo de una concepción muy especial de la razón. En efecto, si la razón puede ser programada en una computadora, esto confirmará una concepción del ser humano como objeto, detrás de la cual han andado a tientas los pensadores occidentales en los últimos dos mil años, pero que sólo ahora tienen las herramientas para expresar e implementar. La encarnación de esta intuición, cambiará drásticamente nuestra comprensión de nosotros mismos. Si, por otra parte, resultase que la Inteligencia Artificial es imposible, entonces nos veremos en la obligación de distinguir entre la razón humana y la artificial, y esto también cambiará radicalmente nuestra visión de nosotros mismos. Así que ha llegado el momento de, o bien enfrentar la verdad de la intuición más profunda de la tradición, o bien abandonar la explicación mecánica de la naturaleza humana que se ha ido desarrollando gradualmente en los últimos dos mil años (1992: 78-79).²

Se trata, a no dudarlo, de sentencias tajantes y —todo parecería indicarlo— de una encrucijada decisoria, puesto que el fracaso o éxito del proyecto de investigación de la Inteligencia Artificial (IA en lo sucesivo) pareciera dejarnos sopesar concluyente y definitivamente la concepción de la razón forjada en Occidente que se nutre en sus rasgos fundamentales de la suposición (y absolutización) de la objetividad. Además, se trata aquí, ni más ni menos, que de nuestra propia concepción respecto de nosotros mismos y de nuestro encuentro con las cosas. En suma, se trata de la interpretación de qué sea lo humano. Todo

¹ La edición revisada de The MIT Press, *What Computers Still Can't Do* (1992), es precedida por las ediciones de 1972 y 1979, intituladas de forma algo diferente: *What Computers Can't Do. The Limits of Artificial Reason*. El cambio del título mediante la agregación del adverbio *still*, quiere dar a entender que los ‘resultados’ centrales del libro *todavía* siguen manteniendo vigencia, puesto que el problema de la Inteligencia Artificial es de naturaleza ontológica.

² La traducción de las citas que provengan de textos en lengua extranjera, son exclusiva responsabilidad del autor. Se traducirán todos los textos citados en el cuerpo principal del texto. Las citas que se coloquen en el aparato de notas aclaratorias al pie de la página, sin embargo, se dejarán intactas en la lengua original.

apunta a que en este reto que lanza Dreyfus, es decir, el de enfrentar la verdad de la intuición más profunda de la tradición occidental, que no es más que el descubrimiento de la objetividad, se juega nuestra propia valoración de este triunfo de la tradición filosófica y científica; o bien por el contrario, en caso de que nos hallemos ante resultados anómalos respecto de nuestras grandes expectativas, lo que nos espera es llamar a cuentas a una concepción de las cosas y de nosotros mismos que, en el fondo, resulta insuficiente para explicar, precisamente, qué somos. Parece que, si Dreyfus está en lo cierto, nos encontramos en el umbral de comprobar los alcances genuinos y los límites del pensamiento objetivante, es decir, se trata de dimensionar, de colocar en un terreno acotado, a la objetividad. Y por objetividad hemos de entender la concepción teórica que se propone estudiar, precisamente, objetos y que no concibe diferencias —a menos que sólo lo sean de grado— entre el ser humano y el ser de los objetos, y que, por ende, estudia todo lo que compete a lo humano (el espíritu, la conciencia, la subjetividad, la mente, el cuerpo, etc.) como otro objeto entre muchos. La tematización de la objetividad, la sola posibilidad de esta tematización, es el asunto que acá puede ser confirmado, o que puede ulteriormente disolverse en la nada.

Como se verá en lo que sigue, si la concepción de la objetividad resulta errática en el respecto comprensivo que se irá desarrollando en esta meditación (y que denominamos fenomenología hermenéutica), no sólo quedará demostrado que no puede llevarse a cabo un estudio objetivante del ser humano, sino que la misma noción de objeto aparecerá como un trasunto abstracto e inoriginario incluso cuando se aplica a las mismas cosas. La coseidad (*Dinglichkeit*), de tal forma, quedará cuestionada en un doble sentido y, con ello, desactivada en su eficacia explicativa. En este sentido, es la *Gegenständlichkeit* de los *Objekte*, es decir, el carácter de cosa de los objetos, lo que en segundo lugar viene a cuestión. Se trata, entonces, de explicar también esta cosificación y sus poderes para trasuntarse y aparecer como independiente.

Solamente por lo antedicho, debería adivinarse de antemano que *What Computers Can't Do*, en efecto, levantó inmediatamente una serie de reacciones que, cuando menos, pueden ser caracterizadas de virulentas. Pero todo esto es comprensible, porque Dreyfus lanzó una bomba en el mismo campo de juego de los filósofos analíticos y atacó su más preciosa idea: la de comprobar, por medios tecnológicos, la adecuación del análisis filosófico y, junto con ello, la primacía de la abstracción logicista. En fin, no sólo se trataba de filosofar hablando y discutiendo, sino sobre todo de *realizar* la abstracción consecuente en un aparato tecnológico.

En este respecto, Seymour Papert, uno de los fundadores del laboratorio de IA del Instituto Tecnológico de Massachusetts (MIT, por las siglas en inglés), fundador del lenguaje de programación LOGO y un reputado científico computacional y matemático, puede ser considerado como el primero de todos los críticos de Dreyfus. En 1968, se abocó afanosamente a la redacción de un extenso memorando, de más de setenta páginas de extensión, acerca del primer escrito que dedicó Dreyfus a los avances de la IA intitulado, *The Artificial Intelligence of Hubert L. Dreyfus. A Budget of Fallacies* (cf. 1968). Según recuerda Dreyfus, su propio reporte para la Corporación RAND acerca del estado de la investigación, *Alchemy and Artificial Intelligence*, fue calificado de “sinistro, deshonesto, risiblemente gracioso y una increíble tergiversación de la historia” (1992: 87). En su reporte, intitulado quizá de forma insidiosa por su referencia a la alquimia, Dreyfus constató lo que le parecía ser un patrón en el desarrollo de la IA: éxito temprano acompañado, seguida e ineludiblemente, de signos inequívocos de estancamiento y degeneración (cf. 1965: 9-17). *Alchemy and Artificial Intelligence* esboza los temas que serán desarrollados en la obra más conocida de Dreyfus, pero lo que dio pie a una más bien sañuda recepción quizá fue la

sugerencia de que la forma en la que una máquina procesa información (*machine information processing*) difiere esencialmente de aquella que atañe a los agentes humanos (cf. 1965: 18-46), y de que ciertas concepciones falsas de lo mental por parte de los investigadores de la IA (como la *petitio principii* según la cual los seres humanos, de hecho, ‘procesan información’) enmascaraban —en vez de hacerle frente— la seriedad de las dificultades teóricas que iban saliendo al paso de la investigación (cf. 1965: 46-64).

La inmediata reacción de Papert respecto del texto de Dreyfus se ensañó en primer lugar éticamente, señalando la supuesta falta de responsabilidad del reporte. Según Papert, los ‘hechos’ de Dreyfus “casi siempre son incorrectos y su noción de lo que sea la programación es tan pobre, que clasifica como imposibles programas que cualquier principiante podría desarrollar” (1968: 0-2).³ Además, cada página del texto está llena de “sinsentido técnico” (*idem*), puesto que “Dreyfus comprende mal sistemáticamente incluso artículos elementales sobre el tema que pretende denunciar” (1968: 0-7), y su procedimiento denunciativo está viciado por la falta de integridad: “Gran parte del ‘análisis penetrante’ de Dreyfus (como lo ha llamado Oettinger) se genera a partir de seleccionar dificultades específicas señaladas por Simon y Newell como problemas *técnicos* para programas *particulares* y simplemente declararlos obstáculos *absolutos* para *todos los programas posibles*” (1968: 0-7). Papert se siente incluso facultado para reflexionar acerca del lugar de las humanidades en la academia:

Es una cobardía el responder [a las demandas de un pensamiento humanista] llenando los departamentos de ‘humanidades’ con ‘fenomenólogos’ quienes nos aseguran que la computadora ha sido desnudada por sus estados numéricos finitos, y esto sin asediar ulteriormente las áreas de actividades que los fenomenólogos califican de ‘estrictamente humanas’ (1968: 0-2).⁴

En suma, de lo que carecería Dreyfus, según Papert, no es sólo de las competencias técnicas que lo capacitarían para ser un crítico serio y fructífero de la IA, sino sobre todo de integridad académica; juicio con pretensiones de rotundidad que le permite a Papert canturrear edificadamente sobre los fines de la cultura: “Nuestra cultura se halla, en efecto, en una situación desesperadamente crítica si sus valores han de ser defendidos de la deposición de la integridad académica por parte del pensamiento confuso (*muddled thinking*)” (*idem*). En concordancia con Papert, Dreyfus peca de una suerte de criptomanticismo teologal según el cual ni es deseable ni es factible simular tecnológicamente lo específicamente humano;⁵ esto, puesto que “la combinación de una imagen exageradamente romántica de sí mismo con una imagen exageradamente simplificada de la computadora, hace que el neófito [en este caso, Dreyfus] se aterre ante la sugerencia de que un robot podría tomar un dictado tan bien como su secretaria” (1968: 0-6).

Ahora bien, son reacciones de este talante, por lo demás, las que tuvieron el efecto inmediato de incidir en que la honestidad intelectual de Dreyfus fuese cuestionada y que su trabajo profesional en la universidad se viera amenazado. Todo lo cual es comprensible, puesto que las opiniones de Dreyfus fueron, por lo demás, el principal detonante del llamado ‘invierno de la IA’ (*Artificial Intelligence winter*):

³ Citamos el memorando de Papert según la paginación original, que se estructura según el guarismo de cada una de las secciones, seguido del número de página.

⁴ Según Papert, “his [de Dreyfus] arguments must be read as literary conceits with deep ‘humanist’ content” (1968: 0-2).

⁵ En este contexto, Papert denuncia los apegos de Dreyfus a la ‘falacia super humana’ (*superhuman fallacy*): “Inability to imagine the kind of formalism that could describe certain aspects of human behavior leads us to say that this behavior *cannot* in principle be encompassed by formal theories”, 1968: 0-6.

el período de tiempo en que se redujo notablemente el presupuesto para investigación en IA después de la subsecuente frustración ante la manifiesta falta de resultados del proyecto;⁶ período de tiempo, cabe añadir, que abarca desde los años setenta y que llega hasta nuestros días. La IA se ha convertido en una serie de sub-áreas muy especializadas pertenecientes principalmente a la robótica, pero el proyecto basado en la hipótesis fuerte de la IA ha sido abandonado.⁷

¿Cuáles fueron las expectativas que no llegaron a buen término? Nos haremos una buena idea de ellas si nos remitimos a las estrafalarias aseveraciones hechas por Herbert Simon y Allen Newell, ambos científicos pioneros del proyecto, en 1958:

No tengo intenciones de sorprenderlos o conmocionarlos... Pero la forma más simple en la que puedo resumirlo es diciendo que ya hay en el mundo máquinas que piensan, que aprenden y que crean. No sólo eso sino que su habilidad para hacer estas cosas va a aumentar rápidamente en un futuro visible, hasta que el rango de problemas que pueden manejar las máquinas sea coextensivo con el rango de problemas de los que se encarga la mente humana (Simon & Newell, 1958: 8).

Que sepamos, aún hoy, es decir, cinco décadas después de las declaraciones de Simon y Newell, no contamos con máquinas que realmente piensen, ni que sean capaces de aprender o de crear (a menos que entretengamos ideas muy básicas de 'pensar', 'aprender' y 'crear', o que concibamos, con Hobbes, que "pensar no es más que calcular").⁸ Las declaraciones públicas de Simon y Newell parecen, desde nuestro punto de vista actual, simplemente falsas y exageradas. Ahora bien, si este era supuestamente el estado de las máquinas inteligentes en 1958, es de suponer que las predicciones futuristas no serían menos extravagantes. En este famoso artículo que estamos citando y en que introducen la heurística (*heuristics*) como la disciplina teórica que permitiría simular los procesos de la resolución de problemas del nivel humano en computadoras digitales,⁹ Simon y Newell hacen cuatro predicciones puntuales respecto de lo que sería esperable de las máquinas inteligentes en el futuro:

1. Que en diez años, una computadora digital será el campeón mundial de ajedrez, a

⁶ El 'invierno de la IA' ha tenido varias etapas, entre las cuales pueden destacarse las siguientes: 1966: la aceptación definitiva del fracaso del proyecto de la traducción mecánica. 1970: el abandono del conexionismo (el modelamiento de los fenómenos mentales a partir de procesos emergentes de redes interconectadas de unidades más simples). 1971-1975: la frustración de DARPA (*Defense Advanced Research Projects Agency*) con el proyecto del reconocimiento del habla por parte de las computadoras (*computer speech recognition*). 1973: los efectos del reporte del profesor James Lighthill (cf. 1973), cuya prognosis negativa puso en suspenso la importancia de invertir en proyectos de IA en Inglaterra. 1973-1974: la suspensión del presupuesto para la investigación en IA por parte de DARPA. 1988: la cancelación de más presupuesto por parte de la *Strategic Computer Initiative*. 1993: el decaimiento de las altas esperanzas depositadas en los *expert systems*. 1993 en adelante: la creciente mala reputación de la IA como 'ciencia'. Sobre el estado actual del invierno de la IA, cf. Hendler, 2008.

⁷ 'Strong AI hypothesis' es la expresión acuñada con el fin de referir la expectativa fundante del proyecto: la de que, eventualmente, la acción inteligente general (*general intelligent action*) podría ser simulada en una máquina digital. Cf. al respecto, Goertzel & Pennachin (eds.) 2007.

⁸ De acuerdo con la afamada aseveración de *Leviathan* (1651), razonar (o pensar) es calcular: "Out of which we may define (that is to say determine) that which is meant by this word *reason* when we reckon it amongst the faculties of the mind. For REASON, in this sense, is nothing but *reckoning* (that is, adding and subtracting) of the consequences of general names agreed upon for the *marking* and *signifying* of our thoughts; I say *marking* them, when we reckon by ourselves; and *signifying*, when we demonstrate or approve our reckoning to other men" (2005: 34). Es, precisamente, Leibniz a quien se le atribuye la exhortación *calculemus!*, dirigida contra quienes dudasen de las bondades de su máquina de cálculo de cuatro funciones (al respecto, cf. Stein *et al.*: 2006).

⁹ "[W]e have now the elements of a theory of heuristic (as contrasted with algorithmic) problem solving; and we can use this theory both to understand human heuristic processes and to simulate such processes with digital computers" (Simon & Newell, 1958: 6).

menos que las reglas la excluyesen de la competición.

2. Que en diez años, una computadora digital descubrirá y probará un nuevo e importante teorema matemático.
3. Que en diez años, una computadora digital compondrá música que será aceptada por los críticos como de valor estético considerable.
4. Que en diez años, la mayoría de las teorías de la psicología tomarán la forma de programas computacionales, o de proposiciones cualitativas acerca de las características de los programas de las computadoras (Simon & Newell, 1958: 7-8).

Solamente la cuarta profecía llegó a cumplirse, y se llegó a instalar culturalmente en el ‘sentido común’. Pero, ¿cuáles son las razones que yacen detrás de estas expectativas y profecías tan ilusorias? ¿Por qué se esperaba tanto del proyecto de investigación de la IA? No sólo se trataba de un optimismo epistemológico sin fundamento, sino sobre todo de la asunción sin cuestionamientos de una serie de suposiciones de raigambre filosófica. Concretamente, se trata de cuatro asunciones que subyacían al persistente optimismo de los investigadores en IA: respectivamente, las asunciones biológica, psicológica, epistemológica y ontológica.¹⁰ Pero tendremos la oportunidad de ir desgranando cada una de estas asunciones indiscutidas a partir de una lectura de dos artículos clásicos sobre el tema de Simon & Newell: “Heuristic Problem Solving: The Next Advance in Operations Research” (1958) y “Computer Simulation of Human Thinking and Problem Solving” (1962).

La propuesta programática de la heurística (*heuristics*) fue escrita conjuntamente con Newell, pero leída y presentada ante la *Operations Research Society of America* por Herbert Simon en 1958. Simon, laureado con el Premio Nobel en 1978 y entrenado en los campos de la economía, que le mereció el mentado galardón, y las ciencias políticas (disciplinas que él mismo llama ‘suaves’ —*soft fields*— si se las compara con los ‘logros superiores’ de las ciencias naturales, 1958: 2), ha sido un personaje muy influyente en el estudio sociológico de las organizaciones empresariales.¹¹ Y es que el criterio con que parecen anunciarse los avances de la investigación operacional (*operations research*), dentro de la cual vendría a jugar un papel progresivo y decisivo la heurística, no deja de ser empresarial y ulteriormente industrial. Simon inserta históricamente su propio proyecto en conjunción con los intentos mecanicistas decimonónicos de Charles Babbage (1791-1871), a quien se atribuye el haber “sin lugar a dudas... comprendido e inventado la computadora digital” (1958: 3). Simon también señala la idea de Gaspard de Prony (1755-1839) de una producción masiva de las tablas matemáticas, la cual sugirió a Babbage “que la maquinaria podría reemplazar el trabajo humano en las fases de oficinista de la faena, y que lo impulsaron a la empresa de diseñar y construir una máquina automática de calcular” (*idem*). Estamos ante la invención de un mecanismo matemático que podría resolver problemas humanos, porque estos criterios industriales y administrativos conducen a Simon a concluir que un problema bien estructurado (*well-structured*) a contrapelo de uno mal estructurado (*ill-structured*), debería satisfacer los siguientes criterios:

1. Puede ser descriptible en términos de variables numéricas, de cantidades vectoriales y a nivel de escala.

¹⁰ Estas asunciones son presentadas y discutidas detalladamente en Dreyfus 1992, 153-227.

¹¹ Algunas reflexiones sobre racionalidad económica y planeamiento social, se encuentran en Simon, 1996.

2. Las metas que se persiguen pueden ser especificadas en términos de una función objetiva bien definida (por ejemplo, la maximización de la ganancia o la minimización de los costes).

3. Existen rutinas computacionales (algorítmicas) que permiten que la solución sea hallada y atestada en términos numéricos actuales. Ejemplos comunes de tales algoritmos, que ya han jugado un papel importante en la investigación operacional, son los procesos de maximización en el cálculo y el cálculo de las variaciones, la programación lineal de algoritmos como los métodos *simplex* y *stepping-stone*, las técnicas de Monte Carlo, etc. (1958: 4-5).¹²

Todo esto quiere decir que “los problemas bien estructurados son aquellos que pueden ser formulados explícita y cuantitativamente, y que pueden ser resueltos por técnicas computacionales conocidas y factibles” (1958: 5). Simon incluso no deja de mostrar su vergüenza ante las innumerables situaciones en que las variables utilizadas para solucionar un problema no son numéricas, “sino simbólicas o verbales”, y esto quiere decir finalmente “vagas y no cuantitativas” (*idem*). Por ello, la conclusión es esperable: “[H]ay muchos problemas prácticos —sería más adecuado decir que ‘la mayoría de los problemas prácticos’— para los cuales simplemente no existen algoritmos computacionales” (*idem*). Lo peor del caso, según la argumentación de Simon y Newell, es que estos problemas mal planteados que aún se escapan al dominio del cálculo y de la cuantificación, terminan por ser exclusivamente parte de la provincia del mero juicio y de la intuición, es decir, resultan ser más un asunto de una corazonada que del cálculo (*a matter of hunch than of calculation*, cf. *idem*).

Es en este contexto (en los sueños de la administración empresarial y de los procesos industriales de la total calculabilidad), en que la heurística hace su aparición como el método que, en principio, permitiría deshacer el embrujo de todas estas inexactitudes que no permiten reducir el comportamiento humano bajo la cuantificación y la calculabilidad total. La heurística vendría a ser la ‘mecánica del juicio práctico’ (una suerte de mecánica para lo social) y, de tal forma, quedarían resueltos los problemas metodológicos que se cifraron desde el siglo XIX en las vicisitudes de las ciencias humanas por alcanzar un estatuto cabal de cientificidad. Estaríamos, así, a las puertas de encontrar, en esta mismísima conferencia de Simon y Newell, la solución a los problemas que turbaron en antaño a Wilhelm Dilthey (pero esto, desde luego, sin reconocer la distinción diltheyana entre las ciencias naturales y las del espíritu).¹³

Pero, ¿en qué consiste exactamente el método de la heurística anunciado tan pomposamente por Simon y Newell? Básicamente, en una teoría de la resolución de problemas que puede utilizarse para dar

¹² El algoritmo *simplex*, desarrollado por el matemático estadounidense George Dantzig (1914-2005), consiste en una serie de soluciones numéricas para la programación lineal. El *simplex* es un polito de $N + 1$ vértices en N dimensiones: un segmento de línea sobre una línea, un triángulo sobre un plano, un tetraedro en un espacio de tres dimensiones y así sucesivamente. Por otra parte, el *stepping-stone* (StSt), es un tipo de medida de seguridad computacional que consiste en colocar sistemas de seguridad lógicos, utilizados como servidores de autenticación, en una disposición serial que emula un estrecho canal físico, análogo al camino físico formado por una sucesión de piedras en un río que servirían para cruzarlo. Finalmente, los métodos de Monte Carlo, se utilizan en matemática financiera para evaluar y analizar las inversiones mediante la simulación de la incertidumbre que hipotéticamente afectaría dichas finanzas y que terminaría por determinar el valor promedio por encima del rango de los resultados alcanzados. Al respecto, cf. Anderson *et al.*, 2008; principalmente el capítulo 17 y ss.

¹³ He tratado extensamente las aporías decimonónicas del historicismo y las contradicciones de Dilthey, el fundador programático de las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*), en otro trabajo. Cf. Masís, 2009.

cuenta de “los procesos heurísticos de la comprensión humana y para simular dichos procesos por medio de computadoras digitales. La intuición, el tacto comprensivo [*insight*] y el aprendizaje no son más posesiones exclusivas de los seres humanos: cualquier computadora de gran velocidad puede ser programada también para exhibir estas capacidades” (Simon & Newell, 1958: 6). El programa heurístico, que es el resultado de las investigaciones llevadas a cabo durante los años cincuenta y sesenta por Simon, Newell y J. C. Shaw para la Corporación RAND, otorgaría a una computadora “la habilidad de descubrir pruebas para los teoremas matemáticos; no de verificar pruebas, debe notarse, puesto que un simple algoritmo puede diseñarse para eso, sino de llevar a cabo las actividades ‘creativas’ e ‘intuitivas’ propias de un científico que busca la prueba de un teorema” (Simon & Newell, 1958: 7). Ulteriormente, es decir, en las etapas más avanzadas que se barruntaban del método heurístico, se cumplirían los sueños del pensamiento occidental, porque “[l]a investigación en la resolución heurística de los problemas será aplicada a la comprensión de la mente humana. Con la ayuda de los programas heurísticos, ayudaremos al ser humano a obedecer el mandamiento antiguo: Conócete a ti mismo. Y conociéndose, podrá aprender a utilizar los avances del conocimiento para beneficiar, en vez de destruir, a la especie humana” (Simon & Newell, 1958: 8).

Como se desprende de lo antedicho, los investigadores pioneros de la IA no trabajaban simplemente para conseguir resultados parciales o meramente ingenieriles. Se trataba, ni más ni menos, que de simular la inteligencia humana y todos sus atributos, incluso de reproducir artificialmente la mente y, por ello, no es que haya acá un entrometimiento de la metafísica en la ingeniería (como había sugerido Papert, cf. 1968), sino que, como dice bien Germán Vargas, el proyecto es de suyo ontológico: “La cosa misma de la que se ocupa un interés fenomenológico por la IA no es el conjunto de los ‘mecanismos’, sino la *esencia de la subjetividad protooperante*” (2004: 106), es decir, el interés fenomenológico que motiva una mirada filosófica a estos problemas es la pretensión de un grupo de investigadores de convertir el racionalismo moderno en un proyecto de investigación tecnológica. La conclusión claramente científicista (y comercial) de Simon y Newell habla a favor de esta interpretación: “Cuando las máquinas tengan mentes, podremos crear copias de estas mentes de la forma tan barata como hoy en día se imprimen libros” (1958: 9). Según nuestra forma de interpretar la historia de la IA, ‘strong AI’ es una caracterización tardía del proyecto que asume que el diseño original por programar la subjetividad protooperante tuvo que confesarse fallido. Pero es que no se trataba de cualquier gazapo que fuera superable mediante el mejoramiento de las teorías respecto de los mecanismos, sino que con sólo echar un vistazo a la concepción que se entretenía de la mente, es dable pensar que se trataba —si se me permite decirlo con García Márquez— de una ‘crónica de una muerte anunciada’.

En “Computer Simulation of Human Thinking and Problem Solving” (1962), Simon y Newell presentaron un sistema metódico que llamaron GPS: *General Problem Solver*. En este escrito programático, comenzaron anunciando lo que les parecía una obviedad y que solamente un ludita se atrevería a disputar:

Ya no es necesario argumentar que las computadoras pueden utilizarse para simular el pensamiento humano o para explicar en términos generales cómo dicha simulación puede llevarse a cabo. Más de una docena de programas computacionales, que han sido escritos y probados, llevan a cabo algo de las tareas interesantes de la resolución de problemas y de la manipulación simbólica que los seres humanos pueden realizar, y lo hacen en una forma que simula, al menos en los aspectos más generales, el modo en que los seres humanos cumplen con estas tareas. Los programas de las computadoras juegan

ahora ajedrez y tablero, encuentran pruebas para teoremas en geometría y lógica, memorizan sílabas sin sentido, forman conceptos y aprenden a leer (1962: 137).

En concordancia con sus creadores, el GPS es “un sistema de métodos... que resulta bastante útil en muchas situaciones en que una persona enfrenta problemas para los cuales no posee métodos especiales de resolución” (1962: 138). De tal forma, cuando una persona tiene que enfrentar un problema, sigue estrictamente una sucesión reglamentaria inconsciente, un mecanismo que está funcionando cada vez que dilucida alternativas para la resolución de una dificultad. La heurística, al menos a nivel hipotético, permitiría simular la reglamentación algorítmica de ese proceso resolutivo que se suele denominar ‘pensamiento’.

La asunción básica que supone la viabilidad del GPS es de raigambre filosófica: habría, en principio, una estructura subagencial de cómo piensan los seres humanos constituida principalmente por un sistema lógico de reglas. Pero esta es —puede decirse sin ambages— la concepción analítica de la filosofía. El filósofo oxoniense Peter Strawson, uno de los pensadores analíticos más eminentes del siglo XX, lo afirma explícitamente: “[A]sí como el gramático... trabaja para elaborar una explicación sistemática del sistema de reglas que observamos sin ningún esfuerzo cuando hablamos gramaticalmente, el filósofo [analítico] lo hace para conseguir una explicación sistemática de la estructura conceptual general de la que nuestra práctica diaria muestra que tenemos un dominio tácito e inconsciente” (1997: 50). Los investigadores de la IA estaban trabajando como filósofos analíticos, pero ahora no sólo discutiendo y dilucidando teorías, sino poniendo en marcha un proyecto de investigación que concretaba tecnológicamente mediante métodos ingenieriles la suposición filosófica de que, en efecto, se poseía algo así como una comprensión de esa estructura sistemática y conceptual del nivel subagencial del pensamiento y del obrar comprensivo humano. Ahora bien, lo tácito y lo inconsciente es aquello que, mediante la asignación de ciertos algoritmos a una máquina, podría simular los procesos heurísticos de que estaría supuestamente constituida la mente humana. Esto también está supuesto en el GPS y, si bien Simon y Newell lo afirman en relación con la ingeniería computacional, repiten la misma concepción strawsoniana de la existencia de una estructura reglamentada del pensamiento:

En tanto teoría de la resolución humana de los problemas, el GPS sostiene que los estudiantes universitarios resuelven problemas... llevando a cabo esa suerte de análisis organizado en términos de medios y de fines. No sostiene que este proceso se lleve a cabo de manera consciente, pues es fácil mostrar que muchos pasos en el proceso de la resolución de problemas no alcanzan a llegar a lo consciente [*do not reach conscious awareness*]. Tampoco sostiene la teoría que el proceso parecerá particularmente ordenado para un observador que no conozca el programa en detalle o el mismo solucionador de problemas. Sí sostiene que, si comparamos esa parte que podemos observar en el comportamiento del sujeto humano cuando soluciona problemas (los pasos que sigue, sus verbalizaciones) con el proceso llevado a cabo por la computadora, serán substancialmente los mismos (1962: 141).

En esto, tanto Simon y Newell como Strawson, parecen estar de acuerdo: hay un proceso inconsciente, una perspectiva de tercera persona y, por ende, subagencial, que sostiene todo nuestro afrontamiento¹⁴ consciente. El punto es demostrar que la IA, de hecho, puede coadyuvar a poner en

¹⁴ En este trabajo, el uso técnico del término ‘afrontamiento’ obedece a un intento por traducir el término inglés ‘coping’. La expresión verbal ‘to cope with’ significa básicamente arreglárselas, habérselas conductual, corporal y comprensivamente (esto es,

práctica esta asunción, puesto que si la suposición se probase cierta aunque fuese a un nivel de escala reducido, es decir, si realmente fuese cierto que los seres humanos utilizan procesos heurísticos para la resolución inteligente de las tareas problemáticas y que estos pueden ser programados tecnológicamente, entonces la investigación sucesiva podrá felicitarse eventualmente de la esperanza, ahora asegurada para la posteridad, de alcanzar resultados cada vez más alentadores y exitosos.

Esta era, al menos, la misma esperanza de aquellos estudiantes pertenecientes al Laboratorio de IA del MIT, que se acercaron al curso sobre Heidegger que Dreyfus impartía en el primer lustro de los años sesenta, para señalarle las falencias de la filosofía: “Ustedes los filósofos han estado reflexionando desde sus sillones en los últimos dos mil años y aún no comprenden la inteligencia. Nosotros hemos asumido el control desde el laboratorio de IA y estamos teniendo éxito en todo aquello en que los filósofos han fallado” (2007: 247).

No obstante, la respuesta de Dreyfus es categórica:

Pero en 1963, cuando fui invitado a evaluar el trabajo de Allen Newell y de Herbert Simon sobre los sistemas físico-simbólicos, me encontré con la sorpresa de que, lejos de reemplazar a la filosofía, estos investigadores pioneros habían aprendido bastante, directa e indirectamente, de la filosofía: a saber, de la convicción de Hobbes de que razonar es calcular, de las representaciones mentales de Descartes, de la idea de Leibniz de una ‘característica universal’ (un entramado de rasgos primitivos en que todo el conocimiento podía ser expresado), de la concepción de Kant de que los conceptos son reglas, de la formalización de Frege de tales reglas, y del postulado de Wittgenstein de átomos lógicos en el *Tractatus*. Por decirlo de forma resumida: sin darse cuenta de ello, los investigadores de la IA estaban trabajando afanosamente en convertir la filosofía racionalista en un programa de investigación.

Pero comencé a sospechar que las ideas formuladas desde instancias existencialistas, especialmente de Heidegger y de Merleau-Ponty, eran malas noticias para los investigadores de la IA: que mediante la combinación de representacionalismo, conceptualismo, formalismo y atomismo lógico en un programa de investigación, los investigadores de la IA habían condenado su empresa a la recreación de un fracaso rotundo (2007: 247-248).

Es cayendo en la cuenta del tiempo en que Dreyfus hace sus primeras y acertadas denuncias, hace ya casi cuarenta años, que su apuesta se nos muestra como un total atrevimiento. ¿No debería haber esperado unas cuantas décadas con el fin de vislumbrar el desarrollo de máquinas tanto más potentes y desarrolladas? ¿No es, precisamente, en la rapidez vertiginosa con que se desarrolla la tecnología que, las más de las veces, nuestras propias predicciones se nos muestran de poquísimo alcance? La estocada certera, incluso intempestiva, de Dreyfus radica en haberse dado cuenta de que lo que no marchaba con el proyecto, y la razón por la cual los orondos investigadores habían condenado su empresa al fracaso (*para siempre*, podría decirse incluso sin exagerar), era una determinada concepción filosófica abstracta,

de forma *encarnada* y prácticamente *situada*) en medio de un contexto determinado en el que se está envuelto de manera ejecutiva y práctica. En cuanto *terminus technicus*, afrontamiento significa, por tanto, el despliegue práctico del agente humano en su vivencia en el mundo, al lado de la comprensión que de suyo acompaña este afrontamiento.

plagada de supuestos logicistas y metodizantes; era también una concepción analítica, que partía de la hipótesis implausible, pero ahora por fin simulable en un mecanismo tecnológico, según la cual mediante la asignación de un listado de predicados sobre una serie de hechos atómicos, podría reproducirse la totalidad del sentido, puesto que el mundo no era sino una colección de objetos con propiedades y los procesos resultantes de estos objetos fijos y presentes. Supuestos, por cierto, que ya décadas atrás, habían sido desmantelados hasta los añicos por la fenomenología: una forma de practicar la filosofía que, muy tardíamente y no sin dificultades comprensivas básicas, pudo paulatinamente hacer su lugar en los países anglosajones.¹⁵ Dreyfus ha sido tan importante en la introducción de la fenomenología en Estados Unidos, que no sólo ha incidido en que ciertos científicos cognitivos hayan cambiado su estimación hacia la filosofía europea (de cariz fenomenológico-hermenéutico), sino que seguramente a él también se debe el que el Laboratorio de IA del MIT se haya convertido reconocidamente 'heideggeriano' en orientación.

2. El Fiasco Señalado

Pero antes de ese viraje fenomenológico, autorreconocido incluso como 'heideggeriano', tuvo que haber acontecido un fiasco en esa investigación por simular la mente que con tan ostentosas predicciones se exornaba.

En efecto, Marvin Minsky, el codirector del laboratorio de IA del MIT de 1959 a 1974, aprendió bastante del GPS y del método heurístico de Simon y Newell, y "estaba convencido de que representando unos cuantos millones de hechos sobre objetos, incluyendo sus funciones, resolvería lo que llegó a llamarse el problema del conocimiento del sentido común" (Dreyfus, 2007: 248). John McCarthy, quien acuñó la expresión *Artificial Intelligence* en 1956, escribió al respecto un reporte para el MIT intitulado curiosamente: *Programs with Common Sense*, y vislumbraba la posibilidad de construir un programa (llamado *Advice Taker*) que manipulara proposiciones instrumentales comunes en un lenguaje formal adecuado (cf. 1958). Empero, el primer obstáculo para simular de forma tecnológica la mente, no fue sino, precisamente, el sentido común, aunque se tratase del más común de los sentidos. Aunque, tal como advirtiera Voltaire, *el sentido común no es nada común*, los investigadores de la IA estaban convencidos de que cualquier dificultad debería resolverse descubriendo las artimañas funcionales de un complejísimo mecanismo natural. Pero con esto hacían caso omiso de aquel decir de Goethe, de que *la inteligencia y el sentido común se abren paso con pocos artificios*.

Cuando en una entrevista en la revista *Wired*, se le preguntó a Minsky por qué un nombre tan representativo de la IA como el suyo la había declarado cerebralmente muerta desde los años setenta, Minsky respondió: "No hay una computadora que tenga sentido común".¹⁶ Este reconocimiento se retrotrae al fracaso resolutivo del problema del marco (*frame problem*).

El problema del marco atañe a la relevancia contextual en una situación dada y, en cuanto tal, tiene que ver con la atención fenomenológica. A una máquina se le programan proposiciones de objetos y

¹⁵ El lugar de la fenomenología en los Departamentos de Filosofía de las principales universidades estadounidenses e inglesas, sin embargo, no puede decirse que esté definitivamente asegurado. Para la filosofía analítica que domina esos departamentos académicos, la fenomenología con su apelación a la intuición o a un ámbito donde no cabe la cuantificación, no es más que el 'intuicionismo filosófico' que, según Mario Bunge, "terminó, pues, convirtiéndose en una filosofía de los perversos para los irracionales" (2005: 56). Este texto que citamos, *Intuición y Razón* de Bunge es, por cierto, una excelente muestra de lo que no es la intuición en sentido fenomenológico.

¹⁶ "Why AI is Brain Dead". Entrevista con Marvin Minsky. *Wired*. Issue 11, 08 Agosto de 2003.

de funciones, y esto supone que el mundo es algo así como un entramado fijo de objetos funcionales, respecto del cual nuestra conciencia estaría 'al tanto'. Al 'saber' o al intentarlo —y este 'saber' (entrecomillado) en este contexto significa: haciendo retrorreferencia a su almacenamiento recursivo de conceptos y representando simbólicamente el 'mundo exterior'—, una máquina se encuentra violentamente, en primera instancia, con el problema de la relevancia del contexto. El 'mundo exterior', representado desde los recursos simbólicos asignados al programa computacional, no parece hallar parangón con el mundo humano, donde los cambios plásticos del entorno son constantes y variables, es decir, donde al parecer no hay objetos fijos con funciones permanentes, y donde el sentido de las acciones no recae quizá sobre las funciones prefijadas de una colección de objetos constituidos. El problema del marco, ha sido definido por Michael Wheeler en *Reconstructing the Cognitive World* (2005) de la siguiente forma:

Dando por supuesto que el mundo es dinámico y cambiante, ¿cómo puede un sistema que no es mágico... dar cuenta de aquellos estados cambiantes del mundo... que importan, y de aquellos estados no cambiantes del mundo que importan, siempre que ignore aquellos que no importan? ¿Y cómo puede un sistema semejante reparar y (si es necesario) revisar, a partir de todas las creencias que posee, sólo aquellas creencias que son relevantes en un contexto particular de acción? (2005: 179).

El mundo, según Wheeler, es dinámico y cambiante, y si no se trata de un mundo mágico — como parece sugerirlo nuestro conocimiento actual de la biología, la física y la química— debe haber una cierta lógica y una cierta reglamentación nómica que dé cuenta satisfactoriamente del sentido del mundo humano. Ante este problema temprano, pero que terminó dando al traste con todo el proyecto, la solución de Minsky fue sugerir que se utilizaran descripciones de situaciones vitales típicas, entre las que podrían contarse las fiestas de cumpleaños, las clases de filosofía, el ordenar un platillo en un restaurante, el departir en una reunión con amigos, etc. Es claro que la programación del predicado 'blanco' en el programa, podría ser cabalmente incomprensible si no se justifican los diversos contextos vitales, o marcos, en que el predicado no significa lo mismo: por ejemplo, cuando decimos 'blanco' de alguna persona de raza caucásica no lo hacemos en el mismo sentido que cuando lo predicamos de la pizarra acrílica que está en el aula, o cuando decimos, verbigracia, que la pared es blanca. Pero incluso con esta salvedad, al solo reconocimiento de un marco de relevancia contextual le sería menester el agregarle otra serie de marcos menores para la sola desambiguación de la terminología y de sus matices, de forma que parecía obvio, tal como señaló Dreyfus, "que cualquier programa de IA que utilizara marcos quedaría atrapado en un regreso a marcos para reconocer marcos relevantes que reconocieran hechos relevantes y, por ende, el problema del almacenamiento del conocimiento del sentido común y de la actualización de la información no era solamente un *problema*; era un signo inequívoco de que algo andaba seriamente mal con todo el enfoque" (2007: 248).

Esta fase del proyecto de investigación, en que por primera vez asoma el nefando semblante el problema del conocimiento del sentido común y en que se propone el esquema de los marcos contextuales, ha sido denominado por John Haugeland *Good old fashioned AI* (o GOFAI, por las siglas en inglés, cf. 1996). La 'IA pasada de moda' —como quizá podríamos traducir la expresión inglesa de Haugeland— consistió en una serie de fracasos sucesivos que, sin embargo, eran excusados bajo la consigna de falta de mayor investigación y de la necesidad de contar con máquinas con un mayor potencial de almacenamiento y de memoria.

Empero, en su *magnum opus*, Dreyfus puso en evidencia que las suposiciones de las cuales partían los investigadores pioneros en IA eran simplemente falsas e insostenibles; si no es que todo el modelo filosófico subyacente. Acto seguido, es menester desnudar las asunciones (2.1) biológica, (2.2) psicológica (2.3), epistemológica y (2.4) ontológica, que privaban de su realización el vaticinio exagerado con que Minsky abrió su libro *Computation: Finite and Infinite Machines*: “en una generación... pocas áreas del intelecto permanecerán fuera del rango de la máquina. El problema de crear IA estará substancialmente resuelto” (1967: 2).

(2.1) La Asunción Biológica

La asunción biológica adquiere la forma de una teoría del procesamiento de la información (cf. Minsky, 1969) y supone que el cerebro humano está estructurado organizativamente como una computadora. Se trata del “supuesto ingenuo de que el ser humano es un ejemplo clarísimo de un exitoso programa de computación digital” (Dreyfus, 1992: 159). Desafortunadamente, esta imagen funcionalista del cerebro no ha pasado a formar parte del museo de las asunciones filosóficas fallidas y ampliamente descartadas, sino que incluso goza del estatuto de ser una de las ideas claves del proyecto de la ciencia cognitiva.¹⁷

Es bajo este supuesto, desde luego, que algo así como un programa heurístico de la resolución de problemas cobra pleno sentido. El cerebro humano sería, así, un artefacto simbólico-manipulativo de propósito general (*general-purpose symbol-manipulating device*) que ‘operaría’ tal cual lo hace una computadora digital, es decir, acatando los dictámenes metódicos de una reglamentación discreta. Si se lograra, correlativamente, simular procesos de inteligencia simples en computadoras digitales, cabría esperar el desarrollo de modelos más complejos, cada vez más semejantes a los supuestos procesos cognitivos de los seres humanos. Lo curioso, naturalmente, es que los investigadores no propusieran una pesquisa teórica *ex hypothesi* respecto de este modelo digital aplicado a la inteligencia humana con el fin de comprobar su efectiva plausibilidad, sino que lo asumieran desde el principio sin ningún cuestionamiento, como si fuera simplemente obvio e indubitable. Pero bastaba con que el cerebro ‘procesara información’ de otra forma (o, dicho más radicalmente, que no ‘procesara’ nada de nada), para que esta asunción de raigambre informática (nótese que no biológica) se hiciera pedazos.

Y eso fue lo que, de hecho, sucedió. Ya en 1966, en un artículo sobre cibernética y el cerebro humano, Walter Rosenblith del MIT confesaba que “[l]as comparaciones detalladas de la organización de los sistemas computacionales y la de los cerebros resulta igualmente frustrante e inconclusa” (“On Cybernetics and the Human Brain”. *The American Scholar*, 274. Citado por Dreyfus, 1992: 162). Dreyfus concluye contundentemente:

No pueden sacarse argumentos acerca de la posibilidad de la IA a partir de la evidencia empírica actual acerca del cerebro. De hecho, la diferencia entre la naturaleza ‘altamente interactiva’ del cerebro y el carácter no interactivo de la organización de la máquina sugiere que, en tanto sean relevantes los argumentos tomados de la biología, la evidencia está en contra de la posibilidad de utilizar computadoras digitales para producir inteligencia (*idem*).

¹⁷ Las asunciones de que la mente es una suerte de sistema que procesa información, lo mismo que un artificio representacional y, en cierta medida, una computadora, son aún hoy en día ampliamente aceptadas. Cf. el prefacio de los editores al *Blackwell Companion to Cognitive Science*. Bechtel & Graham (eds.), 1999.

(2.2) La Asunción Psicológica

La pregunta que habría que traer a colación es si efectivamente el modelo cibernético puede justificar el uso de la hipótesis de la computadora digital en psicología. La psicología reivindica para sí la prerrogativa explicativa de un nivel particular de funcionamiento de la inteligencia humana, que, sin negar las explicaciones físico-químicas del cerebro, puede dar cuenta de ciertos procesos mentales. La mente, según este supuesto, lleva a cabo tareas computacionales como comparar, clasificar, revisar listas de datos, etc., y sería el resultado de estos procesos lo que llamamos 'inteligencia'.

La asunción de que las teorías psicológicas adquirirían ineludiblemente el aspecto de programas computacionales, ya había sido vaticinada por Simon. Y Simon no se quedó sentado esperando que esto sucediera, sino que él mismo acometió la tarea de diseñar una serie de programas de computación que consistían en simular los pasos conscientes e inconscientes pretendidamente seguidos por una persona cuando realiza competencias cognitivas. Los entusiastas de la hipótesis psicológica asumían que cuando los seres humanos se comportan inteligentemente, se someten al seguimiento de una serie de reglas heurísticas similares a aquellas que le permiten a una computadora digital funcionar. Para Ulrich Neisser, el autor de una *Cognitive Psychology*, "la tarea del psicólogo que desea comprender la cognición humana es análoga con la de quien intenta descubrir cómo una computadora ha sido programada" (1967: 6). Por ello, la tarea del psicólogo cognitivo en la era de la cibernética sería el descubrir 'el programa' de la mente humana.

La asunción psicológica se ha valido de una metáfora, pero que ha sido asumida como un hecho constatado, que casi se ha convertido en una verdad de perogrullo para quienes vivimos en la era cibernética: la mente humana sería un mecanismo que 'procesa información'. Empero, tanto la forma de 'procesamiento' como el significado de 'información' son aquí términos bastante ambiguos. En primer lugar, aunque fuera cierto que hay algo así como 'procesos cerebrales', de ello no se sigue el que éstos consistan en estar programados, es decir, que sigan una serie de operaciones discretas determinadas de antemano. Si no hay operaciones discretas, todo el proyecto de la simulación cognitiva se viene abajo. En este caso, Dreyfus señala una falacia: aquella que consiste en "saltar del hecho de que el cerebro transforma de alguna forma sus entradas [*inputs*] a la conclusión de que la mente realiza alguna secuencia de operaciones discretas" (1992: 166). Pero ni siquiera es claro qué significa 'información' en este contexto cognitivo. Claude Shannon, el ingeniero y matemático que es recordado como el padre de la teoría de la información, ya había advertido que todos los aspectos semánticos de la información no formaban parte del problema estrictamente ingenieril de la comunicación (cf. 1948). Esto quiere decir que desde el punto de vista técnico de la ingeniería, 'información' no significa 'información con sentido' o 'información significativa'. En concordancia con Warren Weaver, incluso "dos mensajes, uno de los cuales esté cargado con mucho significado, y otro que sea un puro sinsentido, pueden ser exactamente equivalentes desde el presente punto de vista en lo tocante a la información. Esto es, sin duda, lo que quiere decir Shannon cuando afirma que los aspectos semánticos de la comunicación son irrelevantes para los aspectos ingenieriles" (citado por Dreyfus, 1992: 165).

Lo que ha acontecido acá, según Dreyfus, es una transformación ilegítima de la teoría matemática de la comunicación en una teoría del significado, a la que se añade la suposición de que la experiencia puede ser analizada en alternativas atómicas y aisladas (cf. *idem*). El hecho de que, en efecto, cualquier actividad física puede ser en principio formalizada lógica y algorítmicamente y, en

consecuencia, manipulada en una serie de operaciones discretas en una computadora digital, no justifica el que se asuma que la mente sigue esas operaciones. Para Dreyfus, tal cosa es tan absurda como creer que “los planetas están resolviendo necesariamente ecuaciones diferenciales cuando permanecen en sus órbitas alrededor del sol, o que la regla de cálculo (una computadora analógica) sigue los mismos pasos cuando calcula una raíz cuadrada que los que sigue la computadora digital cuando utiliza el sistema binario para calcular el mismo guarismo” (1992: 167). Todo esto significa que, si bien todos los procesos psicoquímicos pueden ser formalizados y calculados discretamente, ello en absoluto implica que haya procesos discretos subyacentes a todas las actividades involucradas en las competencias cognitivas.

(2.3) La Asunción Epistemológica

Aunque pareciera que ya debería ser claro que el modelo de la computadora digital (con la suposición del seguimiento heurístico de operaciones discretas) no provee ninguna clarividencia especial para dar cuenta del funcionamiento de la inteligencia humana, sino que se trata de un enfoque más bien torpe y discreto (en el doble sentido de este término), aún quedaba el subterfugio de la formalización. De éste, se sustenta básicamente la asunción epistemológica, según la cual el comportamiento humano podría ser, con todo, formalizable y simulado en un programa de computación. En este lugar, también podemos traer a colación, con Dreyfus, el ejemplo de los planetas: “No están resolviendo ecuaciones diferenciales mientras le dan la vuelta al sol. No están siguiendo ninguna serie de reglas; pero su comportamiento es, no obstante, legal, y para comprender su comportamiento, echamos mano de un formalismo —en este caso, de ecuaciones diferenciales— que expresa su comportamiento como movimiento *en concordancia con una regla*” (1992: 189). La asunción epistemológica sostiene, así, básicamente dos tesis: (i) Que todo comportamiento no arbitrario puede ser formalizado, y (ii) que el formalismo puede ser utilizado para reproducir el comportamiento en cuestión (cf. Dreyfus, 1992: 190). Dreyfus se desembaraza de estas dos tesis sosteniendo, a contrapelo, que la pretensión de la formalización total involucra una generalización injustificada del éxito de la física. Por lo demás, una teoría de la competencia no debe confundirse con una teoría de la acción.

En su clásico artículo de hace más de medio siglo, “Computer Machinery and Intelligence”, en que pretendía dar respuesta a la pregunta *Can machines think?*, Alan Turing definió la computadora como un mecanismo “que debe seguir reglas fijas” (1950: 436), con lo cual quedaba limitada a un apego ajustado a ciertos datos carentes de ambigüedad y a reglas estrictas que se aplicarían inequívocamente sobre esos datos. Se suponía que una máquina de Turing, en cuyo funcionamiento se expresa la esencia de la computadora digital, podría llevar a cabo cualquier tarea realizable por un ser humano. Así lo confesaba Minsky: “No hay razón para suponer que las máquinas tengan limitaciones de las que carecen los seres humanos” (1967: vii). Minsky consideraba el artículo de Turing como una gran contribución a sus propias ambiciones por haber despejado dudas neurálgicas y haber refutado objeciones peregrinas. Una de estas objeciones tenía que ver, de hecho, con la imposibilidad de formalizar todo el comportamiento humano, y Turing la enfrentó haciendo una distinción entre las ‘leyes de la conducta’ y las ‘leyes del comportamiento’.

El argumento de la informalidad del comportamiento, tal como lo denominó Turing, duda de que la *eventualidad* del comportamiento humano sea el resultado del acatamiento de reglas estrictas. Pero Turing repara que las reglas de la conducta, como los preceptos, no son reglas del comportamiento: todas aquellas leyes de la naturaleza aplicables universalmente al comportamiento humano, como, por ejemplo, “si lo pellizas, gritará”. En concordancia con Turing, “no sólo creemos que es verdad que el ser

regulado por leyes del comportamiento implica ser algún tipo de máquina... sino contrariamente, que ser tal máquina implica el ser regulado por tales leyes" (1950: 452). Dreyfus cree que, en este punto, Turing presumiblemente generaliza "el argumento de Wittgenstein de que es imposible proveer reglas normativas que prescriban por adelantado el uso correcto de un término en todas las situaciones" (1992: 192). El argumento de Turing, en suma, funcionaría más o menos de esta forma: si bien no podemos formular las reglas normativas para la correcta aplicación de un predicado particular, esto no demuestra definitivamente que no podamos formular las reglas que describan cómo, de hecho, un individuo particular aplica un predicado semejante (cf. Dreyfus, *idem*). O, puesto de otra forma: "Aunque Turing está dispuesto a admitir que podría resultar imposible proveer una serie de reglas que describan lo que una persona *debería hacer* en todas las circunstancias... no hay razón para dudar de que se podría en principio descubrir una serie de reglas que describan lo que esa persona *haría*" (1992: 193). Pero no parece haber tampoco ninguna razón que nos obligue a creer que, incluso si existiesen las leyes en cuestión, estas podrían formalizarse en una computadora digital.

El argumento ciertamente quiere sustentarse en la ambigüedad de la misma expresión 'leyes del comportamiento' que podría referirse, por un lado, a las acciones humanas significativas o a los movimientos físicos del organismo humano. Dado que los cuerpos humanos pertenecen al mundo descrito por la física, debería suponerse que, en tanto objetos físicos, obedecen cierto a comportamiento regular que, en cuanto tal, podría ser formalizable tal como la trayectoria de cualquier proyectil o como la caída de los objetos. Sin embargo, la idea de Turing y Minsky de la inteligencia de las máquinas no afirma que éstas resuelven ecuaciones físicas, sino que procesan datos que representan hechos sobre el mundo mediante el recurso a operaciones lógicas. La IA, en esta temprana fase como GOFAI, postula la existencia de una mente que manipula datos que representan el mundo y no pretende resolver las ecuaciones físicas que describen los objetos físicos. De hecho, utilizar las leyes de la física para calcular detalladamente el movimiento de los cuerpos podría ser físicamente imposible. Según el 'principio del límite' de Bremermann, "ningún sistema procesador de datos, artificial o viviente, puede procesar más de 2×10^{47} bits por segundo por cada gramo de su masa" (1962: 93). Esto quiere decir que, dado que hay $\pi \times 10^7$ segundos en un año, que la edad de la tierra es más o menos 10^9 años, y que su masa está constituida por menos de 6×10^{27} gramos, incluso una computadora del tamaño del planeta tierra no podría procesar más de 10^{93} bits durante un tiempo igual a la edad de la tierra. Si Bremermann está en lo cierto, "las dificultades en los campos del reconocimiento de patrones y en la prueba de teoremas no serán resueltas por el mero aumento de la velocidad del procesamiento de datos por parte de las futuras supercomputadoras" (1962: 94). Pero aún así, "los investigadores en el campo de la IA, de Turing a Minsky, parecen refugiarse en esta confusión entre las leyes físicas y las reglas del procesamiento de la información para convencerse a sí mismos de que hay razón en suponer que el comportamiento humano puede ser formalizado, y que el peso de la prueba recae sobre aquellos que creen que hay procesos que no pueden ser descritos en un lenguaje formal" (Dreyfus, 1992: 197).

(2.4) La Asunción Ontológica

En concordancia con la asunción ontológica, se supone que "todo lo esencial para el comportamiento inteligente puede ser comprendido en términos de una serie de elementos independientes y determinados" (Dreyfus, 1992: 206). Habría, así, una actividad sintética de la mente que, a partir del reconocimiento de esos rasgos independientes, formaría la totalidad del significado. El sentido sería el resultado de la suma de estos elementos factuales objetivos y de sus funciones. Programar una máquina con sentido principia con la asignación a su órgano de almacenaje de todos los

objetos del mundo y de todas las funciones y relaciones de esos objetos.¹⁸ Porque, ¿qué más puede haber qué objetos, funciones, procesos y relaciones entre esos objetos y esas funciones? Con todo, cabría preguntar ¿qué pasaría si hubiese otras determinaciones, no presentes ni objetivas, que fuesen *lo determinante* en los aspectos más importantes del sentido? ¿Qué pasaría si más bien lo que le da sentido al mundo es lo ausente, lo que no está nunca presente como tal en las cosas, sino sólo lo latente y lo sugerido, es decir, lo que no se anuncia? ¿Y qué pasaría si el sentido fuese más posibilidad que actualidad, si fuese algo más que lo objetivo y actual?

En la refutación de esta asunción ontológica —cuya indubitabilidad deriva de dos mil años de metafísica occidental junto con una mala interpretación del éxito de la física— Dreyfus comienza a mostrar su semblante más filosófico, porque no es cierto que a nivel fenomenológico, es decir, que al nivel de nuestra experiencia vital, las cosas se presenten como objetos o como entes determinados:

Hasta un silla no es comprensible en términos de cualquier serie de hechos o de ‘elementos del conocimiento’. Reconocer una cosa *como* una silla, por ejemplo, significa comprender su relación con otras cosas y con los seres humanos, lo cual implica un contexto humano total de actividad, en donde la forma del cuerpo, la institución de la mueblería y la inevitabilidad de la fatiga, constituyen solamente una pequeña parte de ese entramado (Dreyfus, 1992: 210).

Lo que hay en el pensamiento objetivante y calculador, y en la suposición heurística del seguimiento de reglas discretas en que confiaban los investigadores pioneros en IA, no es más que lo que el joven Heidegger había llamado desmundanización (*Ent-weltlichung*), privación de vida (*Ent-lebung*), deshistorización (*Ent-geschichtlichung*) y designificación (*Ent-deutung*) (cf. GA 56/57). El mundo humano tiene sentido, y el sentido es precisamente lo que no ha sido posible programar a causa de las asunciones filosóficas expuestas anteriormente. Pero el mundo ‘mundeá’ (*es weltet*); frase acuñada en un ejercicio de imaginación que Heidegger, en su primera lección universitaria en Friburgo en 1919, lanzó a sus estudiantes para que comprobasen por sí mismos el proceso de privación de vida (*Ent-lebung*) a que se somete toda experiencia originaria en la objetivación teórica. Se trata de la experiencia cotidiana de Heidegger como profesor de llegar al aula y ver la cátedra desde la que impartirá sus lecciones:

[E]ntro al aula y veo la cátedra... ¿Qué ‘veo’? ¿Superficies marrones que se cortan en ángulo recto? No, veo otra cosa. ¿Veo acaso una caja, más exactamente, una caja pequeña colocada encima de otra más grande? De ningún modo. Yo veo la cátedra desde la que debo hablar, ustedes ven la cátedra desde la cual se les habla, en la que yo he hablado ya. En la vivencia pura no se da ningún nexo de fundamentación, como suele decirse. Esto es, no es que yo vea primero superficies marrones que se entrecortan, y que luego se me presentan como caja, después como pupitre, y más tarde como pupitre académico, como cátedra, de tal manera que yo pegara en la caja las propiedades de la cátedra como si se tratara de una etiqueta. Todo esto es una interpretación mala y tergiversada, un cambio de dirección en la pura mirada al interior de la vivencia. Yo veo la

¹⁸ En concordancia con Turing, una computadora digital consiste en tres partes: “(i) Store. (ii) Executive unit. (iii) Control.” (1950: 437). La unidad de almacenamiento (*store*), guarda información, mientras que la unidad ejecutiva (*executive unit*) realiza las operaciones individuales involucradas en el cálculo. Por último, la unidad de control (*control*), se ocupa de que las instrucciones sean cumplidas al pie de la letra y en el orden adecuado. Cf. Turing, 1950: 437-439.

cátedra de golpe, por así decirlo; no la veo aislada, yo veo el pupitre como si fuera demasiado alto para mí. Yo veo un libro sobre el pupitre, como algo que inmediatamente me molesta (un libro, y no un número de hojas estratificadas y salpicadas de manchas negras) (GA 56/57: 71).

En la vivencia de ver la cátedra se *me* da algo desde un entorno inmediato. Este mundo que nos circunda... no consta de cosas con un determinado contenido de significación, de objetos a los que además se añada el que hayan de significar esto y lo otro, sino que lo significativo es lo primario, se me da inmediatamente, sin ningún rodeo intelectual que pase por la captación de una cosa. Al vivir en un mundo circundante, me encuentro siempre rodeado de significados por doquier, todo es mundano, *mundea* [*es weltet*] (GA 56/57: 72-73).

No se trata, desde luego, de volvernos místicos y de buscar en consecuencia una “exhalación nebulosa de turbios ‘sentimientos del mundo’ [*Weltgefühlen*] que, además, se presentan tan pomposamente y actúan detrás de la luz” (GA 61: 101), tal como ya lo advirtió Heidegger en sus lecciones fenomenológicas sobre Aristóteles. No es el caso de una singularidad inmediata, de lo vivido puro tal que, si lo afirmamos, terminamos por disolverlo.¹⁹ No es el no-saber, inconcebible e inefable, del que habla Jean-Hippolite cuando explica a Hegel (cf. 1996: 13-33). Contrariamente, no es de otro mundo del que hablamos. El mundo de los objetos determinados, cuyas funciones son siempre pasibles de formalización lógica... ese sí que es otro mundo. Pero no es el mundo humano, tal y como se nos da primariamente en la experiencia del sentido.

En la segunda parte de este estudio, veremos la influencia de estas ideas fenomenológicas en algunos investigadores de la IA que han querido desarrollar programas ‘heideggerianos’.

Bibliografía

- Anderson, David *et al.* (2008) *An Introduction to Management Science. Quantitative Approaches to Decision Making*. Ohio: Thomson South-Western.
- Bechtel, William & George George (eds.): *A Blackwell Companion to Cognitive Science*. New York: Blackwell, 1999.
- Bremermann, Hans-Joachim (1962) “Optimization Through Evolution and Recombination”. En: *Self-Organizing Systems*. Ed. M.C. Yovitts *et al.* Washington, D.C.: Spartan Books, 93–106.
- Bunge, Mario (2005) *Intuición y Razón*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Dreyfus, Hubert (1965) *Alchemy and Artificial Intelligence*. RAND Papers. P-3244
- _____. (1992) *What Computers Still Can't Do*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- _____. (2007) “Why Heideggerian AI Failed and how Fixing it would Require making it more Heideggerian”. *Philosophical Psychology*. Vol. 20 No. 2, 247-268.
- Goertzel, Ben & Cassio Pennachin (eds.) (2007) *Artificial General Intelligence*. Berlin – Heidelberg – New York: Springer.
- Haugeland, John (1996) *Artificial Intelligence. The Very Idea*. Cambridge, MA/London: The MIT Press.

¹⁹ El *esto* de la certeza sensible e inmediata es, para Hegel, la mayor de las trivialidades: “Como un universal *enunciamos* también lo sensible” (1994: 65). En ese acto de la enunciación, se disuelve su pretendida consistencia singular. Es la inevitabilidad de la mediación que comienza con el lenguaje, que “es lo más verdadero” (*idem*), la que nos prohíbe tener acceso al puro ser inmediato de la certeza sensible (cf. Hegel, 1994: 63 ss).

- Hegel, G. W. F. (1994) *Fenomenología del Espíritu*. Trad. W. Roces. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, Martin (GA 56/57) *Zur Bestimmung der Philosophie*. [KNS 1919]. Gesamtausgabe Bde. 56/57. Ed. B. Heimbüchel. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1987. [Versión castellana de una de las tres lecciones: *La Idea de la Filosofía y el Problema de la Concepción del Mundo*. Trad. J. A. Escudero. Barcelona: Herder. 2005].
- _____. (GA 61) *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. [WS 1921-1922]. Gesamtausgabe Bd. 61. Ed. W. Bröcker & K. Bröcker-Oltmanns. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. [1985] ²1994.
- Hendler, James (2008) "Avoiding Another AI Winter". *IEEE Intelligent Systems*. Vol. 23, No. 2, pp. 1-4.
- Hobbes, Thomas (2005) *Leviathan (Parts I and II)*. Ed. A. P. Martinich. Ontario: Broadview Press.
- Hyppolite, Jean (1996) *Lógica y Existencia*. Trad. L. Medrano. Barcelona: Herder.
- Lighthill, James (1973) "Artificial Intelligence: A General Survey". *Artificial Intelligence: A Paper Symposium*. Science Research Council.
- Masís, Jethro (2009) "De la Vida Histórica: Auge y Aporías del Historicismo Decimonónico". *Konvergencias. Filosofía y Culturas en Diálogo*. Vol. VII, No. 21, 208-250. URL: <<http://www.konvergencias.net/jmasis252.pdf>>.
- McCarthy, John (1958) *Artificial Intelligence Project: Programs with Common Sense*. AI Memo. No. 17. Cambridge, MA: MIT Artificial Intelligence Laboratory.
- Minsky, Marvin (1967) *Computation: Finite and Infinite Machines*. New Jersey: Prentice-Hall.
- _____. (ed.) (1969) *Semantic Information Processing*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Minsky, Marvin & Seymour Papert (1970) *Proposal to ARPA for Research on Artificial Intelligence at MIT (1970-1971)*. AI Memo. No. 185. Cambridge, MA: MIT Artificial Intelligence Laboratory.
- _____. (1971) *Proposal to ARPA for Research on Artificial Intelligence at MIT (1971-1972)*. AI Memo. No. 245. Cambridge, MA: MIT Artificial Intelligence Laboratory.
- _____. (1972) *Artificial Intelligence. Progress Report*. AI Memo. No. 252. Cambridge, MA: MIT Artificial Intelligence Laboratory.
- Neisser, Ulrich (1967) *Cognitive Psychology*. New York: Appleton-Century-Crofts.
- Papert, Seymour (1968) *The Artificial Intelligence of Hubert L. Dreyfus. A Budget of Fallacies*. AI Memo. No. 154. Cambridge, MA: MIT Artificial Intelligence Laboratory.
- Shannon, Claude (1948) "A Mathematical Theory of Communication". *Bell System Technical Journal*. Vol. 27, 379-423.
- Simon, Herbert & Allen Newell (1958) "Heuristic Problem Solving: The Next Advance in Operations Research". *Operations Research*. Vol. 6, No. 1, 1-10.
- _____. (1962) "Computer Simulation of Human Thinking and Problem Solving". *Monographs of the Society for Research in Children Development*. Vol. 27, No. 2, 137-150.
- Stein, Erwin et. al. (2006) "Calculus! New Research Results and Functional Models Regarding Leibniz' Four Functional Calculating Machine and the Binary Calculating Machine". *Foundations of Civil and Environmental Engineering*. No. 7, 319-332.
- Strawson, Peter (1997) *Análisis y Metafísica. Una Introducción a la Filosofía*. Trad. N. Guasch. Barcelona – Buenos Aires – México: Paidós.
- Turing, Alan (1950) "Computing Machinery and Intelligence". *Mind*. Vol. LIX, No. 236, 433-460.
- Vargas Guillén, Germán (2004) "Psicología y Fenomenología Trascendentales en el Proyecto de la Inteligencia Artificial". *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. Vol. XLII, No. 106-107, 105-118.
- Wheeler, Michael (2005) *Reconstructing the Cognitive World: The Next Step*. Cambridge: The MIT Press.

Ser y tiempo: una obra interrumpida¹

Alejandro Escudero Pérez
(UNED)

Resumen

En 1954 Walter Schulz publicó un artículo –“Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers”- en el que afirmaba que *Ser y tiempo* era un brillante “canto del cisne” del Idealismo alemán. Y, en efecto, en este libro de Heidegger, nos parece, se pueden localizar un número significativo de las aporías que cercan y socavan la moderna metafísica del Sujeto. Así, por ejemplo, cuando desarrolló la idea de que la “analítica del Dasein” es la “ontología fundamental” Heidegger puso de relieve lo siguiente: el erigirse del Sujeto humano como fundamento del mundo es indisoluble –en el conjunto de la tradición idealista- de otorgar al tiempo primacía respecto al espacio, etc. De la indagación en torno a las diversas aporías de la metafísica del Sujeto –hoy en marcha desde muchos frentes- depende, en buena medida, la posibilidad de que la filosofía del futuro logre desarrollarse desde unas coordenadas distintas a las propias de esta orientación que ha presidido la era moderna del mundo.

Abstract

In 1954 Walter Schulz published an article –“Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers”- stating that *On Time and Being* was a brilliant “swan song” from German Idealism. And indeed, in this book by Heidegger, I think, it can locate a significant number of aporias that surround and undermine the modern metaphysics of the Subject. For example, when Heidegger developed the idea that the “analytic of Dasein” is “the fundamental ontology” he emphasized the following: The Human Subject, setting itself up as ground of the world - according the idealist tradition - gives priority to space regarding the time, etc. From inquiry about the paradoxes of the metaphysics on the Subject - now in progress on many fronts - depends to a large extent, the possibility that the philosophy of the future can be developed from different coordinates of those characteristic to the approach which has chaired the modern era in the world.

Palabras Clave: ontología, metafísica, idealismo, sujeto, modernidad

Keywords: Ontology, metaphysics, idealism, Subject, modernity

¹ Este artículo ha sido elaborado en el marco del Proyecto de Investigación FFI 2009-11921, denominado “Interpretación y verdad en la hermenéutica fenomenológica” y dirigido por Ramón Rodríguez García.

Ser y tiempo: una obra interrumpida²

Alejandro Escudero Pérez

(UNED)

Ser y tiempo –el libro que Martin Heidegger publicó en 1927– es una de las obras clave de la filosofía del siglo XX. Reconocerlo es compatible con reconocer que en él, por un lado, se realizaban notables hallazgos y, por otro, se los desarrollaba en un marco –la búsqueda del “sentido del ser en general” a partir de una “analítica del Dasein”– que, por decirlo tajantemente, los arruinaba. ¿A qué hallazgos nos referimos? Por ejemplo –y sin pretender ser exhaustivos– el “darse del ser en una comprensión”; la “diferencia entre el ser y los entes”; una definición de la “verdad” no sólo como “adecuación” sino también como “apertura” o “desocultamiento”; la concreta mostración de que el espacio es más que “extensión” y el tiempo más que “sucesión”; la primacía y prioridad de la “posibilidad” sobre la “realidad” y la “necesidad”, etc. Y ¿qué sucedió, a nuestro juicio, con ellos? Ocurrió –como acabamos de sugerir– que resultaron o desmentidos, o deformados, o dejados de lado, en definitiva: desaprovechados. ¿Por qué –si tenemos razón– pasó algo así? Principalmente –si estamos en lo cierto– por la intervención de determinados supuestos procedentes, según un diagnóstico que intentaremos desarrollar en las páginas siguientes, del idealismo filosófico moderno, es decir, de la metafísica del Sujeto.

La lógica consecuencia de lo que acabamos de señalar –de esta desigual mezcla de valiosos hallazgos y supuestos que no estaban a su altura y terminaban por dinamitarlos– fue que la realización del programa de investigación tuvo que ser *interrumpida* en un punto preciso de su desarrollo. El inacabamiento “editorial”, por decirlo así, de *Ser y tiempo* –sólo se publicaron las dos primeras secciones de la primera parte, etc.– no fue, en absoluto, casual: obedecía a profundas razones, vinculadas –nos parece– con el estado y situación del pensamiento moderno en las primeras décadas del siglo XX.

Tampoco es, como acabamos de sugerir, fruto del azar el momento temático y problemático en que el programa fue “editorialmente” abandonado³. La redacción tuvo que interrumpirse ante un giro –el giro de “Ser y tiempo” a “Tiempo y ser”– que si se hubiese plasmado en su integridad habría mostrado nítidamente –tal como estaban las cosas en la parte realizada del programa– que una buena porción de lo anticipado –especialmente sus aspectos más propiamente ontológicos⁴– no era lo que en principio parecía ser. Baste un sólo ejemplo: una lectura del § 5 de *Ser y tiempo* daba a entender que en la tercera sección de la primera parte, la después inédita “Tiempo y ser”, se iba a intentar poner de manifiesto nada menos que la presunta “temporalidad del ser” (denominada “Temporalität”), una temporalidad más primordial –sin ser ajena a ella– que la “temporalidad del Dasein” (la “Zeitlichkeit”); pero ni fue así, ni, lo que es más importante, tampoco podía serlo, pues la analítica del Dasein, en razón de sus conclusiones, impedía sistemáticamente cualquier avance en esa dirección: la única temporalidad “originaria” es la que concierne, exclusivamente, al Dasein –al ente que soy yo o somos nosotros⁵.

² Este artículo ha sido elaborado en el marco del Proyecto de Investigación FFI 2009-11921, denominado “Interpretación y verdad en la hermenéutica fenomenológica” y dirigido por Ramón Rodríguez García.

³ Este abandono no fue, como es sabido, inmediato: durante unos años su autor creyó que era posible conseguir su completo desarrollo, sólo después de intentarlo denodadamente se dio cuenta –aproximadamente en el comienzo de la tercera década del siglo XX– de que no era así. Una noticia biográfica al respecto puede consultarse en el libro de F.-W. von Herrmann *La segunda mitad de Ser y tiempo*, ed. Trotta, 1997, pp. 29 y ss.

⁴ Son estos –como explicaremos al final del artículo– los que merecen ser desarrollados y prolongados actualmente.

⁵ Por esta vía, a nuestro juicio, se tira por la borda la oportunidad de desarrollar en una dirección “ontológica” uno de los hallazgos

La interrupción del primer programa filosófico de Heidegger se debió, en última instancia, a su inconsistencia interna: a la fatal convergencia entre unos brillantes hallazgos y unos supuestos que finalmente los malograban. Su “fracaso”, por emplear este término rotundo, sin embargo –y es lo que intentamos e intentaremos, en general, argumentar- mostraba la quiebra no sólo de lo que en él, en concreto, se proponía sino algo mucho más importante: la bancarrota de todo un modo de plantear y desarrollar la filosofía. Desde luego, en lo que a nosotros respecta, sólo cabe hablar de “fracaso” – aceptando que el término es excesivo y exagerado- a partir del reconocimiento no sólo de la relevancia de *Ser y tiempo* para la “historia de la filosofía” sino, sobre todo, de sus hallazgos irrenunciables y sus logros extraordinarios de cara al pensamiento filosófico que nos corresponde en adelante proponer. El propósito principal de este diagnóstico –y conviene destacarlo pues sólo desde él se entiende lo que estamos diciendo- deber ser –en última instancia- dar algunos pasos desde los que se consiga articular una opción en la filosofía contemporánea a partir del estudio de un callejón sin salida significativo. Y esto mismo requiere, entre otras cosas, asumir la pertinencia, en puntos específicos, de lo propuesto por Heidegger en sus primeras investigaciones.

Pese al enorme esfuerzo desplegado en su puesta a punto el programa de Heidegger no conducía a lograr lo que pretendía: la *cimentación* de una ontología. La raíz de este hecho –sellado por su inconclusión-, eso que lo explica y lo vuelve inteligible, está –como decimos- en la actuación de ciertos prejuicios –supuestos o premisas- procedentes del núcleo más consistente de la filosofía moderna: el *idealismo*, desarrollado fructíferamente en el arco que va desde Kant hasta Husserl. Es esto lo que da pie a nuestra idea de que la interrupción del programa de Heidegger no sólo le afecta a él mismo sino que, retroactivamente, concierne a toda una eminente y sólida tradición filosófica. Desde nuestro punto de vista –y sólo en último análisis, pues la riqueza que encierra es mucho mayor- el programa de Heidegger se resolvió en una sutil y sugerente *renovación del idealismo*. Pero, a grandes rasgos y sin entrar en los necesarios detalles, ¿en qué consiste éste?

En su entraña el idealismo propone al Sujeto (humano) –en tanto sede de la “razón universal”- como el *fundamento* de todo sentido y de toda verdad, en cualquiera de los ámbitos del saber y la experiencia, se trate de la ciencia, la técnica, la ética, la política, el arte o la religión. Instaure así por doquier, o eso pretende, la “homo mensura”, erige y desarrolla un antropocentrismo universal e impone sin límites el antropomorfismo: la forma esencial de lo humano, según esto, es el principio (arché) o el fin (télos) de cualquier otra forma, de cualquier otro posible modo de ser. El *hombre-Sujeto* del idealismo moderno, el hombre considerado la “medida de todo” –el ente por excelencia, lo óntico supremo- no es o no son, importa decirlo, los individuos o los grupos sociales, sino el hombre en tanto que “ser racional”. Este “Hombre” (meta-empírico o supra-empírico, meta-físico y esencial) es tenido como el único *fin en sí*, no siendo lo demás, en consecuencia, otra cosa que un medio para él, un medio de su progresiva realización (en lo “empírico”, por llamarlo así) como ser racional (una realización identificada con su “*emancipación*” –su liberación de todo aquello que obstaculiza su libre y soberana autonomía, su independencia o autosuficiencia-)⁶. La crisis del idealismo está, hoy por hoy, saliendo a la luz a la vez

más prometedores de Heidegger: el de que el tiempo ante todo “se temporaliza” –y se temporaliza “múltiplemente” desde el acontecer del ser. En la conclusión del libro *El tiempo del sujeto*, ed. Arena, 2010, pueden encontrarse algunas pistas sobre como podría desarrollarse este crucial hallazgo.

⁶ En el esclarecedor capítulo 7 del libro *Del Sujeto y la verdad*, ed. Síntesis, 2004, Ramón Rodríguez define así la entraña del idealismo filosófico imperante en la modernidad: «El fondo de la subjetividad es la acción originaria de darse a sí misma las leyes a las que se vincula precisamente en cuanto puestas por ella misma. Las leyes de la naturaleza y las leyes de la libertad son posiciones del sujeto, que se define como este libre poner. Que esta posición es en su raíz autopoición se muestra en el propio desarrollo de la metafísica de la subjetividad: la objetividad de las leyes a las que el sujeto se vincula, en la medida en que es obra de él mismo, abre

que una profunda *crisis de la modernidad*. ¿Es esto casual? En absoluto: este planteamiento -que es mucho más profundo que cualquier una "teoría filosófica"- ha sido y sigue siendo el que rige e impera en nuestro mundo; y la crisis a la que aludimos se produce, o se producirá, conforme se vaya cayendo en la cuenta de que de hecho y por derecho un devastador nihilismo es su destino final. Pero esta discusión, o esta problemática, por necesario que sea adentrarse en sus enrevesados vericuetos, nos aleja y desvía de lo que aquí intentamos formular.

En el programa de Heidegger -que participa, con matices, del espíritu y de la letra del idealismo moderno- el camino lo constituía la "analítica del Dasein" -de nosotros mismos como "Dasein"- y la meta la explicitación del sentido del ser en general. Ahora bien -así lo intentaremos mostrar- el recorrido concreto del camino volvía cada vez más superflua e ininteligible la meta: la "analítica del Dasein" se convertía en todo lo que filosóficamente había que desarrollar y podía desarrollarse. El programa de Heidegger -y de aquí proviene su consistencia y relevancia- estaba obligado a suponer, con razón, algo que al final, y por obra del proceso que estamos describiendo, resultaba ser superfluo: postulaba que la analítica del Dasein estaba conducida por entero por la pregunta ontológica⁷, o sea, y en último término, por el ser mismo en su propia donación y su concreto acontecer (así debería ser, en efecto, poer no era esto lo que finalmente ocurría).

La inconclusión del programa, por esto, no sólo afecta a su meta -en tanto no resulta alcanzada- sino también al propio camino elegido: la interrupción del plan expuesto en el § 8 de *Ser y tiempo* deja en buena medida en suspenso la validez última -más allá de la pertinencia de concretas descripciones- del contenido de la analítica del Dasein y nos la entrega, a sus lectores y herederos, como algo pendiente de revisión.

Desde esta óptica lo que respecto a la obra de Heidegger suele denominarse la "Kehre"⁸ -tenga ésta el sentido que tenga, y con independencia de su acierto o no- fue, al fin y al cabo, algo exigido o requerido por la propia inconclusión de la obra principal: si se pretende mantener lo principal, la *pregunta por el ser*, como pregunta central de la filosofía, como su tema propio de investigación, era preciso replantear el camino y repensar los supuestos cuya acción implícita -pero implacable- habían desviado la indagación de su meta.

El programa de Heidegger, en definitiva, no alcanzó la meta propuesta porque no fue capaz de dotarse de los recursos necesarios para lograrlo. A nuestro juicio -enseguida veremos porqué- el resultado principal de la analítica del Dasein terminaban volviendo superflua la propia ontología y haciendo ininteligible la pregunta por el ser en general. Intentaremos explicar esto con más detalle y precisión.

Para empezar, ¿a qué "resultado" de la analítica del Dasein nos estamos refiriendo? En principio, la tesis o la hipótesis -cuya capacidad esclarecedora tiene que ser mostrada y probada- que articula el planteamiento y orienta el desarrollo del programa de Heidegger puede formularse con las siguientes

el paso a la autodeterminación estricta y total, la libertad de determinar la propia figura, la propia "naturaleza" del ser humano, que así deviene por entero dueño de sí mismo».

⁷ Es lo que con claridad se dice en el § 5 del tratado de 1927: «La analítica del Dasein así concebida está orientada por entero hacia la tarea de la elaboración de la pregunta por el ser, que le sirve de guía. Con lo cual se determinan también sus límites» (*Ser y tiempo*, ed. Trotta, pg. 41). Sin esta idea, por cierto, porciones enteras de la argumentación del § 2 -en el que se establece la primacía del Dasein en el seno de la articulación de una ontología- pierden todo sentido.

⁸ Un "giro" o un "vuelco" que da pie a referirse a un "primer Heidegger" y un "segundo Heidegger".

palabras de Felipe Martínez Marzoa: «La Existenz no es el ser; el ser del Dasein no es el ser en general; pero el sentido del ser del Dasein es el sentido del ser en general»⁹. Sin embargo esta idea, por motivos de fondo, no pudo ser mantenida ni sostenida con todas sus consecuencias, o, más exactamente, tuvo que ser interpretada en una dirección “idealista”. Las partes redactadas y publicadas del programa – tanto el tratado de 1927 como lo que elaboró en cursos, conferencias y artículos en los años siguientes– terminaban sosteniendo que el ser y el sentido del Dasein¹⁰ es el *origen*, en última instancia, del sentido del ser en general. Que el Dasein no pueda ser concebido como un Sujeto autopuesto por su libre y soberana reflexión matiza el conjunto de la propuesta –en razón de un peculiar y sostenido énfasis en la “finitud” de la existencia humana– pero no altera en lo fundamental el marco filosófico preponderante en la modernidad.

Las conclusiones de la analítica del Dasein implican, se las mire como se las mire, conceder *prioridad* y otorgar *primacía* al Dasein sobre el “Ser”, o, lo que viene a ser lo mismo, a confundirnos con él, a pretender suplantarlo, a intentar subordinarlo a nosotros mismos. En el § 2 del tratado de 1927 leemos: “ser es aquello que determina al ente en cuanto ente”. ¿Qué sentido tiene esto una vez que la analítica del Dasein fue desarrollada? Si el “ser” termina resultando algo *dependiente* del Dasein¹¹ esa noción termina resultando superflua y molesta; ya no se trata de pensar cómo es que hay en general “fenómenos” para el Dasein, sino de afirmar que los hay *por obra* del Dasein (en tanto este, comprendiéndose, proyecta su ser, etc.). Y no es lo mismo, desde luego, lo uno que lo otro. La primera pregunta alude a una indagación ontológica, lo segundo es una tesis idealista. Es cierto, y acabamos de apuntarlo, que el Dasein no es un sujeto substancial del estilo del Espíritu absoluto hegeliano o no es un Yo formal que se pone o constituye a sí mismo reflexivamente al estilo de Fichte o de Husserl, etc.; pero no es suficiente discutir o negar estas figuras del moderno Sujeto para poder sostener con plena legitimidad que se ha propuesto una alternativa real al idealismo filosófico. Con razón Ramón Rodríguez escribe refiriéndose a esta cuestión:

–«Hay, sin embargo, que reconocer que *Ser y tiempo*, pese a contener la tendencia profunda hacia un más allá de la subjetividad, no logra deshacerse del pensamiento subjetivo-transcendental»¹².

–«... la imposibilidad de concluir por entero el proyecto de *Ser y tiempo* había que atribuirlo a las representaciones de la filosofía de la subjetividad...»¹³.

El idealismo filosófico consiste en erigir al “Sujeto” –a nosotros mismos en tanto “seres racionales”, partícipes de una esencia común, fija e idéntica que nos subsume, etc.– en “*fundamento*” del sentido y de la verdad. Heidegger, a su vez, en *Ser y tiempo* y su radio de acción, planteó la cuestión del fundamento a partir de lo que llama la “trascendencia del Dasein”¹⁴. Y ¿a dónde conduce, finalmente, ese

⁹ Felipe Martínez Marzoa, *El sentido y lo no-pensado*, Univ. de Murcia, 1985, pg. 10.

¹⁰ Al ser del Dasein se lo denomina “cuidado” (*Ser y tiempo*, § 41) y al sentido del Dasein “temporalidad” (*Ser y tiempo*, § 65).

¹¹ Esta “dependencia” llega al extremo de que el Dasein se arroga la potestad de llevar a cabo un “proyecto de(l) ser” –algo que convierte a este último, nada menos, pero nada más, que en un “resultado” de un “proyectar” realizado por la existencia humana.

¹² Ramón Rodríguez, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, ed. Síntesis, 2006, pg. 121.

¹³ *Ibíd.*, p. 129.

¹⁴ El término “trascendencia” pretender tornar explícito el “ser” del Dasein –es, pues, sinónimo de lo que significa “cuidado” (Sorge). En los cursos universitarios o en las publicaciones posteriores a *Ser y tiempo* Heidegger se inclinó por elaborar la noción y la problemática de la “trascendencia” del Dasein. En el capítulo cuarto del libro *El tiempo del sujeto*, op. cit., analizamos esta cuestión con detalle.

planteamiento? A hacer depender el sentido y la verdad de un *automovimiento* del Dasein en el que tiene lugar un triple fundar lo óntico en su multiplicidad y totalidad¹⁵; con lo cual el ser de los entes -su fenomenalidad, su aparecer, su mostrarse, etc.- es situado, localizado, puesto en el *haber* y en el *poder* del Dasein: en última instancia es tenido como algo que está a su entera y libre disposición.

La trascendencia del Dasein (su originario “trascenderse”) incluye o contiene un doble movimiento: uno ad intra o centrípeto y otro ad extra o centrífugo. En el primero, o a partir del primero, ocurre que el Dasein pasa de su modo impropio de ser a su modo propio o auténtico; se trata de una vuelta a sí mismo, una interiorización, en la que el Dasein se vacía expulsando de sí todos los contenidos y los vínculos introyectados en él por el ocuparse-de y el procurar-por, o sea, por los dos vectores del existir intramundano en la cotidianidad inmediata y regular; este vaciamiento, por otro lado, implica *sustraerse* al campo fenoménico básico (suspendiendo o neutralizando su efecto absorbente y expropiante) gracias a la acción de una serie de comportamientos autorreferenciales (por ejemplo la angustia descrita en § 40, etc.). En este movimiento ad intra o centrípeto el Dasein, ganando su modo propio de ser, alcanza la “verdad de la existencia”: su *abrirse*, su apertura o transparencia. El segundo de los movimientos de la trascendencia del Dasein, posibilitado por el primero y dependiente de él, es el movimiento ad extra o centrífugo: el salir de sí inherente al Dasein, un salir de sí en el que resulta fundado el sentido y la verdad de los entes intramundanos en sus múltiples modos de ser (por ejemplo como algo “a la mano”, etc.). Cuando el Dasein sale de sí las “categorías” –los modos ónticos de ser agrupados en “regiones”¹⁶– resultan “esquemáticas” en tanto a los éxtasis del tiempo les corresponde un “horizonte”, esto es, algo que posibilita su descubrimiento y comparecencia como tales o como cuales, es decir, que posibilita su “en tanto qué hermenéutico”, el ser algo de algo, el que algo sea algo (el que ante el ocuparse-de, por ejemplo, el martillo aparezca como tal en el manejo, etc.). En la esquematización de las categorías por obra del temporalizarse extático del Dasein ocurre –así lo creía Heidegger– la comparecencia de los entes, la constitución de los fenómenos; y era de esto –si nos fijamos en los esbozos contenidos en el curso del semestre de verano de 1927– de lo que iba a tratar, a fin de cuentas, la inédita tercera sección de la primera parte de *Ser y tiempo*: pretendía mostrar sistemáticamente cómo las categorías *dependen* de los existenciarios del Dasein, destacados según su entraña temporal¹⁷. Esta explicitación de los esquemas horizontales de las categorías tiene su razón de ser en la tesis de que lo que sostiene y posibilita el doble movimiento de la trascendencia del Dasein, y su triple fundar la verdad de lo óntico, es la *temporalidad* extático-horizontal considerada a partir de aquí, nada menos, el “sentido del ser en general”. Esta orientación del problema de las “ontologías categoriales” hizo dudar tanto al propio Heidegger que la sección en la que esto de exponía con rotundidad y sin ambigüedades quedó, para siempre, sin publicar.

Señalaremos, a partir de aquí algunas de las dificultades básicas que, a nuestro juicio, conciernen al modo de plantear y abordar los problemas filosóficos por parte de este programa filosófico cuando se encontraba en el avanzado estado de elaboración al que estamos aludiendo (recogido en *Ser y tiempo* y en las lecciones universitarias y artículos posteriores a 1927).

¹⁵ Heidegger expuso ese triple fundar por parte del Dasein en el artículo de 1929 “De la esencia del fundamento” (en *Hitos*, ed. Alianza, 2000).

¹⁶ Heidegger solía distinguir cuatro categorías o regiones: la del ente a la mano, el ente subsistente, los entes ideales de la matemática y los entes vivos. Una amplia exposición de la “ontología categorial” proyectada por Heidegger puede leerse en el artículo “Hermenéutica filosófica y teoría de las categorías”, en R. Rodríguez (ed.), *Lenguaje y categorías en la hermenéutica filosófica*, ed. Biblioteca Nueva, 2011.

¹⁷ El primer intento de desarrollar esta idea lo encontramos en el § 69 de *Ser y tiempo*.

La analítica del Dasein, en sus puntos o momentos culminantes, se encuentra –por más que intente disimularlo o atenuarlo- ante un gran dilema. Lo formularemos en estos términos: ¿el Dasein pertenece o no pertenece –cuando se lo considera en su modo originario y propio de ser- al campo fenoménico básico (al ser-en-el-mundo como ámbito del sentido y la verdad, del descubrimiento y adecuada comparecencia de los entes)? Heidegger ofrece dos repuestas pensando que son enteramente compatibles o que su conexión no plantea dificultad alguna:

Por un lado sostiene que el Dasein *sí* pertenece al campo fenoménico básico en tanto al Dasein le es inherente el “arrojamiento” (Geworfenheit): el Dasein se encuentra y descubre siempre ya, en razón de su finitud, en un mundo, en medio de un concreto repertorio de posibilidades (incrustadas en el ocuparse-de y el procurar-por), etc. Por cierto –y es algo digno de ser resaltado- la analítica del Dasein tiende, sin justificarlo expresamente, a equiparar el arrojamiento con la “caída” (Verfallen), con la situación en la que el Dasein resulta habitualmente expropiado de su ser y su sentido (significativamente el § 38 de *Ser y tiempo* se titula “La caída y el arrojamiento”).

Por otro lado afirma que el Dasein *no* pertenece al campo fenoménico básico, y no pertenece a él porque en tanto no logre sustraerse a su poder absorbente y alienante no alcanzará su autenticidad, su modo propio de ser. Además sólo porque se sustrae a ese ámbito puede, al fin y al cabo, “fundarlo” en su consistencia interna, erigirse en el “fundamento”. Este sustraerse, esta capacidad suya –que ocurre gracias a tres comportamientos autorreferenciales: la resolución anticipante, la angustia y el silencio de la voz de la conciencia- es, según la analítica, lo *originario* del Dasein, su punto álgido, allí donde consigue vencer la expropiación a la que le somete el cotidiano ser-en-el-mundo¹⁸. ¿Qué sucede entonces cuando logra sobreponerse a la “caída” inherente a su arrojamiento mundano? Ocurre que proyectándose desde sí y por sí proyecta el propio mundo, esto es: el horizonte desde el que comparecen y son descubiertos adecuadamente los entes intramundanos en sus múltiples modos de ser (como lo “a la mano”, lo “subsistente”, etc.).

Esta segunda respuesta no parece compatible con la idea de “finitud” que dice defender la analítica del Dasein; y no lo parece porque introduce como fenómeno universal la capacidad del Dasein –la presunta capacidad, preferimos decir- de *sustraerse* al campo fenoménico básico, al plano óntico, al ámbito de lo que aparece. Y esta capacidad choca con la finitud, radicalmente entendida, porque introduce en el Dasein la infinitud indeterminada de la libertad; que se trate, en este caso, de una infinitud finita (en la medida en que el Dasein no se autoconstituye por entero, no lleva a cabo una autoposición reflexiva y libre de sí mismo como Sujeto, etc.) matiza las cosas, pero ni las aclara ni contribuye a dar respuesta a la dificultad que estamos planteando. Además, y en esta misma dirección, ¿no se está afirmando, en último término, la *premundanidad* del Dasein auténtico (al concebir autorreferencialmente su propio ser: el cuidado -Sorge- interpretado restritivamente como “cuidarse”, etc.) frente a la mera *intramundanidad* del Dasein del cotidiano ocuparse-de (Besorgen) y el procurar-por (Fürsorge)?¹⁹ Sin entrar en los detalles requeridos por lo que aquí se ventila diremos que, en efecto, es cierto que la pregunta filosófica necesita, como motivo de su surgimiento y articulación, una cierta “distancia” o una peculiar “ruptura”, una quiebra en el seno del plano óntico, del campo fenoménico

¹⁸ Cada uno de estos tres comportamientos autorreferenciales es considerado el punto álgido de los tres existenciales del Dasein (respectivamente del comprender, el encontrarse y el habla).

¹⁹ A nuestro entender la elección, respecto a la existencia humana, entre su “premundanidad” o su “intramundanidad” constituye una falsa alternativa. Por eso es menester volver a pensar a fondo qué significa y qué implica el “ser-en-el-mundo”. A título de sugerencia cabe avanzar que la existencia humana habita el mundo (“es en el mundo”) como “límite” suyo –no está, pues, si se consigue confirmar esta tesis, ni “fuera” ni “dentro” del mundo.

básico y de los saberes que lo roturan y cultivan; en ponerla de manifiesto estriba la fuerza perenne, por ejemplo, de la ironía socrática o de la duda cartesiana. Pero esa ruptura, en contra de lo que piensa la analítica del Dasein, y en la medida en que a esta le concierne señalar el modo de irrupción de lo filosófico, no es obra de la *libertad* del Dasein, de su presunta capacidad de sustraerse al ámbito de los fenómenos, un ámbito que tampoco necesita -pensamos nosotros- de ningún "Dasein" que venga a *fundarlo* "desde fuera".

Cabe, es cierto, una interpretación más favorable –respecto a lo que contiene la analítica del Dasein y el programa del que forma parte- del problema o el dilema que acabamos de exponer ("pertenece o no pertenece el Dasein..."), una dificultad que, a nuestro juicio, requiere una respuesta mucho menos ambigua y enrevesada que la que proporciona Heidegger. Esta interpretación "más favorable" –menos incisiva, más caritativa- diría, por ejemplo, que la "caída" (la expropiación del Dasein, su inautenticidad) sólo tiene lugar cuando el arrojamiento se aísla, independiza y desentiende el "proyecto". Algo coherente con la idea, repetida por la analítica del Dasein, de que todo proyecto es un "proyecto arrojado". Y en efecto, esta interpretación sería convincente si lograra mostrar, primero, que tal expresión tiene un sentido inteligible en el conjunto de este programa filosófico, y segundo, que este sentido proporciona un argumento que desbarata el dilema al que nos estamos refiriendo. Cuando hemos intentado desarrollar una interpretación en esta dirección –o buscarla en la bibliografía secundaria- no nos han salido las cuentas. Por ello, y en tanto la situación no cambie, nos mantendremos en la tesis de que aquí nos encontramos ante una importante *contradicción* que el programa de Heidegger –con sus propios medios y en razón de sus supuestos- no puede ni plantear ni resolver. Seguirá dando con una mano ("el Dasein *sí* pertenece...") lo que quita con la otra ("el Dasein *no* pertenece..."), sin dar explicaciones claras y consistentes de por qué hace lo uno o hace lo otro.

En el fondo, puede decirse, únicamente a título explicativo o aclaratorio, que el programa de Heidegger desemboca en una peculiar "dialéctica negativa". Con el término "dialéctica" aludimos al hecho de que el Dasein es propuesto o señalado como el *mediador* universal entre los entes y el ser: según este papel (autoatribuido) puede sostenerse –con razón o sin ella- que al temporalizarse, abrirse y trascenderse resultan *fundados* el sentido y la verdad. Que esta tesis dialéctica pueda calificarse de "negativa" tiene que ver con que la principal razón que se esgrime para atribuir al Dasein un papel mediador de y en la fenomenalidad es su no onticidad, es decir, se sostiene que el Dasein gana su autenticidad cuando –sustrayéndose al campo fenoménico básico, despojándose de todo contenido procedente del exterior- alcanza su propia "nada" o, mejor dicho, se hace cargo de su intrínseca "nihilidad", de su *poder nihilizador* (un poder que se delataría en los comportamientos autorreferenciales anteriormente mencionados en tanto ellos nos desatan y desvinculan de todo lo mundano)²⁰. El Dasein ejerce de mediador entre el ser y los entes -y, así, de "medida" de lo que aparece y de lo que se sustrae- "sosteniéndose en su propia nada". Es por esto que en el curso de 1928 llamado *Principios metafísicos de la lógica* se señala, en el § 12, que la temporalidad es el "nihil originarium" y, poco después, en la conferencia de 1929 "¿Qué es metafísica?" se dice con rotundidad: «Lo ente en su totalidad sólo llega a sí mismo [o sea: sólo comparece] en la nada del Dasein»²¹. Lo que culmina, por un lado, en la idea de que "ex nihilo omne ens qua ens fit", y, por otro, en la afirmación de que el Dasein sólo es fundamento del sentido y la verdad de lo óntico en su multiplicidad como "abismo" (Abgrund).

²⁰ Una argumentación que subraya la equiparación del Dasein con la *nada*, puede encontrarse en el libro de Felipe Martínez Marzoa, *Heidegger y su tiempo*, ed. Akal, 1999, pg. 32. Sería interesante ocuparse de lo que une y separa, en este punto, el pensamiento de Heidegger con el que Sartre desarrolló precisamente en *El ser y la nada*.

²¹ M. Heidegger, "¿Qué es metafísica?", en *Hitos*, ed. Alianza, 2000, pg. 106.

Desde nuestro punto de vista la “dialéctica negativa” por la que apuesta el programa de Heidegger –en tanto su conjugación de fundación y de abismo en la figura del Dasein no implica otra cosa que una apelación a un regreso al infinito sólo puntualmente detenido por el abrirse del Dasein– conduce a un “agnosticismo ontológico”, pues lo que resulta así negado es la posibilidad misma de un *saber del ser*²² (un saber este incompatible con la pretensión de erigir al Dasein en el mediador de la fenomenalidad). En el programa filosófico que nos ocupa, y lo constatamos una vez más, el camino (una analítica del Dasein que acentúa unilateralmente sus aspectos autorreferenciales por la cuestionable vía de privilegiar al tiempo sobre el espacio) termina anulando la meta: la cuestión del ser, la pregunta ontológica. El Dasein, embebido de una completa “hybris”, pretende suplantar al Ser –al acto de su donación y su acontecer– usurpándole su papel determinante (su carácter de “arché”, de “principio”) en la articulación del sentido y en el despliegue de la verdad en la que ganan su propia consistencia los distintos modos ónticos de ser y los diversos saberes a ellos remitidos y entregados (ciencia o arte, por ejemplo). Al fin y al cabo, y esta es en el fondo nuestra principal objeción, el programa de Heidegger no aclara, ni puede hacerlo en razón de algunos de sus supuestos, la “relación” del Dasein y el Ser, o, tampoco, la “relación” entre la comprensión del ser y el ser comprendido en ella.

En el desarrollo de su programa el “sentido del ser en general”, en su multiplicidad y unidad, es concebido y experimentado –como se plantea en el § 69 de *Ser y tiempo* y se explicita en los cursos y artículos posteriores– como el *horizonte del tiempo extático*, es decir: del *tiempo del Dasein*. El Dasein, el ente que soy o que somos, *se comprende, se abre* (en los tres existenciales del Da-sein, del “ahí”), *se trasciende* temporalizándose (fundando lo óntico a partir de su propia nada, de su propio abismo). A estas conclusiones –de carácter *idealista* en tanto sitúan *en nosotros* las condiciones del sentido y la verdad de lo que acaece en los distintos ámbitos de experiencia y modos del saber, erigiéndonos, así, en lo incondicionado– se ha llegado, conviene recordarlo, a partir de lo que nos parece un excelente y magnífico hilo conductor: la idea de que *en* la “comprensión del ser” –inherente al Dasein en tanto sostiene y atraviesa nuestro entero ser-en-el-mundo– *se da*, entrega, ofrece, el Ser, el principio de la fenomenalidad de los fenómenos. La cuestión es, sin embargo, saber si Heidegger consiguió realmente aclarar este “factum” (el factum del diferenciarse del ser respecto a los entes, etc.), o si finalmente lo distorsiona y lo vuelve ininteligible. Nosotros pensamos, como ya hemos dicho desde el comienzo, que ocurre lo segundo, aunque en absoluto basta con constatarlo, pues lo filosóficamente relevante, lo que da que pensar, es ahondar en sus razones: preguntando por qué resultó malogrado ese prometedor punto de partida.

Es cierto que ya la misma formulación del programa contiene, a la vez que meritorios hallazgos, lo que nos parece una confusión –proveniente del idealismo filosófico– que se fue agravando conforme se desarrollaba la investigación. A partir del “factum” de la “comprensión del ser” (posibilitante de todos los saberes ónticos en los que los entes acceden a su sentido y su verdad, o sea, de los distintos ámbitos de experiencia) la pregunta filosófica formulada por Heidegger es la pregunta por sus “condiciones de posibilidad”, o sea, por qué hace posible esa comprensión como comprensión del ser (un acontecer, un acto, un principio constituyente)²³. Heidegger equiparó, pues –y en esto consiste precisamente la

²² La filo-sofía como onto-logía significa esto: la filosofía es un “saber del ser”; un saber, eso sí, insólito pues los saberes –como la ciencia o el arte– lo son primariamente de algo óntico (y eso de lo que “sabe” la filosofía es de “algo” que no es propiamente óntico –que no es, considerado desde la óptica del vivir ordinario, absolutamente “nada”).

²³ Aquí nos topamos con una cuestión tan decisiva como difícil: ¿es esta pregunta legítima y pertinente? En el artículo “Entre fenomenología y hermenéutica (ensayo de ontología)” –revista electrónica *A parte rei*, nº 69, mayo 2010– hemos intentado explicar por qué a nuestro juicio *no* lo es: en la comprensión del ser –defendemos– residen y asientan las condiciones de posibilidad de la comprensión óntica o del saber fenoménico (unas condiciones de posibilidad que pueden y tienen que ser explicitadas por una

pregunta por el “sentido” del ser- la pregunta por las condiciones de posibilidad con esta otra pregunta: ¿a partir de qué algo así como el ser en general “se vuelve o se torna comprensible”? (Siendo la respuesta: “eso a partir de qué” es el Dasein, el ente señalado por su propio y radical comprenderse). En coherencia con esto, y como cabe deducir de lo que se dice en el curso de 1927 *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, la tercera sección inédita de *Ser y tiempo* tenía asignada la tarea de mostrar sistemáticamente los *horizontes* desde los cuales el ser de los entes es comprendido o comprensible, algo sólo mostrable, según indicaba la analítica del Dasein, siguiendo el hilo conductor del temporalizarse extático del Dasein (considerado “eso a partir de lo cual” resulta comprensible el ser). Pero, ¿no late aquí, en este planteamiento, una enorme y descomunal confusión? A nuestro entender así es. Si preguntamos ¿por qué el programa de Heidegger llegaba a estas conclusiones tan discutibles, tan inconsistentes? El motivo último está, pensamos, en la actuación de un supuesto no aclarado que guía y orienta las investigaciones. Este supuesto puede ser formulado así: lo que posibilita la comprensión del ser²⁴ es idéntico al horizonte o al sentido del ser como tal; algo que implica, a fin de cuentas, que *en* el ente que comprende (su) ser –el Dasein, el ente que soy yo o que somos nosotros- están las condiciones de lo comprensible o de lo comprendido (del ser de los entes), y están ahí (*en* el Dasein) porque lo que resulta forjado en su comprenderse es, precisamente, el horizonte o sentido del ser como tal y en general. Según esto lo que llamamos “Ser” es comprensible o comprendido (en su papel de horizonte, de esquema de las “categorías”, de “mundo”) desde el tiempo extático del Dasein, el cual, así, se erige en su sentido, en su verdad. La comprensibilidad (Verständlichkeit) del ser sería, en definitiva, una obra o un rendimiento del Dasein en tanto este proyecta –desde sí y para sí- sus propias posibilidades. De esta manera el Dasein termina convirtiéndose, nada menos, en el sentido del ser en general, o sea: en aquello a partir de lo cual se establece el sentido u horizonte de todo lo que es, de lo óntico en los múltiples modos de ser explorados por distintos saberes. El título más adecuado para esta propuesta sería, no cabe duda, “Dasein und Zeitlichkeit”, y sólo una exageración idealista puede hacernos creer que esto es idéntico a lo que enuncia la expresión “Sein und Zeit”.

La analítica del Dasein afirma, una vez que ha desarrollado su tarea investigadora, que lo primero y lo primario es la *autocomprensión*, el comprenderse del Dasein desde sí mismo y por sí mismo (un “sí mismo” paradójicamente vacío, identificado con una transparente nada). Esta afirmación –no siempre expresa, desde luego, pero siempre latente- permite que se sitúen y localicen *en* el ente que comprende, en el Dasein, las íntegras y exclusivas condiciones de posibilidad todo lo que puede ser comprendido o resultar comprensible. En *su* comprensión, en la comprensión de sus posibilidades, el Dasein proyecta todo lo comprendido o lo comprensible, o sea, y por excelencia, el ser de los entes, de los fenómenos, sean de la clase o región o ámbito que sean. La razón de esto se argumenta así: el Dasein comprende el ser de los entes que no son él mismo (las diversas “categorías”) *porque a priori comprende su propio ser*; de la *autocomprensión* brota pues –sostiene Heidegger- la comprensibilidad del ser mismo y con ella resulta fundada la comparecencia y el adecuado descubrimiento de los entes. Si la temporalidad extático-horizontal (el *temporalizarse* del Dasein) es la última condición de posibilidad de la comprensión del ser de los entes en su conjunto lo es porque define, para el ente señalado y ejemplar, la posibilidad de comprenderse (*abrirse, trascenderse*), es por eso que ella dibuja –entiende Heidegger- la condición última de la fenomenalidad de los fenómenos.

indagación filosófica), ahora bien, si esto es así entonces *no* cabe sostener que, a su vez, la propia comprensión del ser está subordinada o supeditada a unas condiciones de posibilidad.

²⁴ Repetimos la tesis central que nos parece sostenible: la comprensión del ser no está sometida a condiciones posibilidad (éstas rigen, eso sí, en la comprensión óntica o el saber fenoménico –la que se despliega en la ciencia o el arte, etc.-).

En conexión con todo esto pueden señalarse, principalmente, dos cosas:

1. La analítica del Dasein sólo puede afirmar lo que acabamos de exponer porque postula la separabilidad de principio entre la comprensión de sí mismo (el comprenderse) y la comprensión de lo otro de sí, de los entes intramundanos²⁵; y en efecto: sin postular la radical separabilidad de los “existenciaros” y las “categorías”²⁶ no se puede sostener –como hace Heidegger– que las segundas *dependen* de los primeros. Hasta qué punto es posible esta separación es ciertamente un asunto delicado pues la declarada finitud del Dasein –su fáctico ser siempre en medio del todo del ente tratando con él en sus variados quehaceres– impide, o al menos dificulta, que se trate de una separación completa y absoluta; pero es indudable que la analítica del Dasein intenta defender y mostrar esa separabilidad con todas sus fuerzas: no en vano los tres existenciaros que constituyen el Da-sein (su triple abrirse en la comprensión, el encontrarse y el discurso) sólo alcanzan su modalidad propia y originaria cuando operan en el seno de comportamientos autorreferenciales (respectivamente, la resolución anticipante, la angustia, el silencio de la voz de la conciencia). Es esa separabilidad y esa jerarquización, a fin de cuentas, por lo tanto, lo que nos parece necesario discutir y rechazar (con el fin de salir del atolladero de *Ser y tiempo*).

2. Cuando la analítica del Dasein concluye que el tiempo extático forja el horizonte de toda comprensión del ser (de la comprensibilidad general de su sentido etc.) no queda claro –y, si tenemos razón, no hay manera de que pueda quedarlo– si el horizonte de la comprensión (del ser) es idéntico, sin más, al horizonte de lo en ella y por ella comprendido (el ser de los entes); dicho de otra manera: ¿el horizonte resultante del tiempo extático posibilita a la vez y de idéntico modo la comprensión del ser y lo comprendido en ella (el ser)? Esta tesis resulta –por más que esté implícitamente formulada en el programa desarrollado por Heidegger– enormemente confusa. Con ella (y es el único modo desde el que se la puede entender) se reintroduce –subrepticamente– el clásico esquema sujeto/objeto: el Dasein en su proyectarse pone ante sí (objetiva) el ser de todos los entes en sus distintos modos de ser; el proyecto de sí mismo es –según este planteamiento– un “proyecto del ser en general” (Seinsentwurf). Sin embargo afirmando esto, pensamos, se ponen en entredicho algunos de los más valiosos hallazgos realizados por el programa filosófico que estamos examinando²⁷.

Tiene que mantenerse como un notable hallazgo que la “comprensión del ser” es un *factum* incontrovertible y que lo que en ella resulta dado o entregado es el *ser* como principio (arché) de las

²⁵ Desde luego, importa resaltarlo, no es lo mismo “distinguir” existenciaros de categorías –pues distintos son, en efecto– que –con el fin de subordinar unas a otros– “separarlos”.

²⁶ Sobre la distinción entre “existenciaros” y categorías” es especialmente importante el § 9 de *Ser y tiempo*, en él leemos: «Todas las explicaciones que surgen de la analítica del Dasein se alcanzan mirando hacia su estructura de existencia. Y como estos caracteres de ser del Dasein se determinan desde la existencialidad, los llamamos *existenciaros*. Se los debe distinguir rigurosamente de las determinaciones del ser del ente que no tiene la forma de ser del Dasein, a las que damos el nombre de *categorías*. Esta expresión se toma y mantiene en su significación ontológica primaria ... Ellas abarcan las determinaciones a priori del ente según las distintas maneras como es posible referirse a él y decir algo de él en el *lógos*. Existenciaros y categorías son las dos posibilidades fundamentales de los caracteres del ser. El respectivo ente exige ser primariamente interrogado en forma cada vez diferente: como *quién* (existencia) o como *qué* (estar-ahí, en el más amplio sentido). Sobre la conexión de ambas modalidades de los caracteres del ser sólo se podrá tratar una vez aclarado el horizonte de la pregunta por el ser», op. cit. pp. 69-70.

²⁷ Heidegger reconoció estas dificultades de su primer programa filosófico, por ejemplo, en el nº 262 de su *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65; en este apartado nos dice que la idea misma de un “proyecto del ser” conduce inevitablemente a una indebida “objetivación” suya. Una exposición introductoria a los contenidos de este importante escrito puede encontrarse en el apéndice segundo del libro de Ramón Rodríguez, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, ed. Síntesis, 2006.

configuraciones ópticas mostradas por los saberes orientados hacia ellas (saberes que atraviesan, sostienen y articulan el entero ser-en-el-mundo). Esta necesaria e innegable comprensión del ser -y con ella la delicada cuestión de su comprensibilidad- tiene que ser aclarada en su raíz, como pretende hacer la analítica del Dasein. Pero lo que no puede aceptarse es lo que concluye el programa de Heidegger: que la comprensibilidad del ser es obra del Dasein, y no es aceptable porque, salvo que el idealismo sea la única posibilidad legítima de desarrollar la filosofía, no es ni obvio ni evidente que sea el Dasein el que contenga, en sí mismo y por sí mismo, las condiciones de posibilidad últimas de esa comprensibilidad. Si esto fuese así lo que estamos llamando “ser” (el acto de donación, el recurrente acontecer, el principio determinante, etc.) estaría de antemano agotado y absorbido por la comprensión del Dasein (entendida como su comprenderse). Ahora bien, cuando en el § 7 de *Ser y tiempo* se afirma que el ser es lo puro y simplemente “trascendente” a nuestro juicio, y si esta idea resulta cabalmente recogida, no se dice que el ser esté separado por un abismo respecto a los entes al modo en que en el platonismo el mundo de las Ideas está escindido del mundo sensible; lo que se afirma es que el *ser*, siendo siempre ser de los entes, no es agotable o absorbible por su comprensión fáctica y, menos aún, por el comprenderse del ente llamado Dasein. Por lo tanto, y es lo que pretendemos defender, no sólo la comprensión no agota al ser, sino que tampoco es la temporalidad del Dasein aquello que lo vuelve comprensible: las “condiciones” de la comprensibilidad del ser, de su donación y acontecer, no se hallan en el Dasein, en nosotros como Dasein²⁸. No es verdad, salvo, repetimos, que el idealismo sea la única opción filosófica legítima, que el “ser” sea un correlato del proyectarse del Dasein; lo primero y lo primario –a pesar de lo que diga la analítica del Dasein- no es el comprenderse desde sí y por sí del ente que comprende el ser en general etc., lo primero y lo primario es la donación del ser por el ser y el acontecer del ser desde el ser, una *donación* y un *acontecer* en la que lo constituido son los entes en sus distintos modos de onticidad acogidos y recogidos por los saberes que a ellos se remiten y entregan (ciencia, arte, etc.). Por todo esto, y dicho una vez más, no nos parece que el programa de Heidegger de los años veinte, tal como fue desarrollado, condujese a la anhelada cimentación de una ontología.

En el programa filosófico del que nos ocupamos cabe localizar una serie de *hallazgos* que nos parecen irrenunciables de cara a la filosofía contemporánea. De hecho la idea de que, globalmente considerado, el programa de Heidegger fracasó en su pretensión de desarrollar un saber ontológico sólo tiene sentido auténticamente interesante a partir del reconocimiento y la asunción de esos hallazgos contando, eso sí, con que tienen que ser desarrollados por otras vías en las que no resulten dilapidados. En su programa filosófico Heidegger, a la vez, ha señalado de modo certero los principales temas y problemas de la ontología –tal como en nuestra época puede plantearse y llevarse a cabo- y ha dado pasos importantes para hacerse cargo de ellos en su más profunda raíz. Sin embargo, y en eso consiste lo que denominamos su “fracaso”, en lo que propuso Heidegger en la segunda década del siglo XX, la meta y el camino propuesto para alcanzarla se revelaron finalmente –por obra de un trabajo filosófico de gran rigor- incompatibles. La interrupción del programa, por esto, nos parece tan necesaria como coherente: cuando el camino que recorremos no nos conduce a un territorio transitable lo consecuente es buscar otro para ver a dónde nos lleva. Y esto es lo que hizo Heidegger, poco a poco, a partir de los años treinta. La cuestión que tiene que ser aclarada, en todo caso, y para que estas constataciones tengan relevancia filosófica, es por qué ese camino (la analítica del Dasein) y esa meta (la pregunta por el ser) terminaron manifestándose incompatibles, o sea, por qué y en qué puntos concretos el camino –en razón de una serie de supuestos y premisas que estamos intentado desentrañar- distorsionaba, encubría y arruinaba los valiosos hallazgos que se habían conseguido.

²⁸ Más aún –y esto es algo sobre lo que nunca se insistirá lo suficiente-: la comprensión del ser no está ella misma –a diferencia de la comprensión de los entes- regida por “condiciones de posibilidad” (pues en ella se asientan y de ella provienen estas últimas).

Los cuatro temas y problemas principales que ocupan a la filosofía, afirma Heidegger en 1927, en el curso del semestre de verano²⁹, son, por un lado, la diferencia ontológica, y por otro, la verdad, multiplicidad y unidad del ser. Que esta constelación de cuestiones represente para la filosofía actual un “hallazgo” no significa que nada de esto sea “nuevo”; los temas y problemas filosóficos son recurrentes y, por eso, tienen que ser, una y otra vez, retomados, reactivados. Pero lo que ahora nos importa destacar es que ninguno de estos temas y problemas –cuyo planteamiento, por descontado, exige aclarar la “relación” entre el Dasein y el ser, o entre el ser y su comprensión- puede tratarse convenientemente a partir de la identificación del sentido del ser con los horizontes que rinde y pro-pone el tiempo extático del Dasein al abrirse en su ser para sí; o sea, a partir de una versión refinada del idealismo moderno. La tarea que ahora emprenderemos, aunque sea con brevedad, será mostrar, respecto a cada uno de esos hallazgos, qué es en concreto lo que los distorsiona y encubre, volviéndolos finalmente inabordables como problemas que admiten un planteamiento claro y una posible solución, como preguntas que admiten respuesta, y no sólo perpetua perplejidad.

En primer lugar, ya lo hemos señalado, la diferencia ontológica (la tesis de que el ser, que determina a los entes como entes, no es a su vez ni un ente superior ni un ente inferior), resulta severamente deformada si se la considera algo dependiente del Dasein, esto es, si se propone que el Dasein es el elemento diferenciante de la diferencia. Haciendo esto, o diciendo esto, se concibe y experimenta al Dasein como el mediador entre el ser y los entes, como aquello que (al temporalizarse o en el temporalizarse, al abrirse o al trascenderse) los une y los separa. Al final, si esto fuese así, la diferencia del ser y los entes surgiría a partir de una distinción óptica: la que separa al Dasein del resto de los entes intramundanos. Cosas todas ellas difíciles de sostener pues ponen en entredicho el interesante hallazgo del que se partía, hallazgo que tiene que ser pensado desde otras coordenadas³⁰.

Otro hallazgo importante es la conexión de la cuestión del ser con la problemática de la “verdad”. Ya Aristóteles, por no remontarnos más atrás, decía que la filosofía era un “saber acerca de la verdad” (un saber de la verdad ontológica en su copertenencia con la verdad óptica, de la que es, a la vez, distinta e inseparable). Es este uno de los temas más complejos y más decisivos de la filosofía. Pero el programa de Heidegger, por más que hizo interesantes aportaciones, recogidas sobre todo en el § 44 de *Ser y tiempo*, no fue capaz de abordar en su raíz este difícil asunto. Su contribución, no desdeñable, pero insuficiente, se limita a indagar en el nexo entre la verdad y el Dasein, con la idea final de que la “verdad originaria” es el abrirse extático del ente que soy o que somos nosotros, una verdad que posibilita el descubrimiento y la comparecencia de los entes en sus diversos modos de ser en correlación con los comportamientos del Dasein, o sea, que posibilita la verdad óptica (la “verdad de la

²⁹ *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, ed. Trotta, 2000.

³⁰ Dice con razón Ramón Rodríguez sobre este espinoso asunto: «La aporía final, bien conocida, de *Ser y tiempo*, la imposibilidad de que la originaria constitución de ser del Dasein, en tanto que “aquí del ser”, en tanto que pro-yecto temporal de ser, funcione efectivamente como horizonte trascendental del sentido de ser en general, se deja implícitamente reconocer a partir de la problemática hermenéutica que antecede a la obra mayor de Heidegger. En efecto, el sentido del ser en general, implicado en la comprensión previa de nuestro propio ser, no puede ser positivamente apropiado por la hermenéutica; por el contrario, se ve más bien obligado a reconocerlo como lo absolutamente antecedente... [la] temporalización (*Zeitigungssinn*) auténtica de la existencia no puede convertirse en condición de posibilidad del sentido mismo de ser sin verse a priori envuelta en él. La vía para la “inversión” hacia una fundamentación ontológica y no óptica de la ontología se dibuja ya en el horizonte», *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, ed. Tecnos, 1997, pp. 220-221. Sobre esto con razón remacha Miguel García-Baró: «En tal caso, con esas parejas de conceptos filosóficos no estamos captando más que contrastes intramundanos, contrastes ópticos; y si suponemos de continuo que cualquiera de tales contrastes, o todos en conjunto, son la Diferencia ontológica, entonces la estamos suprimiendo o, por lo menos, ocultando con toda eficacia», “Introducción a la teoría de la verdad de Michel Henry”, en M. Henry, *Fenomenología material*, ed. Encuentro, 2009, pg. 20.

adecuación”). La cuestión es, ¿permite esta vía hacerse cargo de la verdad del ser (más originaria que la “verdad de la existencia” –aunque no ajena a ella-)? No lo parece, y no lo parece porque el Dasein es concebido y experimentado acentuando unilateralmente su índole autorreferencial, y esto en último término impide la acogida y el desarrollo de la donación y acontecer del ser (un acto determinante de la consistencia de los modos ónticos de ser roturados en el cultivo del saber).

Llegamos ahora a las cuestiones, interdependientes, de la multiplicidad y la unidad del ser. En la tradición filosófica se han ensayado, al menos, dos grandes modos de abordarlas: la vía de la analogía del ser y la vía de la univocidad del ser. Pero, y a su pesar, el programa de Heidegger parece incapaz de encaminarse en otra dirección que la vía de la equivocidad, que es el peor modo de abordar esa unidad y multiplicidad o, si se prefiere, el mejor modo de no hacerlo. ¿Dónde reside la “equivocidad”? En que Heidegger se ve obligado –en razón de algunos supuestos que operan en la analítica del Dasein- a contraponer dos modos de ser y a permanecer, así, atrapado en una dualidad óntica: la que separa “Existenz” de “Realität”. Es lo que, implícitamente, se reconoce en el último párrafo de *Ser y tiempo* cuando se dice: «La distinción tan manifiestamente obvia entre el ser del Dasein existente y el ser de los entes que no son el Dasein (el estar-ahí, por ejemplo), es tan sólo el punto de partida de la problemática ontológica, y no algo en lo que la filosofía pudiera hallar su reposo»³¹. El problema es si con tal “punto de partida” puede llegarse a algún sitio desde el que el problema de la multiplicidad y la unidad del ser pueda resultar tratado.

El programa de Heidegger llega, en definitiva, a un callejón sin salida al otorgar prioridad al Dasein sobre el Ser, al conceder supremacía a lo antropo-lógico sobre lo onto-lógico. De todos modos para nosotros lo más importante no es únicamente constatar una inviabilidad que el propio autor también reconoció al no completar el plan expuesto en el § 8 de *Ser y tiempo*. Lo principal es conseguir articular una posibilidad filosófica recorriendo esta precisa y rigurosa imposibilidad. Lo importante, en última instancia, es recoger los hallazgos y ser capaces, aprendiendo de los errores, de hacerse cargo de ellos logrando que se conviertan –a través de un adecuado planteamiento de su contenido más genuino- en problemas susceptibles de una efectiva indagación.

Si se quiere dar algún paso en esa dirección tiene que suspenderse, para comenzar, cualquier modo de primacía del Dasein sobre el Ser; esto es, tiene que rechazarse –no arbitrariamente sino a partir de una asunción de los “fenómenos”, y no por capricho sino porque sólo así se da cuenta de ellos sin deformarlos- la idea de que las condiciones del comprenderse del Dasein son, sin más, las “condiciones de posibilidad” de lo comprensible o lo comprendido por excelencia: el *ser* de los entes (aquello cuya comprensión –cuya acogida y desarrollo en los saberes ónticos, en las forma de experiencia- tiene que ser recurrentemente renovada, pues el Ser es un acontecer, una fuente de posibilidades que se da de vez en vez). Las condiciones del comprenderse del Dasein, en definitiva, no pueden ser consideradas como la raíz de la comprensión del ser en general; no hay, pues, nada semejante a un “proyecto del ser”. Lo primero y lo primario no es el comprenderse, el temporalizarse del Dasein, etc. sino una *Donación* y un *Acontecer* a la que hemos de responder y que hemos de acoger y desarrollar en nuestro poder-ser mundano, y hacerlo en una plétora de saberes ónticos con sus respectivos e irreductibles ámbitos de experiencia (ámbitos de comparecencia y descubrimiento de los entes en sus múltiples modos de ser). Esto no significa negar el fenómeno de la “autocomprensión” (y por lo tanto cualquier noción de “subjetividad”, o, mejor dicho, de “ipseidad” –de ser “sí mismo”-): lo que se niega es que ésta sea el

³¹ *Ser y tiempo*, op. cit., p. 450.

fenómeno básico y primordial. Sólo desde todo esto, desde su reconocimiento, cabe creer legítimamente que podremos aclarar con la mayor precisión posible –pues lo que estamos diciendo no son sino un pálido apunte y un tenue esbozo- la “relación” del Dasein con el Ser, o del Ser con su comprensión por el “ente” que somos nosotros mismos.

Aplicando lo anterior a lo que propone la analítica del Dasein desarrollada por Heidegger –y con el ánimo no de eliminarla sino de reconstruirla desde bases nuevas- diremos principalmente dos cosas:

1. En tanto Dasein no hemos de concebirnos ni experimentarnos como la mediación fenomenalizante entre el ser y los entes. En nosotros no residen unilateralmente –por más que encuentren asiento en nosotros en la medida en que somos un ingrediente suyo- las condiciones últimas de lo que aparece (los entes) en su aparecer (ser). La diferencia, en tanto, por sí misma, es límite, en tanto el ser cumple un papel determinante, no admite ni necesita de mediaciones ónticas que tienen que postularse como negativamente infinitas; la diferencia es diferencia del ser, por más que atravesase de un lado a otro el plano de los entes roturado por el saber.

2. Comprendiéndonos, incluso si lo hacemos en una modalidad “auténtica”, ni nos sustraemos ni nos escapamos –pues no hay ni posibilidad ni necesidad de ello para llevar a cabo un pensamiento crítico- al campo fenoménico básico, al ser-en-el-mundo, al plano de la multiplicidad óntica tematizada por los distintos saberes, el plano en el que somos y que habitamos. En él, desde luego, acontecen “rupturas” (que reclaman una revisión de la fáctica comprensión del ser) pero éstas no tienen su origen ni su explicación en la libertad del Dasein o algo de este estilo.

Por difícil que sea tiene que evitarse, en definitiva, todo intento de fundar ónticamente la ontología. Para ello, por supuesto, hay que ofrecer una alternativa que permita hacerse cargo fructíferamente de las cuestiones filosóficas, o sea, un plan de investigación lo más concreto posible. La ontología –frente a lo que afirmaba el programa de Heidegger- no es que ocasionalmente pueda cimentarse ontológicamente, es que *tiene que ser* cimentada así³²; y si no fuese posible hacerlo habría que renunciar a esta pretensión: el idealismo –u otra forma de metafísica- sería la verdad de la filosofía. El Ser es ser de los entes, pero el esfuerzo tiene que orientarse a pensar el Ser “sin los entes” (salvaguardando su originaria “diferencia”); es decir: el reto constante de “pensar el ser” –cada vez que esto tenga que ser emprendido- consiste en no erigir a los entes en Modelo o Arquetipo trascendente de la fenomenalidad. Sólo así se accede –si es posible lograrlo, o en la medida en que lo sea- a la diferencia como tal, sólo así se la respeta en su integridad.

Una reelaboración del programa de Heidegger que pretenda prolongar y recoger sus principales hallazgos deshaciéndose de todo aquello que los impedía fructificar no necesita abandonar o eliminar lo que en él se llamaba “analítica del Dasein”; con esta investigación se apunta hacia un “fenómeno” imprescindible (en la medida en que nosotros somos un ingrediente ineliminable de las condiciones de posibilidad del saber fenoménico). Esta “analítica” de nosotros mismos –del ente que comprende el ser y que es en esa comprensión, etc.-, únicamente, tiene que ser reubicada y reconstruida en sus contenidos

³² En el último párrafo de *Ser y tiempo* leemos: «Ciertamente tampoco esta tesis debe tomarse como un dogma, sino como una formulación del problema fundamental, que sigue estando “velado”: ¿puede la ontología fundarse *ontológicamente*, o requiere también un fundamento *óntico*, y *cuál* es el ente que debe asumir la función fundante?» SuZ, § 83, p.450

(sin conceder, en todo caso, una desmesurada preponderancia a los aspectos autorreferenciales del Dasein pues en verdad no la tienen). De esta manera, modificando algunos supuestos, será posible lograr una renovada “analítica del Dasein” realmente guiada por la cuestión del ser (Seinsfrage)³³, o sea, no incompatible ni contradictoria con ella.

Siguiendo estas directrices, tal vez, será posible transformar la filosofía en un “saber del ser”³⁴, en una exploración (crítica) del plano ontológico a partir de las internas rupturas en el plano óntico y del plano óntico –o sea, en la comprensión de los fenómenos-; unas rupturas (acaecidas en medio de los saberes ónticos: la ciencia, la técnica, la moral y la políticas, el arte y la religión) que cuando irrumpen dan lugar al conjunto de problemas concretos que definen una época y que reclaman el trabajo filosófico de exploración de posibilidades de reconfiguración de lo óntico y en lo óntico. Pero todo esto requiere, como condición necesaria, aunque no suficiente, dejar de considerarnos –a nosotros, los hombres- como el único fin en sí para el que todo lo otro es un medio de su despliegue; la ontología, en nuestra época, en la época del nihilismo, precisa, para empezar, poner límites a la *hybris* del Sujeto racional moderno, esto es, al idealismo sobre el que se han erigido los principales procesos históricos de ese mundo en el que aún hoy habitamos.

Bibliografía

- Adrián Escudero, Jesús, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, ed. Herder, 2010
Duque, Félix, (ed.), *Heidegger, sendas que vienen*, 2 vol., ed. UAM, 2008
Escudero Pérez, Alejandro, *El tiempo del sujeto*, ed. Arena, 2010
Hidalgo Tuñón, Alberto, “Crítica del pensar de Heidegger desde el materialismo gnoseológico”, *Revista Eikasía*, nº 3, marzo 2006
Leyte, Arturo, *Heidegger*, ed. Alianza, 2005
Martínez Marzoa, Felipe, *Heidegger y su tiempo*, ed. Akal, 1999
Másmela, Carlos, *Martin Heidegger: el tiempo del ser*, ed. Trotta, 2000
Peñalver, Patricio, *Del espíritu al tiempo*, ed. Anthropos, 1989
Pöggeler, Otto, *El camino del pensar de M. Heidegger*, ed. Alianza, 1986
Rodríguez, Ramón, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, ed. Síntesis, 2006
Rodríguez, Ramón, *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, ed. Tecnos, 1997
Rodríguez, Ramón, *Del sujeto y la verdad*, ed. Síntesis, 2004
Ruiz, José, *Sobre el sentido de la fenomenología*, ed. Síntesis, 2008
Sacristán, Manuel, *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, ed. Crítica, 1995
Segura, Carmen, *Hermenéutica de la vida humana*, ed. Trotta, 2002
Vigo, Alejandro, *Arqueología y aleteología*, ed. Biblos, 2008

³³ La “Seinsfrage” brota de algo más originario que ella, algo a lo que está remitida y consignada: la “Seinsverstehen” (la cual, a su vez, atraviesa y sostiene la comprensión de los entes inherente a los diversos e irreductibles ámbitos del saber).

³⁴ Cuya principal y más alta encomienda consiste, una y otra vez, cada vez, en lograr una “intercesión” o “transacción” entre la comprensión del ser y la comprensión de los entes.

Un estudio neuropsicológico del pensamiento humano

Rafael Blanco Menéndez- Neuropsicólogo
Oviedo. España

Resumen

Introducción: Los trastornos del pensamiento en sujetos con cuadros lesionales del cerebro o con enfermedades psiquiátricas han sido poco investigados en Neuropsicología y Neurociencia Cognitiva, especialmente aquellos relacionados con la estructura del proceso ideacional, por oposición al contenido, que se ha estudiado más frecuentemente. Además, las estructuras lógicas presentes en el proceso de pensamiento y resolución de problemas han sido explicitadas en pocos casos. Existen, asimismo, estudios en Neurociencias Cognitivas en los que se han investigado estos procesos por medio de tecnologías modernas de neuroimagen (PET, Resonancia Magnética funcional), encontrándose, hasta el día de hoy, resultados poco consistentes de unas investigaciones a otras, que, o bien atribuyen el pensamiento lógico a la función de las porciones perisilvianas del hemisferio izquierdo en los diestros (áreas del lenguaje) o bien, estas capacidades intelectuales se localizan en zonas cerebrales más amplias, incluyendo el hemisferio derecho, las porciones retrorrolándicas de la corteza de ambos hemisferios, estructuras subcorticales, como el tálamo o algunas porciones de los ganglios de la base. El papel del cerebelo en estas capacidades también ha sido considerado. **Hipótesis:** Tomando como base los hallazgos en Neurolingüística de Luria y Jakobson, y estableciendo una generalización del lenguaje a los procesos intelectuales, hipotetizamos el que las tareas con estructura de lógica proposicional resultará más difícil para los pacientes con daño frontal, mientras que las tareas con estructura semántica y categorial (lógica de clases) resultará más complicada para los pacientes lesionados en la corteza retrorrolándica de ambos hemisferios. Se postula también una influencia del tipo de material (verbal frente a no verbal) en estas tareas.

Materiales y métodos: Una batería de tareas de razonamiento y pensamiento lógico que explora diversas estructuras lógicas ha sido aplicada a una muestra de sujetos cerebrolesionados y a sujetos de control sanos, con vistas a explorar las hipótesis anteriores. **Sujetos:** 20 sujetos cerebrolesionados en diferentes partes de su cerebro (frontales, posteriores, hemisféricos derechos e izquierdos, además de lesionados en estructuras subcorticales), así como 10 sujetos de control sanos o sin patología del Sistema Nervioso Central. **Resultados:** Se han hallado diferencias significativas en los resultados de las pruebas entre los pacientes lesionados, considerados globalmente, y los controles, así como entre los pacientes frontales y postrolándicos, y entre los lesionados en el hemisferio izquierdo y en el derecho. Se han encontrado, además, efectos significativos en algunas tareas de pensamiento lógico en sujetos con lesión subcortical. **Conclusiones:** La posibilidad de atribuir el procesamiento de determinadas conectivas lógicas o de otras estructuras del pensamiento a la función de algunas áreas, núcleos u órganos del encéfalo humano se muestra en esta investigación, permitiendo la creación de un modelo neuropsicológico del pensamiento humano.

Un estudio neuropsicológico del pensamiento humano

Rafael Blanco Menéndez- Neuropsicólogo

Oviedo. España

INTRODUCCIÓN:

El pensamiento humano, y sus estructuras más elementales y más generales, ha sido investigado por parte de algunos lógicos (Deaño, 1999), además de por investigadores de la Psicología Cognitiva (Oerter, 1975; Wason y Johnson-Laird, 1972; Rivière, 1986). Además, el surgimiento y desarrollo de estas capacidades en el niño ha sido, también, analizada experimentalmente (Piaget, 1923/1989; Inhelder y Piaget, 1955; Inhelder, Sinclair y Bovet, 1974)

Desde una perspectiva que auna el punto de vista médico-fisiológico con las formulaciones filosóficas de Xavier Zubiri (basadas en el concepto de “inteligencia sentiente”), Cruz Hernández (1969) considera que la inteligencia humana (parte más elevada del psiquismo) integraría 3 elementos fundamentales: “1º la inteligencia creadora, capaz de aumentar los conocimientos a partir de las representaciones; 2º la inteligencia reproductora, que adquiere y utiliza los datos de las representaciones, y 3º la inteligencia práctica o capacidad de aplicar los conocimientos a situaciones determinadas”. Además, este autor considera que la inteligencia “sería así un estado de equilibrio hacia el cual tenderían las formalizaciones sensomotoras y perceptivas, la acomodación con el mundo circundante y el equilibrio fisiológico” y que “la inteligencia es la formalización superior y decisiva que equilibra y organiza todas las estructuras cognoscitivas”, constituyendo, de este modo, “la formalización misma de la vida impulsada al máximo” (op. cit, páginas 406-407).

La perspectiva de la Neuropsicología y de las Neurociencias Cognitivas, cuyos investigadores emplean, en muchos casos, técnicas modernas de neuroimagen estructural o funcional (PET, SPECT, Resonancia Magnética funcional) en la validación de sus hipótesis neurocognitivas ha comenzado hace poco a considerar el pensamiento y las estructuras lógicas como objeto de investigación, después de haberse dedicado, desde principios de la década de 1970 a otros procesos cognitivos de nivel más elemental, como la percepción visual, la lectura o las capacidades mnésicas, por ejemplo. No debemos olvidar que el pensamiento se constituye en una capacidad metacognitiva o de segundo nivel, que precisa para su funcionamiento, el concurso de capacidades cognitivas y motoras más básicas, pero no se reduce a ellas sino que se puede considerar como una estructura emergente, en la que la idea de control la

convierte en un concepto muy cercano al de “función ejecutiva” en Neuropsicología.

Kuffler y Nicholls (1976) pusieron de manifiesto, en su influyente obra *From neuron to brain*, que el sistema nervioso de los mamíferos es capaz de realizar, lo que C. S. Sherrington denominó una “acción integrativa” de los impulsos neuronales por medio de mecanismos de excitación y de inhibición, los cuales actúan sintetizando la información eléctrica y química en el encéfalo y realizan, posiblemente, el equivalente a la operación matemática denominada *integración*. Además, estos autores (página 86) declaran que “la célula nerviosa y el encéfalo, ambos, deciden actuar o no sobre la base de la información derivada de una amplia variedad de fuentes” [en inglés en el original], y que las acciones integradoras se producen a un gran número de niveles, empezando por el celular y finalizando en la función global del Sistema Nervioso, considerado como un todo. En este mismo sentido, Shepherd (1983) opina que “la integración sináptica implica una compleja interrelación entre las conductancias iónicas y la *geometría* neuronal”, considerando este proceso como algo que va más allá de la mera suma algebraica de los impulsos excitatorios e inhibitorios (páginas 125-126). Estas operaciones neurofisiológicas, a nivel electroquímico, podrían resultar el equivalente molecular de los procesos de pensamiento lógico, dado que ya en este nivel pueden observarse mecanismos de toma de decisiones y de integración de la información, análogos a los que presenta el Sistema Nervioso en sus niveles más molares o globales.

Existen varias propuestas teóricas y experimentales en relación con la localización cerebral o encefálica de estas capacidades. De este modo, Goel y colaboradores, en diversas publicaciones de finales de la década de 1990 y principios de la del 2000 (empleando técnicas de neuroimagen funcional) (Goel, Gold, Kapur y Houle, 1997; Goel et al. 1998; Goel y Dolan, 2004; Goel et al. 2004) consideran que resulta preferente, en el procesamiento de las actividades lógicas, la función de las áreas del lenguaje del hemisferio izquierdo (zonas perisilvianas) e incluso extiende esta consideración al razonamiento social y a las estructuras gramaticales y sintácticas del pensamiento.

Por otro lado, ha habido investigadores en la Neuropsicología y en las Neurociencias Cognitivas que no comparten el punto de vista de Vinod Goel, estrictamente hablando. De este modo, Perani y colaboradores, en un trabajo de 1998, realizado con metodología PET encuentran que, en general, las actividades del pensamiento lógico se pueden relacionar, a nivel neuroanatómico, con amplias zonas de la corteza cerebral de ambos hemisferios (frontal y posterior), con el tálamo y con otras estructuras subcorticales, además de encontrarse implicado el cerebelo en algunas

condiciones experimentales. Llegan a resultados similares, especialmente en la atribución de estas capacidades cognitivas a la función de amplias redes corticales bilaterales, aunque con diversos paradigmas experimentales, Heim, Opitz y Friederici (2003), Ruff, Knauff, Fangmeier y Spreer (2003) o Ragni et al. (2006). Además, dos estudios en Neuropsicología experimental (Esliger y Grattan, 1993 y Karussis, Lekker y Abramsky, 2000) vinculan algunos aspectos del procesamiento de la información de alto nivel, a la función de diversas estructuras subcorticales, como el tálamo o los ganglios de la base.

Existen otros frentes desde los que se puede atacar este problema. Así, considerando la analogía y los isomorfismos que pueden encontrarse entre lenguaje y pensamiento, o entre estructuras lingüísticas y lógicas, puede especularse con la posibilidad de que las estructuras proposicionales (caracterizadas por conectivas como la implicación, el bicondicional, la negación, la conjunción o las diferentes formas de la disyunción, etc.) se encuentren vinculados a la función de los lóbulos frontales del cerebro humano, mientras que las estructuras de lógica de clases y de relaciones (que se pueden formalizar por medio de la lógica de predicados) se encontrarían vinculadas a la porción retrorrolándica del cerebro humano. Es conocido en Neurolingüística (Luria, 1980) que las lesiones frontales afectan al eje sintagmático del lenguaje (términos relacionales del discurso), mientras que las afasias por lesión en las áreas posteriores del cerebro afectan al eje paradigmático del discurso. A este respecto, Ll. Barraquer-Bordás y J. Peña Casanova (1983) ofrecen la siguiente definición de los conceptos de eje sintagmático y de eje paradigmático: “Hablar- comenta Jakobson- implica la selección de ciertas unidades lingüísticas y su combinación en unidades lingüísticas de un grado mayor de complejidad.” “Entran en juego, por tanto, dos capacidades fundamentales: la de *seleccionar* signos del sistema semiológico lenguaje y la de *combinar* unos con otros” y que “Los diversos signos del lenguaje se seleccionan y se combinan de la siguiente manera: 1. Se seleccionan según un criterio llamado “de oposición”, ateniéndose a la similaridad que los relaciona en el seno de un sistema o *paradigma*, donde se hallan almacenados “en ausencia”. 2. Se combinan y encadenan siguiendo determinadas relaciones “de contraste” en la contigüidad- *sintagma*- de un contexto ofrecido “en presencia”. (Peña Casanova y Barraquer Bordás, 1983, páginas 25 y 26). Un análisis paralelo del proceso lingüístico lo ofrece Sabouraud (en Peña Casanova y Barraquer Bordás, 1983, página 26), que considera que el lenguaje es un sistema que opera según un doble principio: taxinómico (paradigmático) y generativo (sintagmático).

En la presente investigación tomamos en cuenta la anterior distinción entre eje

sintagmático y eje paradigmático, y lo relacionamos con las estructuras lógicas más elementales y más generales del pensamiento humano adulto normal (clases frente a funtores), y sus alteraciones en caso de lesión.

HIPÓTESIS:

HIPÓTESIS 1: Si un paciente se encuentra afectado por una **lesión frontal izquierda**, cabe esperar que su ejecución se vea alterada significativamente en el caso de tareas de **tipo verbal** cuya estructura lógica implique la comprensión de (determinadas) nociones de **lógica proposicional o de funtores**.

HIPÓTESIS 2: Si un paciente se encuentra afectado por una **lesión frontal derecha**, cabe esperar que su ejecución se vea alterada significativamente en el caso de tareas de **tipo no verbal** cuya estructura lógica implique la comprensión de (determinadas) nociones de **lógica proposicional o de funtores**.

HIPÓTESIS 3: Si un paciente se encuentra afectado por una **lesión post-rolándica (parieto-occipito-temporal) izquierda**, cabe esperar que su ejecución se vea alterada significativamente en el caso de tareas de **tipo verbal** cuya estructura lógica implique la comprensión de (determinadas) nociones de **lógica de clases**.

HIPÓTESIS 4: Si un paciente se encuentra afectado por una **lesión post-rolándica (parieto-occipito-temporal) derecha** cabe esperar que su ejecución se vea alterada significativamente en el caso de tareas de **tipo no verbal** cuya estructura lógica implique la comprensión de (determinadas) nociones de **lógica de clases**.

MATERIALES Y MÉTODOS:

SUMARIO DE PRUEBAS PROPUESTAS EN LA PRESENTE INVESTIGACION
(Ver descripción de las tareas en Blanco Menéndez, 2010 y en Blanco Menéndez y Aguado Balsas, 2002)

TAREAS DE EXPLORACIÓN NEUROPSICOLÓGICA STANDARD

1. Cuestionario de lateralidad de Humphrey
2. Figura Compleja de Rey-Österrieth (Copia, evocación inmediata y evocación diferida)
3. *Symbol Digit Modalities Test*
4. Test de Organización Visual de Hooper
5. Subtest "Dígitos" de la Escala de Memoria de Wechsler

6. Subtest “Aprendizaje de Pares Asociados” de la Escala de Memoria de Wechsler
7. Test de Palabras y Colores de Stroop
8. Subtest “Comprensión verbal” del Programa Integrado de Exploración Neuropsicológica (Test Barcelona)

TAREAS DE EXPLORACIÓN DE PROCESOS DE LÓGICA DE CLASES

1. Test de procesos categoriales de Luria-Christensen (modificado por el autor) (verbal)
2. Test de semejanzas conceptuales (original) (verbal)
3. Test de relaciones de inclusión de clases (original) (verbal)
4. Test de matrices progresivas de Raven (Escala general) (no verbal)
5. Escala de madurez mental de Columbia (no verbal)

TAREAS DE EXPLORACIÓN DE PROCESOS DE LÓGICA DE FUNCTORES

1. Test de los “alimentos envenenados” (Arenberg) (verbal)
1. Test de razonamiento proposicional no verbal (original) (no verbal)
2. Test no verbal de comprensión de funtores lógicos (original) (no verbal)
3. *Token-test* (Test de las fichas) (Partes IV y V) (verbal)
4. Test de clasificación de tarjetas de Wisconsin (WCST) (no verbal)
5. Test de la Torre de Hanoi (no verbal)

En la mayoría de las tareas, especialmente en aquellas explícitamente relacionadas con el pensamiento lógico, además de contabilizarse el número de aciertos, se tomaba en cuenta también, la latencia media de las respuestas ante los diversos elementos, así como su desviación típica. En el test de clasificación de tarjetas de Wisconsin (WCST) se contabilizó el número de categorías formadas y el porcentaje de errores, mientras que en el Test de la Torre de Hanoi, se tuvo en cuenta el número de movimientos hasta conseguir la configuración final (mejor, cuantos menos movimientos empleados)

SUJETOS:

Se presentan los casos de 20 pacientes cerebrolesionados, afectados por accidentes cerebrovasculares, traumatismos craneoencefálicos, hipoxia, así como el caso de un paciente afectado por un deterioro cognoscitivo compatible con el diagnóstico de enfermedad de Alzheimer. En todos los casos (excepto en uno), fue practicada una prueba de neuroimagen estructural (Tomografía Computada de Cráneo o Resonancia Magnética de encéfalo) o funcional (Tomografía Computada por Emisión de Fotón Único, SPECT). En el caso de un paciente afectado por un traumatismo craneoencefálico (Paciente 15) no se pudo disponer de información de neuroimagen, por lo que se realizó una exploración neuropsicológica más amplia, a fin de determinar la presencia y, en su caso, la localización de su lesión cerebral. Asimismo, en este caso, el paciente fue explorado por el Prof Dr. E. Vera de la Puente y equipo en la Unidad de Neuropsicología y Neurología de la Conducta del Hospital Universitario Central de Asturias (HUCA), ofreciendo un diagnóstico topográfico coincidente con los indicios derivados de la exploración neuropsicológica practicada por nuestra parte. Todos los pacientes y los sujetos de control participaron voluntariamente en este estudio y ofrecieron su consentimiento informado a la realización de las diversas pruebas planteadas.

La exploración neuropsicológica de los pacientes objeto de la presente investigación fue realizada en nuestro despacho profesional, así como en la Unidad de Neuropsicología y Neurología de la Conducta del Hospital Universitario Central de Asturias (HUCA, Oviedo). Los sujetos de control fueron, asimismo, explorados en nuestro despacho profesional, excepto en el caso de algunos de ellos, a los que se les evaluó en su domicilio particular. Los sujetos de control eran 5 varones y 5 mujeres sanos o sin patología del Sistema Nervioso Central.

El conjunto de los pacientes cerebrolesionados participantes en el presente estudio, se detalla a continuación

Paciente	Lesión	Edad	Sexo	Profesión	Escolaridad	Dominancia
Pac. 1	POTI	67	V	Mínero	6	DIESTRO
Pac. 2	FSBI	72	V	Topógrafo	10	DIESTRO
Pac. 3	POTI	72	M	Ama de casa	10	DIESTRA
Pac. 4	POTI	83	M	Ama de casa	6	DIESTRA
Pac. 5	HEMD	59	V	Bombero	7	DIESTRO
Pac. 6	FSBD	75	V	Obrero metalúrgico	9	DIESTRO
Pac. 7	POTD	57	V	Bombero	6	DIESTRO
Pac. 8	HEMD	66	V	Geólogo	24	ZURDO
Pac. 9	POTI	56	V	Mínero	8	DIESTRO
Pac. 10	HEMI	63	V	Electricista	12	DIESTRO
Pac. 11	HEMI	63	V	Empresario	6	DIESTRO
Pac. 12	POTD	46	M	Funcionaria	12	DIESTRA
Pac. 13	FSBD	72	V	Guarda rural	4	DIESTRO
Pac. 14	HEMD	53	V	Artista	8	DIESTRO
Pac. 15	HEMI	46	V	Vendedor	12	DIESTRO
Pac. 16	FSBD	61	V	Obrero metalúrgico	9	DIESTRO
Pac. 17	HIPBL	43	V	Empresario	12	AMBIDEXT.
Pac. 18	FSBI	54	V	Profesor	18	DIESTRO
Pac. 19	POTI	42	V	Agente comercial	15	DIESTRO
Pac. 20	AZHM	75	V	Empresario	6	DIESTRO

LEYENDA: POTI: Lesión parieto-occipito-temporal izquierda V: Varón M: Mujer
 POTD: Lesión parieto-occipito-temporal derecha
 FSBI: Lesión frontosubcortical izquierda
 FSBD: Lesión frontosubcortical derecha
 HEMI: Lesión hemisférica izquierda (frontal y posterior)
 HEMD: Lesión hemisférica derecha (frontal y posterior)
 HIPBL: Hipoxia fronto-témporo-límbica bilateral
 AZHM: Enfermedad de Alzheimer probable

En la tabla, la escolaridad está medida en el número de años de escolarización formal del sujeto

RESULTADOS Y ANÁLISIS DE DATOS

Concretamente, los análisis estadísticos planteados son los siguientes:

a) Estadísticos descriptivos para cada variable relevante en la presente investigación

b) Test estadístico del análisis de la varianza (ANOVA) entre cada grupo de pacientes cerebrolesionados y controles sanos, realizados en función de las dimensiones relevantes en la presente investigación (presencia o ausencia de lesión, localización de la misma, lateralización del daño cerebral y dimensión anteroposterior –frontal o post-rolándica de éste). Se trata de comprobar, con estas pruebas, el grado de significatividad estadística existente en las diferencias entre estos grupos, caso de que la hubiere (Arnau Grass, 1986; Canavos, 1984).

. Configuración de los grupos experimentales: Los sujetos cerebrolesionados participantes en el presente estudio serán incluidos en 7 grupos experimentales, tomando como criterio la localización de las lesiones que afectan a dichos pacientes. Los sujetos cerebrolesionados serán incluidos en uno de los siguientes grupos:

- a) Lesiones fronto-subcorticales derechas
- b) Lesiones fronto-subcorticales izquierdas
- c) Lesiones posteriores (parieto-occipito-temporales) derechas
- d) Lesiones posteriores (parieto-occipito-temporales) izquierdas
- e) Lesiones hemisféricas derechas (frontales y posteriores)
- f) Lesiones hemisféricas izquierdas (frontales y posteriores)
- g) Otras localizaciones y/o etiologías (se incluyen en este grupo un caso de hipoxia fronto-temporal y límbica bilateral y un caso de enfermedad de Alzheimer probable, a título ilustrativo)

De acuerdo con lo antedicho, los grupos experimentales quedan configurados por los siguientes pacientes:

	Derecho	Izquierdo	Otras localizaciones y/o etiologías
Fronto-subcortical	Paciente 6.- Paciente 13- Paciente 16	Paciente 2.- Paciente 18	
Posterior	Paciente 7- Paciente 12	Paciente 1- Paciente 3.- Paciente 4 Paciente 9- Paciente 19	
Hemisférico (pre y post)	Paciente 5- Paciente 14- Paciente 8	Paciente 10- Paciente 11.- Paciente 15	
Otras localizaciones y/o etiologías			Paciente 17.- Paciente 20

Tabla I: Estadísticos descriptivos univariados (medias y desviaciones típicas) de los sujetos cerebrolesionados y de los controles en la exploración neuropsicológica standard

PRUEBA	PACIENTES	CONTROLES
Figura Compleja de Rey- Österrieth Copia (X5)		
Evocación inmediata (X6)	29,39 (8,99)	35,50 (1,26)
Evocación diferida (X7)	12,53 (6,52)	25,00 (7,39)
<i>Symbol Digit Modalities Test</i> (X8)	12,33 (6,34)	22,50 (7,57)
Test de Organización Visual de Hooper (X9)	19,06 (14,49)	49,40 (16,09)
Dígitos directos (X10)	16,72 (5,72)	27,65 (1,73)
Dígitos inversos (X11)	5,00 (1,08)	6,20 (1,03)
Pares Asociados (X12)	3,78 (0,94)	4,80 (1,03)
Test de Stroop	8,64 (3,61)	16,00 (3,19)
Palabras (X13)		
Colores (X14)	67,33 (28,62)	107,30 (11,82)
Palabra- Color (X15)	39,72 (19,50)	75,10 (12,10)
Comprensión Barcelona (X16)	22,28 (15,38)	54,70 (16,13)
	PC 95º	PC 95º

Tabla II: Estadísticos descriptivos univariados (medias y desviaciones típicas) de los sujetos cerebrolesionados y de los controles en la exploración neuropsicológica de los procesos de lógica de clases

PRUEBA	PACIENTES	CONTROLES
Test de relaciones categoriales de Luria Parte A		
Puntuación (X17)		
Latencia media (seg)(X18)	14,20 (3,73)	18,40 (0,69)
Desviación típica de la latencia (segundos) (X19)	4,89 (3,43) 4,40 (2,96)	1,82 (0,83) 1,87 (2,70)
Parte B		
Puntuación (X20)		
Latencia media (seg)(X21)	17,50 (2,35)	18,90 (0,31)
Desviación típica de la latencia (segundos) (X22)	5,53 (5,68)	1,60 (0,59)
Parte C		
Puntuación (X23)	5,50 (5,48)	1,20 (1,24)
Latencia media (seg)(X24)	10,83 (2,25)	12,00 (0,00)
Desviación típica de la latencia (segundos) (X25)	6,65 (5,70) 5,07 (5,14)	1,59 (0,55) 0,89 (0,67)
Parte D		
Puntuación (X26)		
Latencia media (seg)(X27)	11,39 (3,20)	15,00 (0,00)
Desviación típica de la latencia (segundos) (X28)	5,19 (4,09) 5,82 (4,80)	1,48 (0,57) 0,83 (0,84)
Valores Opuestos		
Puntuación (X29)		
Latencia media (seg)(X30)	18,35 (4,49)	20,00 (0,00)
Desviación típica de la latencia (segundos) (X31)	2,27 (2,13) 2,26 (3,23)	0,85 (0,12) 0,41 (0,33)
Inteligencia categorial		
Puntuación (X32)		
Latencia media (seg)(X33)	14,45 (4,26)	19,30 (1,63)
Desviación típica de la latencia (segundos) (X34)	6,54 (6,33) 5,35 (4,42)	1,99 (0,86) 2,15 (1,27)

Test de semejanzas conceptuales		
Puntuación (X35)		
Latencia media (seg) (X36)		
Desviación típica de la latencia (segundos) (X37)	17,06 (5,86)	26,80 (2,70)
Test de relaciones de inclusión de clases	8,41 (4,50)	3,96 (1,65)
Puntuación (X38)	8,17 (3,49)	4,75 (2,02)
Latencia media (seg) (X39)		
Desviación típica de la latencia (segundos) (X40)	15,22 (4,19)	24,10 (1,66)
Matrices Progresivas de Raven	5,79 (3,80)	2,48 (0,93)
Puntuación (X41)	6,12 (4,34)	2,58 (1,52)
Latencia media (seg) (X42)		
Desviación típica de la latencia (segundos) (X43)		
Escala de Madurez Mental de Columbia	26,26 (9,12)	45,90 (10,83)
Puntuación (X44)	21,43 (12,28)	13,24 (5,59)
Latencia media (seg) (X45)	17,10 (9,80)	16,50 (8,82)
Desviación típica de la latencia (segundos) (X46)		
	65,70 (13,89)	83,90 (5,38)
	12,72 (6,53)	6,62 (2,34)
	12,97 (6,84)	8,63 (3,40)

Tabla III: Estadísticos descriptivos univariados (medias y desviaciones típicas) de los sujetos cerebrolesionados y de los controles en las tareas de exploración de los procesos de lógica de funtores

PRUEBA	PACIENTES	CONTROLES
Test de los "alimentos envenenados" de Arenberg		
Puntuación (X47)	8 (4,14)	13,90 (0,31)
Latencia media (seg) (X48)	14,11 (13,25)	4,56 (2,58)
Desviación típica de la latencia (segundos) (X49)	10,89 (9,40)	5,38 (4,61)
Test de razonamiento proposicional no verbal		
Puntuación (X50)	31 (5,50)	38,60 (1,43)
Latencia media (seg) (X51)	4,68 (2,97)	1,86 (1,05)
Desviación típica de la latencia (segundos) (X52)	4,41 (3,02)	1,83 (1,58)
Test no verbal de comprensión de funtores lógicos		
Puntuación (X53)		
Latencia media (seg) (X54)	7,63 (2,52)	12,60 (0,69)
Desviación típica de la latencia (segundos) (X55)	16,61 (8,36)	10,60 (4,50)
<i>Token-test</i> (Parte IV)		
Puntuación (X56)		
Latencia media (seg) (X57)	8,13 (3,03)	10,00 (0,00)
Desviación típica de la latencia (segundos) (X58)	4,84 (3,77)	1,77 (0,60)
<i>Token-test</i> (Parte V)		
Puntuación (X59)		
Latencia media (seg) (X60)	16,75 (5,19)	21,60 (0,69)
Desviación típica de la latencia (segundos) (X61)	6,10 (3,92)	2,79 (0,76)
	3,84 (2,71)	2,00 (1,08)

Test de clasificación de tarjetas de Wisconsin		
Número de categorías formadas (X62)		
% de errores (X63)	2,37 (1,77)	5,30 (1,49)
Test de la Torre de Hanoi		
Número de movimientos (X64)	49,99% (17,40%)	22,35% (12,35%)
	30,31 (11,45)	19,30 (5,90)

ANOVA realizado entre lesionados y controles para la dimensión presencia/ausencia de lesión cerebral

ANOVA

		Sum of Squares	df	Mean Square	F	Sig.
X5: FCRO: C.	Between Groups	240,079	1	240,079	4,495	,044
	Within Groups	1388,778	26	53,415		
	Total	1628,857	27			
X6: FCRO: EI	Between Groups	1000,005	1	1000,005	21,378	,000
	Within Groups	1216,236	26	46,778		
	Total	2216,241	27			
X7: FCRO: ED	Between Groups	664,464	1	664,464	14,391	,001
	Within Groups	1200,500	26	46,173		
	Total	1864,964	27			
X8: SDMT	Between Groups	5919,334	1	5919,334	26,070	,000
	Within Groups	5903,344	26	227,052		
	Total	11822,679	27			
X9: HOOPER	Between Groups	767,676	1	767,676	34,140	,000
	Within Groups	584,636	26	22,486		
	Total	1352,313	27			
X10: DIG. DIR.	Between Groups	9,257	1	9,257	8,131	,008
	Within Groups	29,600	26	1,138		
	Total	38,857	27			
X11: DIG INV.	Between Groups	6,717	1	6,717	7,068	,013
	Within Groups	24,711	26	,950		
	Total	31,429	27			
X12: P. ASOC.	Between Groups	340,414	1	340,414	28,238	,000
	Within Groups	301,382	25	12,055		
	Total	641,796	26			
X13:STR.-P	Between Groups	10268,579	1	10268,579	17,583	,000
	Within Groups	15184,100	26	584,004		
	Total	25452,679	27			

X14: STR.-C	Between	8045,917	1	8045,917	26,866	,000
	Groups					
	Within	7786,511	26	299,481		
	Groups					
	Total	15832,429	27			
X15: STR-P-C	Between	6757,717	1	6757,717	27,601	,000
	Groups					
	Within	6365,711	26	244,835		
	Groups					
	Total	13123,429	27			
X17: LURIA A	Between	117,600	1	117,600	12,214	,002
	Groups					
	Within	269,600	28	9,629		
	Groups					
	Total	387,200	29			
X20: LURIA B	Between	12,600	1	12,600	3,434	,075
	Groups					
	Within	95,400	26	3,669		
	Groups					
	Total	108,000	27			
X21: LURIA B	Between	99362501,287	1	99362501,287	4,669	,040
	Groups					
	Within	553317201,375	26	21281430,822		
	Groups					
	Total	652679702,662	27			
X23: LURIA C	Between	8,750	1	8,750	2,630	,117
	Groups					
	Within	86,500	26	3,327		
	Groups					
	Total	95,250	27			
X26: LURIA D	Between	83,829	1	83,829	12,506	,002
	Groups					
	Within	174,278	26	6,703		
	Groups					
	Total	258,107	27			
X27: LURIA D	Between	88284835,137	1	88284835,137	7,987	,009
	Groups					
	Within	287405998,890	26	11054076,880		
	Groups					
	Total	375690834,027	27			
X29: VAL. OP.	Between	18,150	1	18,150	1,322	,260
	Groups					
	Within	384,550	28	13,734		
	Groups					
	Total	402,700	29			
X30: VAL. OP.	Between	13284341,745	1	13284341,745	4,296	,048
	Groups					
	Within	86589845,552	28	3092494,484		
	Groups					
	Total	99874187,297	29			
X32: INT. CAT.	Between	156,817	1	156,817	11,898	,002
	Groups					
	Within	369,050	28	13,180		
	Groups					
	Total	525,867	29			
X33: INT. CAT.	Between	138084925,104	1	138084925,104	5,023	,033
	Groups					
	Within	769767338,108	28	27491690,647		

	Groups				
	Total	1907852263,212	29		
X34: INT.	Between	68163814,769	1	68163814,769	4,942 ,034
CAT.	Groups				
	Within	386190759,246	28	13792527,116	
	Groups				
	Total	454354574,015	29		
X35: SEM.	Between	610,420	1	610,420	24,396 ,000
	Groups				
	Within	650,544	26	25,021	
	Groups				
	Total	1260,964	27		
X36: SEM.	Between	126799946,199	1	126799946,199	8,929 ,006
	Groups				
	Within	369240144,991	26	14201544,038	
	Groups				
	Total	496040091,190	27		
X38:	Between	506,667	1	506,667	40,657 ,000
INCL.CL.	Groups				
	Within	324,011	26	12,462	
	Groups				
	Total	830,679	27		
X39: INCL.	Between	70399301,513	1	70399301,513	7,195 ,013
CL.	Groups				
	Within	254385689,425	26	9784064,978	
	Groups				
	Total	324784990,938	27		
X40: INCL.	Between	80660028,254	1	80660028,254	6,146 ,020
CL.	Groups				
	Within	341230053,612	26	13124232,831	
	Groups				
	Total	421890081,866	27		
X41: RAVEN	Between	2526,381	1	2526,381	26,681 ,000
	Groups				
	Within	2556,584	27	94,688	
	Groups				
	Total	5082,966	28		
X42: RAVEN	Between	412572257,947	1	412572257,947	3,887 ,060
	Groups				
	Within	2547236842,10	24	106134868,421	
	Groups	9			
	Total	2959809100,05	25		
	7				
X43: RAVEN	Between	2162936,611	1	2162936,611	,024 ,878
	Groups				
	Within	2144479019,39	24	89353292,475	
	Groups	1			
	Total	2146641956,00	25		
	1				
X44: CLMB.	Between	2208,267	1	2208,267	15,729 ,000
	Groups				
	Within	3931,100	28	140,396	
	Groups				
	Total	6139,367	29		
X45: CLMB	Between	248107009,640	1	248107009,640	8,066 ,008
	Groups				
	Within	861300644,824	28	30760737,315	
	Groups				

	Total	1109407654,464	29			
X46: CLMB	Between	125457447,132		1125457447,132	3,536	,070
	Groups					
	Within	993328830,003	28	35476029,643		
	Groups					
	Total	1118786277,136	29			
X47: AL. ENV.	Between	208,860	1	208,860	19,941	,000
	Groups					
	Within	240,900	23	10,474		
	Groups					
	Total	449,760	24			
X48: AL. ENV.	Between	548115782,595		1548115782,595	5,006	,035
	Groups					
	Within	2518439849,85	23	109497384,776		
	Groups					
	Total	3066555632,446	24			
X49: AL. ENV.	Between	182346709,192		1182346709,192	2,931	,100
	Groups					
	Within	1431005633,32	23	62217636,232		
	Groups					
	Total	1613352342,518	24			
X50RAZ. PR.	Between	363,674	1	363,674	18,097	,000
	Groups					
	Within	502,400	25	20,096		
	Groups					
	Total	866,074	26			
X51: RAZ. PR.	Between	50027853,600	1	50027853,600	8,265	,008
	Groups					
	Within	151329813,529	25	6053192,541		
	Groups					
	Total	201357667,130	26			
X52: RAZ. PR.	Between	42006630,648	1	42006630,648	6,214	,020
	Groups					
	Within	169008808,602	25	6760352,344		
	Groups					
	Total	211015439,250	26			
X53: FUNCT.	Between	152,312	1	152,312	36,500	,000
	Groups					
	Within	100,150	24	4,173		
	Groups					
	Total	252,462	25			
X54: FUNCT.	Between	222333471,964		1222333471,964	4,329	,048
	Groups					
	Within	1232626001,059	24	51359416,711		
	Groups					
	Total	1454959473,023	25			
X55: FUNCT.	Between	86663958,927	1	86663958,927	1,545	,226
	Groups					
	Within	1346595523,739	24	56108146,822		
	Groups					
	Total	1433259482,667	25			
X56: TOK-IV	Between	21,635	1	21,635	3,769	,064

	Groups					
	Within	137,750	24	5,740		
	Groups					
	Total	159,385	25			
X57: TOK-IV	Between	56746050,667	1	56746050,667	6,450	,018
	Groups					
	Within	202359733,333	23	8798249,275		
	Groups					
	Total	259105784,000	24			
X58: TOK.-IV	Between	17363311,430	1	17363311,430	5,667	,026
	Groups					
	Within	70464265,810	23	3063663,731		
	Groups					
	Total	87827577,239	24			
X59: TOK-V	Between	144,754	1	144,754	8,486	,008
	Groups					
	Within	409,400	24	17,058		
	Groups					
	Total	554,154	25			
X60: TOK-V	Between	65822767,659	1	65822767,659	6,840	,015
	Groups					
	Within	221327159,632	23	9622919,984		
	Groups					
	Total	287149927,291	24			
X61: TOK.-V	Between	20213744,777	1	20213744,777	4,077	,055
	Groups					
	Within	114045501,750	23	4958500,076		
	Groups					
	Total	134259246,527	24			
X62: WCST	Between	56,307	1	56,307	19,867	,000
	Groups					
	Within	76,521	27	2,834		
	Groups					
	Total	132,828	28			
X63: W.% ER.	Between	5005,356	1	5005,356	19,805	,000
	Groups					
	Within	6823,886	27	252,737		
	Groups					
	Total	11829,242	28			
X64: HANOI	Between	746,309	1	746,309	7,851	,010
	Groups					
	Within	2281,538	24	95,064		
	Groups					
	Total	3027,846	25			

ANOVA realizado entre lesionados y controles para la dimensión lateralidad del daño cerebral

ANOVA

		Sum of Squares	df	Mean Square	F	Sig.
X5: FCRO: C.	Between	302,857	4	75,714	1,313	,295
	Groups					
	Within	1326,000	23	57,652		
	Groups					
	Total	1628,857	27			
X6: FCRO: EI	Between	1075,022	4	268,756	5,416	,003
	Groups					
	Within	1141,219	23	49,618		
	Groups					

	Total	2216,241	27			
X7: FCRO: ED	Between Groups	775,589	4	193,897	4,094	,012
	Within Groups	1089,375	23	47,364		
	Total	1864,964	27			
X8: SDMT	Between Groups	6094,529	4	1523,632	6,118	,002
	Within Groups	5728,150	23	249,050		
	Total	11822,679	27			
X9: HOOPER	Between Groups	862,850	4	215,712	10,136	,000
	Within Groups	489,463	23	21,281		
	Total	1352,312	27			
X10: DIG. DIR.	Between Groups	11,257	4	2,814	2,345	,085
	Within Groups	27,600	23	1,200		
	Total	38,857	27			
X11: DIG INV.	Between Groups	7,954	4	1,988	1,948	,136
	Within Groups	23,475	23	1,021		
	Total	31,429	27			
X12: P. ASOC.	Between Groups	349,470	4	87,368	6,575	,001
	Within Groups	292,326	22	13,288		
	Total	641,796	26			
X13:STR.-P	Between Groups	10512,204	4	2628,051	4,046	,013
	Within Groups	14940,475	23	649,586		
	Total	25452,679	27			
X14: STR.-C	Between Groups	8258,529	4	2064,632	6,270	,001
	Within Groups	7573,900	23	329,300		
	Total	15832,429	27			
X15: STR-P-C	Between Groups	7147,954	4	1786,988	6,878	,001
	Within Groups	5975,475	23	259,803		
	Total	13123,429	27			
X17: LURIA A	Between Groups	159,200	4	39,800	4,364	,008
	Within Groups	228,000	25	9,120		
	Total	387,200	29			
X20: LURIA B	Between Groups	19,350	4	4,837	1,255	,316
	Within Groups	88,650	23	3,854		
	Total	108,000	27			
X21: LURIA B	Between Groups	166633564,172	4	41658391,043	1,971	,133

	Within	486046138,490	23	21132440,804		
	Groups					
	Total	652679702,662	27			
X23: LURIA C	Between	14,875	4	3,719	1,064	,397
	Groups					
	Within	80,375	23	3,495		
	Groups					
	Total	95,250	27			
X26: LURIA D	Between	149,232	4	37,308	7,881	,000
	Groups					
	Within	108,875	23	4,734		
	Groups					
	Total	258,107	27			
X27: LURIA D	Between	174023727,537	4	43505931,884	4,962	,005
	Groups					
	Within	201667106,490	23	8768135,065		
	Groups					
	Total	375690834,027	27			
X29: VAL. OP.	Between	54,825	4	13,706	,985	,434
	Groups					
	Within	347,875	25	13,915		
	Groups					
	Total	402,700	29			
X30: VAL. OP.	Between	21260238,661	4	5315059,665	1,690	,184
	Groups					
	Within	78613948,637	25	3144557,945		
	Groups					
	Total	99874187,297	29			
X32: INT. CAT.	Between	224,167	4	56,042	4,644	,006
	Groups					
	Within	301,700	25	12,068		
	Groups					
	Total	525,867	29			
X33: INT. CAT.	Between	281792005,936	4	70448001,484	2,813	,047
	Groups					
	Within	626060257,276	25	25042410,291		
	Groups					
	Total	907852263,212	29			
X34: INT. CAT.	Between	186229230,967	4	46557307,742	4,341	,008
	Groups					
	Within	268125343,048	25	10725013,722		
	Groups					
	Total	454354574,015	29			
X35: SEM.	Between	904,364	4	226,091	14,582	,000
	Groups					
	Within	356,600	23	15,504		
	Groups					
	Total	1260,964	27			
X36: SEM.	Between	138132876,949	4	34533219,237	2,219	,098
	Groups					
	Within	357907214,241	23	15561183,228		
	Groups					
	Total	496040091,190	27			
X38: INCL.CL.	Between	613,404	4	153,351	16,233	,000
	Groups					
	Within	217,275	23	9,447		
	Groups					
	Total	830,679	27			

X39: INCL. CL.	Between	143076172,361	4	35769043,090	4,528	,008
	Groups					
	Within	181708818,577	23	7900383,416		
X40: INCL. CL.	Groups					
	Total	324784990,938	27			
	Between	132842618,225	4	33210654,556	2,643	,060
X41: RAVEN	Groups					
	Within	289047463,641	23	12567281,028		
	Groups					
X42: RAVEN	Total	421890081,866	27			
	Between	2587,608	4	646,902	6,222	,001
	Groups					
X43: RAVEN	Within	2495,357	24	103,973		
	Groups					
	Total	5082,966	28			
X44: CLMB.	Between	1353725608,28	9	4338431402,072	4,425	,009
	Groups					
	Within	1606083491,76	21	76480166,275		
X45: CLMB	Groups					
	Total	2959809100,05	25			
	Between	404040274,816	4	4101010068,704	1,217	,333
X46: CLMB	Groups					
	Within	1742601681,18	21	82981032,437		
	Groups					
X47: AL. ENV.	Total	2146641956,00	25			
	Between	2503,367	4	625,842	4,303	,009
	Groups					
X48: AL. ENV.	Within	3636,000	25	145,440		
	Groups					
	Total	6139,367	29			
X49: AL. ENV.	Between	697264368,539	4	4174316092,135	10,574	,000
	Groups					
	Within	412143285,925	25	16485731,437		
X40: INCL. CL.	Groups					
	Total	1109407654,46	29			
	Between	486329976,952	4	4121582494,238	4,806	,005
X41: RAVEN	Groups					
	Within	632456300,184	25	25298252,007		
	Groups					
X42: RAVEN	Total	1118786277,13	29			
	Between	261,527	4	65,382	6,947	,001
	Groups					
X43: RAVEN	Within	188,233	20	9,412		
	Groups					
	Total	449,760	24			
X44: CLMB.	Between	1286936438,73	9	4321734109,685	3,616	,023
	Groups					
	Within	1779619193,70	20	88980959,685		
X45: CLMB	Groups					
	Total	3066555632,44	24			
	Between	668545713,622	4	4167136428,405	3,538	,024
X46: CLMB	Groups					
	Within	944806628,896	20	47240331,445		
	Groups					

	Groups					
	Total	1613352342,518	24			
X50RAZ. PR.	Between	383,085	4	95,771	4,362	,010
	Groups					
	Within	482,989	22	21,954		
	Groups					
	Total	866,074	26			
X51: RAZ. PR.	Between	79610262,732	4	19902565,683	3,596	,021
	Groups					
	Within	121747404,397	22	5533972,927		
	Groups					
	Total	201357667,130	26			
X52: RAZ. PR.	Between	61432492,083	4	15358123,021	2,259	,095
	Groups					
	Within	149582947,167	22	6799224,871		
	Groups					
	Total	211015439,250	26			
X53:FUNCT.	Between	154,347	4	38,587	8,259	,000
	Groups					
	Within	98,114	21	4,672		
	Groups					
	Total	252,462	25			
X54: FUNCT.	Between	484336198,982	4	121084049,746	2,620	,064
	Groups					
	Within	970623274,041	21	46220155,907		
	Groups					
	Total	1454959473,023	25			
X55: FUNCT.	Between	203652122,574	4	50913030,643	,870	,499
	Groups					
	Within	1229607360,093	21	58552731,433		
	Groups					
	Total	1433259482,667	25			
X56: TOK-IV	Between	64,242	4	16,060	3,545	,023
	Groups					
	Within	95,143	21	4,531		
	Groups					
	Total	159,385	25			
X57: TOK-IV	Between	62991658,286	4	15747914,571	1,606	,212
	Groups					
	Within	196114125,714	20	9805706,286		
	Groups					
	Total	259105784,000	24			
X58: TOK.-IV	Between	17442844,585	4	4360711,146	1,239	,326
	Groups					
	Within	70384732,654	20	3519236,633		
	Groups					
	Total	87827577,239	24			
X59: TOK-V	Between	174,040	4	43,510	2,404	,082
	Groups					
	Within	380,114	21	18,101		
	Groups					
	Total	554,154	25			
X60: TOK-V	Between	77647160,403	4	19411790,101	1,853	,158
	Groups					
	Within	209502766,888	20	10475138,344		

	Groups					
	Total	287149927,291	24			
X61: TOK.-V	Between	24000696,343	4	6000174,086	1,088	,389
	Groups					
	Within	110258550,184	20	5512927,509		
	Groups					
	Total	134259246,527	24			
X62: WCST	Between	66,970	4	16,743	6,101	,002
	Groups					
	Within	65,857	24	2,744		
	Groups					
	Total	132,828	28			
X63: W.% ER.	Between	7455,893	4	1863,973	10,229	,000
	Groups					
	Within	4373,350	24	182,223		
	Groups					
	Total	11829,242	28			
X64: HANOI	Between	964,191	4	241,048	2,453	,078
	Groups					
	Within	2063,656	21	98,269		
	Groups					
	Total	3027,846	25			

ANOVA realizado entre lesionados y controles para la dimensión anteroposterior (pre/post) del daño cerebral
ANOVA

		Sum of Squares	df	Mean Square	F	Sig.
X5: FCRO: C.	Between	517,690	5	103,538	2,050	,111
	Groups					
	Within	1111,167	22	50,508		
	Groups					
	Total	1628,857	27			
X6: FCRO: EI	Between	1064,283	5	212,857	4,065	,009
	Groups					
	Within	1151,958	22	52,362		
	Groups					
	Total	2216,241	27			
X7: FCRO: ED	Between	746,048	5	149,210	2,934	,035
	Groups					
	Within	1118,917	22	50,860		
	Groups					
	Total	1864,964	27			
X8: SDMT	Between	6349,362	5	1269,872	5,104	,003
	Groups					
	Within	5473,317	22	248,787		
	Groups					
	Total	11822,679	27			
X9: HOOPER	Between	891,204	5	178,241	8,504	,000
	Groups					
	Within	461,108	22	20,959		
	Groups					
	Total	1352,312	27			
X10: DIG. DIR.	Between	12,924	5	2,585	2,193	,092
	Groups					
	Within	25,933	22	1,179		
	Groups					
	Total	38,857	27			

X11: DIG INV.	Between	8,662	5	1,732	1,674	,183
	Groups					
	Within	22,767	22	1,035		
	Groups					
	Total	31,429	27			
X12: P. ASOC.	Between	377,013	5	75,403	5,980	,001
	Groups					
	Within	264,783	21	12,609		
	Groups					
	Total	641,796	26			
X13:STR.-P	Between	11616,495	5	2323,299	3,694	,014
	Groups					
	Within	13836,183	22	628,917		
	Groups					
	Total	25452,679	27			
X14: STR.-C	Between	9427,945	5	1885,589	6,477	,001
	Groups					
	Within	6404,483	22	291,113		
	Groups					
	Total	15832,429	27			
X15: STR-P-C	Between	7898,245	5	1579,649	6,651	,001
	Groups					
	Within	5225,183	22	237,508		
	Groups					
	Total	13123,429	27			
X17: LURIA A	Between	159,600	5	31,920	3,366	,019
	Groups					
	Within	227,600	24	9,483		
	Groups					
	Total	387,200	29			
X20: LURIA B	Between	19,517	5	3,903	,971	,457
	Groups					
	Within	88,483	22	4,022		
	Groups					
	Total	108,000	27			
X21: LURIA B	Between	225975164,302	5	45195032,860	2,330	,077
	Groups					
	Within	426704538,361	22	19395660,835		
	Groups					
	Total	652679702,662	27			
X23: LURIA C	Between	17,417	5	3,483	,985	,449
	Groups					
	Within	77,833	22	3,538		
	Groups					
	Total	95,250	27			
X26: LURIA D	Between	131,274	5	26,255	4,554	,005
	Groups					
	Within	126,833	22	5,765		
	Groups					
	Total	258,107	27			
X27: LURIA D	Between	173691686,187	5	34738337,237	3,783	,013
	Groups					
	Within	201999147,840	22	9181779,447		
	Groups					
	Total	375690834,027	27			
X29: VAL. OP.	Between	56,738	5	11,348	,787	,569
	Groups					
	Within	345,962	24	14,415		

	Groups				
	Total	402,700	29		
X30: VAL. OP.	Between	23713887,335	5	4742777,467	1,495 ,229
	Groups				
	Within	76160299,963	24	3173345,832	
	Groups				
	Total	99874187,297	29		
X32: INT. CAT.	Between	282,019	5	56,404	5,551 ,002
	Groups				
	Within	243,848	24	10,160	
	Groups				
	Total	525,867	29		
X33: INT. CAT.	Between	383623566,395	5	76724713,279	3,513 ,016
	Groups				
	Within	524228696,817	24	21842862,367	
	Groups				
	Total	907852263,212	29		
X34: INT. CAT.	Between	184456685,576	5	36891337,115	3,280 ,021
	Groups				
	Within	269897888,439	24	11245745,352	
	Groups				
	Total	454354574,015	29		
X35: SEM.	Between	761,114	5	152,223	6,700 ,001
	Groups				
	Within	499,850	22	22,720	
	Groups				
	Total	1260,964	27		
X36: SEM.	Between	162679423,125	5	32535884,625	2,147 ,097
	Groups				
	Within	333360668,065	22	15152757,639	
	Groups				
	Total	496040091,190	27		
X38: INCL. CL.	Between	610,612	5	122,122	12,209 ,000
	Groups				
	Within	220,067	22	10,003	
	Groups				
	Total	830,679	27		
X39: INCL. CL.	Between	189069218,600	5	37813843,720	6,130 ,001
	Groups				
	Within	135715772,337	22	6168898,743	
	Groups				
	Total	324784990,938	27		
X40: INCL. CL.	Between	219353803,068	5	43870760,614	4,765 ,004
	Groups				
	Within	202536278,798	22	9206194,491	
	Groups				
	Total	421890081,866	27		
X41: RAVEN	Between	2669,151	5	533,830	5,087 ,003
	Groups				
	Within	2413,814	23	104,948	
	Groups				
	Total	5082,966	28		
X42: RAVEN	Between	1386075682,45		5277215136,491	3,523 ,019
	Groups	7			
	Within	1573733417,60	20	78686670,880	
	Groups	0			
	Total	2959809100,05	25		
		7			

X43: RAVEN	Between	503793627,942	5100758725,588	1,227	,333
	Groups				
	Within	1642848328,05	20 82142416,403		
X44: CLMB.	Groups	9			
	Total	2146641956,00	25		
		1			
X45: CLMB	Between	2624,110	5 524,822	3,583	,015
	Groups				
	Within	3515,257	24 146,469		
X46: CLMB	Groups				
	Total	6139,367	29		
	Between	634770589,261	5126954117,852	6,419	,001
X47: AL. ENV.	Groups				
	Within	474637065,202	24 19776544,383		
	Groups				
X48: AL. ENV.	Total	1109407654,46	29		
		4			
	Between	415699052,697	5 83139810,539	2,838	,038
X49: AL. ENV.	Groups				
	Within	703087224,439	24 29295301,018		
	Groups				
X50RAZ. PR.	Total	1118786277,13	29		
		6			
	Between	226,160	5 45,232	3,844	,014
X51: RAZ. PR.	Groups				
	Within	223,600	19 11,768		
	Groups				
X52: RAZ. PR.	Total	449,760	24		
	Between	1498070610,93	5299614122,188	3,629	,018
	Groups	9			
X53:FUNCT.	Within	1568485021,50	19 82551843,237		
	Groups	7			
	Total	3066555632,44	24		
	6				
X50RAZ. PR.	Between	806273899,846	5161254779,969	3,796	,015
	Groups				
	Within	807078442,672	19 42477812,772		
X51: RAZ. PR.	Groups				
	Total	1613352342,51	24		
		8			
X52: RAZ. PR.	Between	471,291	5 94,258	5,014	,004
	Groups				
	Within	394,783	21 18,799		
X53:FUNCT.	Groups				
	Total	866,074	26		
	Between	111938572,442	5 22387714,488	5,258	,003
X50RAZ. PR.	Groups				
	Within	89419094,688	21 4258052,128		
	Groups				
X51: RAZ. PR.	Total	201357667,130	26		
	Between	121908008,366	5 24381601,673	5,746	,002
	Groups				
X52: RAZ. PR.	Within	89107430,884	21 4243210,994		
	Groups				
	Total	211015439,250	26		
X53:FUNCT.	Between	201,812	5 40,362	15,938	,000
	Groups				
	Within	50,650	20 2,532		

	Groups				
	Total	252,462	25		
X54: FUNCT.	Between	688783451,955	5	137756690,391	3,596 ,018
	Groups				
	Within	766176021,068	20	38308801,053	
	Groups				
	Total	1454959473,023	25		
X55: FUNCT.	Between	421037583,295	5	84207516,659	1,664 ,189
	Groups				
	Within	1012221899,371	20	50611094,969	
	Groups				
	Total	1433259482,667	25		
X56: TOK-IV	Between	70,301	5	14,060	3,157 ,029
	Groups				
	Within	89,083	20	4,454	
	Groups				
	Total	159,385	25		
X57: TOK-IV	Between	82104060,667	5	16420812,133	1,763 ,169
	Groups				
	Within	177001723,333	19	9315880,175	
	Groups				
	Total	259105784,000	24		
X58: TOK.-IV	Between	34271550,277	5	6854310,055	2,432 ,073
	Groups				
	Within	53556026,963	19	2818738,261	
	Groups				
	Total	87827577,239	24		
X59: TOK-V	Between	256,754	5	51,351	3,453 ,021
	Groups				
	Within	297,400	20	14,870	
	Groups				
	Total	554,154	25		
X60: TOK-V	Between	90582108,661	5	18116421,732	1,751 ,171
	Groups				
	Within	196567818,629	19	10345674,665	
	Groups				
	Total	287149927,291	24		
X61: TOK.-V	Between	26769122,363	5	5353824,473	,946 ,474
	Groups				
	Within	107490124,164	19	5657374,956	
	Groups				
	Total	134259246,527	24		
X62: WCST	Between	69,299	5	13,860	5,018 ,003
	Groups				
	Within	63,529	23	2,762	
	Groups				
	Total	132,828	28		
X63: W.% ER.	Between	7653,933	5	1530,787	8,432 ,000
	Groups				
	Within	4175,309	23	181,535	
	Groups				
	Total	11829,242	28		
X64: HANOI	Between	1089,213	5	217,843	2,247 ,089
	Groups				
	Within	1938,633	20	96,932	
	Groups				

Total 3027,846 25

ANOVA realizado entre lesionados y controles para la dimensión localización de la lesión

ANOVA

		Sum of Squares	df	Mean Square	F	Sig.
X5: FCRO: C.	Between Groups	907,024	8	113,378	2,984	,024
	Within Groups	721,833	19	37,991		
	Total	1628,857	27			
X6: FCRO: EI	Between Groups	1243,408	8	155,426	3,036	,022
	Within Groups	972,833	19	51,202		
	Total	2216,241	27			
X7: FCRO: ED	Between Groups	952,381	8	119,048	2,479	,050
	Within Groups	912,583	19	48,031		
	Total	1864,964	27			
X8: SDMT	Between Groups	7243,695	8	905,462	3,757	,008
	Within Groups	4578,983	19	240,999		
	Total	11822,679	27			
X9: HOOPER	Between Groups	993,787	8	124,223	6,583	,000
	Within Groups	358,525	19	18,870		
	Total	1352,312	27			
X10: DIG. DIR.	Between Groups	13,340	8	1,668	1,242	,329
	Within Groups	25,517	19	1,343		
	Total	38,857	27			
X11: DIG INV.	Between Groups	9,079	8	1,135	,965	,491
	Within Groups	22,350	19	1,176		
	Total	31,429	27			
X12: P. ASOC.	Between Groups	399,859	8	49,982	3,719	,010
	Within Groups	241,938	18	13,441		
	Total	641,796	26			
X13:STR.-P	Between Groups	14911,995	8	1863,999	3,360	,014
	Within Groups	10540,683	19	554,773		
	Total	25452,679	27			
X14: STR.-C	Between Groups	10293,195	8	1286,649	4,413	,004
	Within Groups	5539,233	19	291,539		
	Total	15832,429	27			
X15: STR-P-C	Between Groups	8237,829	8	1029,729	4,005	,006

	Within	4885,600	19	257,137		
	Groups					
	Total	13123,429	27			
X17: LURIA	Between	209,100	8	26,137	3,082	,018
A	Groups					
	Within	178,100	21	8,481		
	Groups					
	Total	387,200	29			
X20: LURIA B	Between	28,517	8	3,565	,852	,571
	Groups					
	Within	79,483	19	4,183		
	Groups					
	Total	108,000	27			
X21: LURIA B	Between	273266311,834	8	34158288,979	1,711	,160
	Groups					
	Within	379413390,828	19	19969125,833		
	Groups					
	Total	652679702,662	27			
X23: LURIA C	Between	36,417	8	4,552	1,470	,233
	Groups					
	Within	58,833	19	3,096		
	Groups					
	Total	95,250	27			
X26: LURIA	Between	160,857	8	20,107	3,928	,007
D	Groups					
	Within	97,250	19	5,118		
	Groups					
	Total	258,107	27			
X27: LURIA	Between	236905263,366	8	29613157,921	4,054	,006
D	Groups					
	Within	138785570,661	19	7304503,719		
	Groups					
	Total	375690834,027	27			
X29: VAL. OP.	Between	115,400	8	14,425	1,054	,430
	Groups					
	Within	287,300	21	13,681		
	Groups					
	Total	402,700	29			
X30: VAL. OP.	Between	35860162,143	8	4482520,268	1,471	,227
	Groups					
	Within	64014025,154	21	3048286,912		
	Groups					
	Total	99874187,297	29			
X32: INT.	Between	297,967	8	37,246	3,432	,011
CAT.	Groups					
	Within	227,900	21	10,852		
	Groups					
	Total	525,867	29			
X33: INT.	Between	516813473,708	8	64601684,213	3,469	,011
CAT.	Groups					
	Within	391038789,504	21	18620894,738		
	Groups					
	Total	907852263,212	29			
X34: INT.	Between	262873050,053	8	32859131,257	3,604	,009
CAT.	Groups					
	Within	191481523,962	21	9118167,808		
	Groups					
	Total	454354574,015	29			

X35: SEM.	Between	926,114	8	115,764	6,569	,000
	Groups					
	Within	334,850	19	17,624		
	Groups					
	Total	1260,964	27			
X36: SEM.	Between	288422492,176	8	36052811,522	3,299	,016
	Groups					
	Within	207617599,013	19	10927242,053		
	Groups					
	Total	496040091,190	27			
X38: INCL. CL.	Between	681,279	8	85,160	10,830	,000
	Groups					
	Within	149,400	19	7,863		
	Groups					
	Total	830,679	27			
X39: INCL. CL.	Between	207590291,289	8	25948786,411	4,207	,005
	Groups					
	Within	117194699,649	19	6168142,087		
	Groups					
	Total	324784990,938	27			
X40: INCL. CL.	Between	254052373,679	8	31756546,710	3,595	,010
	Groups					
	Within	167837708,188	19	8833563,589		
	Groups					
	Total	421890081,866	27			
X41: RAVEN	Between	2912,932	8	364,117	3,356	,013
	Groups					
	Within	2170,033	20	108,502		
	Groups					
	Total	5082,966	28			
X42: RAVEN	Between	1858559229,33	8	8232319903,667	3,586	,013
	Groups	8				
	Within	1101249870,71	17	64779404,160		
	Groups	9				
	Total	2959809100,05	25			
		7				
X43: RAVEN	Between	788483311,135	8	98560413,892	1,234	,338
	Groups					
	Within	1358158644,86	17	79891684,992		
	Groups	6				
	Total	2146641956,00	25			
		1				
X44: CLMB.	Between	3550,267	8	443,783	3,599	,009
	Groups					
	Within	2589,100	21	123,290		
	Groups					
	Total	6139,367	29			
X45: CLMB	Between	743732764,781	8	92966595,598	5,339	,001
	Groups					
	Within	365674889,683	21	17413089,985		
	Groups					
	Total	1109407654,46	29			
		4				
X46: CLMB	Between	681465071,047	8	85183133,881	4,090	,005
	Groups					
	Within	437321206,089	21	20824819,338		
	Groups					
	Total	1118786277,13	29			

			6				
X47: AL. ENV.	Between Groups	319,193	8	39,899	4,889	,003	
	Within Groups	130,567	16	8,160			
	Total	449,760	24				
X48: AL. ENV.	Between Groups	2545856450,91	8	318232056,364	9,779	,000	
	Within Groups	520699181,534	16	32543698,846			
	Total	3066555632,44	24				
			6				
X49: AL. ENV.	Between Groups	942672146,272	8	117834018,284	2,811	,037	
	Within Groups	670680196,246	16	41917512,265			
	Total	1613352342,51	24				
			8				
X50RAZ. PR.	Between Groups	537,174	8	67,147	3,675	,010	
	Within Groups	328,900	18	18,272			
	Total	866,074	26				
X51: RAZ. PR.	Between Groups	149761362,025	8	18720170,253	6,531	,000	
	Within Groups	51596305,104	18	2866461,395			
	Total	201357667,130	26				
X52: RAZ. PR.	Between Groups	141976106,201	8	17747013,275	4,627	,003	
	Within Groups	69039333,049	18	3835518,503			
	Total	211015439,250	26				
X53: FUNCT.	Between Groups	204,812	8	25,601	9,134	,000	
	Within Groups	47,650	17	2,803			
	Total	252,462	25				
X54: FUNCT.	Between Groups	900837125,199	8	112604640,650	3,455	,015	
	Within Groups	554122347,824	17	32595432,225			
	Total	1454959473,02	25				
			3				
X55: FUNCT.	Between Groups	494221424,982	8	61777678,123	1,118	,399	
	Within Groups	939038057,684	17	55237532,805			
	Total	1433259482,66	25				
			7				
X56: TOK-IV	Between Groups	95,718	8	11,965	3,195	,021	
	Within Groups	63,667	17	3,745			
	Total	159,385	25				
X57: TOK-IV	Between Groups	149801294,000	8	18725161,750	2,741	,041	
	Within Groups	109304490,000	16	6831530,625			

	Groups				
	Total	259105784,000	24		
X58: TOK.-IV	Between	62031822,260	8	7753977,782	4,809 ,004
	Groups				
	Within	25795754,980	16	1612234,686	
	Groups				
	Total	87827577,239	24		
X59: TOK.-V	Between	313,087	8	39,136	2,760 ,037
	Groups				
	Within	241,067	17	14,180	
	Groups				
	Total	554,154	25		
X60: TOK.-V	Between	152791013,338	8	19098876,667	2,274 ,077
	Groups				
	Within	134358913,953	16	8397432,122	
	Groups				
	Total	287149927,291	24		
X61: TOK.-V	Between	76930815,272	8	9616351,909	2,684 ,044
	Groups				
	Within	57328431,256	16	3583026,953	
	Groups				
	Total	134259246,527	24		
X62: WCST	Between	80,861	8	10,108	3,890 ,006
	Groups				
	Within	51,967	20	2,598	
	Groups				
	Total	132,828	28		
X63: W.% ER.	Between	8220,291	8	1027,536	5,694 ,001
	Groups				
	Within	3608,951	20	180,448	
	Groups				
	Total	11829,242	28		
X64: HANOI	Between	1714,879	8	214,360	2,775 ,037
	Groups				
	Within	1312,967	17	77,233	
	Groups				
	Total	3027,846	25		

DISCUSIÓN:

En definitiva, puede sostenerse que, a la vista de los diversos análisis de los datos llevados a cabo, las hipótesis propuestas en la presente investigación han sido verificadas en un grado significativo, en términos generales.

De este modo, la mayor parte de las variables derivadas de las tareas planteadas en la presente investigación, discriminan de modo muy adecuado y con un alto grado de significación (en muchos casos, inferior al 1 por 100) entre sujetos cerebrolesionados y sujetos de control (ANOVA) hecho que indica la sensibilidad de la batería neuropsicológica planteada, al daño cerebral en general. Solamente algunas variables referidas a los tiempos de latencia de determinadas pruebas altamente complejas, como el test de Raven, se apartan de esta tónica general. No obstante, como queda apuntado,

las pruebas incluidas en la presente investigación diferencian de modo adecuado los pacientes neuropsicológicos de los sujetos de control sanos.

Por otro lado, las variables derivadas de las tareas planteadas a los sujetos de nuestro estudio han resultado altamente sensibles para discriminar, en muchos casos, con una significación del 5 y del 1% (ANOVA) las diferentes localizaciones lesionales, la presencia o ausencia de lesión cerebral, su lateralidad o la dimensión anteroposterior del daño cerebral, en términos generales. Resulta, no obstante cierto que las puntuaciones en las tareas de resolución de problemas y de pensamiento lógico son predictores más sensibles que los tiempos de resolución de las mismas, debido, probablemente, al elevado grado de complejidad de las pruebas.

Habiendo hecho mención de esta circunstancia, cabe señalar que los pacientes neuropsicológicos explorados han mostrado, de forma aproximada, patrones de afectación de sus capacidades de pensamiento lógico en la dirección predicha por las hipótesis enunciadas.

Este hecho resulta más notable en el caso de las hipótesis concernientes a la localización de las estructuras lógicas en la dimensión anteroposterior, verificándose de forma más relativa en el caso de las hipótesis formuladas que hacen referencia al efecto del tipo de material (verbal o no verbal) y su localización hemisférica. Resulta posible explicar este resultado si se asume que el pensamiento y la actividad intelectual de alto nivel alcanzan un grado de abstracción mayor que el relacionado con el procesamiento de la información de carácter perceptivo, lingüístico o, eventualmente, motor. Las actividades de pensamiento lógico, si se asumen las hipótesis expuestas por Inhelder y Piaget (1955) acerca de las características del estadio de las operaciones formales, se caracterizarían, entre otras cosas, por resultar (relativamente) dissociables del contenido y de las dimensiones sensoriales, perceptivas y motoras de las proposiciones sobre las que se razona, manifestándose, asimismo, esa mayor abstracción a la que antes hacíamos referencia, en la capacidad de pensar en términos de **posibilidad** y no en relación con los datos inmediatamente presentes de la experiencia (en cierto sentido, trascendiendo la experiencia empírica para pasar a la formal o trascendental, en el sentido kantiano). Esta es también la forma en la que K. Goldstein, en su célebre monografía *Language and language disturbances* (1948, edición española de 1950) maneja el concepto, anteriormente expuesto de *actitud abstracta*, que implica, entre otras características, la capacidad de deslindar el *ego* del mundo circundante, tomando, por ello, distancia de los datos de la experiencia empírica, la cual nos es dada de modo inmediato por medio de los sistemas sensoriales, perceptivos y lingüísticos. En todo caso, parece que las hipótesis formuladas se han verificado en un grado sustancial,

dando lugar a futuras investigaciones con más pacientes en las que sea posible estudiar estas asunciones teóricas de modo más amplio y extender el estudio a otras estructuras lógicas relevantes en el pensamiento natural humano.

REFERENCIAS:

- Deaño, A. (1999): *Introducción a la Lógica Formal*. Madrid: Alianza Editorial.
- Oerter, R. (1975): *Psychologie des Denkens*. Donauwörth: Verlag Ludwig Auer. Traducción española de Ambrosio Berasain Villanueva: *Psicología del Pensamiento*. Barcelona: Herder, 1975.
- Wason, P. C. y Johnson-Laird, P. N. (1972): *Psychology of reasoning*. Londres: Batsford Ltd. Traducción española de J. Delval: *Psicología del razonamiento. Estructura y contenido*. Madrid: Debate.
- Rivière, A. (1986): *Razonamiento y representación*. Madrid: Siglo XXI.
- Piaget, J. (1923): *Le langage et la pensée chez l'enfant*. París : Delachaux et Niestlé (10ª Ed., 1989).
- Inhelder, B. y Piaget, J. (1955): *De la logique de l'enfant a la logique de l'adolescent*. París: Presses Universitaires de France. Traducción española de Mª Teresa Cevasco: *De la lógica del niño a la lógica del adolescente*. Barcelona: Paidós, 1985.
- Inhelder, B., Sinclair, H. y Bovet, M. (1974): *Apprentissage et structures de la connaissance*. París: Presses Universitaires de France. Traducción española de Luis E. Echevarría Rivera: *Aprendizaje y estructuras del conocimiento*. Madrid: Morata, 1996 (2ª Edición).
- Cruz Hernández, M. (1969): *Lecciones de psicología*. Madrid: Revista de Occidente (3ª edición).
- Kuffler, S. W. y Nicholls, J. G. (1976): *From neuron to brain*. Sunderland, MA: Sinauer.
- Shepherd, G. M. (1983): *Neurobiology*. Oxford: Oxford University Press. Traducción española del Dr. J. Palomeque Rico, J. Planas Vilarnau, y S. Dauder Torruella: *Neurobiología*. Barcelona: Labor.
- Goel, V. y Dolan, R. (2001): "Functional neuroanatomy of three-term relational reasoning" *Neuropsychologia*, 39:901-909.
- Goel, V. y Dolan, R. (2004): "Differential involvement of left prefrontal cortex in inductive and deductive reasoning" *Cognition*, 93:109-121.
- Goel, V., Gold, B., Kapur, S. y Houle, S. (1997): "The seats of reason? An imaging study of inductive and deductive reasoning" *NeuroReport*, 8: 1305-1310.
- Goel, V., Gold, B., Kapur, S. y Houle, S. (1998): "Neuroanatomical correlates of human reasoning" *Journal of Cognitive Neuroscience*, 10:3: 293-302.
- Goel, V., Shuren, J., Sheesley, L. y Grafman, J. (2004): "Asymmetrical involvement of

- frontal lobes in social reasoning" *Brain*, 127: 783-790.
- Osherson, D., Perani, D., Cappa, S., Schnur, T., Grassi, F. y Fazio, F. (1998): « Distinct brain loci in deductive versus probabilistic reasoning ». *Neuropsychologia*, 36: 369-376.
- Heim, St., Opitz, B. y Friederici, A. D. (2003): "Distributed cortical networks for syntax processing: Broca's area as the common denominator". *Brain and Language*, 85: 402-408.
- Ruff, C. C., Knauff, M., Fangmeier, T. y Spreer, J. (2003): "Reasoning and working memory: common and distinct neuronal processes". *Neuropsychologia*, 41: 1241-1253.
- Ragni, M., Fangmeier, T. y Brüßow, S. (2006): "Deductive Spatial Reasoning: From Neurological Evidence to a Cognitive Model", *Internet*
- Eslinger, P. J. y Grattan, L. M. (1993): "Frontal lobe and frontal striatal substrates for different forms of human cognitive flexibility" *Neuropsychologia*, 31:17-28.
- Karussis, D., Lekker, R. R. y Abramsky, O. (2000): "Cognitive dysfunction following thalamic stroke: a study of 16 cases and review of the literature". *Journal of the Neurological Sciences*, 172: 25-29.
- Luria, A. R. (1980): *Osnovnie problemi neirolingvistiki*. Moscú: Ediciones de la Universidad de Moscú. Traducción española de J. Peña Casanova: *Fundamentos de Neurolingüística*. Barcelona: Toray-Masson.
- Peña Casanova, J. y Barraquer Bordás, Ll. (1983): *Neuropsicología*. Barcelona: Toray-Masson.
- Blanco Menéndez, R. y Aguado Balsas, A. M^a (2002): "Procesos de pensamiento lógico en un caso de lesión vascular cerebral". *Revista de Neurología*, 34 (11): 1048-1052.
- Blanco Menéndez, R. (2010): *El pensamiento lógico desde la perspectiva de las neurociencias cognitivas*. Oviedo: Eikasía.
- Arnau Grass, J. (1990): *Diseños experimentales en Psicología y Educación*. México: Trillas.
- Canavos, G. C. (1984): *Applied probability and statistical methods*. Nueva York: Mc Graw-Hill. Traducción española de E. G. Urbina Medal: México: Mc Graw Hill/Interamericana, 1988.
- Goldstein, K. (1948): *Language and language disturbances*. Nueva York: Grune & Stratton. Traducción española del Dr. E. Sierra Ruiz: *Trastornos del lenguaje. Las Afasias*. Barcelona: Editorial Científico-Médica, 1950.

Los Simpson y la filosofía,

Por Antonio José López Cruces

William Irwin, Mark T. Conard y Acon J. Skoble (eds.), *Los Simpson y la filosofía*, Blackie Books, Barcelona, 2009, 415 págs.



El presente volumen recoge dieciocho ensayos sobre la famosísima serie norteamericana de dibujos animados *Los Simpson*, escritos en su mayor parte por filósofos que ejercen en diversas universidades norteamericanas y en algunas de Canadá. El profesor de filosofía del King's College de Pennsylvania William Irwin -que ya publicó con éxito en la editorial Open Court el volumen *Seinfeld and Philosophy: a Book about Everithing and Nothing* sobre la serie de la televisión norteamericana *Seinfeld*, comedia de situación creada por L. David y J. Seinfeld y emitida entre 1989 y 1998- ha editado recientemente en la misma editorial, junto a los también filósofos Mark T. Conard y A. J. Skoble, el libro que ahora comentamos. En la Introducción, "¿Meditar sobre Springfield?", los editores, buenos degustadores de la ironía y la irreverencia omnipresentes en *Los Simpson*, piensan que esta obra gustará a todos los que se interesen por la serie, por la filosofía o por ambas cosas. Nadie debe desdeñar *Los Simpson* por el hecho de tratarse de unos dibujos animados y por su enorme popularidad. Aunque Matt Groening, su director, estudió filosofía, se recuerda que no se defiende en

ningún momento que en la base de la serie haya teoría filosófica alguna y que el libro no consiste en "Una filosofía de *Los Simpson*" ni se titula "*Los Simpson* como filosofía": algunos ensayistas creen que la serie tiene algo que decir sobre la filosofía y otros usan ésta como vehículo para desarrollar tesis filosóficas de modo accesible al público no académico, al que se invita a leer textos filosóficos. Los editores esperan que también los filósofos encuentren estos ensayos "estimulantes y divertidos".

PRIMERA PARTE: LOS PERSONAJES

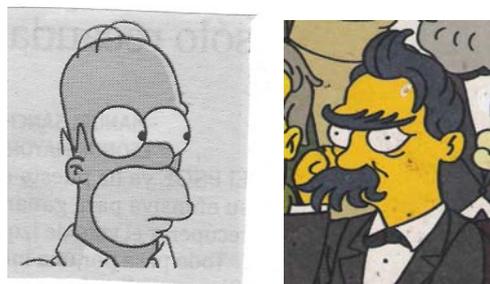
En el capítulo 1, “Homer y Aristóteles”, Raja Halwani, alternando los papeles de fiscal y de abogado defensor, se pregunta si Homer Simpson, que moralmente deja tanto que desear, puede tener algo de admirable, y analiza su carácter siguiendo la *Ética Nicomáquea*, en la que Aristóteles elabora una categorización lógica de los distintos caracteres: virtuoso, moderado, intemperante y vicioso. Esclavo de sus deseos, de la comida y de la bebida, Homer es mentiroso, poco amable, posee un escaso sentido de la justicia, abusa del débil, no es generoso y carece de amigos, aunque tenga colegas de juerga. Como padre, suele intentar estrangular a Bart y se olvida de la pequeña Maggie; como marido, no apoya a su mujer en sus proyectos. Poco consciente de sus limitaciones, carece de sabiduría práctica (*frónesis*, esa virtud intelectual que condiciona el modo de ser ético), se muestra excesivamente crédulo, razona fatal - como suele recordarle Lisa- y en su trabajo es un incompetente. Sin embargo, no todo son defectos: es cariñoso con su mujer, se lleva bien con Lisa, a veces es valiente, se comporta amablemente con aquellos a quienes detesta, suele defender a la gente en aprietos, no es envidioso ni desea el mal a nadie y a ratos exhibe cierta inteligencia. Miembro de la “alta clase media baja”, conforme con su mediocridad y con su escaso salario, carece de malicia y a menudo se comporta como un niño. Se nos recuerda que vivió una infancia desgraciada -abandonado tempranamente por su madre, no recibió ningún estímulo positivo de su padre-, y que además es portador del gen *Simpson*, que vuelve a los hombres que lo poseen más estúpidos según avanzan en edad (“Lisa, la Simpson”). ¿Encaja Homer en el perfil del hombre virtuoso que trazó el estagirita? Evidentemente no. El virtuoso tiene un modo estable de ser y Homer, de voluntad débil, suele oscilar entre la moderación y la intemperancia. ¿Qué puede compensar, entonces, la falta de virtud de Homer? A su mujer le gustan su “humanidad desenfadada” (su comportamiento es habitualmente bastante grosero) y su vitalismo, que lo lleva a gozar la vida al máximo sin pensar en el qué dirán. El amor a la vida es una cualidad éticamente positiva y quien la posee se torna alguien divertido que constituye una buena compañía, pero Halwani encuentra que en Homer esta cualidad no va acompañada por la prudencia (es brutalmente franco sobre sus apetitos y deseos) y su razón no rige su vida diaria, lo que lo torna potencialmente peligroso. A pesar de todo, Homer se salva gracias a su exuberante vitalidad.

En el capítulo 2, “Lisa y el antiintelectualismo estadounidense”, Aeon J. Skoble se centra en la relación amor-odio que existe entre la América profunda y sus intelectuales (profesores, científicos, especialistas, eruditos...), de cuya competencia se suele desconfiar. Homer es un memo antiintelectual, como su hijo Bart y como casi todos sus conocidos. En *Los Simpson* la única intelectual es Lisa. Pero quienes rodean a la brillante y sofisticada muchacha ¿la admiran o se ríen de ella? ¿No es en exceso pedante y arrogante, no insiste demasiado en querer tener la razón? En realidad, no deja de ser una niña a la que le gustan las muñecas y los violentos dibujos animados “Rasca y Pica”. El autor estudia detenidamente el episodio “Salvaron el cerebro de Lisa” para responder a una pregunta clásica: ¿Deben gobernar los filósofos? Tras la huida del corrupto alcalde Quimby, pasa a gobernar Springfield un consejo de sabios, *Mensa*, y Lisa -uno de sus miembros- se siente feliz ante las ricas perspectivas que los intelectuales van a abrir a su ciudad. Pero junto a brillantes ideas, los sabios aportan otras completamente ridículas y alejadas del sentido común, y acaban por pelearse entre ellos. Frente a *Mensa*, Homer lidera en la calle la “rebelión de los idiotas”. ¿Pueden ser una alternativa viable a *Mensa* la inepta pandilla de Homer o la oligarquía corrupta de Quimby? ¿Es conveniente que Homer siga viviendo en la estupidez y criticando la inteligencia de Lisa? El antiintelectualismo no estimula precisamente el desarrollo de la nación norteamericana.

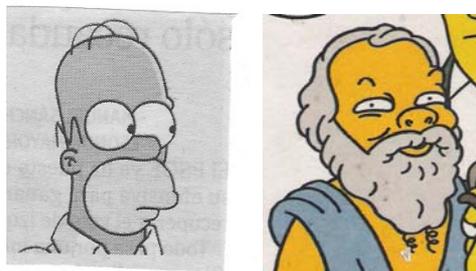


En el capítulo 3, “La importancia de Maggie: El sonido del silencio. Oriente y Occidente”, Eric Bronson se enfrenta a una difícil papeleta: escribir un artículo de trece páginas con sabor filosófico en torno a Maggie, la pequeña de los Simpson, que en los episodios de la serie se limita a succionar ruidosamente su chupete. ¿Cómo es su pensamiento silencioso? En el inquietante episodio “¿Quién disparó al señor Burns?” conocemos que fue la pequeña de los Simpson la que disparó a quemarropa contra el dueño de la central nuclear. ¿Sabía lo que hacía? Nos ayudaría a hallar la respuesta el dispositivo que en el episodio “Hermano, ¿me prestas dos monedas?” inventa el hermano de Homer para traducir a lenguaje los pensamientos de los bebés. Cree el autor, que, como el Flaubert dibujado por Sartre en *El idiota de la familia*, Maggie crece con serias carencias afectivas y una baja autoestima. Apoya esta creencia el episodio “Hogar, dulce hogar”: tras perder los Simpson la custodia de sus hijos, los servicios sociales del estado entregan a éstos al matrimonio Flanders. Cuando, estimulada por el cambio de familia, Maggie sorprende a todos diciendo algo por primera vez: “papi-tralarí”, Lisa pregunta a Bart: “¿Cuándo fue la última vez que papá le prestó un poco de atención?” y Bart responde: “Cuando se tragó la moneda. No se apartó de su lado”. Con citas de textos orientales como el *Bhagavad-Gita* o el *Tao Te King*, el autor elogia el silencio y la paz interior y censura la vacua palabrería. También en la filosofía occidental Schopenhauer, Nietzsche, Wittgenstein o Heidegger se interesaron por el silencio y las culturas orientales. El artículo acaba pidiendo atención a todas las voces, para que ninguna quede ahogada en nuestras modernas sociedades, a fin de que no haya muchas Maggie Simpson relegadas a los márgenes de la sociedad.

Si en el capítulo 1, Raja Halwani se preguntaba por el carácter de Homer basándose en la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles, G. J. Erion y J. A. Zeccardi, se preguntan en el capítulo 4, “La motivación moral de Marge”, si la mujer de Homer posee los rasgos que en dicha obra asigna el estagirita al carácter virtuoso: valentía, moderación, liberalidad, magnificencia, magnanimidad, confianza en la propia valía, mansedumbre, amabilidad, honradez, agudeza y modestia. Marge no gusta de lujos ni derroches, huye de lo ilegal, suele ser generosa, cuida del abuelo y de los necesitados, y se muestra moderada en todo, vive para su familia (en “Hogar, dulce hogar” afirma: “La única droga a la que soy adicta es el amor”), influye mucho en la formación moral de Lisa y hace lo que puede con el difícil Bart. A diferencia de Ned Flanders, “un teórico del mandamiento divino”, su conciencia y su ética pesan más que su religión. Ante un dilema moral, Flanders reza o consulta al reverendo Lovejoy, sin usar su cabeza para nada. Marge, aunque creyente, es capaz de cuestionar los juicios morales de la Iglesia. La madre de la familia Simpson, contradictoria como todos los personajes de la serie, lleva una vida virtuosa: busca la felicidad a través de una vida moral, persigue el bien de su familia y, por tanto, el suyo propio, disfruta siendo valiente, honrada y moderada, cree en la paz y en la buena voluntad y, desdeñando la rigidez de las normas morales de la Biblia, prefiere ser una buena persona a una buena cristiana.



En el capítulo 5, “Así habló Bart. Nietzsche y la virtud de la maldad”, Mark T. Conard se pregunta si en el comportamiento del astuto chico malo que es Bart puede haber algo saludable y vitalista, algo filosóficamente importante, y si podría personificarse en él el ideal de Nietzsche, esa especie de “astuto delincuente filosófico”. Se pregunta también si la tan alabada Lisa no encarnará el cansancio que insulta al mundo, la moral del esclavo y el resentimiento. Para el Nietzsche de *El nacimiento de la tragedia*, que adopta la visión dualista del Schopenhauer de *El mundo como voluntad y representación*, la única realidad es la voluntad, la vida es sufrimiento perpetuo y se debe afrontar honradamente el caos del mundo, no creyendo, como creyó Sócrates, que el pensar puede corregir el ser y arreglar el mundo. A juicio del autor, en el loco universo de dibujos animados de Springfield, Lisa representa el papel del Sócrates teórico optimista y encarna la misma fuga de la realidad hacia la ilusión y el autoengaño que Nietzsche denunciaba en Sócrates, aunque la realidad se muestra terca y en vano intentará Lisa defender los derechos de los animales, curar a Homer de su ignorancia y al señor Burns de su codicia, o moldear el carácter de Bart para volverlo virtuoso. Cuando tras *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche abandona el dualismo propio del platonismo y el cristianismo y de Schopenhauer, le queda como única realidad el flujo caótico, y no acepta ya el engaño del lenguaje que finge un *yo* y un más allá del mundo presente. Nada es estable: sólo existe el hacer, el devenir, nada puede ya denominarse *ser*, *unidad*, *identidad*, *sustancia* o *permanencia*. Pero, aunque sin sentido, el mundo presenta potenciales cosas valiosas que el hombre debe forjar en su relación con los demás, afirmando con vigor la vida tal como es, modelando el caos sin buscar consuelo en otro mundo, haciendo de la propia vida arte, construyendo el *yo*, que no es algo dado, y creando nuevos valores, todo lo cual es la tarea que *La ciencia jovial* (o *La gaya ciencia*) encomienda al *superhombre*. Concluye Conard su repaso de la filosofía nietzscheana hablando de *la moral de los señores y la moral del esclavo* que el filósofo aborda en su *Genealogía de la moral*. El Bart que en el episodio “El furioso Abe Simpson” confiesa al señor Burns no saber distinguir entre el bien y el mal ¿será el superhombre nietzscheano? La respuesta del autor es negativa: Bart no es un personaje autónomo, un artista que se autocrea y se supera a sí mismo; su comportamiento es meramente reactivo, se crea en oposición a la autoridad y por eso le gusta tanto el autoritario profesor Skinner y tan poco el permisivo Flanders: sin un entorno represivo no es nadie, como se ve en el episodio “El niño que hay en Bart”. El autor cree que Bart representa algo que Nietzsche temía: el peligro del nihilismo. Sin ninguna o con escasas virtudes, sin una clara identidad y sin espíritu creativo, aunque ha aceptado el caos de la existencia, Bart no puede crear nada hermoso a partir de ese caos y exhibe una especie de resignación: “Si nada tiene un significado verdadero, ¿por qué no comportarme mal, hacer lo que me venga en gana?”. Bart sería una encarnación del nihilismo presente en nuestras sociedades, en las que todo vale y en las que, a falta de valores absolutos, no parece que nada pueda ser tomado en serio. La serie *Los Simpson* podría cumplir la importante función de “descarga artística de la náusea de lo absurdo” (*catarsis*) que la comedia cumplía en Grecia. Como sátira social y comentario sobre la cultura contemporánea, logra momentos geniales “al tomar elementos dispares de la caótica vida estadounidense y colocarlos juntos, darles forma y estilo, dotarlos de sentido y a veces incluso de belleza. Aunque sólo se trate de dibujos animados”.



SEGUNDA PARTE: "TEMAS SIMPSONIANOS"

En el capítulo 6, "Los Simpson y la alusión: 'El peor ensayo de la historia'", William Irwin y J. R. Lombardo comienzan señalando que los guionistas de la serie, graduados en su mayoría en la prestigiosa universidad de Harvard, gustan de salpicar sus episodios con inteligentes y divertidas alusiones a la *cultura popular* y a la *alta cultura*. Tras definir la alusión como "una referencia intencional que exhorta a llevar a cabo asociaciones que vayan más allá de la mera sustitución de un referente", el autor medita sobre la estética de la alusión: con un claro sentido lúdico, ésta invita a la audiencia, cuya complicidad se busca, a participar en el juego de la parodia, la burla o el homenaje a otras obras de arte. Los espectadores capaces de reconocerlas disfrutarán con su hallazgo y que los que no lo consigan no notarán que se han perdido algo. Las alusiones, que ocupan segmentos enteros del episodio o el episodio completo, suelen girar en torno al "alfabeto cultural pop" norteamericano -"lo que todo americano debe saber" dice Homer- y en ocasiones también a obras de la *alta cultura*: las películas famosas (*Los pájaros*, *La ventana indiscreta*, *Con la muerte en los talones* o *Vértigo* de Hitchcock, *101 dálmatas*, *Alien*, *Ben Hur*, *King Kong*, *Psicosis*, *Mary Poppins* o *La guerra de las galaxias*); los programas de televisión clásicos (*Dallas*, *El coche fantástico*, *Embrujada*, *Bonanza*, *Batman*, *Cheers*, *Dallas*, *Star Trek*, *Tiburón*, *Titanic*, *Daniel el travieso*, *El oso Yogui*, *Los pitufos*, *Los Picapiedra* o *Snoopy*); los textos de autores literarios consagrados (Homero Shakespeare, Poe, Melville, Dickens, Hemingway, Steinbeck, Conrad, Golding, Ginsberg o Kerouac); también músicas y pinturas famosas sugieren interesantes segundas lecturas. Aunque Homer diga a su mujer en el episodio "La familia va a Washington": "Marge, las series animadas no tienen significado profundo. Sólo son unos dibujos estúpidos para pasar el rato", Matt Groening recuerda que cuanto más culto sea el espectador, más disfrutará con *Los Simpson*.

En el capítulo 7, "La parodia popular: los Simpson y el cine de gánsters", Deborah Knigth estudia detenidamente el episodio "Bart, el asesino", en el que Bart- como el J. Cagney de *El enemigo público* (1931)- abandona su ámbito familiar al verse atraído a la órbita de la familia mafiosa, cuyos valores y costumbres abrazará por un tiempo. Muchos episodios de *Los Simpson* aluden a géneros cinematográficos y televisivos reconocibles. Éste supone un homenaje al cine negro y es deudor del género de las películas de gánsters, concretamente del film *Uno de los nuestros* de Martin Scorsese (1990), al que parodia y homenajea. Lamenta la autora que el valioso libro de Linda Hutcheon *A Theory of Parody: The Teaching of Twentieth-Century Art-forms* (1985) dedique sólo su atención a las parodias de obras maestras del "arte elevado", olvidando ocuparse de las narrativas populares. Tampoco comparte la idea de Hutcheon de que la ironía sería el sello típico de toda parodia, a la que dotaría de "seriedad literaria" y concedería la calidad de arte elevado y crítico. La autora cree, en cambio, como Margart Rose, que la parodia hace más hincapié en la comicidad que en la ironía, y así ocurre en "Bart, el asesino", homenaje paródico que en ningún momento intenta mostrar una distancia crítica entre el texto paródico y el texto parodiado.

En el capítulo 8, “Los Simpson, la hiperironía y el sentido de la vida”, Carl Matheson se plantea la relación entre comedia y moral y propone explicar el peculiar humor de la serie por medio de los conceptos *citacionismo* e *hiperironía*. Las series recientes de la televisión norteamericana multiplican las citas tomadas de la cultura popular y presentan un humor flemático, pobre de humanidad, resabiado y como de vuelta de todo. Ese citacionismo nace en la América de los años 70 del siglo XX con dos paródicas series televisivas: *Mary Hartman, Mary Hartman*, una telenovela que satirizaba las telenovelas, y *Fernwood 2Night*, un *talk show* que se burlaba de los programas de entrevistas de bajo presupuesto. Cuando el gusto por la cita alcanza su madurez nacen *Los Simpson*, cuyas hilarantes citas aparecen de manera tímida en los primeros episodios y a ráfagas continuas en los más recientes. La serie ¿es moral, inmoral o amoral? ¿Usa la crueldad con un fin positivo? La respuesta a estas preguntas la halla el autor en la crisis moderna de las ideas de *progreso* y *autoridad* -filosófica, artística, científica, religiosa o moral, de la que es síntoma el deconstruccionismo de Derrida-. La serie, que nunca da lecciones morales, propone puntos de vista que inmediatamente desarticula, en un proceso de desmontaje y desmantelamiento que Matheson denomina “hiperironía”. No se da al espectador de *Los Simpson* ninguna base estable que le permita juzgar, ninguna autoridad reconocida por todos, y si alguien o alguna institución se cree en posesión de la verdad, sufrirá el ataque de la serie, que reta a la audiencia con su avalancha de alusiones sin asumir nunca una posición definida. Pero ¿no desarticulan ese desmontaje los finales felices familiares de la serie? No cree Matheson que *Los Simpson* supongan una defensa sincera de los valores familiares; su objetivo prioritario es hacer reír, y la energía cómica de la serie decae cuando plantea cuestiones didácticas o morales, mientras que llega a su culmen cuando celebra la crueldad física en los episodios de “Rasca y Pica”, de un excelente ritmo en cuanto a crueldad y potencia de ridículo. Los momentos familiares reconfortantes o sensibleros, que hacen decaer ese ritmo, quizás tengan por función redimir la ingeniosa crueldad presente en el resto del episodio y evitar transmitir un deprimente mensaje final de maníaca crueldad. Citación e hiperironía serían, pues, los recursos responsables por igual de ese humor cruel y condescendiente, aunque hilarante, de la serie, que si se aleja mucho tiempo de la crueldad, pierde su gracia.

Dale Snow y James Snow analizan la serie desde el punto de vista feminista en el capítulo 9, “*Los Simpson* y la política del sexo”. La estadística es sobradamente elocuente: un 75% de episodios de la serie se centran en hombres y sólo un 25% en mujeres. Los hombres blancos, más de dos tercios de la población de Springfield, ocupan el centro del escenario público y suelen ser tontos y obtusos. Las mejores cualidades suelen tenerlas las mujeres, la mayoría de las cuales son buenas, sumisas y afectuosas; las “malas” –las hermanas Patty y Selma o la pedagoga Edna Krabappel- trabajan fuera de casa, fuman, son duras y nada deseables. Marge, como en general las madres de las series televisivas norteamericanas, se encarga en exclusiva de las desagradecidas tareas domésticas, de mantener la armonía y la serenidad moral en su familia, y de evitar que la degradación moral presente en la vida diaria de Springfield penetre en el refugio que es su hogar. Aún tiene vida sexual y no extrema su papel de ángel del hogar, ofreciendo “una preciada y afectuosa imagen de la mujer que manda como mujer y madre”. Lisa, la intelectual de la familia, la empollona de su colegio (Homer le dice: “Has sido más lista que yo desde... que aprendiste a cambiarte de pañales”), suele verse marginada por los demás. Aunque su idealismo moral fracasa con Homer, logra modificar algo del carácter de Bart, al que enseña que hay que cumplir las promesas, proteger a los más vulnerables o apoyar a los amigos. Matt Groening señaló en una entrevista concedida a *Loaded Magazin*: “En *Los Simpson*, los hombres no tienen ninguna conciencia de sí mismos, y las mujeres están a punto de desarrollarla. Creo que, en algún momento, Lisa podrá escapar de Springfield, de modo que para ella hay esperanza”.



TERCERA PARTE: NO HE SIDO YO: LA ÉTICA Y LOS SIMPSON

En el capítulo 10, “El mundo moral de la familia Simpson: una perspectiva kantiana”, James Lawler señala cómo la mayoría de los personajes de la serie vive en constante tensión entre sus deseos, sentimientos e intereses espontáneos y sus deberes o el tipo ideal de persona que quieren o tienen que ser. Homer necesita gratificaciones inmediatas; el santurrón de Flanders, que parece vivir sin deseos personales, conflictos o contradicciones, es caricatura de la moral cristiana; Bart, que, como su padre, desea ante todo pasárselo bien, rara vez cobra conciencia del deber; Marge es feliz con el amor y el respeto de su familia, sabe armonizar el cumplimiento de su deber moral con la felicidad que de ello se deriva -como pide la ética kantiana-, a veces se pregunta por la gran cuestión moral del feminismo, y en un episodio como “Bocados inmobiliarios” logra el éxito por cumplir con su deber, sacando como conclusión: “Haz lo que debas sin que importen las consecuencias”. Pero a Lawler le interesa sobre todo el personaje de Lisa. Analiza episodios como “Lisa la iconoclasta”, “Lisa, la vegetariana”, “La familia va a Washington” o “La guerra secreta de Lisa Simpson”, en los que los valores morales son positivamente destacados: la niña busca vivir de modo coherente defendiendo sus principios y mostrando un agudo sentido del deber moral, fruto de su reflexión sobre temas como la sinceridad, la ayuda, la igualdad o la justicia. Aventurera como Bart, aunque en el plano moral, suele criticar los comportamientos de los otros, algo que a menudo la vuelve una persona incómoda e incomprendida. Muchas veces se ve obligada a admitir su arrogancia moral y a prometer ser menos dura con los defectos de los demás. Ama la vida, la belleza, se compromete con la verdad y el bien, no gusta de la violencia ni de abusar de los débiles, lo que le acarrea tristezas y frustraciones, que traduce en las tristes melodías de su saxofón (según Kant, arte y belleza brindan la posibilidad de una vida moral más elevada). En “El blues de la Mona Lisa”, la estudiante de primaria se pregunta: “¿Cómo podemos dormir por la noche cuando hay tanto sufrimiento en el mundo?”, se autodefine así: “Soy la niña más triste de cuarto de EGB” y al final acaba tocando feliz el saxofón en un club junto a su amigo Gingivitis. El autor señala: “La chica libre, independiente y recta merece ser feliz”.

En el capítulo 11, “Los Simpson: la política atomista y la familia nuclear”, Paul A. Cantor destaca la novedad que supone la serie respecto a los hábitos de la televisión norteamericana al abordar en tono de sátira y de comedia temas serios como la energía nuclear, las mujeres en el ejército, la ecología, los derechos de los homosexuales o la inmigración. Aunque los guionistas se burlan por igual de los partidos políticos republicano y demócrata, la serie es de izquierdas y decididamente antirrepublicana; sin embargo, el autor cree que son los demócratas los que dan pie al mejor chiste político de la serie: el abuelo Abraham Simpson se ha quedado con un dinero que iba destinado a sus nietos y Bart le pregunta si no le extraña que le dieran un cheque “sin haber hecho absolutamente nada”. El abuelo responde sencillamente: “Supuse que los demócratas habían vuelto al poder” (La tapadera). Comenta luego Cantor los nada convencionales modelos de familia aparecidos en series televisivas norteamericanas como *Tengo dos padres* (1987-1990), *Matrimonio con hijos* (1987-1998), *Una chapuza en casa* (1991-1999) o

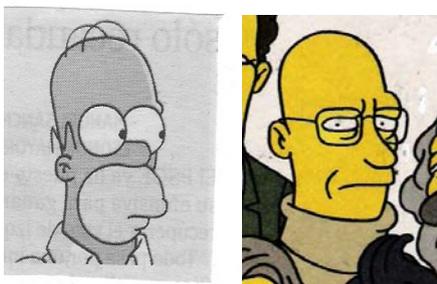
Cinco en familia (1994-2000), que parecen querer indicar que el colapso de la familia tradicional no implicaba ninguna crisis social seria. *Los Simpson*, una recreación posmoderna de la primera generación de comedias de situación televisivas, nacida en 1989 tras la huella de *Los Picapiedra*, supone, como *La hora de Bill Cosby* (1984-92), una celebración de la institución familiar más tradicional, aunque no deje de burlarse de sus disfunciones y de algunos de sus valores. Los guionistas parecen querer decir: "Imaginad el peor panorama posible: los Simpson. Pues incluso una familia así es mejor que ninguna". El autor pasa luego revista a los miembros de esta familia disfuncional que, sin embargo, funciona. *Los Simpson* satirizan la religión y al hacerlo la aceptan como parte esencial de la vida de Springfield y de Estados Unidos. En cuanto a la ciudad de Springfield, Cantor señala que la serie, a pesar de su modernidad aparente, plantea una cálida sociedad extremadamente local (son locales hasta las corporaciones mediáticas y los ciudadanos pueden influir directamente sobre las fuerzas de gobierno que inciden en su vida familiar), en la que el gobierno federal apenas se hace sentir. Matt Groening advierte: "Quienes están en el poder no siempre tienen en la mente vuestros mejores intereses", hay que desconfiar del poder y más aun del alejado de la gente corriente. *Los Simpson* son, según M. Dirda, "una sátira pérfidamente divertida y al mismo tiempo extrañamente afectuosa de la vida en Estados Unidos a finales del siglo XX". El artículo concluye con un detenido análisis del episodio "Salvaron el cerebro de Lisa", crítico con el limitado mundo cultural de la América profunda.

En el capítulo 12, "La hipocresía de Springfield", Jason Holt estudia la presencia de este vicio moral entre los ciudadanos de Springfield y, frente a las concepciones filosóficas tradicionales sobre el mismo, pretende mostrar que puede llegar a ser incluso admirable. Enraizada en la inconsistencia general, la hipocresía se asocia normalmente con la corrupción política (el alcalde Quimby o el congresista corrupto del episodio "La familia va a Washington"), los negocios (el señor Burns) o la religión (el reverendo Lovejoy). A veces también son hipócritas el profesor Skinner y la señorita Krabappel, los educadores. Pero ninguno de los Simpson es hipócrita, salvo que actúe bajo coacción. Luego Holt intenta desmontar las asociaciones usuales entre hipocresía y engaño o simulación, y entre hipocresía y astucia e inteligencia (en el Tartufo de Molière o el Julián Sorel de Stendhal "el choque entre las virtudes intelectuales y morales es una delicia"), y defiende que cabe ser hipócrita inconscientemente o por timidez, que no es imprescindible el ingrediente de la inteligencia y que la hipocresía suele ser aburrida y banal. Un ejemplo sería Wiggum, el corrupto e incompetente jefe de policía, que aparenta cumplir con su deber mientras acepta sobornos, consume drogas, frecuenta a las prostitutas o abusa de su poder. La hipocresía, moralmente reprochable, es en ocasiones justificable, comprensible: al fingirse nazi, S. Schindler salva la vida de miles de judíos; el Huckleberry Finn de Twain ayuda con sus fingimientos a la huida de un esclavo negro; el inmigrante Apu abraza los valores estadounidenses para evitar su deportación; aislada en su colegio por empollona, Lisa finge entregarse a la vagancia para ser mejor aceptada por sus compañeros de clase. Define el autor finalmente la hipocresía como "un vicio formal, la incoherencia, buscada o no, entre acciones deliberadas y valores suscritos de modo tácito o explícito."

En el capítulo 13, "Disfrutar de 'esa cosa llamada *cucu... cucurucho*': El señor Burns, Satanás y la felicidad", Daniel Barwick se pregunta por la causa última de la infelicidad de Burns, el solitario y ambicioso dueño de la central nuclear de Springfield, a pesar de que parece tenerlo todo. Y cree hallar la respuesta en su particular visión del mundo, que lo mutila emocionalmente: siempre ambiciona más; reviste de valor simbólico todo su entorno, lo que lo lleva a sobrevalorar las cosas sin lograr disfrutar de ellas. En uno de los episodios de la serie, Satanás, en su proyecto para acelerar la deshumanización del hombre, acepta la sugerencia de un demonio de crear una Oficina Interdepartamental de Desubstanciación para corromper la relación del hombre con el mundo de los objetos. El éxito se alcanzará cuando el hombre se aisle de la realidad y, sin darse cuenta de ello, pierda las cosas reales y el

placer que conllevan, al reemplazarlos por abstracciones, diagramas y espiritualizaciones, al usarlos como medios para lograr unos efectos y no como fines en sí mismos. En el episodio “Equipo Homer”, Burns tiene el capricho de ingresar en el equipo de bolos de Homer; cuando ganan el campeonato, necesita humillar al equipo vencido y afirma a sus compañeros de juego, Homer, Apu y Moe, que la copa le pertenece en exclusiva. Y es que para Burns el triunfo -como cualquier acontecimiento, persona o cosa- no es más que “una señal de algo más”. Por su abuso del simbolismo, nada le parece deseable, ni con sentido, ni verdadero si no representa “otra cosa” más importante (las cosas son buenas, dice Barwick, por su *bondad intrínseca* y no por su problemática *bondad instrumental o extrínseca*). Además, al buscar Burns la felicidad a través de un método que se asienta en el pasado o en el futuro, deja escapar lo valioso del presente. Sólo excepcionalmente es capaz de entregarse a la felicidad de los pequeños placeres: en el episodio “El niño que hay en Bart”, saboreará en la feria un rico helado olvidándose por un momento de su mezquindad y de su nefasto hábito de simbolizar. ¿Podrá ser feliz algún día? Nacido en 1892, graduado en Yale en 1914, Burns es hoy un hombre de 119 años lleno de malicia, odio y rabia, de deseos de venganza, de ansias de poder y de lucro, y está habituado, además, a desechar la inmediatez de la experiencia. No es fácil, pues, que un día pueda alcanzar la felicidad.

En el capítulo 14, “Holita, vecinos, tralarí, tralará: Ned Flanders y el amor al prójimo”, David Vessey centra su atención en el episodio “Hogar, dulce hogar, tralarí, tralará”, en el que el muy religioso matrimonio Flanders descubre con horror que Bart y Lisa no están bautizados. ¿Deberán bautizarlos de inmediato o habrán de tolerar las creencias y prácticas de la familia Simpson, aun cuando crean que ello puede ocasionar a los niños un sufrimiento eterno? El fin perseguido, la salvación de los niños, cuya bondad parece innegable a los Flanders, ¿justificará los medios que les exige usar su deber moral? Meditando sobre la relación entre creencias y actos, y planteando todo un complejo razonamiento, el autor intenta contestar filosóficamente al dilema de los Flanders estudiando el mandato de Cristo “Ama a tu prójimo como a ti mismo” y las ideas de Kant sobre la autonomía individual o su famoso imperativo categórico “Haz a los demás lo que quieres que te hagan a ti”. Por amor debemos respetar las decisiones de los demás, que actúan de acuerdo con su autonomía. La razón nos guía en la elección de unos principios, universaliza nuestros juicios y evita que primen en ellos nuestros deseos e intereses inmediatos, ayudándonos a distinguir si las máximas que elegimos son o no morales (aconseja Kant: “Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal”). ¿Podemos interferir en las decisiones de los demás? ¿Hay que tolerar todas las elecciones de los otros? El ensayo deja abiertas estas cuestiones y parece aconsejar un correcto uso del sentido común. En el cómic desenlace del episodio, Flanders sólo logra bautizar en el río, por accidente, a Homer Simpson.



En el capítulo 15, “La función de la ficción: el valor heurístico de Homer”, Jennifer L. MacMahon, pretende mostrar cómo la narrativa de ficción, en concreto *Los Simpson*, estimula la reflexión, educa y favorece el desarrollo moral individual. Siguiendo el ensayo *Love’s Knowledge* de Martha Nussbaum, cree que la narrativa supera al tratado teórico abstracto filosófico, al que cree lastrado por su comprensión

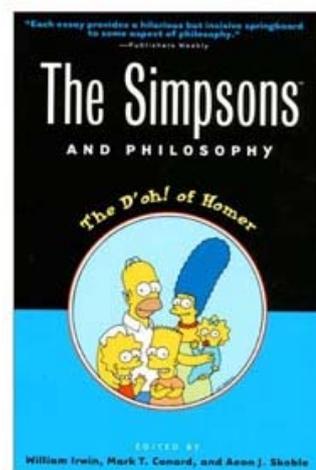
simplista de nuestra experiencia moral y su inconveniente grado de distancia moral. La narrativa presta atención al individuo y a lo particular, a las emociones y los sentimientos, revela mejor las verdades morales y la siempre compleja y ambigua realidad, y cultiva la empatía y la sensibilidad de los espectadores. Admite MacMahon que la ficción debe formar parte del aprendizaje de la filosofía y la educación morales, pero señala las limitaciones que encuentra en la tesis de Nussbaum, quien sólo concede un valor educativo a las obras del *canon occidental* y no presta atención a las posibles influencias negativas, perturbadoras, de la ficción, sobre las que ya alertó Platón. Como subrayan Gregorie Currie en *The Moral Psychology of Fiction* (1995) o Susan Feagin en *Reading with feeling* (1996), las obras de ficción poseen un alto valor cognitivo, pues promueven nuestra *identificación* con los personajes, educan nuestra capacidad de simulación -de ser otro, de ponernos en diversas situaciones-, ayudan a purgar nuestras emociones negativas, nos invitan a aprender de nosotros mismos y de los demás y a cobrar conciencia de sentimientos y opiniones que teníamos sin saberlo. Tras estudiar lo que de paradójico existe en nuestra relación con la ficción, que promueve a la vez identificación y disociación, intimidad y diferencia, la autora cree, contra lo que pudiera creerse, sí cabe extraer verdades importantes de unos miembros de la clase media norteamericana como los Simpson: unas verdades que nos pasan desapercibidas por formar parte de la vida cotidiana. El indudable efecto pedagógico de la serie deriva de la fácil identificación del público con sus personajes y sus situaciones y de la levedad con la que combina la bufonada y el humor más sofisticado. La comedia como herramienta pedagógica permite dar de lado a ciertas angustias y abordar cuestiones complejas como el racismo, las políticas de género, las políticas públicas, la ecología o los derechos de los animales, que de otro modo resultarían incómodos o intratables. La serie no es sólo para niños o adolescentes y es tan educativa como las obras cultas. Hay que concederle, pues, una detenida atención, por su indudable valor cognitivo. Siempre podremos aprender algo de Homer y su familia: la ficción nos afecta, lo sepamos o no.

CUARTA PARTE: LOS SIMPSON Y LOS FILÓSOFOS

En el capítulo 16, “Un marxista (Karl, no Groucho) en Springfield”, James M. Wallace realiza un análisis marxista de *Los Simpson*. Tras defender la compatibilidad entre humor y marxismo (recuerda que Marx intentó escribir textos cómicos tras leer “Tristram Shandy” de Sterne), se hace varias preguntas: si puede ser “gracioso” un país como Estados Unidos, en el que el 5% de sus habitantes controla el 95% de la riqueza; si la serie de *Los Simpson* invita a esa risa reflexiva sobre el orden social que George Meredith exigía a las comedias, y si su sátira es subversiva respecto a la ideología dominante en América -el capitalismo: competencia, consumo, patriotismo ciego, exagerado individualismo- o si, por el contrario, ayuda a resistirse a ella evitando su pasiva recepción gracias al *distanciamiento* que provocan sus continuas incongruencias. El autor probará que la serie no supone una crítica del dogma capitalista ni de la ideología burguesa. Los marxistas no son bien aceptados en Springfield, ciudad que celebra la caída del comunismo, lanza tomates al viejo comunista local o se espanta con la serie de dibujos animados de la Europa del Este protagonizada por un gato y un ratón llamados *Proletario* y *Parásito*. El episodio titulado “Escenas de la lucha de clases en Springfield” le parece al autor una predicación de la resignación social. Los guionistas de la serie evitan tomar partido político distribuyendo por igual el ridículo entre los poderosos y los más débiles, y muestran muy poco respeto por los problemas de la clase trabajadora y a menudo se bromea sobre su escasa capacidad intelectual y su dependencia de la cerveza o las drogas. Wallace cree todo ello fruto de las presiones que sobre los guionistas ejercen los patrocinadores, los poderes corporativos y la Iglesia. Tomada la serie en su conjunto, el autor no observa en ella una filosofía política o social coherente, menos aun subversiva, por lo que no acepta el “todo vale” en que parece quedarse su magma de chistes y frases geniales. Tras un aparente ataque a la sociedad capitalista norteamericana, se da, a través de “una visión nihilista y conservadora”, una defensa del “mundo de lucha y explotación” que es la sociedad tradicional. Por eso, en “el episodio “Viva la

vendimia”, Homer acepta sin dificultad que los Estados Unidos sean a la vez “el país de la oportunidad” y el país en el que “la maquinaria del capitalismo se engrasa con la sangre de los trabajadores”. Pero ¿hay que tomarse en serio las incisivas frases burlonas de Homer sobre el *american way of life* o son mero ingenio sin peso final sobre la audiencia? Wallace se muestra a ratos perplejo y dubitativo: ¿le estará permitido reírse con esta serie cómica o ante todo deberá exigir a la misma coherencia política, olvidando sus abundantes frases y chistes mordaces? La serie no le parece un “reflejo adecuado de la vida estadounidense del cambio de milenio”. El equipo de guionistas que preside Matt Groening trasmite la ideología capitalista a través de un “cocido de referencias literarias, alusiones culturales, parodia autorreflexiva, humor a quemarropa y situaciones de absurda ironía”, un perfecto reflejo del “fragmentarismo dislocado y contradictorio del mundo capitalista”. Si Marx, Engels o Luckács habrían repudiado *Los Simpson* por la índole no realista de sus personajes, un marxista bienhumorado podría creer que reírse con la serie implicaría “reírse de las contradicciones del capitalismo”. Pero Wallace recuerda que el público de la serie no se ríe del capitalismo como sistema alienante, fallido y creador de sufrimiento, sino que, aparentemente satisfecho con él, manifiesta abiertamente su gusto por ese humor “a menudo mezquino” que no deja sitio para la esperanza en un mundo mejor. ¿Es que cabe reírse de la gente que carece de techo, del comercio de armas, de la brutalidad policial, del mal sistema educativo? La serie ha de ser vista, pues, como “el peor tipo de sátira burguesa”: en lugar de mostrar el horizonte de otro mundo mejor, hace creer a su público que vive en “el mejor de los mundos posibles”. Un marxista, aunque se ría con la serie, se sentirá finalmente desencantado con ella. Wallace reconoce que se trata de una serie “divertida”, que desafía, provoca, mantiene alerta, cuestiona la autoridad establecida, descubre la vacuidad de numerosos valores burgueses y injusticia muchas vacas sagradas. Pero todo ello le parece poco, porque la serie “no ofrece una sátira coherente de la ideología vigente ni una esperanza de progreso hacia un mundo de mayor justicia e igualdad donde se cumplan las posibilidades de la humanidad y no las más miserables”. Al promover los intereses de la clase en el poder, la risa de *Los Simpson*, en lugar de impulsora del cambio, es el opio del pueblo, al que se vende resignación, labor antes reservada a la religión.

En el capítulo 17, “*Y el resto se escribe solo: Roland Barthes ve Los Simpson*”, David L. G. Arnold lleva a cabo un análisis semiótico del episodio “La tapadera” desde el estructuralismo lingüístico y el Roland Barthes de *Mitologías* (1950), *La Retórica de la imagen* (1964) o *S/Z* (1970). Bart y Lisa envían a la televisión sus propios guiones a fin de mejorar la violenta serie *Rasca y Pica*; pero al no serles aceptados por ser obra de unos niños, los firman con el nombre de su abuelo, y entonces logran ser tomados en serio. El autor halla en este episodio un tratamiento irónico de las oposiciones binarias realidad/ficción, juventud y falta de experiencia/edad y sabiduría. Los significantes de los dibujos animados consiguen vencer pronto la incredulidad inicial de los espectadores, que quedan a merced de unos guionistas que, no presionados por la necesidad de verosimilitud, gozan de una libertad ilimitada. Siguiendo al Barthes de *S/Z*, el autor considera *Los Simpson* como un texto “irresponsable”, rico en asociaciones, connotaciones y referencias intertextuales, que se burla alegremente de todo aquel que intenta analizar la serie en profundidad, como un pastiche posmoderno autoparódico que satiriza los significantes de la cultura que maneja. Bart y Lisa inventan su violento guión sobre la base de unas pocas imágenes: en la peluquería, unas hormigas carnívoras dejarán en el hueso la cabeza del gato Rasca, y alguien vestido como el cantante Elvis Presley, aburrido con lo previsible de los *gags* protagonizados por el gato y el ratón de *Rasca y Pica*, tiroteará el televisor usando como arma el mando a distancia. “Y el resto se escribe solo”, afirma Bart. Es decir, a los niños guionistas

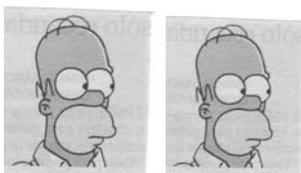


les bastará echar mano de la rica y accesible reserva de significantes que poseen. El autor se pregunta por la responsabilidad contraída por la familia y el sistema educativo, que permiten una desmedida abundancia de imágenes violentas en la televisión. En *Los Simpson* nada es previsible. Al contrario: distanciando con habilidad la cadena significativa de los significados, la serie se abre a la connotación, lo absurdo y lo fortuito, a la fascinación de los significados flotantes que se agrupan y se dispersan como por azar. Ya Barthes se refirió a este tipo de “asociación casual”: “Esta forma fugitiva de citar, esta forma subrepticia y discontinua de tematizar, esta alternancia del flujo y del brillo definen muy bien el aspecto de la connotación: los semas parecen flotar libremente, parecen formar una galaxia de pequeñas informaciones donde no se puede leer ningún orden privilegiado: la técnica narrativa es impresionista”. Concluye el autor: “Admitir que verdaderamente se trata de nuestro mundo, que hemos perdido el control de los mecanismos de estabilidad y sentido hasta ese punto, sería demasiado embarazoso. En lugar de eso, descubrimos que nos conviene reír, aunque sea en defensa propia”.

En el capítulo 18, “¿Qué significar pensar para Bart?”, Kelly Dean Jolley nos confiesa que ha hecho del niño de los Simpson su musa filosófica por su compromiso reflexivo o activo con el mundo, con la “fuericidad”, que lo convierte en una especie de pensador heideggeriano. Frente al Schopenhauer que en *El mundo como voluntad y como representación* piensa que el mundo está en la cabeza como representación, el autor trata de diseñar un modelo de pensar el pensamiento según el cual ni el mundo ni los pensamientos se alojan en la cabeza: al pensar “nuestros pensamientos han de estar allí donde esté aquello en lo que pensamos”. Este pensar “fuera de la cabeza” ya lo intentaron el Frege que habla de la *tercera esfera* en *El pensamiento. Una investigación lógica*, y el Heidegger que procede a revisar la *epojé* de Husserl -cuyo antipsicologismo comparten ambos filósofos-, para proponer desde su personal *epojé* personificar el suelo firme de nuestra vida llenando nuestros actos de pensar con los fenómenos espaciales y temporales de nuestro vivir, de manera que las cosas en que pensamos no parezcan ajenas a nuestro pensamiento, aisladas de nosotros y veladas por las representaciones, sino cosas que nuestro pensamiento procede a abrazar. Piensa el autor que lo que Heidegger busca articular con tanto empeño consigue vivirlo sin esfuerzo alguno un Bart Simpson sin bagaje científico, filosófico o psicológico alguno. Dean Jolley señala que el niño nos ayuda a entender el pensar antipsicologista y personificado: en sus acciones y pensamientos, se enfrenta cara a cara con las cosas que le interesan porque su pensamiento se orienta intrínsecamente hacia el mundo; nada está en su cabeza, no hay intermediario psicológico, personal, entre el mundo y él; su pensar reacciona ante aquello que se le presenta, y de ahí sus admirables poderes: su ingenio, su coqueteo con los peligros y los problemas o su saber evitarlos, su don de predecir el curso de los acontecimientos... “Para Bart, el mundo está en sus pensamientos, y sus pensamientos implican al mundo”.

APÉNDICES

El volumen se cierra con varios Apéndices: “Listado de episodios”, desde la primera temporada (1989-1990) hasta el episodio del 18 de mayo de 2008 (un total de 420); “Este libro se inspira en ideas de...”, una reunión de citas de los grandes pensadores mencionados en la obra; “Con las voces de...”, un breve currículum de los colaboradores del volumen.



L'humanisme a la Corona d'Aragó (en el context hispànic i europeu), eds. Júlia Butinyà i Antonio Cortijo. Scripta Humanistica Publishing International, Potomac (Maryland, EEUU), 2011.

Reseña de José Ramón Areces
UNED

Nos gustaría destacar que sin la colaboración de IVITRA y del proyecto Prometeo, tal y como consta en la página de créditos, esta edición no habría sido posible, hecho que consideramos muy importante, para la valoración de los contenidos de esta obra.

En el libro *L'humanisme a la Corona d'Aragó (en el context hispànic i europeu)*, coordinado y editado por Júlia Butinyà y Antonio Cortijo Ocaña, nos encontramos ante una obra de investigación filológica de corte comparatista de gran calado. A lo largo de sus páginas, podemos leer toda una serie de investigaciones sobre el humanismo en la Corona de Aragón, realizadas por importantes especialistas en la materia.

La obra se presenta dividida en seis apartados que tratan desde el problema de las periodizaciones sobre la recepción y desarrollo del movimiento en la Corona de Aragón, hasta cuestiones gramaticales, filológicas, textuales o las últimas líneas de investigación sobre este tema.

Los autores adoptan una actitud dialógica y dialéctica en relación con los tradicionales estudios sobre el humanismo catalán e hispánico, de tal manera que, sin negar los grandes logros conseguidos sobre esta cuestión, establecen nuevas líneas de investigación y nuevas perspectivas, a la hora de abordar su labor investigadora, lo que hace de *L'humanisme a la Corona d'Aragó (en el context hispànic i europeu)*, una obra imprescindible y de referencia, en los estudios referidos al humanismo en la Península Ibérica y en las investigaciones sobre literatura comparada en este ámbito.

Pero pasemos a comentar, escuetamente, los diferentes apartados de esta obra.

La profesora Butinyà es la autora del primer capítulo del libro, titulado *Lo somni, entre l'Àfrica i el Secretum*, y comienza su exposición señalando el escaso mérito que, por distintas razones, se le ha otorgado a *Lo somni* de Bernat Metge. Tradicionalmente, la Filología Catalana no ha tenido en cuenta que esta obra se sitúa a la cabeza de los diálogos humanistas y al lado de los clásicos, siendo un factor muy importante la influencia que los diálogos platónicos ejercieron sobre Metge, a lo que se une su conocimiento de las obras de los trecentistas italianos, elementos que le llevan a mantener un diálogo continuo con la tradición y con el propio lector, como ya hiciera Petrarca. No hay que olvidar que Metge fue notario de la Cancillería de la Corona de Aragón y que su contacto con el *ars dictaminis* tuvo mucho que ver con su postura literaria dialógica.

En *Lo somni*, está presente la gran admiración que por el *África* de Petrarca sentía el notario catalán, pero también queda claro su firme rechazo a la ideología doctrinal del *Secretum* petrarquista, a lo que hay que añadir las influencias de Cicerón, Horacio y Séneca. Con todas estas influencias, Metge



comienza su diálogo, por donde desfilarán diversos personajes de la tradición como Orfeo o Tiresias, que serán utilizados para mostrarnos su postura ante temas como la muerte, el hombre, la misoginia, el amor humano o la ética y la religión. Todas estas cuestiones son analizadas en profundidad, por la profesora Butinyá, en un importante trabajo comparatista, donde se comprueban los puntos concordantes y disonantes entre Metge y la tradición, especialmente con Petrarca.

De esta forma, se observa cómo Metge se aleja de Petrarca para acercarse a Séneca, en cuestiones tales como la afirmación del sentido moral y social del trabajo o en la tendencia de del autor catalán a unir elementos cristianos con las ideas de estoicos y epicúreos, lo que le lleva a mostrar en *Lo somni* una estética placentera y una libertad individual, que no se encuentran en Petrarca, pese a que Metge tome *El África* como modelo para su obra.

También, al final del capítulo podemos leer la invitación, que la profesora Butinyá hace a la moderna crítica literaria y cultural, para que centre sus esfuerzos en el estudio de este tipo de cuestiones, ya que debemos responder, desde los textos, a todo aquello sobre lo que reflexionaron los autores del humanismo catalán y, por extensión, del humanismo peninsular

El segundo capítulo del libro, *Lo somni o la reivindicació ontològica de l'home*, corre a cargo de José Ramón Areces. En el capítulo, se presenta la obra de Bernat Metge *Lo somni*, como el lugar donde el autor catalán reivindicará antològicamente al hombre, mediante la paulatina apertura de éste hacia la figura del OTRO. Para ello, se hará un recorrido por la imagen del ser humano a lo largo de la cultura europea, hasta el humanismo, constatando cómo, desde una perspectiva óptica, todos los seres humanos son iguales, hecho que explica, desde dicha perspectiva, la postura antimisógina del notario catalán.

También, podemos leer en este apartado la influencia de Ramón Llull en *Lo somni*, destacándose la impronta de la memoria luliana en esta obra. Concluye el capítulo con un análisis comparatista entre *Lo somni* y la *Coronación del marqués de Santillana* de Juan Mena, señalando los puntos que tienen estas dos obras en común y los elementos que las separan de entre los que destaca la intencionalidad de sus autores: Juan de Mena busca la fama como poeta y el reconocimiento de su singularidad, y Bernat Metge la reivindicación ontològica del hombre. A esto se añade, el uso que ambos autores hacen de las fuentes clásicas, comunes a ambos, pero de las que realizan lecturas diferentes, atendiendo a sus intenciones, como así lo ejemplifican las figuras mitológicas de Orfeo y de Tiresias, que aparecen en las dos obras, pero con un cariz y un significado bien distinto.

En el capítulo de Sònia Gros i Lladós *Beu lo romanent per amor de Curial: Escenes de seducció en el Curial e Güelfa. Una lectura des dels clàssics*, se mantiene la tesis de la indiscutible catalanidad del Curial e Güelfa, a la que se añade, por una parte, el influjo italiano y francés, y por otra, la influencia de la tradición clásica, especialmente de autores como Catulo, Propertio y Tibulo, poetas que fueron rehabilitados en los círculos humanistas de las cortes italianas, a los que se unen los grandes poetas latinos Virgilio y Ovidio que, si bien ya eran conocidos en la Edad Media, ahora son leídos en sus textos originales y no en sus versiones medievales.

Nuestra especialista también hace especial hincapié en considerar la evolución sentimental y amorosa de los protagonistas del *Curial* como el núcleo central de la obra, quedando relegada la trama caballeresca a un segundo plano, lo que relaciona a esta novela con la visión amorosa de los autores latinos elegiacos y de los escritores trecentistas italianos, inspirados en éstos. De esta manera, el *Curial* se desarrollará en un escenario caballeresco de raigambre medieval muy refinado, donde tendrán cabida

diversas fuentes literarias, que se pueden rastrear en las diversas escenas amorosas.

Llegado a este punto, Sònia Gros analiza y compara textualmente, en un gran trabajo comparatista, las coincidencias entre el *Curial* y otras obras clásicas. Y así tenemos cómo el amor es representado y sentido como una llama, como una sensación ígnea, como ya aparecieran en los *Carmina* de Catulo y en los *Amores* de Virgilio; cómo se sitúa la acción amorosa en fiestas y banquetes, donde el vino, la danza y la música son los prolegómenos de la declaración de amor de los enamorados, o cómo tanto los personajes femeninos como los masculinos representan al cortesano y al amante ideal, siguiendo la estela de Ovidio y de Propertio.

Roxana Recio será la autora de *Una altra mostra de l'assimilació de Petrarca a la Corona d'Aragó: la desfílada triomfal i la seva manipulació*. En esta parte del libro, la profesora Recio centrará su atención en la importancia e influencia de la obra de Petrarca, *Los triunfos*. Nos encontramos ante la obra petrarquista más comentada por los intelectuales de su tiempo y cuya incidencia en la producción literaria de los autores adscritos a la Corona de Aragón fue muy grande.

La profesora Recio comienza apuntando cómo ya en el siglo XIV, *La Faula* de Guillemo de Torroella, pese a su ascendencia francesa, muestra bastantes elementos que la relacionan con *Los triunfos* de Petrarca tales como la disposición de los personajes en un auténtico desfile, o la intención de conmover al lector, mostrándonos personajes que sufren de verdad y que buscan la empatía de sus lectores, elementos todos ellos que alejan a Torroella de la tradición literaria amorosa más cercana a él como el *Blandín de Cornualla*. Por otro lado, Torroella utilizará el elemento mágico, para canalizar su relato, del mismo modo en que lo hacen los trecentistas italianos o Juan del Encina, autor también influido por la obra petrarquista, que utilizará el sueño como principio vertebrador en su *Triunfo de Amor*.

En el siglo XV, hallamos otra obra muy influida por *Los triunfos*, se trata de la *Triste deleytación*, donde su anónimo autor plasmará una contundente parodia anticlerical, siguiendo el estilo de Marcial, y una aguda crítica social. Esta obra está basada en el viaje imaginario de su protagonista, que le llevará a ver un desfile de mujeres y curas, en el infierno, o el triunfo del amor en el paraíso, compartiendo con *Los Triunfos*, por un lado, la utilización de un lugar ameno y agradable y, por otro, que el poeta tiene la visión de lo acontecido despierto y no dormido, hecho que también le relaciona con la tradición ovidiana, aunque en este punto de encuentro de las dos obras son muy importantes las diferencias que la profesora Recio nos señala.

Ya en *La Sort* d'Antoni Vallmanya nos topamos con la asimilación total de Petrarca. De nuevo, nos encontramos ante una crítica anticlerical, donde las monjas de un convento se ven sometidas a sus penas de amor y son comparadas con personajes de la Antigüedad, todo ello empleando un lenguaje que va desde lo cortés a lo grotesco. De este desfile, se destaca el carácter lujurioso y vicioso de las monjas, gracias al uso de la parodia y de la ironía.

Así comprobamos que en estas obras de la tardía Edad Media, se emplea el humor, lo carnavalesco y lo grotesco como elementos de crítica social, denunciándose la corrupción del clero y asimilándose el miedo a la muerte, lo que muestra un cierto desencanto por la vida y la necesidad de vivir de la mejor manera posible, cuestiones recogidas en la obra de Petrarca y de Boccaccio, autores que serán introducidos en la Península Ibérica a través de los intelectuales de la Corona de Aragón.

El capítulo de Antoni Ferrando *Elio Antonio de Nebrija i Jeroni Pau: fortuna diversa de dos humanistes interessats pels seus respectius vulgars*, centra su investigación en la comparación y en el análisis del contexto que dio lugar a la redacción de dos de las grandes gramáticas humanistas del siglo XV: las *Regles d'esquivar vocables o mots grossers o pagesívols* de Jeroni Pau y la *Gramática del castallena* de Antonio de Nebrija.

En lo tocante a las *Regles d'esquivar vocables o mots grossers o pagesívols*, el profesor Ferrando basa su análisis en la afirmación de que el humanista catalán Jeroni Pau es el verdadero autor de las *Regle*, frente a la postura de la investigación tradicional, que ha visto en esta obra la pluma de otros autores, tales como Carbonell o Fenollar. Para sustentar su afirmación, Antoni Ferrando hace un exhaustivo análisis histórico-filológico de las diferentes vicisitudes por las que ha pasado tanto la obra como la lengua catalana o la política hispánica del momento. Todo ello, le lleva a considerar que una obra como las *Regles* sólo pudo ser concebida en un contexto cultural plurilingüe de gran erudición, donde la lengua vulgar fuese considerada una lengua importante, que tenía que elevarse a la altura de latín, como lengua de cultura, y ese contexto no podía ser otro que la ciudad de Roma, lugar de reunión de los grandes humanistas del momento y, en el cual, Jeroni Pau fue un intelectual muy activo, que se vio imbuido por las grandes corrientes de pensamiento del momento, hecho que explica la gran cantidad de variantes del catalán que las *Regles* presenta.

A continuación, Ferrando pasa a comparar la *Gramática* de Nebrija con las *Regles*. Destacando que frente al proyecto codificador y de unidad entre imperio y lengua, que nos muestra la obra de Nebrija, Pau se interesa por el buen hablar, estableciendo las variantes de prestigio de la lengua catalana y diferenciando el habla culta de la vulgar, cuestión más compleja de lo que pueda parecer.

Tanto la *Gramática* como las *Regles* comparten la intención de ofrecer una unificación culta en lo referente a la ortografía, la gramática y el léxico, pero con los objetivos distintos. Mientras Nebrija busca la unidad y cohesión de la lengua, amparado por el poder real castellano, Pau busca la unida de la lengua en el registro culto y urbano, pero sin proyección culta, ya que el catalán empieza a sufrir un claro aislamiento institucional.

En *Maneres humanístiques de traduir: les opcions de Canals i de Metge*, la profesora Butinyá nos comenta cómo la traducción, durante el humanismo, no sólo cambia por las nuevas corrientes humanísticas, que se están desarrollando, sino también por el intento de trasladar de una lengua a otra un texto que se quiere dar a conocer, hecho que será aclarado por los traductores en los prólogos y en los epílogos de sus traducciones.

Ante esta situación, autores como Metge, en su traducción del poema latino *De vetula*, incluido en su *Ovidio enamorado*, y Canals, siguiendo el ejemplo de Petrarca y teniendo como antecedente la figura de Ferrer Sayol, realizarán traducciones fidedignas al modelo tradicional, dentro de las cuales insertarán elementos de su propia cosecha, lo que generará una nueva obra más cercana al lector.

También, nos podemos encontrar dentro de un texto original, como en *Lo somni* de Metge, la traducción de un texto clásico, en este caso *El sueño de Escipión*, lo que tradicionalmente se ha considerado como una imitación, pero que en realidad se trata de una traducción de altísimo nivel, insertada en el texto, con la finalidad de renovar el texto antiguo y de resaltar el nuevo.

Pero ya acercándonos a los traductores e intelectuales de la Cancillería barcelonesa y, pese a las diferentes tendencias en su traducción, más pegadas a la lingüística, las de Sayol, y a la filosofía y lo artístico las de Metge, observamos cómo ambos autores presentan una línea común: su preocupación por los valores morales y a la exaltación del yo. Por su parte, Canals realizará sus traducciones desde una perspectiva más medievalizante, al denunciar las consecuencias del pecado, bajo el prisma cristiano, refrenando de este modo las nuevas ideas petrarquistas sobre los valores morales clásicos. Así nos topamos con fragmentos paganos que son cambiados por elementos cristianos, mucho más acordes con la mentalidad del traductor. Frente a Canals se situarán autores como Metge o el autor del *Curial*, que pretenden exaltar virtudes nuevas, frente a las antiguas, ya desgastadas.

Serán las traducciones de Metge las que más innoven y promuevan una nueva línea de actuación, respetuosa con los clásicos, como en el caso de su *Ovidio enamorado*, e iniciadora de nuevos temas que, más tarde se encontrarán en las letras catalana y castellanas, como el amor sentimental, presentado como un proceso, en su *De vetula*. También, la huella de Metge la hallaremos en el *Tirant*, donde Martorell empleará motivos literarios que Metge rescata de Valerio Máximo. Todo ello sin cambiar el original, ya que lo que él pretende es mostrar las ideas. Además, las traducciones de Metge siempre intentan volver al texto original, desafiando la transmisión de dicho texto. Por ello, no tiene ningún problema al enfrentarse con las traducciones de Petrarca, en particular con su versión de *Grisela*, texto al que despoja de la religiosidad petrarquista y lo devuelve a su mundanidad boccacciana, o con otros traductores cercanos a él como Canals.

Esta forma de acometer la tradición hizo a Metge conservar con la tradición de forma creativa, de tal manera que intentando reanimar un género como el diálogo, creó un nuevo, el ensayo, siendo sus traducciones y su conocimiento de los clásicos, los elementos claves de la renovación literaria que nos ha legado.

Comienza Gómez Moreno, su capítulo *Renaixement i Humanisme a Espanya: esculls, principis vertebradors i dades històriques*, señalando cómo los estudios sobre el renacimiento y el humanismo español, han estado marcados por una gran carga ideológica y política, que ha negado la existencia y el desarrollo de estos dos movimientos culturales, en nuestra Península. En muchas ocasiones, el trabajo histórico y filológico de ciertos especialistas de corte nacionalista catalán, sólo ha afirmado la existencia del humanismo en la Corona catalano-aragonesa de la que Castilla era una mera subsidiaria. Mientras que la crítica histórico-filológica extranjera siempre ha visto a España como aquél país que nunca salió de la Edad Media, estando muy apegado a su herencia árabe, elemento que hará de España un país diferente al resto de Europa y, por ello, reacio al humanismo.

Todos estos prejuicios de tipo etnográfico siguen teniendo un hondo calado, a pesar de la oposición de figuras como Américo Castro o de los recientes estudios antropológicos, que relacionan genéticamente a las poblaciones española y portuguesa con franceses, ingleses o irlandeses.

Siguiendo la estela genética, vemos cómo, durante el renacimiento, fueron los conversos españoles los mayores especialistas en los textos sagrados y los grandes intelectuales y escritores que dinamizaron las ideas humanistas, a lo largo de España, siendo un buen ejemplo de ello las obras de Fernando de Rojas o de León Hebreo.

En cuanto a los acontecimientos históricos tanto desde el lado reformista como desde el contrarreformismo, nuestro especialista pone el punto de mira en la gran persecución que hubo de judíos y de las ideas que se oponían a ambas tendencias, hecho que no permite negar aquella afirmación que sostenía que sólo hubo humanismo allí donde triunfó la reforma, convirtiendo así al Concilio de Trento en la barrera que separaba a humanistas de no humanistas, lo que dejaría fuera de juego a los propios humanistas italianos. Todo esto también explicaría paradojas tales como la de Cisneros que apoya a los franciscanos contemplativos de cuyas filas saldrán los futuros reformistas, entre ellos Lutero y los hermanos de la vida en común, todos fieles al Cristo sufriente, que nos anuncia la llegada del reino de Dios y su triunfo sobre la muerte, el demonio y el pecado

Todas estas cuestiones contradictorias han sido poco a poco revisadas, partiendo de los estudios de Batillon, Américo Castro, Dámaso Alonso, Eugenio Asensio o Miquel Batllori, investigadores que sitúan el erasmismo español en el centro de la espiritualidad de quinientos. Esta línea de investigación también ha sido seguida por otros de grandes especialistas como Menéndez Pidal, Rafael Lapesa, Martín de Riquer, Aubrey o Francisco Rico.

Después de estas reflexiones sobre el humanismo en España, Gómez Moreno incluye en su capítulo una renovada conferencia que él mismo pronunció el 11 de noviembre de 1992 en la Real Sociedad Económica Matritense, sobre renacimiento y humanismo, afirmando que mientras el renacimiento es un término que se emplea, para aglutinar muchos conocimientos sociohistóricos, con el humanismo siempre se hace referencia a manifestaciones de índole literario-filológicas, siendo sus dos características principales: el amor a los clásicos y el rechazo a los textos tal y como los transmite la tradición, cuestión que llevará a los grandes filólogos del XV, Petrarca o Valla, entre otros, a recorrer las bibliotecas italianas y francesas en busca del texto correcto. En este mismo momento, en la Península Ibérica, no encontramos ninguna actividad filológica de este calibre, pero sí una ingente cantidad de traducciones de textos clásicos, que intentan eliminar vocablos y expresiones bárbaras, el llamando latín frailuno.

En este contexto surgirá un gran interés por el conocimiento del griego en toda Europa, creándose una cátedra del mismo en Salamanca y siendo una lengua traducida en la Cancillería barcelonesa. A esto se une la reivindicación que de la lengua castellana se hace, durante todo el siglo XV.

Por otro lado, los autores humanistas italianos vieron en el humanismo un signo de su identidad nacional, ligada a la grandeza de Roma y a los autores clásicos de los que eran deudores. Por lo tanto, consideraron al humanismo como un movimiento propio del que excluían al resto de Europa que, curiosamente, absorbió al humanismo, haciéndolo propiamente suyo. El caso español es peculiar, ya que tomó del humanismo su europeísmo y, también, su esencia nacionalista, cuestión en la que destaca la igualdad que para los españoles tiene el castellano frente al italiano, o el sentirse orgullosos, al igual que los autores italianos, de su herencia latina e hispánica, como lo atestigua Diego López de Zúñiga, lo que les otorga un gran pasado y una gran dignidad, frente a pueblos como el germánico. Por último, los humanistas italianos estaban orgullosos de haber nacido en la tierra de Cicerón y Virgilio, al igual que los españoles de ser los herederos de Séneca. También, los propios humanistas italianos elogiaron a los reyes españoles, considerándoles de la estirpe de Adriano y Trajano. Pero no todo fue el orgullo histórico, también se exaltarán las acciones heroicas del presente y a sus protagonistas, como por ejemplo al marqués de Santillana. Todo este fervor historicista suscitó un gran interés por las reliquias y los restos arqueológicos de los antiguos, interés patrocinado por reyes, papas y nobles.

Con todos estos datos, Gómez Moreno afirma que el humanismo fue una realidad en la España del 1500, haciéndose difícil poder entender el humanismo italiano, sin conocer sus relaciones con el humanismo ibérico. Por eso y para poder comprender la literatura española del Siglo de Oro, tendremos que acudir a la fuente humanista y ver cómo los escritores españoles asimilaban géneros y estructuras literarias de origen italiano que, previamente, fueron absorbidas por los escritores prehumanistas españoles, que supieron también dejar su impronta en ello, hecho que contradice a los investigadores que se han empeñado en afirmar que en España no ha habido renacimiento, aunque los hechos nos demuestren todo lo contrario.

En *Panorama crític de l'humanisme català*, Júlia Butinyá presenta el estado crítico del humanismo catalán y nos muestra el proceso por el que ha pasado y por el que está pasando, entendiéndose como humanismo catalán aquel movimiento de recepción del humanismo, que tuvo lugar durante el siglo XV, en la Corona catalano-aragonesa.

Una de las cuestiones más llamativas en el conocimiento del humanismo catalán es la poca difusión que, hasta hace poco, ha tenido. Así podemos observar cómo *Lo somni* de Bernat Metge fue editado en 1889 por Josep Miquel Guàrdia, fecha en la que todavía no se conocía la novela humanística *Curial e Güelfa*, o cómo la edición de las obras de los autores valencianos del siglo XV no verá la luz hasta el siglo XIX.

A esta falta de traducciones y de ediciones sobre el humanismo catalán, va adosada cierta tendencia de algunos especialistas a negar la importancia de este movimiento, bien porque no le otorgan la entidad que se merece o bien porque la ausencia de textos con los que poder trabajar, hace difícil el poder apreciarlo. Pero lo que no se puede negar es la actividad de autores e intelectuales, vinculados al humanismo, como Joan Magarit, Jeroni Pau o Pedro Miguel Carbonell, en la Corona catalano-aragonesa desde finales del siglo XIV, cuyas obras han sido estudiadas por especialistas de la talla de Batllori, Félix Torres Amat o Manuel Milá y Fontanals. También han visto la luz otros trabajos y nuevos acercamientos a este tema, que atestiguan la existencia del humanismo catalán, no por razones interesadas de diferente índole, sino porque los textos así lo atestiguan, pese a que en algunos momentos la Filología Catalana se haya alejado de ellos.

Partiendo de estas premisas, Júlia Butinyá recorrerá las líneas generales de investigación, que se han ido acometiendo sobre esta cuestión, señalando los problemas que ha habido para entender el humanismo catalán, tales como la identificación de humanismo y renacimiento, como ya apuntara Miguel Batllori, o el emplear expresiones como la Larga Edad Media, para identificar este movimiento, sin tener en cuenta que el humanismo se dio en diferentes culturas en tiempos y grados muy variables.

También, encontramos en este capítulo las diversas características propias de los humanistas catalanes, de entre las que destacan el saber escribir en latín y su dominio del griego; la influencia de los autores italianos, Petrarca y Boccaccio, modelos que serán seguidos o corregidos, cuando así haya que hacerlo; la unión crítica de la tradición clásica con la visión cristiana; la tendencia al realismo, alejándose de la alegoría; el uso del sermón satírico de carácter moralizante; Metge en el *Llibre de Fortuna e Prudència* introduce la burla en la obra como elemento nuevo o ridiculiza el debate en *Lo Somni*, y así un largo recorrido por las características del humanismo catalán, que han sido estudiadas por tantos especialistas, nombrados en este capítulo.

Llegadas a este punto las investigaciones, la profesora Butinyà considera necesaria la aplicación del comparatismo en los estudios sobre humanismo catalán y, por extensión, peninsular, para buscar el hilo conductor que aúne tendencias y relaciones, con la intención de mostrar la coherencia de una etapa de la literatura y de la cultura, tanto hispánica como europea. Dicha tarea ya fue emprendida por investigadores del prestigio de Antonio Cortijo, Roxana Recio, Julia Butiñá o Ángel Gómez Moreno y, actualmente, se está enseñando y realizando en el Master de Literaturas Comparadas de la UNED.

Júlia Butinyà y Roxana Recio son las autoras de *Sobre l'Humanisme a la Corona catalanoaragonesa*, donde se expone la necesidad de mostrar una vertebración, en el plano literario, del humanismo catalán, vertebración que debe mostrar tanto las particularidades propias como las coincidencias con su entorno, así como, el estudio de las fuentes anteriores y posteriores, sagradas y profanas, de dicho movimiento.

De este modo, será la lengua catalana de la Corona catalano-aragonesa, el primer elemento que será analizado, confirmándose el gran realce y revalorización del que es objeto esta lengua, durante el del humanismo, bajo la pluma de autores como Eximenis, Metge o el autor del *Curial*. Fenómeno que también se hallará en Castilla con figuras como Juan de Mena o Nebrija.

A continuación, ambas especialistas se van a centrar en Bernat Metge, pieza clave del humanismo catalán, para vertebrar el movimiento y dar una visión de conjunto, siguiendo ciertos planteamientos de Bouwsan. Analizando las influencias de Metge, destacan las figuras de san Agustín y de Llull. Del primero de ellos, Metge tomará a los clásicos como los portavoces de Dios y como las guías de los hombres, y desde esta plataforma, el notario catalán, tras una profunda introspección, llegará a concebir al ser humano como un enigma, enmarcándose dentro de una filosofía del desengaño. Esta introspección también lleva a Metge al ejercicio de la razón, una razón humilde frente a la gran razón del cristianismo, que le conduce incluso a contemplar la locura como una salida, elemento que hallaremos, más tarde en escritores como Erasmo o Cervantes, y cuyo antecedente Metge lo pudo encontrar en Llull, *Ramón el loco*. La presencia del propio yo metgiano, será clave en autores como Martorell y su modernidad literaria. Siguiendo el subjetivismo del notario catalán vemos cómo este se eleva en fuente de conducta, ya que sólo desde él, el hombre puede autoimponerse la bondad y la rectitud, y no desde una razón objetiva, que responde a principio exteriores al propio yo.

Junto a estos planteamientos filosófico, encontramos en Metge otros factores, que le convierten en un precursor del humanismos como su defensa del laicismo, una de las bases de las nuevas ideas, sin desprestigiar la religión; la confusión entre imaginación y razón, que más tarde tratarán pensadores como Descartes, Montaigne o escritores como Shakespeare, y su actitud antimisógina y, a favor del hombre.

La relación Metge y Llull hace referencia a una doble función: unir a Llull con los autores posteriores a él, sin dejarle aislado en la tradición medieval, y vincular a Metge con la cultura catalana, anterior a él y a la que tanto debe, desde el plano del pensamiento y de la lengua. De esta manera, se observa una fuerte tendencia en Metge hacia el conocimiento práctico y la vida activa, claras manifestaciones lulianas, que se encontrarán en el ámbito europeo en pensadores como Maquiavelo o Montaigne. A lo que se une la relación entre el misticismo del religioso mallorquín y el intimismo metgiano.

Todas estas reflexiones nos proponen un humanismo renovador y no rupturista con respecto a la tradición, donde son esenciales los estudios de las fuentes tanto anteriores como posteriores, que sitúan a los textos en esta doble vertiente, convirtiéndoles en atemporales y permitiéndonos conocer más a fondo el humanismo como base del renacimiento. Así la literatura es entendida como un cruce de conversaciones

entre tradiciones y autores, donde se denota lo que se tiene en común y lo que es característica propia, acontecimiento que nos muestra un *corpus* literario catalán genuino y vinculado a al Corona catalano-aragonesa, que no se encuentra en la Castilla de ese momento.

El profesor Lledó desargolla en su capítulo *Aproximació al Renaixement ibèric: el Manifesto por una lengua común del 2008 i els seus precedents ideològics*, los problemas y posibles soluciones que presenta el estado multilingüístico y multicultural español. Situación problemàtica que ya fue abordada durante el siglo XVI y que vuelve a nosotros recursivamente, como así lo atestigua e *Manifesto por un lengua común del 2008*, suscrito por autores y pensadores como Mario Vargas Llosa o Fernando Savater.

Nuestro autor reflexiona sobre las soluciones que se han ido dando sobre esta cuestión, desde el siglo XVI, hasta nuestros días:

- a) el esencialismo, que defiende la superioridad natural de unas lenguas sobre otras y la necesidad de tener sólo una lengua para un Estado o Monarquía.
- b) La cooperación, dualidad colaborativa o *twoness* lingüística, en la que se produce el sentimiento del *unheimlich* o dislocación que puede crear un espacio, donde puede darse la solidaridad cultural.
- c) La posibilidad de mezcla absoluta entre lenguas.

Estas aproximaciones lucharán unas con otras, para convertirse en la cultura lingüística del momento.

En el apartado dedicado a la monoglosia o la existencia de una jerarquía lingüística natural, Vicente Lledó parte de lo acontecido en el siglo XVI, cuando Benito Arias Montano representa la idea esencialista, que defiende la jerarquía natural entre las lenguas, debido al esfuerzo de la voluntad humana, hecho que nos muestra la necesidad de tener una lengua común que una a pueblos de distinta procedencia, ya que una lengua unida y poderosa es la mejor representación de un poder político fuerte, idea que se relaciona con el darwinismo social. Pero esta realidad también pone de relieve la lucha que una lengua unida y poderosa tiene que emprender frente a otras lenguas, que representan otros poderes políticos y, de ahí, la necesidad de imponer el castellano frente al francés, en el territorio de Flandes, o frente a otras lenguas, en el territorio hispánico. Para conseguir tal empresa, se hace imprescindible la educación, como instrumento mediante el cual se converza a la población que ha de cambiar de lengua, de los beneficios que esto comporta, cuestión que en el caso del castellano vendría avalada por la gran voluntad humana de los castellanos, valedores de grandes hazañas, y porque esta lengua tiene un pasado mítico, tanto por derivarse del latín como por su uso social y político, en los reinados visigóticos.

Por su parte, Crisòfor Despuig, también defensor del uso de una sola lengua, en un mismo territorio, considera al castellano como una seria amenaza para el catalán, ya que la implantación de aquél pondría en peligro la identidad catalana, lo que relaciona los conceptos de nación y lengua, como elementos identitarios. Será, de nuevo, la voluntad humana la que hará que una lengua se superponga a otra.

En el *Manifesto por una lengua común*, se afirma que el castellano debe ser la lengua común, debido a su universalidad, ya que se habla en toda España y está extendido por todo el mundo, idea que nos vuelve a llevar a los planteamientos del darwinismo social. Además, la monoglosia sustentaría la democracia, al aunar a todos los españoles bajo una misma lengua. Y en este punto, nuestro autor pasa a comentar los problemas legislativos, relativos a la educación y a la hegemonía lingüística, que se están planteando en la

España actual, y que parece que debilitan la imagen y el prestigio del castellano en el extranjero.

En lo concerniente a la dualidad solidaria (twoness), es decir, la falta de una jerarquía lingüística y la presencia del multilingüismo, Vicent Lledó nos comenta dos textos del siglo XVI:

1. Concejo y Consejeros del Príncipe de Fadrique Furió Ceriol, que nos habla de una configuración federalista del Imperio Español que se opondría a la idea de la superioridad natural de la lengua castellana y al proyecto sociolingüístico monolingüe castellano. Esta idea se canalizaría a través de la figura del rey, cuya características principales serían el ser multilingüe y el conocer la diversidad cultural de su Imperio.
2. La obra anónima Gramática de la Lengua Vulgar de España impresa en Lovaina por Bartholomé Gravierqu, que , aun no siendo un texto federalista, rechaza el concepto de la superioridad natural del castellano, ya que hay lenguas hispánicas más antiguas, y considera que España es una unidad política multilingüe.

Los dos autores plantean la posibilidad del twoness o dualidad solidaria, donde la solidaridad es posible y donde la totalización de la identidad como una esencia con un claro centro y con un contenido claramente definido es imposible. Así, el Manifiesto que realizó el profesor Albert Branchadell, bajo el título "Un manifiesto contra España" (El País, 7 de julio de 2008) refleja las mismas ideas y defiende que las lenguas en España deben llegar a un entendimiento de colaboración mutua, rechazando el contraesencialismo que se intenta realizar desde las políticas lingüísticas de algunas autonomías, donde se pretende dedicar más horas lectivas a otras lenguas, frente al castellano, lo que es un grave error político.

Al final de este capítulo, se expone la idea de Fransec Eximinis, no secundada por nadie en el siglo XXI, en la que se defiende la mezcla entre las lenguas, cuyo resultado sería una lengua nueva superior a las anteriores, que nos conduciría al monolingüismo, un monoñingüístico que podría ser objeto de una gran manipulación política.

Termina Vicent Lledó afirmando que la opción de la dualidad solidaria sería la opción más correcta, aunque, tal vez, algo utópica.

En el epílogo de la esta obra, Antonio Cortijo destaca que el elemento común a todos los humanistas europeos es su gran amor a la lectura de los clásicos, recogiendo de ellos todo aquello que les sirve para el desarrollo y la práctica de una vida moral ejemplar, tanto a nivel individual como colectivo. Esta lectura se convertirá en una conversación continua con los autores clásicos y, también, con los textos bíblicos, para lo que será necesario la reconstrucción filológica de dichos textos, con su consiguiente traducción, acción que depurará todo aquello que sea espurio al propio texto clásico y que se llevará a cabo dentro del ámbito universitario.

Para los humanistas, tres fueron las áreas de conocimiento principales: la filosofía moral, con la que reflexiona sobre la naturaleza del hombre, un ser superior y divino de claros orígenes cristianos; la literatura, con su insistente búsqueda del canon, y la historia, desde donde se articula el concepto moderno de nación y de estado. Todas ellas les servirán de armazón, para sustentar todos sus pensamientos y sus tesis, mediante el uso de una expresión bella y cuidada, entendiendo a las Letras como poesía, lo que dignificará a las lenguas vernáculas, aunque en esta cuestión el catalán saliese mal

parado, debido a que su esplendor lingüístico no fue sustentado por un imperio, como ocurrió en el caso francés, inglés o castellano, hecho que, por otra parte, no resta nada de valor a su producción literaria.

Estos planteamientos llevan a los humanistas a definir al ser humano como ser de habla, como ser de creación y como ser de amor, y este ser tiende a la comunicación con los demás, lo que hará que se desarrollen géneros literarios como la epístola, de origen ciceroniano, y la novela, el gran género de comunicación literaria, donde el hombre dialoga con su pasado, su presente y su futuro e, incluso, con la propia divinidad.

Prosigue el profesor Cortijo comentando la dificultad de establecer una periodización en el desarrollo del humanismo, ya que fue asimilado en diferentes momentos y en distintos lugares de Europa, siendo la Corona catalano-aragonesa pionera en su recepción. Lo que sí se nos muestra es una primera etapa de ardor juvenil, frente a descubrimiento de los clásicos, para más tarde pasar a reflexionar sobre lo descubierto, con la intención última de llevar dicha reflexión a la práctica social.

Y en este contexto desfilarán, por la Península Ibérica, autores de diferente índole, comentados por Antonio Cortijo, que escribirán tanto en latín como en catalán o en castellano y cuya huella encontraremos en autores posteriores, como Garcilaso o Cervantes.

Dominique de Courcelles concluye nuestra obra, haciendo hincapié en la gran labor realizada por los filólogos humanistas, gracias a la cual fue posible descubrir la dignidad y la condición humana de los pensadores clásicos, a lo que unen algunas reflexiones sobre la interconexión entre las diferentes artes, durante el humanismo. Bajo estas condiciones, vemos cómo las humanidades comprenden cinco ámbitos: la ética, la poesía, la historia, la retórica y la gramática, ámbitos que desarrollarán el gran pensamiento humanista europeo y cuya correa de transmisión se encuentra en Italia, donde se redescubrirán géneros y corrientes de pensamiento clásico y donde también nacerán creaciones de cuño propio de la mano de autores como Petrarca. Filólogos, filósofos, traductores e intelectuales de toda índole se reunirán en los famosos círculos, universidades o cancellerías, lugares donde las nuevas ideas serán discutidas y difundidas, todo ello con el apoyo de la imprenta, sin que se sienta una grave ruptura entre la Edad Media y las ideas modernas. Las traducciones de los textos clásicos mostrarán también la personalidad de su traductor, cuya presencia se hace latente en la obra clásica, reivindicando su propio yo.

En la Península Ibérica, será la Corona de Aragón la pionera en incorporar las ideas humanistas, tanto las provenientes de Italia o de Francia como las de origen oriental, como se ejemplifica en la obra de Juan Fernández de Heredia, gran conocedor de los autores griegos. Todo bajo el patrocinio de los reyes aragoneses, amantes de las artes, y por cuyas cortes desfilarán los grandes intelectuales y artistas del momento, como así lo atestigua la corte napolitana de Alfonso el Magnánimo, monarca al que le gusta el realismo y que se verá seducido por la pintura franco-flamenca o por los relatos históricos de Tito Livio.

Toda esta actividad permitió el descubrimiento y la relectura de la cultura clásica, gracias a la ya mencionada labor de la filología y de otras disciplinas como la arqueología y la epigrafía, cuyos descubrimientos mostraron cuál debía ser la acción de gobierno del monarca frente a sus súbditos: "triumphator te pacificus" con la virtud de "liberalitas augusta". Así, la paz se convierte en la finalidad del rey, lo que introduce elementos de filosofía moral en la acción de gobierno, generando un tipo ideal de caballero, el caballero moral, modelo del *Tirant*.

El ejemplo de los reyes y su mecenazgo sobre la nueva concepción del arte y de las nuevas ideas cala en las capas altas de la sociedad, surgiendo un interés por lo nuevo, tendente a afirmar la autonomía del pensamiento y la importancia del sujeto moral y político, libre y responsable ante él mismo y ante los demás: el hombre es el centro del arte y del pensamiento, y ésta será la motivación principal del humanismo.

Concluye el libro con el capítulo del profesor Vicent Martines, que complementa aspectos importantes aún no tratados. Así, se observa a la Corona de Aragón ya través de los sucesivos reinados, las lecciones de los clásicos y las traducciones, todos ellos en íntima interrelación, hasta llegar a la figura de Heredia, Gran Maestro del Hospital. Todo ello, va seguido de un desfile de figuras, que interesa para relacionarlas entre sí y para afianzar el criterio general de los humanistas, en cuanto al valor de la utilidad de los clásicos.

Por último, nos encontramos ante un índice toponomástico que nos ofrece una doble perspectiva: por una parte, nos demuestra aspectos mantenidos a lo largo del libro, por ejemplo, si se ha repetido la firme procedencia italiana muy por encima de la francesa, a pesar de los vínculos reales y la proximidad geográfica de Francia, para ello basta comparar aquí la frecuencia de referencias a las distintas ciudades de uno y otro país, y por otro lado, se une otro valor añadido, que se presenta por sí mismo, según se indica en nota al pie de página, y que no es otro que la cohesión del mismo movimiento, ya que a estos vocablos del índice, a modo de piezas de engranaje, han recurrido los diferentes autores de diferentes especialidades.

José Ramón Areces Gutiérrez (UNED)

'Ford y el "Sargento negro" como mito (tras las huellas de Obama), de Miguel Angel Navarro Crego

Por Román García Fernández



El libro *Ford y "El sargento negro" como mito (Tras las huellas de Obama)*, es fruto de la Tesis doctoral que lleva por rónimo *Sergeant Rutledge de John Ford como mito filosófico* presentada por el autor y fue el último trabajo doctoral que dirigió el maestro Santiago González Escudero, el que fuera durante años profesor de "Filosofía Antigua e Historia de la Filosofía Filológica" de la Universidad de Oviedo. El doctor Escudero a dejado una impronta muy importante en el estudio de la imagen, de la que este libro es un claro ejemplo.

El libro es un estudio filosófico, ontológico y gnoseológico, de esta obra de 1959 de John Ford, donde aparece una mitificación glorificadora del héroe negro, en un momento histórico clave. El de las luchas de los afroamericanos en EE. UU. por sus derechos civiles. El autor, siguiendo los pasos de Platón y Aristóteles, bajo la hábil dirección de Santiago Escudero estudia las complejas relaciones entre biografía del director, historia, cinematografía y mitología.

El autor, desde las premisas más clásicas, las cartografías filosóficas de Platón y Aristóteles, los westerns de Ford (y *El sargento negro* en concreto) demuestra como son una forma de poética aplicada (tesis que comparte con Umberto Eco), pues en ellos se encuentra el argumento o fábula, sus caracteres, lenguaje, pensamiento, música y espectáculo, además de producirse el "reconocimiento" en las múltiples formas que el estagirita estableció y por supuesto la catarsis o purificación de las afectos. Así pues se considera esta película como un relato mítico que construye de forma verdadera un nuevo tipo de héroe y de protagonista. El arquetipo válido y creíble del soldado negro heroico que contribuyó a la consolidación en el Oeste de la nación estadounidense, y todo ello denunciando a la vez que el fundamento último del racismo blanco se asienta en el represivo temor a la sexualidad de los negros.

Así Miguel Angel Navarro Crego muestra como el western recoge la función de teatro clásico y se convierte en un vehículo ideológico y en este sentido se alimenta de la historia oral, y realimenta y cambia la historia misma de los Estados Unidos. Así el autor, siguiendo Eduardo Torres-Dulce, señala como John Ford ha sido un Homero cinematográfico de la reciente historia de Occidente. Pero como podrá observar el lector que se acerque a este libro, no se trata de una mera opinión, no se trata de una tesis gratuita, ni tan siquiera de un análisis cinematográfico desde categorías psicológicas o sociológicas, sino que en los quince capítulos que lo constituyen se ve ejercido un proceso constructivo de tipo filosófico.

Ford fue uno de los que inventó el documentalismo cinematográfico en USA, el cine como emotivo vehículo de propaganda y de exaltación de los ideales patrios. Así también hizo en el 50 con la

guerra de Corea y en sus últimos años, ya anciano y al decir de la mayoría de forma desafortunada, en el conflicto de Vietnam.

Miguel Angel Navarro Crego da un repaso la biografía intelectual y filmográfica de Ford, así como su experiencia militar y su devenir político para contextualizar las posiciones ideológicas del cineasta. Así se señala la realimentación entre posicionamiento ideológico del director, en los años del Frente Popular, de la IIª Guerra Mundial y la Guerra Fría, y sus compromisos bélicos.

Ford cubrió documentándolo, en la Operación Overlord, el desembarco de Normandía para la OSS (Oficina de Servicios Estratégicos). Según el autor, fue allí donde comprobó in situ que los soldados afroamericanos morían de forma valiente en las playas francesas luchando contra el nazismo racista y asesino, aunque en su propio país eran totalmente discriminados e incluso linchados impunemente. Este director asimiló que si podían morir como valientes era necesario considerarlos ciudadanos de pleno derecho, porque el director como católico irlandés no era xenófobo ni racista y sabía que la esencia de los EE. UU. es la “melting pot”, la mezcla de pueblos y razas.

Miguel Angel señala que Ford, aunque socialdemócrata en bastantes sentidos, era un enamorado del ejército, de la Armada, y de las ceremonias de iniciación como consustanciales al alma poética de una nación en formación y consolidación. En este sentido, con la guerra, se fue haciendo más prudente y conservador, de forma ambigua y sibilina, para así poder preservar su libertad de acción en Hollywood.

Pero el autor no se queda en una explicación biográfica de la evolución del autor, sino que añade estudios desde la Sociología y la Historia, para establecer más contextos de la película. Así, los estereotipos negros en el cine estadounidense y la evolución de los filmes en la década de los cincuenta, sus inquietudes y su proceso de apertura ideológica. El autor evalúa la historicidad, la veracidad histórica, de los “Buffalo Soldiers”. Los famosos 9º y 10º regimientos de Caballería negra en la época de la conquista del Oeste, y por supuesto la lucha social y política de los afroamericanos por sus derechos civiles.

En una tercera parte, muy amplia y documentada, analiza la ficha técnica y la cartelera del filme. Miguel Angel muestra como la película fue enmascarada como una obra de suspense, casi de terror. Planteándose: ¿Por qué razón? Se trataba de despistar a los potenciales espectadores para, cogiéndolos por sorpresa, subrayar unas tesis antirracistas novedosas en el western, el género mitológico norteamericano por excelencia.

Como producto de una tesis doctoral se recogen las opiniones críticas que *El sargento negro* (*Sergeant Rutledge*) ha suscitado desde que se estrenó hasta nuestros días. Para muchos se trata de una obra menor, fallida, paternalista y conservadora, que representa muy poco y que llega demasiado tarde. Pero para otros esta obra, aunque no esté a la altura de la tal vez excesivamente valorada *Centauros del desierto* (*The Searchers*), constituye la primera mitificación de un héroe negro en el western, estableciendo por tanto toda una apuesta intelectual en un director ya de sobra consagrado.

Ford, que en sus años de madurez siempre se revisitaba y aprendía de sí mismo, volvió al juicio como teatro melodramático (al igual que en *El joven Lincoln*), como escenario en suma, para officiar la ceremonia de la expiación del racismo norteamericano con base en la represión sexual. Y desde él, a través de doce complejos flashbacks, reconstruye la acción de un western bélico y fronterizo en el que se

encumbra el heroísmo portentoso y hercúleo del sargento de primera Rutledge, interpretado por el atleta y aprendiz de actor Woody Strode.

Aunque la tesis pretende utilizar la metodología del Materialismo Filosófico (de claras raíces aristotélicas y hegelianas además de marxistas), sin embargo recoge una visión platónica del saber mítico, desde la que la sabiduría oral, de los aedos, los rapsodas y poetas, era el depósito formulario no escrito de todo un mundo de significados, de toda una cultura en marcha. Sabido esto establece una idea de mito que permite su uso y validación en contextos cinematográficos y más en concreto en el western. Cuestión ya señalada por una amplia tradición de sociólogos, historiadores del cine y filósofos que subrayan la íntima vinculación entre western y mitología. Recordemos aquí la tesis de André Bazin, "El western ha nacido del encuentro de una mitología con un medio de expresión". Sin embargo, que daca validar esta intención y es lo que hace magistralmente Navarro Crego.

La teoría del mito, que maneja el autor, se utiliza para reconstruir ontológicamente la película, y es ya muy clásica, casi podríamos calificarla de ecléctica. Es la de Platón releído desde Luc Brisson (que se opone al estructuralismo de Marcel Detienne), y es también la del Aristóteles de la *Poética* (1451b), pero reconstruido desde nuestro presente y el horizonte materialista que Gustavo Bueno ha dado en los últimos años a la idea de mito en conexión con la idea de ideología.

Se rompe con la interpretación errónea de Nestle de la separación radical entre mito y logos. Los mitos son construcciones racionales sometidas a las leyes de la razón, del logos, pero cada ideología fomenta y asimila sus propios mitos. Mas la realización de una película que gesta y despliega un mito no es ella misma algo mítico ni ideológico, requiere de una racionalidad, en este caso la propia del oficio de cineasta.

Orientado por el profesor Escudero estudia también el *Banquete* platónico, a modo de laboratorio donde valida la idea de mito como narración y como marco que presenta a un héroe: Sócrates, y a un nuevo saber, la Filosofía.

Podemos decir que se estudia filosóficamente la película. Pero ¿qué es estudiar filosóficamente? Pues en primer lugar analizar y sintetizar, es decir deconstruir, pero no al modo posmoderno (relativista y nihilista), sino, siguiendo el viejo método o camino platónico del *Sofista* (dialéctica ascendente y dialéctica descendente), o cartesiano (análisis y síntesis, según la 2ª y 3ª reglas del método).

La descomposición del filme, cronometrando por planos y secuencias, se perciben los elementos propios de un complejo relato y aquí trabaja el autor en ejercicio con la distinción entre *partes formales* y *partes materiales* de un Todo. La película construye un mito por *mimesis* y *participación*, según la platónica Teoría Clásica de las Ideas. Por ejemplo a partir de mitificaciones previas como las del cuadro *The Alert* de Frederic Remington.

En el mito se produce anagnórisis, reconocimiento, entre lo que Platón ejerce (por ejemplo en la relación entre Sócrates y Alcibiades en el *Banquete*), como señala el autor, y la doctrina que vincula de forma representativa, en la *Poética* aristotélica, mito, verosimilitud y universalidad. Así en la película vemos morir al soldado Moffat en manos de Rutledge renegando de luchar por los blancos en sus propias guerras. Esto remite al hecho de que muchos afroamericanos también renegaron ---fuera de la "caverna" del mundo cinematográfico--- de tener que ir a luchar a Vietnam por unos derechos para los

orientales que ni ellos mismos podían soñar en su propia nación.

Comprobamos de corrido que las señas del reconocimiento, en personajes y situaciones, se cerraban y acoplaban en el filme según éste transcurría y su desenlace llegaba a su fin. Un sargento de primera (el mayor rango al que podía aspirar un afroamericano en el ejército), que se llama a sí mismo “negro” (nigger) en sentido despectivo para negar luego esa condición, es un héroe desde su circunstancia humana. Circunstancia determinada por la nobleza de su alma y alma determinada por la pertenencia histórica al hogar del 9º regimiento de los “Buffalo Soldiers”. Así colateralmente también se demuestra que la doctrina de Platón sobre el *Thymos*, el alma irascible, es verdadera, y que no lo es la interpretación psicologista de Alexander Kojève y Fukuyama. ¿Y esto por qué? Pues porque el propio Rutledge confiesa emocionado que siente que el 9º es su hogar, su verdadera libertad y su propia estimación, que no es un negrata que vaga acosado por los pantanos. Aquí se produce la identificación entre hombre y soldado de los Estados Unidos de forma mítica pero con trascendencia ideológica y política.

Por todo lo anterior, recientemente y con la “Operación Gerónimo”, Obama, cual “Buffalo Soldier”, cual sargento Rutledge, ha acabado con Bin Laden como persona y personaje mediático para reforzar así el alma thymótica del pueblo llano estadounidense, que en parte clamaba venganza desde el 11-S.

eikasia
EDICIONES

