



STOA

Revista del Instituto de Filosofía

Universidad Veracruzana



STOA

REVISTA DEL INSTITUTO DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD VERACRUZANA

AÑO 14

VOLUMEN 15
febrero-agosto de 2024

NÚMERO 29

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

Dr. Martín Gerardo Aguilar Sánchez
Rector

Dr. Juan Ortiz Escamilla
Secretario Académico

Mtra. Lizbeth Margarita Viveros Cancino
Secretario de Administración y Finanzas

Dr. Roberto Zenteno Cuevas
Director General de Investigaciones

Dr. Edgar Javier González Gaudiano
Director General de la Unidad de Posgrado

Dr. Ignacio Quepons Ramírez
Director del Instituto de Filosofía

STOA
Revista del Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana

Director: Jesús Turiso Sebastián

Editor general: Adolfo García de la Sienna

Editores: Jacob Buganza · Adolfo García de la Sienna · Julio Quesada · José Arturo Herrera Melo ·

Secretaria de redacción: Betel Fernanda Marquez Rojas

Consejo Editorial: Juan Álvarez Cienfuegos † · Francisco Arenas-Dolz · Mauricio Beuchot · Daniel H. Cabrera · Alberto Carrillo Canán · José Emilo Esteban Enguita · Fernando Gómez Cobia · Eduardo González di Pierro · Rodrigo Guerra López · Rosalba Atilana Guerrero Sánchez · José Antonio Hernanz · Guillermo Hurtado Pérez · Sidonie Kellerer · José Lasaga Medina · Darin McNabb · Adriana Menassé · Pablo Quintanilla Pérez Wicht · José Ignacio Quepons · Eliseo Rabadán · François Rastier · Leandro Rodríguez Medina · Menno Rol · Diego Ignacio Rosales Meana · Stefano Santasilia · Samuele Tadini · Raúl Urbina Fonturbel ·

Stoa aparece dos veces al año, en febrero y agosto. Está dedicada a la filosofía en general.

ISSN: 2007-1868

STOA
Revista del Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana

ARTÍCULOS

PRESENTACIÓN

Vulnerabilidad: un reto de la filosofía y la ciencia médica 5

GIOVANNI PEREA TINAJERO

Vulnerar la vejez.

Habitar crisis inmobiliarias al final de la vida 7

MARTÍN L. VARGAS-ARAGÓN

Ontosemántica de la vulnerabilidad existencial:

tres postulados iatrofilosóficos 21

RAFAEL CERVERA CASTELLANO

Will the great primates be recognized as

non-human persons in the 21st century? 45

CINDY MILENA PADILLA SIERRA

Vulnerabilidad biopsicosocial y control reproductivo:

el bienestar biopsicosocial y su relación problemática

con la anticoncepción hormonal 61

MISCELÁNEA

JUAN DIEGO VEJAR SERRANO

La ambigüedad de la realidad como traducción de Wirklichkeit 85

CONSUELO GONZÁLEZ CRUZ

Sobre el criterio para diferenciar los sentidos

del ahora y el tiempo en Física IV.13 101

VIRIDIANA PLATAS BENÍTEZ

La ilustración platónica y los vitalistas modernos 115

6

JOSÉ FRANCISCO RAMÍREZ OLVERA
Heidegger y los Seminarios de Zollikon:
 las posibilidades terapéuticas del Dasein (el caso del estrés) 127

TRADUCCIÓN

RADEK CHLUP
Proclus: An Introduction (Parte II) 145

Stoa
Vol. 17, no. 27, 2022, pp. 5-6
ISSN 2007-1868

VULNERABILIDAD: UN RETO ENTRE LA FILOSOFÍA Y LAS CIENCIAS MÉDICAS

IGNACIO QUEPONS RAMÍREZ
Universidad Veracruzana

En diferentes ámbitos de las humanidades y las ciencias sociales se ha comprendido la vulnerabilidad como un fenómeno relacional con un importante asiento en la experiencia corporal, que involucra además una dimensión de significatividad social y en esa medida es contextual.

La vulnerabilidad, por otra parte, es una condición dinámica, gradual y susceptible a modificación a lo largo del tiempo. En los últimos años, dadas sus implicaciones de carácter social y normativo el tema de la vulnerabilidad se ha incorporado dentro de los debates éticos como una opción para replantear los énfasis en el principio de autonomía, especialmente de las doctrinas morales de orientación kantiana, así como algunas posturas afines al liberalismo político, como eje de articulación de principios normativos en sentido ético y social.

De acuerdo con estas posturas, la defensa irrestricta de la libertad individual como principio fundamental de toda posición ética en la medida en que se trata de la condición universal del discurso moral en cuanto tal. Sin embargo, también parece claro, bajo las mismas premisas liberales, que la igualdad no puede ser un mero presupuesto abstracto, sino que requiere la consideración de entornos y condiciones sociales que cumplan esa promesa, como condición del acceso universal al respeto irrestricto de los derechos humanos. Así, otros enfoques como la ética de la virtud y las posiciones afines a la ética del cuidado enfatizan la condición de vulnerabilidad como fuente de sentido normativo, y contrapeso de la abstracción de la autonomía, enfatizando la centralidad de la dependencia y el bienestar como de procesos de desarrollo gradual, susceptibles a verse limitados o vulnerados por situaciones concretas dadas.

La vulnerabilidad, por otro lado, está a su vez modulada por diferentes factores de riesgo respecto de los cuales se habla tanto de grados de vulnerabilidad como de grupos en condición de vulnerabilidad. Por lo demás, el carácter siempre relacional de la vulnerabilidad vuelve difícil hablar de grupos que sean esencialmente vulnerables; más bien por su propia dinámica social algunos grupos pueden incluso definirse en relación con un horizonte de factores de riesgo, que pueden ser comunes a otros miembros de la comunidad, pero por ocasión de sus circunstancias u otros elementos propios de su condición corporal o social son más vulnerables que otros.

Así, como lo enuncia su raíz etimológica la vulnerabilidad tiene que ver más con el riesgo a ser heridos y, en consecuencia, con la disminución con la potencia de acción y desenvolvimiento más que con la clausura o límite de la vida. Vulnerabilidad, por tanto, no es finitud ni se reduce a la fragilidad física: su espectro semántico incluye aspectos que ciertamente comienzan con la dimensión corporal y son asunto de las ciencias de la salud pero también impactan otros aspectos sociales y existenciales de la condición humana.

Los artículos que reúne este dossier abordan diferentes aspectos de la vulnerabilidad desde una perspectiva interdisciplinaria con énfasis en las humanidades médicas en diferentes contextos de reflexión que van desde la relevancia de la vulnerabilidad existencial en el ámbito de la psiquiatría a la consideración de la vulnerabilidad en el contexto de los estudios de la vejez, y finalmente, del lugar de la vulnerabilidad en los estudios evolutivos. A lo largo de todos los trabajos, de forma transversal, se anuncia el enorme espacio de oportunidad para la crítica filosófica que reclaman diferentes inquietudes y problemáticas de las ciencias médicas y los estudios sociales, en este caso, sobre la centralidad, cada vez más contundente, del tema de la vulnerabilidad.

Stoa

Vol. 15, no. 29, 2024, pp. 7-20

ISSN 2007-1868

DOI: <https://doi.org/10.25009/st.2024.29.2764>

VULNERAR LA VEJEZ. HABITAR CRISIS INMOBILIARIAS
AL FINAL DE LA VIDA

Desecrating Old Age. Living in a Real Estate Crisis at the End of Life

GIOVANNI PEREA TINAJERO

México

gpereatinajero@gmail.com

RESUMEN: El presente escrito ofrece una comprensión de la vulnerabilidad humana en función del espacio habitado durante la vejez, problematizado por las crisis inmobiliarias y el acceso a la vivienda. La tesis que se propone es que el poco o nulo acceso y mantenimiento de la casa en adultos mayores incrementa o genera un estado de vulnerabilidad.

PALABRAS CLAVE: Habitar · Vulnerabilidad · Vejez · Espacio · Crisis inmobiliaria.

ABSTRACT: This paper offers an understanding of the human vulnerability experienced during old age in the dimensions of the inhabited space, problematized by the real estate crisis and access to housing. The thesis that is proposed is that the little to no access and maintenance of the homes for older adults increases or generates a state of vulnerability.

KEYWORDS: Dwelling · Vulnerability · Old Age · Space · Real Estate Crisis.

El presente texto intenta comprender el concepto de vulnerabilidad frente a la experiencia de la vejez en dimensiones del espacio habitado, tomando como caso paradigmático el poco acceso a la vivienda que han generado las recientes crisis inmobiliarias y financieras. En este panorama preguntamos, ¿cómo es posible afrontar la vejez frente a la falta de acceso a la vivienda? Dicha cuestión se atiende desde dos perspectivas, por un lado, desde el marco conceptual de la fenomenología en el que trabajan nociones como cuerpo, vulnerabilidad, vejez y experiencia. Y, por otro lado, desde nociones como espacio, construcción y hábitat que se analizan desde la pers-

Recibido el 29 de abril de 2023
Aceptado el 2 de diciembre de 2023

pectiva estructuralista. Con base en dichos planteamientos se pretende una reflexión que interrelacione saberes, para alcanzar un análisis de la experiencia de la vulnerabilidad centrada en la vejez. La hipótesis que se plantea dentro del texto es que el poco o nulo acceso y mantenimiento de una vivienda para los adultos mayores incrementa o genera un estado de vulnerabilidad. Como se podrá ver, esto se problematiza a partir de una reflexión, así como de una exposición conceptual y de datos, que manifiestan una preocupación por visualizar a un sector de la población cuya vivencia particular es distinta y en muchos casos quebrantada por las condiciones de vida actuales: crisis y dinámicas de mercado.

1. Cuerpo vulnerable y espacios de protección

Partimos de la idea de que el ser humano es un ser vulnerable, capaz de sentirse herido, padecer dolor y sufrimiento. Un ser vivo que como muchos otros trata de cubrir y proteger dicha fragilidad. En la historia de la antropología han sido múltiples los rasgos que han tratado de definir lo que es la humanidad, lo que hace a un humano ser lo que es¹; desde el *homo sapiens*, *homo faber*, *homo habilis*, entre otros términos.² Si bien estas ideas señalan escorzos que resaltan cualidades propias y que parecen diferenciables de otros seres, aquí se aventura una idea de humano más primigenia, sustentada en la vulnerabilidad.³ Esta se define etimológicamente del latín *vulnus* “que significa *herida*” y la terminación *dad* que hace alusión a una *cualidad* (Corominas 1987, p. 612). Lo cual indica que ser vulnerable o estar en un estado de vulnerabilidad evidencia la característica de saberse *herible*; capaz de padecer un daño en el cuerpo. A partir de este planteamiento, se ofrece una comprensión de la vulnerabilidad en un momento de la vida en el que el cuerpo parece más frágil: la vejez.

En tanto que seres sintientes, los humanos buscamos aliviar el dolor de una herida⁴ y no volver a padecerlo: blindar y proteger el cuerpo ante cualquier tipo de amenaza o potencial daño a padecer. En ese sentido, la relación que tenemos con el cuerpo vivido es una relación de constante cuidado. Se sabe que el cuerpo en sus dimensiones materiales y físicas es perecedero, dañable, frágil y destructible. A sabiendas de estas

¹ La idea del hombre (del ser humano) tiene una historia variada que otorga un sentido distinto, muchas veces en función de los valores y cosmovisiones de mundo en cada época. Quizá haya tantas definiciones de hombre como hombres hay, cuestión que se trata de manera amplia en un recorrido geográfico e histórico (contextual) en el texto de Ernst Cassirer 1968, pp. 7-23.

² Véase J. Gavaert (2018).

³ La vulnerabilidad puede ser una de las cualidades fundamentales por las cuales el ser humano se dota, genera o busca su sentido. En palabras de Joseph María Esquirol, tenemos una *herida perpetua*, 2021, p. 16, que clama constantemente atención y respuesta; que genera en uno mismo la necesidad-deseo de sentirse percibido. Desde luego esta es una visión existencial de la vulnerabilidad. Para profundizar véase el tema en el artículo de Aída Palacios Morales (2022).

⁴ Cf. Agustín Serrano de Haro (2010). “Atención y dolor: Análisis fenomenológico” en *Cuerpo vivido*, de José Ortega y Gasset et al., p. 123.

condiciones pensamos en alargar y aplazar la plenitud y bienestar del cuerpo frente a la voraz corruptibilidad del tiempo.⁵

Aunque en tal tenor, podría pensarse que más bien todo lo que es capaz de padecer un daño es vulnerable, esto es más complejo. Hay que diferenciar entre la fragilidad de un cuerpo y su vulnerabilidad. Si el cuerpo humano es frágil, materialmente corruptible y quebrantable, ¿qué lo hace diferente a otros objetos físicos? En principio parece que no hay distinciones; ambos están formados de materia y como tal son destructibles. Entonces, ¿cómo es posible la vulnerabilidad humana? Según Quepons (2021) la percepción de la vulnerabilidad comienza como un asunto circunstancial que depende del contexto y las condiciones de vida:

Vulnerabilidad no es fragilidad. Cualquier asociación entre vulnerabilidad y fragilidad solo puede enunciar un sentido metafórico de cualquiera de las dos. Ser vulnerable no es ser susceptible a la ruptura o eventual destrucción como es el caso de casi cualquier objeto físico en su interacción de fuerzas con otros objetos, sino ser susceptible de daño en un sentido más específico, irreductible a la causalidad de las fuerzas de la naturaleza: ser herido (Quepons 2021, p. 155).

De acuerdo con esta postura, todo cuerpo u objeto es frágil en sí mismo mas no todo cuerpo es vulnerable. La vulnerabilidad humana depende del medio en el que se desarrolle. Se trata de una cualidad a merced de las condiciones de vida, de una circunstancia o situación que las hace más o menos susceptibles, según sea el caso. Una diferencia similar es análogamente la que establece Husserl con la noción de cuerpo físico (*Körper*), a la que se le adjudica que todo cuerpo tiene cierto grado de fragilidad. Como cuerpo físico las cosas poseen un periodo de permanencia, son corruptibles y perecen con el tiempo. A diferencia de este, el cuerpo vivido (*Leib*) aparece susceptible de ser dañado; como un cuerpo constituido por la vivencia latente de la herida. Como se puede ver, la primera concepción es inherente a todo cuerpo material y físico, mientras que la segunda se concibe a partir del medio en el que desarrollan sus vivencias. En el caso del ser humano, que se trata de un cuerpo físico y vivo a la vez (*Leipkörper*) (Husserl 2005, pp. 193-197), la vulnerabilidad se constituye por una relación causal con las cosas a través del cuerpo.⁶ En otras palabras, el cuerpo vivido puede manifestarse vulnerable gracias a una causa externa, por ejemplo, ante la amenaza de daño por violencia o por falta de condiciones de vida digna. Esta causa constituye al cuerpo (humano) como un ente desprotegido. Habrá que tomar en cuenta que la vulnerabilidad puede acercarnos, aparentemente hacia la sensación

⁵ Resulta contrastante que el envejecimiento en el caso humano no sea el mismo que en las plantas o los animales, el tiempo atraviesa el cuerpo pero a su vez este tiempo está matizado por consideraciones culturales que brindan vivencias de la vejez distintas. Sobre esto véase el texto de Sara Heinämaa 2014, pp. 167-187.

⁶ Los planteamientos de Husserl (2005) sobre el cuerpo aclaran las consideraciones sobre su dimensión física, corporal, sintiente, sensible en la percepción del mundo. Véase el Capítulo III “La constitución de la realidad anímica a través del cuerpo”, (pp. 183-202).

de que somos más frágiles, pero no, la fragilidad es en sí misma mientras que la vulnerabilidad deviene por la situación.

En este sentido, la vulnerabilidad depende en gran medida de las condiciones y por lo tanto del espacio en el que se desarrolla un cuerpo. Ante lo cual preguntamos: ¿hay espacios que nos hacen más vulnerables que otros? “El ser humano habita mientras construye”, una sentencia que Heidegger (1994, pp. 127-142) propone en su ensayo sobre *Construir, habitar, pensar*, y cuyo significado indica la capacidad humana para asir, apropiarse y edificar sus propios espacios de vida. Desde la unidad de la vivienda, la casa y sus conjuntos: aldeas, pueblos o ciudades, se construyen formas de habitabilidad que paulatinamente marcan la diferencia con el resto del espacio natural.⁷ Pero ¿por qué construir?, ¿cuál es la necesidad de edificar un hábitat? Para ser más precisos y entendiendo que el planteamiento de Heidegger presenta en *un solo concepto* tanto habitar como construir, habría que preguntar, ¿cómo es posible construir-habitar? El concepto de habitar que trata el filósofo de Friburgo en el ensayo antes citado debe estar vinculado con el de construir, pues se trata de dos acciones que se realizan de manera simultánea. No es que primero se habite y luego se construya o viceversa. Esto amplía el concepto de construcción como coloquialmente se suele usar (como edificación); lo que lleva a considerar que toda forma de construcción del hábitat comienza como una intervención en el espacio. Desde luego, en la sobrevivencia lo primero que se requiere es de una intervención espacial que suponga la mejora de las condiciones de vida. Luego, también, se encuentra que las maneras de construir y por lo tanto de habitar, perfilan las formas de *ser* de los habitantes.

Ahora bien, de acuerdo con Eliane Scarry (1985), gracias a la conciencia de su vulnerabilidad el ser humano construye su mundo. Saberse susceptible al deterioro es el motivo por que se construyan refugios, casas e inmuebles que otorguen protección. En este caso la protección de un hábitat mitiga la vulnerabilidad (p. 183). De hecho, siguiendo a la autora, toda producción artificial, cultural y en este sentido, *poéticamente* humana, es producto de las necesidades básicas, pero también de la protección ante la intemperie. El “(...) ser humano puede transformarse en una criatura que siempre se experimenta a sí misma como vulnerable al frío (...)” (Scarry 1985, p. 317). Buscar la protección mediante la construcción de objetos (casas y ciudades) no solo es el resultado de estas menesterosas causas, también es la consecuencia de modos distintos de apropiación del espacio. Esto dirige el sentido de lo que actualmente llamaríamos urbanismo y arquitectura, así como de la ciencia e incluso la política. Como elementos de la cultura, son producto de esta vulnerabilidad que inicia en el enfrentamiento con las cosas y el medio y que, por esta razón, podemos llamar primigenia.

⁷ En un sentido más metafísico, la visión de Heidegger (2005) sobre la construcción tiene un sentido de orientación. En el *Parménides* el filósofo alemán considera que el asentamiento de cuerpos en un lugar representa el paraje o principio de toda orientación en el espacio. En otras palabras, juntar o articular cuerpos implica la construcción de un espacio de orientación. A su decir: “Polis en griego no es la tantas veces invocada ‘ciudad-estado’, sino la localidad de la historia de la humanidad griega; no la ciudad ni el Estado, sino más bien el paraje de su esencia. Este paraje esencial recoge originariamente la unidad de todo aquello que como lo desoculto, se esencia en el hombre y lo procura como aquello para lo cual está asignado en su ser”, p. 117.

Esto coincide con el hecho de que la construcción de nuestros hábitats marque una distancia y diferencia ante un espacio natural. Aunque ciudad se pueda definir de múltiples maneras, abstractamente es “(...)una forma de diferenciar el espacio urbano frente al espacio natural” (Llorente 2015, pp. 24-25). Con base en lo anterior, el espacio de una ciudad se define como un espacio urbano, humanizado, no natural y producto de la apropiación de un hábitat. Pero, ¿cómo es posible esta apropiación?, ¿qué es lo que hace urbano al espacio? La idea de la construcción de un hábitat puede ser tan antigua como la historia de las primeras construcciones, rudimentarias y vernáculas. Por ejemplo, el acondicionamiento de una cueva o la edificación de una choza son formas de intervención en el espacio que marcaban dicha diferencia. Lo anterior concuerda con el sentido etimológico de la palabra *domo*, que significa casa (en el sentido material), de donde vienen palabras como doméstico, domesticación o el verbo domesticar. De ahí que construir un *domo* o una casa, sea un acto de domesticación del espacio. En función de esta intervención todo espacio domesticado es un espacio humanizado o adecuado para la vida humana. Evidencia el deseo de habitar la tierra y resistir a la intemperie.⁸

Sin embargo, ¿qué tan ajeno a lo natural se ha vuelto la humanidad como para marcar esta diferencia?, ¿y qué espacios quedan que no hayan sido intervenidos por la mano humana?⁹

Agregado a esta polémica, resulta innegable que la intervención humana sobre el mundo sea, en principio, un acto que aspira a la mejora de las condiciones de vida. Es decir, toda intervención humana que quiere la construcción de un domo o espacio urbano tiene como objetivo el bienestar y, por lo tanto, la protección de su fragilidad. Sobre esto Akkerman (2016, pp. 1-6) ha desarrollado un trabajo en el que se pregunta, ¿cómo es posible que un territorio que a primera vista puede ser inhóspito, como lo gélido de una montaña o espacios cercanos a los polos, pueden ser habitables? La explicación tiene como base al concepto de técnica. Para el autor de *Phenomenology of Winter City*, la construcción que se realiza con el ingenio de la técnica permite reacondicionar los elementos que constituyen un hábitat (Akkerman 2016, pp. 1-6). El objetivo de esta intervención radica en mejorar, asegurar y hacer más cómoda la vida. Continuando con el planteamiento anterior es comprensible que algunas de las premisas del urbanismo moderno, como la de Ildefons Cerdà (1867, p. 29) en su *Teoría general de la urbanización*, se inclinen a favor del mejoramiento de las

⁸ Cf., Marta Llorente (2020).

⁹ Resulta contrastante y hasta paradójico el sentido que tiene la construcción de un hábitat actualmente. No es lo mismo el sentido que genuinamente tiene construir mediante la técnica una casa, choza, entre otras formas de vivienda para la vida, como desde la Antigüedad se entendía, a la forma violenta que tiene la técnica moderna, o en palabras de Pau Pedragosa: *tecnología moderna*. Pedragosa muestra el sentido violento de la construcción moderna desde una crítica a la técnica, que resulta en la objetivación de la naturaleza, convertidos en recursos para la vida humana. En sus palabras: “La violencia característica de la tecnología moderna no es solo el daño físico que hace a las cosas, sino, sobre todo, el daño a la esencia de las cosas; es decir, es la violencia que impide a algo ser lo que es. Un bosque es violado –o violentado– cuando su explotación como provisión de madera le impide ser un bosque de árboles” (Pedragosa 2011, pp. 362-378.)

condiciones materiales de la ciudad en términos colectivos. Para el urbanista catalán, el urbanismo identifica que los elementos que componen una ciudad actúan y habitan de manera interdependiente. Lo relevante es que para Cerdá el espacio urbano no es únicamente el espacio político, sino, también la materialización de las relaciones de cuyos cuerpos la conforman. Es decir, la ciudad comienza por el cuerpo. De modo que lo que hay que procurar en principio, es al cuerpo y su relación con otros. Ergo, el urbanismo de su época tiende a la mejora material de las condiciones para lograr un hábitat propicio para la vida humana desde su base corporal. En este sentido, todo cuerpo que habita requiere de buenas condiciones de vida. Lo cual coincide con el planteamiento sobre la vulnerabilidad y su cualidad circunstancial. Si bien todo cuerpo posee cierto grado de fragilidad, son las condiciones espaciales proporcionadas por un hábitat las que mitigan o incrementan su grado de riesgo. Con base en esto concebimos a la vulnerabilidad como una condición de la *constructibilidad* o de las condiciones espaciales construidas. En otras palabras, la vulnerabilidad depende de las condiciones construidas que sostienen la vida. Aquellas que permiten vislumbrar una vida mejor; cómoda, hospitalaria y menos desprotegida.

2. Injusticia espacial y crisis inmobiliaria

Si bien toda ciudad como espacio construido es resultado del esfuerzo colectivo para la vida en común, la historia nos muestra que muchos de sus problemas recaen en la distribución y el acceso a ciertos espacios. Es ideal pensar que la construcción continua de la ciudad es colectiva, sin embargo, también se trata de la materialización de ciertos poderes e intereses particulares: políticos y económicos.¹⁰ La idea de la ciudadanía como agente de participación política viene desde la Antigüedad, donde se concibe que buenos ciudadanos harán consecuentemente una buena ciudad.¹¹ Idea que da a entender que los asuntos de la ciudad competen a todos los que la habitan. Sin embargo, desde la Modernidad con el nacimiento de los Estados Nación se abre y se acentúa la brecha entre el gobierno como administración política y el pueblo.¹² De modo que el primero pasa a procurar, idealmente, los intereses del segundo. Aunque, en la práctica la construcción urbana deja ver que los intereses de quienes ejercen el poder político y económico no siempre están en función del pueblo. Pues encontramos, por un lado, espacios como el gueto, los suburbios, zonas habitacionales para proletarios, cinturones de miseria, entre otros. Por otro, vemos zonas residenciales, fraccionamientos cerrados; espacios urbanos diseñados para población con mayor poder adquisitivo.

Esta contextura social conformada por una diversidad de habitantes pero fragmentada por el poder económico, genera crisis inmobiliarias que desencadenan, entre otras cosas, en el despojo de viviendas y poco o nulo acceso a estas. En tal caso, estamos

¹⁰ La ciudad, su trazo urbano, ya sea orgánico o planificado tiene una relevancia política y económica que se materializa en el movimiento, ritmo y distribución de la población.

¹¹ Cf., Platón (1988)

¹² Cf., Andrea Cavalletti 2010, p. 197.

hablando de que las crisis provocadas por el mercado inmobiliario a nivel del espacio habitado acrecientan el estado de vulnerabilidad de quienes no pueden pagar por una vivienda o el acceso y uso de esta.

En lugares donde la vivienda es un asunto de alquiler continuo, la garantía de un duradero acceso a la casa está estrechamente vinculada con la percepción económica y el empleo. Mientras este vínculo se mantenga estable, en el entendido de que hay tanto empleo como capacidad de trabajar, el acceso a la vivienda se sostiene. Pero cuando el cuerpo tiene poca capacidad de vender su fuerza de trabajo como en el estado de vejez se rompe este vínculo. Frente a esta situación inevitable, ¿cuál es la posibilidad de mantener una vivienda durante la vejez? Si bien los casos en los que se procuran recursos para el retiro son variables, en términos generales, ¿qué implica ser viejo y habitar en la constante incertidumbre de las crisis inmobiliarias?

El joven siglo XXI ha caracterizado sus crisis financieras por estar estrechamente vinculadas con el mercado inmobiliario, siendo uno de los sectores con mayor especulación. Según Antonio Daher (2013) hay una “(...) relación generalizada y persistente entre las crisis bancarias –en especial las de las últimas décadas y las más graves– y los ciclos en los precios de las acciones y sobre todo de la vivienda” (s/p). Las crisis del 2008, pero también del 2012, del 2020, año de inicio de la pandemia de COVID-19, y la inflación económica del 2022 han afectado en el acceso a la vivienda.

Las primeras crisis del siglo XX confirman e incrementan la relación entre los sectores inmobiliarios –incluidas propiedades urbanas y tierras agrícolas– y financieros, y su vinculación con los centros económicos. En efecto, la crisis de 1907 se originó en instituciones de Nueva York semejantes a los bancos, aunque orientadas en principio a administrar herencias y propiedades (Daher 2013, s/p.)

Un problema que se comprende y relaciona con el crecimiento demográfico constante en áreas urbanas, en donde la población de adultos mayores o ancianos encuentra poca estabilidad. Esto no quiere decir que durante las crisis esta dimensión de la población sea la única afectada, pero sí una de las más vulnerables dadas sus condiciones: desempleados en muchos casos, con pensiones precarias y o en abandono por parte de sus familiares.

Ahora bien, ¿toda vejez se vive del mismo modo?, ¿qué implica ser viejo?, ¿y en qué momento se dice que uno está viejo? Si bien la vejez aparece con el paso del tiempo y en este sentido parece que es relativa, es necesario reparar en ello. En la Antigüedad y el Medioevo, épocas en las que la ciencia médica, así como las costumbres, hábitos de higiene y alimentación estaban poco optimizados, la vejez parecía llegar a una edad más temprana que en nuestros días. “Desde un punto de vista cuantitativo, la edad de inicio de la vejez para el hombre del Medioevo es una noción relativa, situada alrededor de los cincuenta años, sucediendo directamente a la juventud, sin lugar para la mediana edad” (Martínez Ortega et al. 2022, p. 41). En contraste, en la actualidad los índices han subido entre los 65 y 70 años de edad. Estas cifras muestran que la variación no solo de la mortandad sino también de lo que se

entiende como vejez cambian en función del contexto, y como tal, de las condiciones de vida y sanidad. Una relación similar ocurre con la construcción del espacio que provee de dichas condiciones para la vida: entre el cuerpo y la construcción de una ciudad en cada época.¹³ Es decir que la vida tanto de la ciudad como de la vejez no es igual a través de la historia.

3. De lo natural a lo social. Dos perspectivas sobre la vejez

Vejez es un concepto polémico que en momentos parece relativo. Repasemos dos perspectivas que en principio parecen desasociadas pero que coinciden y aportan elementos a nuestra crítica a la vulnerabilidad: el estructuralismo y la fenomenología. Para esto debe tenerse en cuenta un par de distinciones sobre la vejez y que son relativas tanto a la dimensión biológica como a la dimensión social. La primera tiene que ver con la solidez y firmeza del cuerpo, pero sobre todo al ciclo vital. Por otra parte, la edad social resulta algo más compleja, pues tiene que ver con las funciones sociales con las que se cumple en razón del contexto. Como puede advertirse, la dimensión biológica tiene su base en el cuerpo vivido y como tal es pertinente analizarlo desde una perspectiva fenomenológica. A diferencia de esta, la distinción social de la vejez será mejor tratarla desde la estructura social. Veamos.

Desde una perspectiva estructuralista, la vejez es una cualidad que se construye socialmente. Lo viejo o, mejor dicho, lo *qué tan viejo* de una persona, depende de la perspectiva de los demás. Vivir la vejez depende de la mirada del otro, de quién aprecia las cualidades degeneradas por el tiempo y que socialmente están relacionadas con ciertas ideas prescriptivas de lo que debería ser lo infante, lo joven, lo adulto y lo viejo (Bak 2021, p. 54). De acuerdo con este planteamiento la idea de lo viejo depende del contexto en el que se gesta. No solo depende del cuerpo, sino de lo que habitualmente se acostumbra a hacer con este. Se refleja en actividades como salir a cierto tipo de fiestas o eventos que se reservan para ciertas edades. Aunque estas acciones van más allá de la elección recreativa también tocan en el ámbito laboral. En México, por ejemplo, el promedio máximo de la edad laborable para un nuevo empleado es de entre 35 y 40 años, pese a que mucha gente esté aun en condiciones de laborar plenamente más allá de dicha edad (Duval Hernández & Orraca Romano 2011, s/p). Lo cual da cierta percepción de vejez laboral. Empero, casi impuesta por las dinámicas sociales y económicas del contexto. Esta construcción social de la vejez se repite paradigmáticamente en cada época, atendida no solo a las condiciones de salud del cuerpo sino también a las formas de relación social. Pues la edad, como se ha visto no es estrictamente un asunto del tiempo. En su defecto se trata de una experiencia del tiempo vivido que está intrínsecamente relacionado con los elementos sociales-espaciales que conforman una situación. De modo que “(...) la edad es una

¹³ Esta relación puede verse de manera histórica en el texto *Carne y piedra*, donde Richard Sennett (1997) muestra la relación entre las características físicas tanto del cuerpo humano como de cuerpos arquitectónicos. Evidencia cómo es que la construcción y experiencia de vida en las ciudades está caracterizada por las concepciones de ser humano, imperantes en cada época.

dimensión social y cultural, que se refleja en normas y expectativas en torno a la misma que controlan el comportamiento, siendo un indicador contextualizado e indispensable en la sociedad en la que se evalúa” (Lebrusán Murillo 2017, p. 82).

Tal postura da a entender que el desarrollo del cuerpo, un cuerpo que vive el tiempo, también está en función de su espacio y de su contexto. Es decir, nuestra percepción de cómo vive el cuerpo depende de estos dos factores: espacio y tiempo. En su texto *Ritmo-análisis* Henri Lefebvre (2004, p. 51) define al tiempo como ritmo; una dimensión medible que da cuenta del cambio de las cosas. Para él, el tiempo es un concepto que indica aquel momento que marca el movimiento en el mundo. Como se podrá advertir, el tiempo del cual habla Lefebvre está intrínsecamente relacionado con el espacio, entendido social y corporalmente como *espacio relacional*. Para el autor de *La producción del espacio* el espacio es una producción social. Con esto no se quiere decir que todo se reduzca a interpretaciones culturalmente producidas y relativismo sobre el mismo. Más bien, indica que el espacio comienza a causa de un principio de relación, que va más allá de una producción sociocultural. Una dimensión socio-espacial. El principio de la producción del espacio donde posteriormente se construye la cultura y un mundo es el suelo en sí mismo, fundamento para toda forma de relación (Lefebvre 2013, p. 222). Luego, sobre este suelo se construyen y articulan las relaciones corporales entre un cuerpo y otro. De modo que el espacio que resulta es una dimensión relacional: formado de cuerpos en relación constante. Entendemos así el espacio: como una dimensión corporal y física articulada por la relación de cuerpos. Ergo, no hay cuerpos sin relación y no hay espacio sin la relación de cuerpos. Concebir al cuerpo en estado de vejez, de acuerdo con esta postura, condiciona al anciano a la relación que mantiene con los cuerpos que le rodean. En esta atmósfera social producida por el espacio de los cuerpos y su ritmo se marcan las pautas de relación con la vejez y la edad de otros cuerpos.

En contraste, la perspectiva fenomenológica sobre la vejez que aquí se presenta a continuación, concibe al cuerpo propio como principio de identificación. Es decir, es a partir de la vivencia del cuerpo que podemos generarnos una idea de quiénes somos y cómo nos concebimos; esto que Agata Bak (2021, p. 55) trabaja desde la propuesta de Dan Zahavi (2017) como *minimal self*, entendida como una noción mínima de uno mismo. Para la autora polaca la percepción del mundo e incluso la autopercepción requiere de una noción mínima de lo que somos, que se construye en su mayoría por la percepción del otro. El yo que se percibe a sí mismo nutre su identidad con las opiniones o ideas que los otros pueden aportar. Esta última premisa sugiere que la construcción de la identidad *como en el caso del ser viejo* no está tan alejada de la postura estructuralista. Sin embargo, la propuesta fenomenológica que aquí se anota señala la inevitable particularidad del cuerpo físico y material ante el tiempo.

Más allá de cualquier percepción, el cuerpo padece los embates del tiempo. Envejece, se corrompe, se debilita o enferma, a un ritmo que depende de sus hábitos y particularidades. El cuerpo de un niño no es el mismo que el de un adulto joven o un anciano. El paso de este a través del tiempo muestra los cambios y síntomas de un cuerpo orgánico que envejece y cuyas facultades físicas y psíquicas cambian. En

el que la fuerza y resistencia disminuye, y donde quizá aparecen comorbilidades que aquejan y merman las capacidades físicas. En algunos casos reflejadas en pérdida de visión, debilidad auditiva, poca destreza para caminar; psíquicamente, aparecen síntomas de demencia, alzhéimer, entre otros padecimientos. Características que ofrecen una percepción de un cuerpo viejo. Cabe mencionar que términos como el de envejecimiento prematuro sirven para señalar cuando aparecen las cualidades propias de un anciano en una persona en años menor. Lo cual da a entender que la vivencia de un cuerpo no siempre coincide con la idea general (médica o social) de lo que se concibe como vejez. Ambas perspectivas, tanto la identidad propia dada en el cuerpo como aquella que se nutre de los atributos otorgados por la mirada del otro, constituyen a la vejez como dimensión vivencial de la experiencia del tiempo. Estos dos aspectos pueden resumirse de la siguiente manera:

Es la paradoja entre el yo, la primera persona con su vida egoica, con sus experiencias y *un yo* envejecido, del que no se es consciente, que tiene que ser asumido ante signos, miradas y evidencias provenientes desde la mirada de los demás (Bak 2021, p. 55).

De acuerdo con lo anterior, la vejez desde la propia corporalidad expone la fragilidad de un cuerpo material que tiende a su corrupción. Sin embargo, las condiciones sociales y espaciales mitigan o acrecientan la vulnerabilidad de quienes llegan a una edad prolongada. Para ser más enfáticos, la vejez física es la misma a través del tiempo métrico y medible del calendario, pero el ritmo de *cómo se vive* la vejez es distinto en función de cada contexto. Vivir la vejez se vincula con las condiciones materiales que configuran un hábitat; comenzando por la casa hasta llegar a formas de urbanización más complejas como la ciudad. En un contexto urbano la falta de vivienda genera una vulnerabilidad espacial latente ante la fragilidad humana.

Si bien vulnerabilidad es un concepto complicado porque puede suponer cierto relativismo, en el caso de la vejez es de gran ayuda precisarlos en términos sociales: de acuerdo con el contexto. De ahí que algunos planteamientos como los de la socióloga Murillo (2017, pp. 220-221) muestren con base en factores como edad, condición económica, género, estado civil entre otros, los *grados* de vulnerabilidad a los que se enfrentan los adultos mayores.¹⁴ Mientras que los planteamientos que la filosofía pueda hacer quedan en evidencia práctica en el ámbito sociológico. Donde la vulne-

¹⁴ En la memoria doctoral *La vivienda en la vejez: Problemas y estrategias para envejecer en sociedad*, Lebrusán Murillo (2017) expone ampliamente desde el contexto español reciente de las últimas dos décadas, el problema de la crisis inmobiliaria y sus efectos sociales y económicos. Desde la sociología, ofrece un planteamiento exploratorio que brinda datos que permiten tener claridad con relación a términos como vulnerabilidad social, vejez, crisis inmobiliaria, entre otros. Se recomienda como un texto que aporta criterios de conocimiento sobre una situación específica pero que parece impactar e irradiar al resto del mundo habitado poco a poco. Pensamos que el caso de España al que se refiere Lebrusán Murillo es un ejemplo más dentro de un paradigma económico a escala global que pretende hacer del espacio habitado una mercancía.

rabilidad social expone que en ciertos casos, como en los que el acceso a la vivienda no está garantizado, la vida en la vejez se torna insegura.

4. De la vivienda a la casa como espacio de cuidado

Vivienda no es necesariamente una casa. El concepto de vivienda es propio de nuestro tiempo, promovido por el mercado inmobiliario y seguido de términos como casa habitación (Cuervo Valle 2010, p. 80-81). Ambas concepciones remiten a espacios para la vida: hábitats. Pero, ¿qué es lo que hace a un espacio habitable?, ¿qué significa habitar? Habitar “que viene del verbo en latín *habitare*” significa hacerse de algo o tener algo con cierta regularidad (Corominas 1987, p. 312). De ahí la cercanía semántica con la palabra hábito. No obstante, habitar requiere siempre de un espacio. Hacer y tener un espacio con cierta constancia y marcarlo con la cotidianidad de la vida es lo que permite configurar un hábitat. En este sentido se construye no solo para sobrevivir, sino también para vivir bien (Aristóteles 1985, 1216a25-1216b). Lo cual da a entender que cada acción de sobrevivencia y de aspiraciones a un buen vivir, están en función de las condiciones (construidas) de vida.

Ahora bien, más allá de la relación material con todo hábitat lo relevante es su finalidad. Tanto la casa como la ciudad en su dimensión colectiva, son lugares de reunión, de compañía y contacto. Sitios de relación. Cabe resaltar que, si bien desde una postura ontológica somos cuerpos en constante relación, “seres en común” (p. 16) en palabras de Nancy (2013), esto no necesariamente implica una relación de cuidado: procuración, bienestar o seguridad. Entonces, ¿qué es lo que propicia este cuidado dentro espacio social?

La casa, como forma de urbanización, es un tipo de inmueble que tiene una función de refugio o domo que protege, resguarda y marca una separación con el resto del espacio silvestre no intervenido. Pero casa también viene del verbo *casar* (que significa reunión); es decir, el lugar producto no solo de la construcción material sino también de la relación social. La casa es la reunión, donde sus miembros mantienen una relación tanto material ontológica como social. Siguiendo a Esquirol (2015, p. 10) esta dimensión social de la casa está inclinada al cuidado y la protección no solo de las condiciones de un ambiente natural (como el frío o el sol), sino también otorga cierta sensación de compañía y cuidado. Mitiga la sensación de vulnerabilidad, tanto física como socialmente. En sus palabras:

Aquí es donde, por ejemplo, aparece con toda intensidad la experiencia de la *casa*, ahora ya no tan solo como refugio ante el frío atmosférico, sino también como refugio ante el hielo metafísico. La separación dentro-fuera determinada por las paredes y por el tejado, además de relativa, no supone un cierre ni aislamiento, sino al contrario, la condición de posibilidad de la salida (Esquirol 2015, p. 10).

Una vez dicho esto, queda claro que no todo inmueble es una casa. Habitar el inmueble es condición de refugio pero no necesariamente de reunión. En una edad

mayor, las relaciones también se transforman, los círculos sociales cambian, las amistades y los familiares mueren, las familias evolucionan; todo a ritmos distintos. Para el anciano entonces, la dificultad de arraigarse a una casa es doble. Por un lado, porque se complica el acceso y mantenimiento de una vivienda, tanto económica como materialmente. Por otro, muchos de los adultos mayores quedan solos sin mucha posibilidad de reunirse con sus semejantes, y en estos casos, sus viviendas no son lugares de reunión o visita. Además de que debido a la edad su movilidad se reduce y les es más difícil salir o cuidarse por sí mismos. Estas condiciones propias del cuerpo muestran su fragilidad en sí mismas, mientras que, por el contrario, las condiciones sociales de la casa las mitigan.

Una vivienda que es también casa, como lugar de genuina reunión, tiende al cuidado del otro. Sin embargo, en los últimos años el acceso a una vivienda en el que se procure a los más viejos es complicado. Asilos, personas viviendo solas (en abandono), así como ancianos viviendo en la calle, son casos particulares que evidencian no solo una falta de vivienda, sino una falta de casa.

5. Conclusión

La vejez es una condición que muestra el lado frágil del cuerpo. Durante ésta también comienzan a ser más inciertas las opciones que se tienen a futuro. Parece que el tiempo se termina y con ello las posibilidades de comenzar o mantener proyectos de vida. Esta incertidumbre también recae en el acceso a mantener y tener una casa. La relación de un viejo con su casa puede estar matizada por varias características, desde la soledad, la falta de cuidado o quizá la reunión con amistades y seres queridos. Sin embargo, todas estas posibilidades se desvanecen por la falta de un inmueble. La garantía de tener una casa depende no solo de la adquisición sino también de su sostén y remodelación. Aunque en nuestro tiempo son precisamente las personas mayores quienes tienen una vivienda propia, la divergencia con la vida de las personas más jóvenes convierte a la población mayor en un sector algo marginado, al cual se le dedican espacios específicos. En suma, esta inestabilidad durante la vejez agudiza lo frágil del cuerpo hacia una vulnerabilidad constante de las condiciones de vida. Habrá que pensar cómo hacer de los espacios de vida para los ancianos un espacio más habitable. Pensar qué condiciones los vulneran más allá de la fragilidad del propio cuerpo viejo. Y qué relación mantenemos con ellos a partir de la compartición de nuestro espacio.

Aquí es necesario meditar que el problema de la crisis inmobiliaria no es un tema aislado. Se trata de un problema de espacio de vida que se ve en algunos momentos vulnerado por su difícil acceso. Hay que tener en cuenta que poseer una vivienda en la vejez que no requiere de pagos hipotecarios o alquileres otorga cierta seguridad, tanto como inmueble de albergue como bien comerciable (Lebrusán Murillo 2017, p. 286). En un escenario de riesgo aparece como refugio, pero también como un bien de venta para solventar alguna emergencia.

El derecho al espacio debiera comenzar como un derecho a la vivienda. Donde los efectos del mercado (inmobiliario) se mitiguen y con ello la vulnerabilidad espacial en una edad de vejez. El problema no es envejecer como parte de un ciclo vital; se torna problemático cuando se trata de un momento en el cual no se tiene garantizada la vivienda, y con ello también situaciones no previstas como una pensión para el retiro, servicios de salud digna, soledad involuntaria o cuidado y atención. La propuesta aventurada es procurar un derecho a la vivienda con el objetivo de eliminar la vulnerabilidad espacial que incrementa la fragilidad de la vejez.

Referencias bibliográficas

- Akkerman, A., (2016), *Phenomenology of the Winter-City*, Springer International Publishing, Nueva York-Londres. DOI:<https://doi.org/10.1007/978-3-319-26701-2>
- Aristóteles, (1985), *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, (J. Pallí Bonet, Trad.), Gredos.
- Bak, A., (2021), “Minimal self y las teorías de la identidad personal en fenomenología”, *Bajo Palabra*, pp. 47-60.
- Cassirer, E., (1968), *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. Fondos de Cultura Económica, México.
- Cavalletti, A., (2010), *Mitología de la seguridad: La ciudad biopolítica*, Andrea Hidalgo Editorial, Buenos Aires.
- Cerdá, I., (1867), *Teoría general de la urbanización, y aplicación de sus principios y doctrinas a la reforma y ensanche de Barcelona*, Imprenta Española, Madrid.
- Corominas, J., (1987), *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Gredos, Madrid.
- Cuervo, J. J., (2010), “¿Vivienda, casa hogar?”, *ICONOFACTO*, pp. 70-88.
- Daher, A., (2013), “El sector inmobiliario y las crisis económicas”, *EURE*, s/p. DOI: <https://doi.org/10.4067/S0250-71612013000300003>
- Duval, R., & Orraca, P., (2011), “Análisis por cohortes de la participación laboral en México (1987-2009)”, *El trimestre económico*, s/p. DOI: <https://doi.org/10.20430/ete.v78i310.37>
- Esquirol, J. M., (2021), *Humano, más humano. Una antropología de herida infinita*, Acantilado, Barcelona.
- , (2015), *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, Acantilado, Barcelona.
- Gavaert, J., (2018), *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*, Ediciones Sígueme, Salamanca.
- Heidegger, M., (1994), *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona.
- , (2005), *Parménides*, Akal, Madrid.
- Heinämaa, S., (2014), “Transformations of Old Age: Selfhood, Normativity, and Time”, en S. Stoller, *Simone de Beauvoir's Philosophy of Age: Gender, Ethics*, Indiana University Press, Indiana, pp. 167-187. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110339147.167>

- Husserl, E., (2005), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Segundo libro: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, Fondo de Cultura Económica-UNAM, México.
- Lefebvre, H., (2004), *Ritmo-análisis*, British Library, Londres-Nueva York.
- , (2013), *La producción del espacio*, Capitan Swing, Madrid.
- Lebrusán, I., (2017), “La vivienda en la vejez: problemas y estrategias para envejecer en sociedad” (*Memoria para optar al grado de doctor*), Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- Llorente, M., (2015), *La ciudad: Huellas en el espacio habitad*, Acantilado, Barcelona.
- , (2020), *Construir bajo el cielo: Un ensayo sobre la luz*, La Huerta Grande, Madrid.
- Martínez, M. P., Polo, M. L., & Carrasco, B., (2022), “Visión histórica del concepto de vejez desde la Edad Media”, *Cultura de los cuidados*, pp. 40-46. DOI: <https://doi.org/10.14198/cuid.2002.11.08>
- Nancy, J. L., (2013), *La ciudad a lo lejos*, Manantial, Buenos Aires.
- Palacios, A., (2022), “Resistencia y amparo. Vulnerabilidad en la filosofía de la proximidad de Josep Maria Esquirol”, *EN-CLAVES del pensamiento*, (0(31)). DOI: <https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i31.472>
- Pedragosa, P., (2011), “Habitar, construir, pensar en el mundo tecnológico”, *Investigaciones Fenomenológicas*, 362-378. DOI: <https://doi.org/10.5944/rif.3.2011.5624>
- Platón, (1988), *Diálogos IV. República*, Gredos, Madrid.
- Quepons, I., (2021), “Violencia, vulnerabilidad y mundo de la vida: contribución a una perspectiva crítica en fenomenología trascendental”, En A. Bak, *Las fronteras del sentido. Filosofía y crítica de la violencia*, SB Editorial-UAEM, Ciudad Autónoma de Buenos Aires-Toluca, pp. 143-156.
- Scarry, E., (1985), *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, Oxford University Press, Inc., Nueva York.
- Sennett, R., (1997), *Carne y Piedra*, Alianza, Madrid.
- Serrano de Haro, A., (2010), “Atención y dolor: Análisis fenomenológico”, en e. a. José Ortega y Gasset, *Cuerpo vivido*, Ediciones Encuentro, Madrid, pp. 123-161.
- Zahavi, D. (2017), “Thin, Thinner, Thinniest: Defining the Minimal Self”, en F. y. Durt, *Embodiment, enaction and culture. Investigating the constitution of the Shared World*, The MIT Press, Massachusetts, pp. 193-200. DOI: <https://doi.org/10.7-551/mitpress/9780262035552.003.0010>

Stoa

Vol. 15, n°. 29, 2024, pp. 21-43

ISSN 2007-1868

DOI: <https://doi.org/10.25009/st.2024.29.2766>

ONTOSEMÁNTICA DE LA VULNERABILIDAD EXISTENCIAL: TRES POSTULADOS IATROFILOSÓFICOS

Ontosemantics of existential vulnerability:
three iatrophilosophical postulates

MARTÍN L. VARGAS-ARAGÓN
Hospital Universitario Río Hortega
Facultad de Medicina
Universidad de Valladolid
martinlorenzo.vargas@uva.es

RESUMEN: Se define iatrofilosofía como la disciplina traslacional entre la filosofía y la medicina, que es competente en el estudio de la vulnerabilidad física, biológica, mental y existencial de los seres humanos. Se analizan algunos problemas iatrofilosóficos derivados de la acepción clásica del “problema mente-cerebro” (*PMC*) y se propone como alternativa el “postulado cerebros - mente” (*PCsM*) según el cual en las psicosis endógenas el significado se polariza hacia el sentido (logopatías) o hacia la referencia (timopatías).

PALABRAS CLAVE: Enactivismo · filosofía de la mente · neurofenomenología · psiquiatría · ontosemántica.

ABSTRACT: Iatrophilosophy is defined as the translational discipline between philosophy and medicine, which is competent in the study of the physical, biological, mental, and existential vulnerability of human beings. Some iatrophilosophical problems derived from the classical meaning of the “mind-brain problem” (*PMC*) are analysed and the ‘brain-mind postulate’ (*PCsM*) is proposed as an alternative, according to which in endogenous psychoses meaning is polarized towards meaning (logopathies) or towards the reference (thymopathies).

KEYWORDS: Enactivism · philosophy of mind · neurophenomenology · psychiatry · ontosemantics

Recibido el 30 de abril de 2023
Aceptado el 12 de diciembre de 2023

1. Introducción

Diferenciamos tres dimensiones de la vulnerabilidad humana que son competencia de la medicina: 1) la vulnerabilidad física del cuerpo, que es el terreno de la cirugía, 2) la vulnerabilidad biológica de la homeostasis del organismo, atendida por la medicina interna y 3) la vulnerabilidad mental de la persona, que es propia de la psiquiatría. La concepción estándar de la medicina se ancla en el segundo tipo de vulnerabilidad, mientras que el primero cada vez se comparte más con la bioingeniería y sus tecnologías robóticas, a la par que el tercero se diluye en el amplio campo de la salud mental en el que colaboran psiquiatras, psicólogos clínicos, enfermeras, psicoanalistas, antropólogos de la salud y otros profesionales sanitarios.

La psiquiatría se instituye como práctica médica a principios del siglo XIX (Stagnaro 2015) y hasta la primera década del siglo XX se debate entre el alienismo y la neuropsiquiatría. Con la Psicopatología General de Karl Jaspers, publicada en 1913 (Jaspers 1993), adquiere un método propio: el pluralismo metodológico. Gracias a él la especialidad ha bebido en la fuente de las ciencias de la naturaleza tanto como en la de las ciencias del espíritu.

En la segunda mitad del siglo XX el pluralismo metodológico de la psiquiatría propició la traslación de modelos y teorías entre la medicina y la antropología filosófica, generando modelos psicopatológicos de fundamentación antropológica orientados hacia la función biológica superior del ser humano, la consciencia, función indeterminada, abierta y en equilibrio inestable con el entorno del organismo. Valga como ejemplo típico de psiquiatría en el paradigma antropológico, la psiquiatría organodinámica de Henry Ey (Farina, Ceccarelli, & Di Giannantonio 2005).

La psiquiatría antropológica se ha ocupado de la fragilidad humana más allá de la mera vulnerabilidad mental, dando cuenta de la fragilidad constitutiva del ser humano. Es precisamente por la vulnerabilidad e incompletud de su naturaleza por la que los seres humanos se ven impelidos a la interrelación social y lingüística creando relaciones de intersubjetividad que dan lugar a comunidades sociales, instituciones culturales y artefactos tecnológicos. El paradigma antropológico de la psiquiatría tiene interesantes desarrollos recientes en los que estos aspectos se abordan con un soporte filosófico explícito. Nos centraremos en este trabajo en el modelo desarrollado a la par por Otto Dörr y Héctor Pelegrina (Doerr-Zegers 2016; Dörr 2009, 2017; Dörr Zegers 1993, 2014; Pelegrina Cetran 2006, 2017), quienes dividen la psicopatología en dos grandes regiones: logopatías y timopatías (Pelegrina Cetran 2017). Baste aquí con mencionar la influencia filosófica principal de Martin Heidegger en Dörr y de Xavier Zubiri en Pelegrina. Según Pelegrina (2017, pp. 59-60), las logopatías serían trastornos de las “estructuras formales del significado identificatorio y funcional de las cosas habituales del mundo”. Por su parte, las timopatías corresponderían a las “estructuras psicopatológicas modales, que perturban el modo de organización afectiva (*la timia*) de la conducta humana”. No debe confundirse la dicotomía logopatía / timopatía con la clásica dicotomía psicosis / neurosis, pues tanto las logopatías como

o las timopatías se aproximarían al concepto clásico de psicosis endógenas, siendo psicosis esquizofrénicas las primeras y psicosis afectivas las segundas.

La psiquiatría antropológica ha establecido hasta tal punto una convergencia entre la medicina y la filosofía que, haciendo uso ampliado de un neologismo propuesto por Mario Bunge (1980), proponemos la “iatrofilosofía” como disciplina traslacional en la frontera entre la medicina y la filosofía. Esta haría uso, tanto de la filosofía de la medicina, como de la filosofía práctica aplicada para el estudio y cuidado de la vulnerabilidad humana en las tres dimensiones mencionadas —física, biológica y mental—, y en una cuarta, que denominamos “vulnerabilidad existencial”.¹

El objetivo de este trabajo es caracterizar la vulnerabilidad existencial como forma de vulnerabilidad específica de la vida humana.² Para ello, en primer lugar se analizará la aporía a la que se enfrenta la psiquiatría como medicina de la vulnerabilidad mental en el marco del clásico “problema mente-cerebro” (*PMC*). Posteriormente se diferenciará el objeto de la iatrofilosofía —la vulnerabilidad existencial— respecto a la vulnerabilidad mental, caracterizando la ontosemántica enactiva del campo de la existencia de acuerdo con el “postulado cerebros-mente” (*PCsM*). Se concluirá proponiendo tres postulados iatrofilosóficos de la vulnerabilidad existencial.

2. El problema mente-cerebro (*PMC*) y la aporía de la psiquiatría como medicina de la vulnerabilidad mental

Martínez-Freire (2007) aborda el “problema mente-cerebro” (*PMC*) desde una triple formulación: religiosa, filosófica y científica. Denomina “problema de San Agustín” a la perspectiva religiosa de la dualidad alma-cuerpo que se focaliza en el contraste entre el mundo físico y el mundo eterno de la inmortalidad. La perspectiva filosófica de la relación mente-cuerpo constituiría el “problema de Descartes”, ocupado en delimitar la sustancia de la extensión corporal frente a la del pensamiento inextenso: la *res cogitans* y la *res extensa*. Una última versión del problema, “el problema de Penfield”, designado en honor al célebre neurocirujano norteamericano pionero en su investigación, pone

¹ Un ejemplo de lo que quiere decirse respecto al cuidado de la vulnerabilidad existencial es la psicoterapia Fenomenológica Hermenéutica Dinámica de Giovanni Stanghellini (2017).

² La vulnerabilidad existencial sería intrínseca al salto evolutivo que dio lugar al *Homo sapiens*. Para una justificación detallada de esta afirmación consultar (Dörr 2009), donde se discute el origen evolutivo común de la esquizofrenia y del lenguaje articulado como justificación de las logopatías. De igual manera, consultar (Dörr Zegers 2014) para profundizar en el origen común de la angustia y de las primeras manifestaciones simbólicas, artísticas y lingüísticas de nuestra especie a modo de justificación de las timopatías. Es por este origen común con la especie, por lo que puede caracterizarse a logopatías y timopatías como psicosis “endógenas”. Cabe también aquí mencionar el filosofema antropológico del animal enfermo (Aurenque 2018) y el mito orteguiano del mono fantástico (Lasaga Medina 2013).

en juego el par mente-cerebro y se pregunta si los procesos mentales se identifican o no con los procesos cerebrales. El debate filosófico sobre el *PMC* es amplísimo; para su revisión nos remitimos a Bunge (2011, pp. 23-51). En este breve análisis del *PMC* nos ceñiremos al segundo y tercer problemas mencionados para destacar los principales nodos problemáticos inherentes al cuidado de la vulnerabilidad mental. Diferenciaremos un problema ontológico y otro gnoseológico en el cuidado de la vulnerabilidad mental.

2.1. El problema ontológico

Se diferencia entre modelos filosóficos dualistas y monistas, según se acepte o no que el cuerpo y la mente tienen diferente naturaleza ontológica. Son explícitamente dualistas los modelos filosóficos arraigados en las dos sustancias cartesianas y en la armonía preestablecida de Leibniz. En la práctica científica actual hay notables programas de investigación que, aun asumiendo implícitamente una respuesta dualista a la pregunta ontológica, pretenden ser integradores. Tal es el caso de la investigación neuropsicológica que denominamos “dualismo integrativo” y que ha sido desarrollada por pensadores y científicos tan destacados como Vigotsky, Luria o Piaget y que mantiene un activo programa de investigación con el objetivo de establecer puentes interdisciplinarios entre el cerebro y la mente.

Pero la actitud más frecuente en ciencia frente a la dificultad ontológica ha sido la escéptica, en la que desde una orilla se eluden los pronunciamientos respecto al otro elemento del par cuerpo-mente. Tal “dualismo escéptico” resultó fructífero para incrementar el conocimiento científico durante el siglo XX. Por una parte la psicología conductista hizo avances importantes que más tarde derivaron en la psicología cognitiva. Por otra, la investigación neurológica, para la que el concepto nuclear de la mente —la conciencia—, es un epifenómeno del funcionamiento cerebral, ha logrado también notables avances. En este sentido de dualismo escéptico el neurocientífico Joaquín Fuster, quien en su influyente libro de 2003 *Cortex and Mind* (Fuster 2003, p.256) dedica un epílogo a la conciencia, escribe: “En conclusión, el asiento de la conciencia ha eludido a varias generaciones de neurocientíficos porque la conciencia es un epifenómeno de la actividad de un sustrato neural cambiante”.³ La vía del dualismo escéptico para la solución del problema ontológico exhi-

³ “In conclusion, the seat of consciousness has eluded several generations of neuroscientists because is an epiphenomenon of activity in a shifting neural substrate.” (Ésta y las sucesivas son traducciones propias.)

be, como puede verse, una buena dosis de pragmatismo que implícitamente acepta cierta inconmensurabilidad entre la ciencia mental y la cerebral.

Puede darse aún una tercera postura frente a nuestra primera dificultad. Consiste, sencillamente, en negarla. Llamaremos a esta vía “negacionismo de la dificultad del dualismo ontológico” o, de manera más sencilla, “monismo”. Hay tres familias de monistas. La primera, la del monismo mentalista, iniciada por Berkeley, tuvo su mejor momento durante el idealismo alemán y actualmente ocupa una posición periférica en la controversia filosófica. Pero en la segunda mitad del siglo XX la neurociencia se adjetivó progresivamente como neurociencia cognitiva, formándose un híbrido multidisciplinar entre la neurobiología y las ciencias cognitivas en el que el estudio de la conciencia se convirtió en el problema nuclear de su agenda de investigación. En el clásico tratado de Gazzaniga (2009), Tononi y Balduzzi (2009) apelan a una teoría de la conciencia capaz de responder a dos preguntas: ¿qué procesos cerebrales determinan la cantidad de conciencia? y ¿qué procesos cerebrales determinan la cualidad de la conciencia, los qualia?

El monismo materialista puede ser reduccionista fisicalista, pero también puede ser emergentista. Desde una posición monista materialista emergentista Mario Bunge considera que los qualia son propiedades emergentes de algunos sistemas neuronales plásticos a los que llama “psicones” (Bunge 2015, pp:306-313), (Bunge 2011, pp. 54-58). Propone al respecto varios postulados, de los que nos interesan especialmente dos:

POSTULADO 2.3.: Los sistemas neuronales plásticos (no comprometidos) de un animal se encuentran conectados unos a otros formando otro sistema. A este supersistema lo denominaremos supersistema neural plástico del animal, P para mayor brevedad.

POSTULADO 8.2.: Algunos animales dotados de sistemas neuronales plásticos también poseen subsistemas cuya actividad consiste en ser conscientes de alguno de los procesos mentales que se dan en los primeros.” (Bunge 2011, p. 75 y p. 191).

Para Bunge, entonces, la conciencia sería una propiedad exhibida por procesos que tienen lugar en determinadas partes del cerebro, concretamente en aquellas redes neuronales que tienen capacidad de aprendizaje –redes plásticas o psicones– y que se ocupan del control de otros procesos cerebrales de jerarquía inferior. Tal concepto coincide en términos generales con el de metacognición, que la enciclopedia MIT de ciencias cognitivas define como: “todo conocimiento o proceso cognitivo que se refiera a, supervise o controle

cualquier aspecto de la cognición.” (Moses & Baird 2002, p. 814). Se solapa también en gran medida con la definición que Fuster (2003, p. 155) propone para la memoria operativa: “La memoria operativa es la atención focalizada en la representación interna de un suceso reciente para una acción en curso”.⁴ La memoria operativa sería atención focalizada en una representación interna. Para Fuster (2003, p.14), una representación mental es la función de un “cognito”, neologismo de su factura que define como: “Un cognito es un ítem de conocimiento sobre el mundo, sobre mí mismo o sobre la relación entre ambos”.⁵

El primer problema de la conciencia señalado por Tononi y Balduzzi (Tononi & Balduzzi, 2009), el de los procesos cerebrales que determinan el nivel de conciencia, puede resolverse investigando sobre los cognitos plásticos (psicones) con funciones de memoria operativa que ubican sus núcleos celulares en la formación reticular periacueductal del tronco del encéfalo y en el mesencéfalo para proyectar aminas (principalmente serotonina y dopamina) hacia la corteza prefrontal (Fuster 2003, pp. 155-175). De manera similar, la pregunta sobre los procesos cerebrales que determinan la cualidad de la conciencia, los génesis de los qualia, puede responderse diciendo que los distintos qualia corresponden a la activación dinámica de diferentes psicones de entre las prácticamente infinitas combinaciones dinámicas posibles entre redes neuronales.

La neurociencia cognitiva parece encontrarse en condiciones de abordar el *PMC* sin necesidad de recurrir a la diferenciación cartesiana de dos sustancias. La mente sería el conjunto de los procesos cerebrales y la consciencia sería, entonces, una perspectiva de conocimiento en primera persona de parte de los propios procesos cerebrales. Ahora bien, si se dice que la mente no es más que el cerebro (en rigor debería decirse “una parte del cerebro”), igual de válido sería afirmar que el cerebro no es más que la mente. Tal es la postura adoptada por una tercera familia de monistas que aquí sólo mencionaremos, los monistas neutrales, con Spinoza a la cabeza. La mente, o sea, el cerebro, serían dos nombres diferentes para un mismo sistema cerebro-mente.

2.2. El problema gnoseológico

Se trata ahora de dilucidar el sentido de la descripción mental y de la descripción cerebral de los psicones con el afán de encontrar canales de diálogo entre

⁴ “Working memory is attention focused on the internal representation of a recent event for a pending action.”

⁵ “A cognit is an item of knowledge about the world, the self, or the relations between them.”

la ciencia cognitiva y la neurobiología. Consideraremos tres posibles posturas respecto a esta dificultad gnoseológica: la negacionista, la escéptica y la integradora.

El negacionismo gnoseológico es una consecuencia del monismo reduccionista fisicalista. Si la mente como tal no existe, es impertinente preguntarse por una ciencia de la mente pues esta no sería sino una especulación popular, un pseudoproblema científico. La mente no sería más que un conjunto de procesos cerebrales, igual que el movimiento es una función del aparato locomotor o como el filtrado glomerular es una función del riñón. El libro de Paul M. Churchland (1986) *Neurophilosophy* es un buen ejemplo de esta postura.

La postura escéptica frente a la dificultad gnoseológica admite dos aproximaciones: la primera desde el sentido de lo mental y la segunda desde el sentido de los procesos cognitivos cerebrales. El escepticismo desde el lado de lo mental fue el motor de la cimentación del edificio filosófico kantiano°. Este cumplió el doble objetivo de poner límites a la metafísica moderna especulativa iniciada por Descartes mientras exploraba las posibilidades del conocimiento haciendo uso de la mera razón. Se trataba de un proyecto paralelo al que en el campo de la ciencia había emprendido Newton. Si Newton se propuso conocer la naturaleza tal cual es, Kant hizo lo propio en paralelo con la razón, reduciendo la naturaleza a la asíntota que denominó “nómeno”. En el criticismo kantiano el concepto de razón resulta claro en sus tres formas - pura, práctica y judicativa-, pero la separación que se produce a lo largo de su obra entre la razón y la naturaleza resulta por el contrario nebulosa. Ese territorio de ruptura es el cubierto por la extensión del concepto de Gemüt, en el que progresivamente se disocia el alma aristotélica que resulta, tras la obra de Kant, en el par naturaleza-espíritu. Sirva la referencia a Kant como hito de escepticismo gnoseológico desde la parcela de lo mental, relegando al cerebro a la oscuridad gnoseológica del nómeno°. Heredera de esta perspectiva sería la ciencia cognitiva, donde los conceptos cognitivos se bastarían a sí mismos para estudiarse.

El escepticismo desde el sentido de la neurobiología ha tenido un desarrollo mucho más reciente, pero no por ello menos fructífero. A modo de ejemplo señalaremos tres modelos neurobiológicos que permiten dar cuenta, aunque sea parcialmente, de cuestiones tradicionalmente tratadas por la ciencia mental. El estudio comparado de la estructura cerebral permitió a McLean (1990) postular la existencia de tres estratos filogenéticos en el cerebro humano que algunos eruditos se han atrevido incluso a anticipar ya en autores antiguos

(Smith 2010). En el “cerebro triuno” de McLean se diferenciaría un primer estrato reptiliano compuesto por estructuras filogenéticamente antiguas que se ocupan de conductas básicas de agresión, dominancia, territorialidad y otros comportamientos heredables. Un segundo estrato filogenético, el cerebro paleomamífero, correspondería al sistema límbico y procesaría estímulos emocionales. Por último, el cerebro neomamífero se ocuparía de la conducta mediada por procesos cognitivos racionales y sería el nivel característicamente humano°. Si bien el modelo de McLean ha sido falsado en buena medida por investigaciones más recientes en embriología cerebral, tiene el mérito de buscar un “sentido mental” en la evolución cerebral. Una segunda aproximación desde la búsqueda de un sentido mental a la biología es la realizada por Damasio (2011) quien, en su libro de 1994 *El error de Descartes*, divulga el modelo del marcador somático donde se propone que las reacciones viscerales asociadas a las emociones convierten al cuerpo en su conjunto en el sustrato de las experiencias subjetivas. Un último ejemplo de cómo la neurobiología se aproxima a sentidos próximos a los de los modelos mentales es la teoría polivagal de Porges (2007). Esta defiende que durante la evolución filogenética del nervio vago, responsable de la inervación vegetativa de gran parte de las vísceras, se produjo una disociación de su núcleo en los mamíferos superiores. Ello condujo a que la musculatura orofacial pudiera expresar el estado del medio metabólico interno del animal y de sus estados emocionales. Es precisamente este grupo muscular el implicado en la fonación y en la expresión mímica, con lo que el hito evolutivo señalado por Porges podría haber facilitado la comunicación de estados emocionales con consecuencias favorecedoras de la vinculación social en humanos mediante señales acústicas y visuales.

En último término, este salto evolutivo habría favorecido la comunicación verbal de estados emocionales posibilitando así la intersubjetividad.

El monismo materialista es la solución mayoritariamente aceptada por la neurociencia para el *PMC*. Ello conduce a la psiquiatría a la siguiente aporía: cualquier pretendida medicina científica de las enfermedades mentales habrá de entenderse necesaria y exclusivamente como medicina de las funciones mentales del cerebro. Consecuentemente, la psiquiatría no sería una especialidad médica autónoma, sino que sería una rama más en la familia de la neurociencia clínica. La psiquiatría se reduciría a neuropsiquiatría (Vargas, Guekht, & Priller 2020).

3. Enacción y ontosemántica integrativa

Consideremos ahora los modelos gnoseológicos que no se han conformado con resultar compatibles con el otro elemento del par, sino que han buscado explícitamente una integración de perspectivas. El primero de ellos sería el pluralismo metodológico de Karl Jaspers, quien se propuso explicar, a la vez que comprender, los hechos de la realidad humana. Esta doble perspectiva simultánea de la causalidad aparece en el primer cuarto del siglo XX como legítima heredera antropológica de la diferenciación que Dilthey hiciera entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. El enfoque jasperiano del *PMC* surgió, precisamente, como respuesta al intento de fundamentar filosóficamente el tratamiento de las enfermedades mentales, tarea a la que dedicó Jaspers los primeros años de su vida profesional. Puede leerse en su clásico libro *Psicopatología general*, de 1913: “Se ha llamado a las relaciones comprensibles de lo psíquico también causalidad desde dentro y así se apunta al abismo insuperable que existe entre estas relaciones que no pueden llamarse causales más que por analogía y las legítimas relaciones causales, la causalidad externa” (Jaspers 1993, p. 341). Stanghellini y Fuchs (2013) han analizado cien años después la influencia del legado jasperiano en la neurociencia clínica.

Pero el intento más relevante de gnoseología integradora fue el realizado por la fenomenología de Husserl a lo largo de las cuatro primeras décadas del siglo XX. La fenomenología integra en la noción de fenómeno la ontología (lo que las cosas son), la gnoseología (cómo conocemos las cosas) y la praxeología (cómo actuamos sobre las cosas). Para Husserl el fenómeno se conoce mediante un a priori de correlación por el que coinciden el objeto conocido (lo noemático) y el sujeto cognoscente (lo noético) en un único acto intencional.⁶ Siguiendo a Moulines (1980), consideramos que tal integración gnoseológica es válida en ciencia, habida cuenta de que el significado de las proposiciones científicas acredita una relación indisoluble entre su referencia y su sentido.

Es posible unificar ontología y gnoseología en una ontosemántica científica mediante abducción, que en términos fenomenológicos no sería otra cosa que la intuición de esencias para una ciencia rigurosa de la vida humana. A lo largo de gran parte del siglo XX el a priori de correlación fenomenológico ha resultado inconmensurable con la neurociencia, pues la fenomenología, al hacer epojé del mundo en actitud natural, puso también entre paréntesis el es-

⁶ Para un estudio detallado del a priori de correlación ver Escudero Pérez, 2010.

tudio científico del cerebro. Tal inconmensurabilidad entre fenomenología y ciencia fue evidente cuando el estatuto ontológico del *Dasein* heideggeriano se aplicó al análisis existencial, que resultó inconmensurable con la ontología natural de la neurobiología, abocando así a una ruptura de la psiquiatría antropológica con la medicina (Vargas 2020). Así lo expresa Binswanger (1973, p. 45): “La psiquiatría, como rama de la medicina y, por lo tanto, de la biología aplicada, o sea como una ciencia de la naturaleza, es esencialmente ajena a la fenomenología psicopatológica”.

Pero la inconmensurabilidad entre la fenomenología y la neurociencia comenzó a resolverse con Francisco Varela, neurocientífico a la par que fenomenólogo, quien, tras una lectura atenta de la obra de Merleau-Ponty y de las últimas aportaciones del Husserl de las *Meditaciones cartesianas*, supo ver, a finales del siglo XX que, precisamente en el estudio de la conciencia como percepción de la realidad a través del cuerpo, la neurobiología y la fenomenología podrían integrarse. Para el estudio del “problema duro o difícil de la consciencia” (Chalmers, 1995), que no es otro que el problema de la experiencia, el problema de los qualia, propuso Varela un nuevo método que bautizó como “neurofenomenología” (Olivares, Vargas, Fuentes, Martínez-Pernía, & Canales-Johnson 2015; Segovia-Cuellar 2012; Varela 1996; Varela, Thompson, & Rosch 1993; Vargas Aragón 2018; ML Vargas 2017) en explícita contraposición a la “neurofilosofía” ideada por Churchland (1986). Mejía Fernández (2018) ha propuesto un “giro fenomenológico” experimentado por la neurociencia, que tendría junto a Varela, a John Searle, Ray S. Jackendoff, Owen Flanagan y Shaun Gallagher como algunos de sus principales referentes. El libro de Gallagher y Zahavi (2008) *La mente fenomenológica* es un buen ejemplo de este giro.

El postulado fundamental de la neurofenomenología es sencillo: de la misma manera que el estudio fenomenológico de la consciencia debe de tener en cuenta los avances de la neurociencia, el estudio de la neurociencia debe de tener en cuenta los avances de la fenomenología. El estudio neurofenomenológico de la conciencia implica un cambio conceptual importante: la sustitución del concepto cognitivo de representación por la noción fenomenológica de enacción. Si el abordaje clásico del *PMC* diferencia entre el cerebro, el mundo y la representación mental del mundo, en el enfoque enactivo el par cerebro-mundo tiene su único referente en el cuerpo, habida cuenta de que el acceso al mundo no sería otra cosa que la relación del cuerpo con el mundo,

tanto el mundo externo como el intracorporal. Así se refiere Varela (2006, p. 108) a la enacción:

La noción básica es que las aptitudes cognitivas están inextricablemente enlazadas con una historia vivida, tal como una senda que no existe pero que se hace al andar. En consecuencia, la cognición deja de ser un dispositivo que resuelve problemas mediante representaciones para hacer emerger un mundo donde el único requisito es que la acción sea efectiva.

El enactivismo estaba presente implícitamente en la neurobiología de las últimas tres décadas del siglo XX. Sin necesidad de remontarnos a la relación del animal con su “mundo de la vida” –*Umwelt*–, propuesto por Jakob Johann von Uexküll, o al concepto de “círculo de la forma” –*Gestaltkreis*– de Viktor von Weizsäcker, que podrían proponerse como precedentes de la enacción, sí que deben mencionarse las aportaciones neurofisiológicas de Rodolfo Llinás (Llinás & Churchland 1996; Llinás 2001), quien señaló que la cognición en los animales sólo puede comprenderse cabalmente en el marco de la monitorización del movimiento.

Una vez apuntalado el marco enactivo, podemos introducir ya la noción de “ciclo de percepción-acción” (CPA). Según Fuster (1995, 2003) la cognición humana se estructura en ciclos que incluyen tres elementos: la percepción del estado actual del mundo, la acción del individuo para modificar el mundo de acuerdo a las necesidades del organismo y la percepción del nuevo estado modificado del mundo, cerrando así el ciclo. El CPA es un concepto de mayor amplitud que el clásico concepto representacionista de “sistema cerebromente”. En el primero, el mundo está incluido en la cognición, mientras que en el segundo el mundo es algo ajeno a la cognición, a la que sólo interesa la representación de tal mundo. Para denotar más claramente la idea de que la obra neurocientífica de Fuster puede sustentar el giro fenomenológico, o enactivista, de la neurociencia, en lo sucesivo nos referiremos al Ciclo Enactivo de Percepción Acción (CEPA). Y para incorporar el materialismo emergentista de Bunge diremos que un CEPA corresponde a la función de un psicón. Dicho ahora en términos ontosemánticos, el CEPA sería el sinónimo funcional y el psicón sería el sinónimo estructural de un mismo objeto mental. Pero cabe preguntarse, ¿qué significa la expresión objeto mental?

Para responder a esta pregunta haremos un breve excursus al integracionismo de José Ferrater Mora (1965, 1987), cuyo sistema filosófico se nutre, entre otras fuentes, de la semántica del siglo XX. El integracionismo busca

la armonización de conceptos límite tomados de los extremos existencialista y naturalista. En nuestro caso buscamos integrar el par (mente, cerebro). Así define Ferrater (1965) su sistema filosófico, el integracionismo:

Proponemos este nombre para designar un tipo de filosofía que se propone tender un puente sobre el abismo con demasiada frecuencia abierto entre el pensamiento que toma como eje la existencia humana o realidades descritas por analogía con ella, y el pensamiento que toma como eje la Naturaleza. El primero concede predominio (cuando menos metódico) a la conciencia; el segundo otorga primado (por lo menos metódico) al objeto. Cada uno de ellos, además, intenta derivar una forma de ser de la otra. Como consecuencia de ello surgen concepciones opuestas que reciben, según los casos, diversos nombres: personalismo y naturalismo; antropologismo y fisicalismo; existencialismo y cientificismo; idealismo y realismo, &c. Común a todas estas concepciones es el tender a basarse en conceptos que se suponen designar realidades absolutas. La filosofía integracionista, en cambio, comienza por rechazar este supuesto: las realidades que aparecen como absolutas —tales la conciencia o el objeto— son, en rigor, términos finales, y jamás alcanzados, de ciertas tendencias. Los conceptos por medio de los cuales se expresan dichos términos son, por consiguiente, conceptos-límites, y solamente en calidad de tales es legítimo (y aun indispensable) usarlos. Así, no hay ninguna entidad que sea exclusivamente conciencia o que sea exclusivamente objeto, pero hay entidades que son más conciencia que objeto o viceversa.

Para interpretar el significado de la noción de objeto mental aunaremos ontosemántica con integracionismo para definir “objeto mental” como el significado por integración de los conceptos límite sentido y referencia, de manera que las proposiciones en el polo del sentido actúan necesariamente como metalenguaje de las proposiciones del polo de la referencia, que actúa como lenguaje objeto. El proceso de integración vendría de la mano de una consecuencia lógica en la que el lenguaje objeto es la premisa y el metalenguaje es la consecuencia necesaria de una verdad lógica: $(r \rightarrow s)$, $(lo \rightarrow ml)$.⁷ Nótese que esta definición sirve para dar cuenta de la estructura lógica de la abducción. De acuerdo con la ontosemántica integrativa podemos referirnos al cerebro funcionando en su sentido de mente, como cuando decimos “si se lesiona el hipocampo aparece un déficit de memoria verbal”. De igual forma, podemos referirnos a la mente en su sentido de cerebro en relación con el mundo como cuando decimos “si veo un árbol se activa mi corteza occipital”.

Echando un vistazo al armazón lógico que ha sustentado al análisis clásico del *PMC* en comparación con el subyacente al *CEPA* caemos en la cuenta de

⁷ La referencia es premisa del sentido; el lenguaje objeto es premisa del metalenguaje.

que la ontología dualista clásica se sustentaba en la lógica de enunciados, en la que no se pueden analizar las distintas propiedades del sujeto de la oración, ni es posible diferenciar estas propiedades respecto a las relaciones que el sujeto pueda establecer con otros objetos. Por ello, el análisis del *PMC* estaba lógicamente secuestrado en el dualismo, de manera que el cerebro y la mente se veían abocados a ser considerados como dos sustancias diferenciadas con sus respectivas propiedades y sus respectivos métodos de investigación. No fue hasta que entraron en juego las aportaciones de Frege y de la lógica de predicados, y más tarde las aportaciones semánticas de Carnap, Tarski y otros, cuando el *PMC* pudo atacarse con instrumentos lógicos más solventes. Utilizando ahora las herramientas de la lógica de predicados caemos en la cuenta de que el CEPA no es un sentido que se predique de manera monádica sobre una clase, sino que, por el contrario, el CEPA es una función relacional poliádica que integra el sentido de tres referentes acotados por el cerebro, el cuerpo en acción y el mundo. Dicho ahora en términos fenomenológicos, la noesis cerebral de los objetos mentales significa en actitud natural la realidad del noema mundo y significa en actitud fenomenológica la realidad del noema consciencia.

4. Ontosemántica del campo de la existencia

El *PMC* se ha abordado bajo el presupuesto implícito de que a cada cerebro le corresponde una mente, si bien a lo largo de la historia de la filosofía no todas las teorías han concordado con este presupuesto y algunas han considerado una correspondencia no biunívoca entre la mente y el cuerpo. Tal es el caso de la disputa sobre la posibilidad de una mente colectiva, que tiene sus orígenes en la interpretación que en la Edad Media se hiciera del *De anima* aristotélico, cuando la controversia enfrentó a los defensores del alma colectiva, con Averroes a la cabeza, frente a los partidarios de la refutación articulada por Tomás de Aquino (Pérez Carrasco 2012). Continúa la disputa en la Monadología, donde Leibniz critica el monopsiquismo defendido por Spinoza, y puede rastrearse en Rousseau y en Kant hasta llegar al concepto de voluntad en Schopenhauer, al sujeto trascendental de Husserl o al inconsciente colectivo de Jung ya en el siglo XX.⁸

⁸ Para un ampliación del problema del monopsiquismo en la Monadología de Leibniz se recomienda consultar (Bueno 1981). Sobre los orígenes cartesianos del concepto de sujeto trascendental en Husserl se recomienda (San Martín 2008). Sobre la relación con la fenomenología del concepto de arquetipo en el inconsciente de Jung, consultar (de Alvarenga Lima & Kurpel Diogo 2009).

El abordaje monopsiquista del *PMC* afronta, al menos, tres grupos de problemas actuales en filosofía de la mente. El primero de ellos es el problema de las otras mentes (Hyslop 2019), que trata de responder a la pregunta de cómo es posible conocer en otros seres propiedades mentales similares a las que yo puedo comprobar en primera persona, capacidad metacognitiva conocida como “*mind Reading*”.⁹

Un segundo grupo de problemas de estirpe monopsíquica es el del externalismo y el de la mente extendida (Rowlands, Lau, & Deutsch 2020). Ambos tienen en común la consideración de que la mente podría no ceñirse al cerebro, e incluso tampoco al cuerpo, cuestionando así la identidad mente-cerebro. El externalismo propone que los contenidos mentales podrían deberse no sólo a procesos que ocurren en la frontera delimitada por el cerebro o incluso por el cuerpo. La teoría de la mente extendida supone que algunos procesos mentales tendrían su sustrato más allá de los límites del organismo (Menary 2010).

Por último señalaremos un tercer enfoque relevante al respecto: la teoría del *self* dialógico, que cuestiona la identidad entre el concepto de *self*—mismidad— y el concepto de mente, imbricándolos en el concepto de sociedad. Hermans (2002) postula que el *self* es una minisociedad dialógica de *yo*es—posiciones *yo*—, desdibujando el límite físico entre el *yo* y los otros *yo*es, así como entre el *self* y la sociedad. El lenguaje en su versión práxica de diálogo ya no sería algo extracerebral sino que se ubicaría según Hermans dentro del espacio virtual de la mente.¹⁰

Los tres grupos de problemas señalados tienen en común con el viejo problema del monopsiquismo el cuestionamiento de la identidad mente-cerebro. En otras, palabras, el referente físico de la mente podría no ser exactamente el cerebro, sino que el cerebro, o una parte de él, pudiera ser un elemento necesario pero no suficiente para la existencia de estados mentales.

Hasta aquí nos hemos referido principalmente al estudio de la mente en relación con el mundo físico, pero nos adentramos ahora en el estudio de la mente en relación con el mundo social, con otras mentes. Ello requiere hacer algunas precisiones sobre el núcleo duro de la mente: la conciencia. Para

⁹ La lectura de la mente es uno de los síntomas mejor constatados en la esquizofrenia, enfermedad en la que se tiene la experiencia de poder leer la mente de otras personas o de que la propia mente es leída por extraños. Por ello la esquizofrenia podría tomarse como una suerte de experimento natural en el que, aunque distorsionados por la enfermedad, se atisbarían algunos mecanismos propios de los procesos mentales que apoyarían el monopsiquismo.

¹⁰ La teoría del *self* dialógico es un buen marco para modelizar las alucinaciones dialogadas en la esquizofrenia.

ello seguiremos la distinción que Bunge y Ardila (1998, pp. 317-325) hacen entre percatación (respuesta de un animal a un estímulo), consciencia (estado mental) y autoconsciencia (estado mental reflexivo) y añadimos las apreciaciones que Jimeno Valdés (1985, pp. 38-42) hace sobre el uso de la palabra “conciencia”, que reserva para denotar la dimensión moral de la mente (autoconsciencia de la propia identidad en un sistema grupal). Jimeno señala que el término latino *cum-scientia* tiene su origen etimológico en el concepto estoico de culpa y propone emplear “conciencia” exclusivamente para el concepto de conciencia moral, reservando “consciencia” para la consciencia psicológica.¹¹ En su libro, Bunge y Ardila utilizan siempre la expresión “consciencia”. Atendiendo a los matices señalados por la RAE utilizaremos la expresión “consciencia” en el mismo sentido que Bunge y Ardila (estado mental de un animal que se percata de lo que percibe o piensa)¹² y reservaremos la expresión “conciencia” para denotar la autoconsciencia que se supone exclusiva de los humanos y que implica no sólo tener experiencias conscientes sino también tener conciencia de la integración social o moral, de la identidad biográfica y de la agencia propia que se logra mediante el lenguaje.

Puesto que la mente humana implica la unión del significado de “consciencia” y de “conciencia”, algunos atributos suyos requieren cierto grado de monopsiquismo social. En humanos puede existir consciencia sin conciencia, pero nunca puede darse conciencia sin consciencia, puesto que la conciencia presupone la consciencia.¹³

La conciencia incluye no sólo la conciencia moral o social, sino que de ella se deriva también la identidad narrativa (Ricoeur 1996) y la conciencia de agencia libre. La conciencia así entendida correspondería a la estructura moral de la persona señalada por Aranguren (Rincón i Verdera 1997), que sólo es concebible por su inclusión en un campo social de sentidos compartidos.¹⁴ A partir de este punto, en el que el CEPA relaciona de manera conciente al organismo con su mundo social, no hablaremos ya de mente sino de existencia, una existencia que se estructura como un campo de acuerdo con acciones

¹¹ El diccionario de la RAE tiene dos entradas independientes para los términos “consciencia” y “conciencia” y mantiene para ellos acepciones en parte equivalentes, pero que permiten estas matizaciones de significado.

¹² En este sentido, “consciencia” equivaldría a la inteligencia sentiente de Zubiri, filósofo del que Pelegrina hace amplio uso. Pero no podemos aquí más que mencionarlo.

¹³ No entraremos tampoco en la diferenciación entre los estados mentales sin conciencia, los procesos cognitivos subsimbólicos y el concepto psicoanalítico de inconsciente.

¹⁴ Una aplicación clínica de estas cuestiones se hace en la Psicopatología Integral de Jimeno Valdés, donde además se propone la tolerancia como criterio de salud mental (Vargas 2018).

comunes con un grupo social que se atiene a determinadas coordenadas de sentido compartido.

De entre las acciones compartidas posibles, las acciones lingüísticas, los actos de habla en el sentido propuesto por Searle (1995), son las acciones más productivas en términos de integración social. Respecto a la relación que se establece entre los actos de habla, el lenguaje y la mente, escribe Searle (1996, p. 1):

Desde mi punto de vista, la filosofía del lenguaje es una rama de la filosofía de la mente; por consiguiente, ninguna teoría del lenguaje es completa sin una explicación de las relaciones entre mente y lenguaje y de cómo el significado —la intencionalidad derivada de los elementos lingüísticos— está anclado en la intencionalidad intrínseca, biológicamente más básica, de la mente–cerebro.¹⁵

La mente humana, al establecer relaciones con otras mentes humanas y compartir con ellas objetos mentales, posibilita la aparición de una intencionalidad colectiva que en último término da lugar a la realidad social compuesta por “objetos conceptuales” compartidos por la mayoría del grupo. El par consciencia-conciencia resulta así, en el seno de la mente humana, la instanciación de la dualidad naturaleza-cultura que caracteriza a la identidad humana. Es a esta propiedad superior de la mente humana caracterizada por la conciencia de moralidad, identidad narrativa y agencia a lo que llamamos existencia.

Dicho lo anterior, pueden ahora delimitarse en el *PMC* dos subproblemas: el subproblema consciencia-cerebro y el subproblema conciencia-cerebro o problema de la existencia. El primero quedaría bien resuelto por el materialismo emergentista de Bunge (2011, 2015) donde se muestra que el conocimiento científico del cerebro animal es suficiente para dar cuenta de la consciencia mediante el recurso a las propiedades emergentes de la materia mentante. Pero la ontosemántica de la existencia sigue esperando una mayor clarificación.

Definimos el subproblema de la existencia como el consistente en dilucidar si un solo cerebro humano es también condición suficiente para la conciencia concebida como la unión de consciencia, identidad moral, identidad biográfica y agencia. Atendiendo a la dimensión moral de las funciones mentales de mayor jerarquía, y al papel que estas juegan en la conformación de la identi-

¹⁵ Cita tomada de López 2018.

dad personal, propuse en 2017 el “problema cerebros-mente” (Vargas 2017)¹⁶ que, en analogía con la clasificación iniciada por Martínez-Freire podríamos llamar “problema de Husserl-Searle”. Nótese que, contrariamente a la expresión habitual, “cerebros” se dice ahora en plural y el orden del par se ha invertido colocando la mente en segundo lugar al considerarla una propiedad emergente de los grupos cerebrales. Podemos, ya, enunciar de manera exacta el:

Postulado Cerebros-Mente (PCsM): la mente humana es una propiedad exclusiva de grupos de cerebros humanos relacionados mediante el lenguaje, pero no es propia de los cerebros aislados. Dicho en otros términos, un cerebro humano es condición necesaria pero no suficiente para la mente, pues su función superior, la existencia, precisa del grupo social.

Y de acuerdo con el PCsM se propone la siguiente definición ontosemántica de la mente humana:

Definición: “mente humana” significa la función relacional diádica, bidireccional y dinámica que, mediante CEPAs, el cerebro establece entre el cuerpo y su entorno natural y social para una mejor adaptación del organismo al medio. Mediante la mente humana el cuerpo y su mundo se integran en el campo de la existencia formado por objetos mentales.

De la anterior definición se desprenden seis corolarios.

Corolario 1: La existencia es un campo agente.¹⁷

Al definirse la mente humana como una relación bidireccional entre el cuerpo y el mundo, debe considerarse que tal bidireccionalidad es aplicable tanto a la relación espacial como a la temporal.

El par percepción-acción da cuenta de la bidireccionalidad de la relación espacial entre el mundo y el cuerpo, queriendo notar que el plan de acción sobre el mundo condiciona la percepción de éste, al igual que la percepción del mundo conduce a una determinada acción del cuerpo.

El término “ciclo” denota la bidireccionalidad temporal, o temporalidad, de manera que la anticipación futura modifica enactivamente el recuerdo a la vez que el recuerdo de lo pasado influye en la futurización.¹⁸ En la temporalidad se diferencian cuatro momentos: 1) la cota del estado previo del CEPA, 2) el

¹⁶ Atendiendo a lo expuesto, este problema también podría llamarse, de manera más exacta, problema cerebros-conciencia, no obstante mantendremos la expresión cerebros-mente para preservar el núcleo de la expresión filosófica tradicional.

¹⁷ Cf. Zubiri 1989.

¹⁸ Desde una perspectiva ecológica, Fuchs (2011) propone que el cerebro es un órgano mediador con el ambiente estructurado mediante ciclos funcionales plásticos de tres tipos: ciclos de autorregula-

estado actual del cuerpo, 3) el estado actual del mundo y 4) la cota del estado futuro deseable del CEPA.

La agencia integra el campo de la existencia.

Corolario 2: La existencia conforma un sistema circunstancial.¹⁹

El sentido y la referencia son sólo conceptos límite del significado, por lo cual sería erróneo identificar aisladamente la mente humana, ya sea con el CEPA, ya sea con el cuerpo o su cerebro, ya sea con el mundo.

La referencia es sólo una parte del significado, por lo cual se comete una falacia mereológica si se busca el lugar espacial de la mente humana, habida cuenta de que aunque los referentes tienen propiedades espaciales, el sentido no las tiene.

La mente humana forma un sistema cuyos componentes materiales son el cerebro, el resto del cuerpo y el mundo circundante integrados mediante CEPAs y cuya estructura viene conformada por el campo de la existencia.

Corolario 3: La existencia acota la mente humana.²⁰

Puesto que el cerebro es un órgano carente de canales perceptivos propios, la consciencia se limita a la consciencia del complemento corporal del cerebro, al que podemos llamar “cuerpo-no-cerebro”, el soma en término fenomenológico. Tanto el soma como el mundo son lo otro, el entorno material acotado por la existencia.

Corolario 4: La existencia es convivencia.²¹

Puesto que un CEPA se define como un sistema dinámico, es posible definir un punto de equilibrio entre varios CEPA cuando un cerebro correlaciona estrechamente su funcionamiento con el de otro cerebro emergiendo así un sistema social.

Corolario 5: La existencia es posible pero no necesaria.²²

La definición de la mente humana como una función diádica implica que su significado es indecidible, pues en su conjunto la lógica de predicados poliádicos es indecidible. En otras palabras, no puede decidirse en un número finito de pasos si cualquier conformación lógica de la mente humana es verdadera. Dicho ahora en términos fenomenológicos, la existencia humana está

ción organísmica, ciclos de acoplamiento sensoriomotor entre el organismo y su entorno y ciclos de interacción intersubjetiva. La noción de conciencia que hemos expuesto correspondería al tercer tipo.

¹⁹ Cf. Ortega y Gasset 2004.

²⁰ Cf. Bunge 2012.

²¹ Cf. Searle 1995.

²² Para una ampliación sobre metateoría lógica e indecidibilidad de los predicados poliádicos consultar Deaño 1978, p. 244 y sig.

abierta al mundo y acotada por la angustia. La existencia no tiene un sentido dado.

5. Postulados iatrofilosóficos

Terminaremos formulando tres postulados iatrofilosóficos sobre la vulnerabilidad existencial:

Postulado 1: Los logopatías son una distorsión del significado hacia el polo del sentido.

En la esquizofrenia no se cumple el corolario 3. Hay consciencia del cerebro, probablemente por una hiperconectividad patológica en áreas del lenguaje. Ello genera inconsistencias lógicas por las que el lenguaje objeto se cuestra funciones propias de su metalenguaje, resultando que el metalenguaje conciente se convierte en condición necesaria del lenguaje objeto de la consciencia. Esto modeliza, por ejemplo, los fenómenos de inserción del pensamiento²³ o las alucinaciones verbales imperativas.

Las inversiones lógicas derivadas de alteraciones de la conectancia neuronal trastocan las jerarquías semánticas del cerebro, de manera que en las logopatías algunos de los sentidos posibles del mundo se convierten en necesarios aún en ausencia de referencias que los justifiquen. En las logopatías el significado del mundo está distorsionado hacia el polo del sentido; se disparatan²⁴ significados sin referencia.

Postulado 2: Los timopatías son una distorsión del significado hacia el polo de la referencia.

En la melancolía no se cumple el corolario 1. El campo de la existencia se desintegra por falta de agencia y el significado se adhiere a determinadas referencias: el cuerpo en la melancolía, los objetos del mundo en la manía, o determinados estímulos en las adicciones, las fobias o el trastorno obsesivo compulsivo. Las timopatías son un sinsentido de la existencia, como en el sinsentido de la pena melancólica.

Postulado 3: La vulnerabilidad existencial es la forma biológica de la vulnerabilidad ontosemántica.

²³ Mejor sería decir “inserción de conocimiento”.

²⁴ Repárese en que “disparate” comparte raíz latina con el verbo parere (parir, engendrar). En las logopatías se engendran significados pues múltiples sentidos posibles de la realidad “fuerzan” su adscripción a referentes azarosos.

Las inteligencias artificiales (IA) también son ontosemánticamente vulnerables y podrían expresar trastornos psicóticos ante cambios de conectividad en sistemas semánticos integrados con distinta jerarquía.²⁵

Referencias

- Alvarenga, A. de, & Kurpel Diogo, J. C., (2009), “Reflexões sobre a afinidade de Jung com a fenomenología”, *Revista da Abordagem Gestáltica*, vol. 15, no 1, pp. 13-20.
- Ashrafián, H., (2017), “Can Artificial Intelligences Suffer from Mental Illness? A Philosophical Matter to Consider”, *Science and Engineering Ethics*, vol. 23, n.º 2, pp. 403-412.
- Aurenque, D., (2018), “El hombre como ‘el animal enfermo’: sobre el significado de salud y enfermedad en la antropología crítica de Nietzsche”, *Valenciana*, vol. 11, n.º 21, pp. 235-255.
- Behzadan, V., Munir, A., Yampolskiy, R. V., (2018), “A psychopathological approach to safety engineering in AI and AGI”, en Gallina, B., Skavhaug, A., Schoitsch, E., Bitsch, F. (Eds.), *Computer Safety, Reliability, and Security. SAFECOMP 2018. Lecture Notes in Computer Science*, vol. 11094, (pp. 513-520), Springer, Cham.
- Binswanger, L., (1973), “Sobre fenomenología”, en Binswanger, L., *Artículos y conferencias escogidas*, Editorial Gredos, Madrid, pp.15-45.
- Bueno, G., (1981), “Introducción a La Monadología De Leibniz”, en Leibniz, G., *Monadología*, Pentalfa, Oviedo, pp. 13-47.
- Bunge, M., (1980), *Epistemología. Curso de actualización*, Ariel, Barcelona.
- , (2011), *El problema mente-cerebro. Un enfoque psicológico*, Tecnos, Madrid.
- , (2012), *Tratado de filosofía. Ontología II: Un mundo de sistemas*, Editorial Gedisa, Barcelona.
- , (2015), *Materia y mente. Una investigación filosófica*, Laetoli, Barcelona.
- Bunge, M., & Ardila, R., (1998), *Filosofía de la psicología*, Ariel, Barcelona.
- Chalmers, D. J., (1995), “Facing Up to the Problem of Consciousness”, *Journal of Consciousness Studies*, vol. 2, n.º 3, pp. 200-219.
- Churchland, P. S., (1986), *Neurophilosophy. Toward a Unified Science of the Mind/Brain*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts.
- Damasio, A., (2011), *El error de Descartes. La razón, la emoción y el cerebro humano*, Destino, Barcelona.
- Deaño, A., (1978), *Introducción a la lógica formal*, Alianza Universidad, Madrid.
- Doerr-Zegers, O., (2016), “The group of schizophrenias as logopathies”, *Journal of Psychopathology*, vol. 22, pp. 55-61.
- Dörr, O., (2009), “Logopatías y timopatías: hacia una nueva conceptualización de las enfermedades endógenas en psiquiatría. Primera parte”, *Revista GPU*, vol. 5, n.º 1, pp. 71-79.

²⁵ Cf. Ashrafián 2017; Behzadan, Munir, & Yampolskiy 2018.

- , (2017), *Psiquiatría Antropológica. Contribuciones a una psiquiatría de orientación fenomenológico-antropológica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile.
- , (1993), “Fenomenología de la corporalidad depresiva”, *Salud Mental*, vol. 16, n.º. 3, pp. 22-30.
- , (2014), “Los síndromes ansiosos y depresivos como timopatías”, *Revista Psicopatología Fenomenológica Contemporánea*, vol. 3, n.º. 1, pp. 1-22.
- Escudero Pérez, A., (2010), “Del comportamiento y el fenómeno: el a priori de correlación”, *Endoxa*, vol. 25, pp. 235-266.
- Farina, B., Ceccarelli, M., & Di Giannantonio, M., (2005), “Henri Ey’s neojacksonism and the psychopathology of disintegrated mind”, *Psychopathology*, vol. 38, n.º. 5, pp. 285-290.
- Ferrater Mora, J., (1965), “Integracionismo”, en Ferrater Mora, J., *Diccionario de Filosofía. Tomo I*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, pp. 972-974.
- Ferrater Mora, J., (1987), *De la materia a la razón*, Alianza Editorial, Madrid.
- Fuchs, T., (2011), “The Brain. A Mediating Organ”, *Journal of Consciousness Studies*, vol. 18, no. 7-8, pp. 196-221.
- Fuster, J., (1995), *Memory in the Cerebral Cortex: An Empirical Approach to Neural Networks in the Human and Nonhuman Primate*, MIT Press, Cambridge, MA.
- , Fuster, J. M., (2003), *Cortex and Mind. Unifying Cognition*, Oxford University Press, Oxford.
- Gallagher, S., & Zahavi, D., (2008), *La mente fenomenológica*, Alianza Editorial, Madrid.
- Gazzaniga, M. S., (2009), *The Cognitive Neurosciences*, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, MA.
- Hermans, H. J. M., (2002), “The Dialogical Self as a Society of Mind”, *Theory & Psychology*, vol. 12, no. 2, pp. 147-160.
- Hyslop, A., (2019), “Other Minds”, en Edward N. Zalta (Ed.), *Stanford encyclopedia of philosophy (Spring 2019 Edition)*, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/other-minds/> [consultado el 19 de mayo de 2023].
- Jaspers, K., (1993), *Psicopatología general*, Fondo de Cultura Económica, Ed, México.
- Jimeno, A., (1985), *Consciencia, conscienciación y psico-socio-patología*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, Valladolid.
- Lasaga, J., (2013), “El mono fantástico (Notas sobre la «ciencia del hombre» de Ortega)”, *Revista de Occidente*, no. 384, pp. 5-22.
- Llinás, R., & Churchland, P. S., (1996), *The Mind-Brain Continuum*, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, Massachusetts.
- , (2001), *I of the vortex. From neurons to Self*, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, Massachusetts.
- López, J. J., (2018), “John R. Searle”, en Fernández Labastida, F. y Mercado, J.A., (Eds.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, en <http://www.philosophica.info/archivo/2018/voces/searle/Searle.html> [consultado 19 de mayo de 2023].

- MacLean, P., (1990), *The Triune Brain In Evolution. Role in Paleo-cerebral Functions*, Plenum Press, New York.
- Martínez-Freire, P. F., (2007), “Del problema mente-cuerpo al problema mente-cerebro”, en Segura, A. (Ed.), *Historia universal del pensamiento filosófico*, Liber Distribuciones Educativas, Ortuella, Vizcaya, vol. 5, pp. 799-811.
- Mejía Fernández, R., (2018), *El giro fenomenológico en las neurociencias cognitivas: de Francisco Varela a Shaun Gallagher*, Universidad de Salamanca, Salamanca.
- Menary, R., (2010), *The Extended Mind*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts.
- Moses, L. J., & Baird, J. A., (2002), “Metacognición”, en Wilson, A. & Keil, F. C., (Eds.) *Enciclopedia MIT de ciencias cognitivas*, Editorial Síntesis, Madrid, pp. 814-816.
- Olivares, F. A., Vargas, E., Fuentes, C., Martínez-Pernía, D., & Canales-Johnson, A., (2015), “Neurophenomenology revisited: second-person methods for the study of human consciousness”, *Frontiers in Psychology*, vol. 6, no. May, pp. 1-12.
- Ortega y Gasset, J., (2004), *Meditaciones del Quijote*, Santillana Ediciones Generales y Fundación José Ortega y Gasset, Madrid.
- Pelegriña, H., (2006), *Fundamentos Antropológicos de la Psicopatología*, Polifemo, Madrid.
- , (2017), *Psicopatología regional. Estructuras dimensionales de la psicopatología. Logopatías y Timopatías*, Polemos, Madrid.
- Pérez Carrasco, M., (2012), “¿Cuál es el objeto de nuestro conocimiento? Tomás de Aquino intérprete de Averroes”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 29, no. 1, pp. 45-63.
- Porges, S. W., (2007), “The Polyvagal Perspective”, *Biol Psychol*, vol. 74, no. 2, pp. 116-143.
- Ricoeur, P., (1996), *Sí mismo como otro*, Siglo XXI de España Editores, S.A., Madrid.
- Rincón i Verdera, J., (1997), “Las dimensiones de la moral en Aranguren: La moral como estructura, la moral como contenido y la moral como actitud”, *Taula: quaderns de pensament (UIB)*, vol. 27-28, pp. 165-182.
- Rowlands, M., Lau, J., & Deutsch, M., (2020), “Externalism About the Mind”, en Edward N. Zalta (Ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/content-externalism/> [consultado el 19 de mayo de 2023].
- San Martín, J., (2008), *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón. Introducción a la fenomenología*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Searle, J. R., (1995), *The Construction of Social Reality*, The Free Press, New York.
- , (1996), *El redescubrimiento de la mente*, Crítica, Barcelona.
- Segovia-Cuellar, A., (2012), “Neurofenomenología. Proyecto para una ciencia de la experiencia vivida”, *Revista Colombiana de Psiquiatría*, vol. 41, no. 3, pp. 644-658.
- Smith, C. U. M., (2010), “The triune brain in antiquity: Plato, Aristotle, Erasistratus”, *Journal of the History of the Neurosciences: Basic and Clinical Perspectives*, vol. 19, no. 1, pp. 1-14.

- Stagnaro, J. C., (2015), “Los aportes de Johann Christian Reil al nacimiento de la psiquiatría”, *Asclepio*, vol. 67, no. 2, p. 108.
- Stanghellini, G., & Fuchs, T., (Eds.), (2013), *One century of Karl Jaspers' general psychopathology*, Oxford University Press, Oxford.
- Stanghellini, G., (2017), *Lost in dialogue. Anthropology, psychopathology, and care*, Oxford University Press, Oxford.
- Tononi, G., & Balduzzi, D., (2009), “Toward a Theory of Consciousness”, en Gazzaniga, M. S., (Ed.), *The Cognitive Neurosciences*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, pp. 1201-1217.
- Varela, F. J., (1996), “Neurophenomenology A Methodological Remedy for the Hard Problem”, *Journal of Consciousness Studies*, vol. 3, no. 4, pp. 330-349.
- , (2006), *Conocer*, Gedisa, Barcelona.
- Varela, F. J., Thompson, E., & Rosch, E., (1993), *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts.
- Vargas, M. L., (2018), “Neurofenomenología, enacción y cerebro: hacia una neurofenomenología clínica”, *Kranion*, vol. 13, pp. 41-47.
- , (2017), “Neurosciences and philosophy: what is new in the 21st century?”, *Neurosciences and History*, vol. 5, no. 1, pp. 38-46.
- , (2018), “La psicopatología integral de Agustín Jimeno Valdés: contexto y conceptos”, *Neurosciences and History*, vol. 6, n.º. 3, pp. 74-84.
- , (2020), “Neuroscience-Based Anthropological Psychiatry (NBAP): Ten Introductory Concepts”, en Woolfolk R., Allen L., Durbano, F. & Irtelli F., (Eds.), *Psychopathology. An International and Interdisciplinary perspective*, IntechOpen, London, pp. 43-59.
- Vargas, M. L., Guekht, A., & Priller, J., (2020), “Neuropsychiatry services in Central, Southern, and Eastern Europe”, en Agrawal N., Faruqui R. & Bodani M., (Eds.), *Oxford Textbook of Neuropsychiatry*, Oxford University Press, Oxford, pp. 551-556.
- Zubiri, X., (1989), *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza Editorial / Fundación X. Zubiri, Madrid.

Stoa

Vol. 15, no. 29, 2024, pp. 45-59

ISSN 2007-1868

DOI: <https://doi.org/10.25009/st.2024.29.2768>

WILL THE GREAT PRIMATES BE RECOGNIZED AS NON-HUMAN PERSONS IN THE 21ST CENTURY?

¿Se reconocerán los grandes primates como personas no humanas en el siglo XXI?

RAFAEL CERVERA CASTELLANO
Universidad de Valencia
rafael.cervera@hotmail.com

“Legally, persons count; things don’t.”
(Wise 2004, p. 25.)

RESUMEN: Los grandes primates han sido una especie en peligro de extinción durante más de cincuenta años. La presión continua que ejercen los humanos sobre los habitantes y las selvas tropicales alrededor del guante ha llevado a chimpancés, bonobos, orangutanes y gorilas al límite de su bienestar. Hoy en día existe una gran presión internacional, que tiene como objetivo liberar a los primates de sus entornos de cautiverio en los zoológicos, o promover el desarrollo de leyes que protejan a estos animales del sufrimiento, la caza y el cautiverio. Para lograr esta búsqueda, sería un gran avance reconocer las cuatro especies de grandes simios (aparte de los humanos) como personas no humanas, otorgándoles derechos bajo los cuales la ley los protegería de las actividades humanas en sus hábitats naturales y la situación de cautiverio que viven en muchos países alrededor del mundo.

PALABRAS CLAVE: Grandes primates · zoos · personas no humanas · personabilidad · Habeas Corpus · bienestar · cautiverio.

ABSTRACT: Great primates have been an endangered species for more than fifty years. The continued pressure that humans make in the habitants and rainforests around the glove have pushed chimpanzees, bonobos, orangutans, and gorillas to the very limits of their well-being. Nowadays there exists a big international pressure, which

Recibido el 9 de mayo de 2023
Aceptado el 10 de noviembre de 2023

aims to release primates from their captive environments in zoos, or to promote the development of laws that protect these animals from suffering, hunting, and captivity. In order to accomplish this pursuit, it would be a great movement ahead to recognize the four species of great apes (aside of humans) as non-human persons giving them rights under which the law would protect them from human activities in their natural habitats and the captive situation they live in many countries around the globe.

KEYWORDS: Great primates · zoos · non-human persons · personhood · Habeas Corpus · welfare · captivity.

1. Introduction

For a few years there has been a profound swift in how we comprehend not only the lives of invertebrate animals like octopuses or insects as sentient beings (Smith 1991; Broom 2014; Paul y Mendl 2016; Barachi y Baciadonna 2020), but also the most complex ones till the point we are starting to see and recognize them as persons (Varner 2012; Rowlands 2019). Since the famous work of Paola Cavalieri and Peter Singer, *The Great Ape Project*, came out in 1993, a great number of philosophers, lawyers, and advocates defended the lives of the great four species of non-human apes (chimpanzees, orangutans, bonobos, and gorillas) as non-human persons with the right of freedom, the life, and not being tortured physically or mentally.¹

The reality is that in the last thirty years the world and the natural habitats of these species have changed dramatically. Since Indonesia in the Asiatic southeast from the forests of the Congo in Central Africa the life and biodiversity of these places is being deeply threatened by hunting, deforestation, and the climate change that humans are inflicting upon chimpanzees, orangutans, bonobos, and gorillas. Nowadays, Borneo (Indonesia) stands as the country with the biggest rate of deforestation in all the planet threatening biodiversity in its rainforests by the loss of the habitat, downgrading the lands, and fragmenting also the habitat that inhabit non-human primates and other animals (Moate 2023, s.p.). The continuous plantations of palm oil in countries with such amount of biodiversity produces the degradation of the soil structure eroding the very base of fertility that animals and plants need for their survival (Ibíd., s.p.).

Additionally, several species of non-human primates as gorillas or chimpanzees in the rainforests of the Congo are equally being established as endangered species by the pressure that humans inflict on their habitats. The threat against these animals does not only come from the bushmeat consumption or the growing of many cities that provokes the invasion of more savage territory where primates live. The reduction of their numbers also comes from climate change, hunting, and even zoonotic diseases that inflict a great danger into the wellbeing of non-human primates in the present and towards the future survival of these animals (Eba'a Atyi et al. 2022).

¹ By “*great primates*” I will refer to orangutans, gorillas, bonobos, and chimpanzees. They, alongside humans, form the five species of great primates that inhabit planet Earth (<https://www.projeto-gap.org.br/en/primate/the-five-great-primates2/>).

The present evidence shows perfectly that till the definitive halt of deforestation by the year 2030 (Raji 2023, s.p.), there is still a lot of work to do regarding not only the protection of the rainforests of Amazonia, Borneo, or the Congo; but to equally protect the non-human primates that inhabit these forests as the greatest source of biodiversity that exist in planet Earth. For this reason, I will argue that in order to truly protect the four species of non-human primates (chimpanzees, orangutans, bonobos, and gorillas) it is crucial for them to be recognized as non-human persons under the law of the country that allows third person parties to inflict pressure on their habitats. By now more countries are advancing in the modification of their legislations in order to cease definitely with hunting, illegal transportation, and the captivity that is still being carried in most countries like China, central Africa, or Indonesia (Qomariah 2022; Daltion 2021; Boyle 2020; Dingfei 2014; Shepherd 2010).

Having said so, in the first section of this paper it will be exposed the meaning of the concept of “*person*” that we inherited from the Lockean perspective and we adapted to philosophy under a metaphysical or psychological interpretation. This psychological understanding of the concept not only has had a great influence in the philosophy of mind in which philosophers have argued about the possession of a cluster of necessary and sufficient conditions in order to be considered as a person (Dennett 1976). But, also, in bioethics and applied philosophy where many have argued also about the difficulties of considering a being (human or non-human) as such under this interpretation of the concept and its applicability in different stages of the development of a living entity (Singer 1993; DeGrazia 1997, 2006; Varner 2012; Rowlands 2019).

At the same time, it will be highlighted that the concept of “*person*” and “*human*” are not the same and refer to different kind of beings. The misunderstanding between these two words has led to a favoritism of humans and the rights that a human being hold because, in most of the declarations of courts that dealt in the past with the attribution of rights to non-human primates, they have stated that only humans can be persons (in a legal interpretation²), and chimpanzees or bonobos cannot be recognized as subjects of legal rights because they are not human (Montes Franceschini 2021).³

In the second section will be stated that hunting and trapping now endangered species of animals has been a constant by humanity for hundreds of years and that the theological interpretations about its existence in this planet conditioned the way we saw them in the past. Then I argue that despite this theological perspective, that was discarded mostly in favor of the Cartesian interpretation of animals as automata, this point of view did not favor neither the welfare of non-human animals as are the great apes. Since here I contend that this ‘mechanical’ philosophy influenced profoundly in how law understood the lives of animals and denies that great primates can endorse legal rights.

² The legal scholar Hans Kelsen (1992) has argued that a legal person can be understood as “a personifying expression for the unity of a bundle of legal obligations and legal rights, that is, the unity of a complex of norms.” (p. 47).

³ A “*legal person*” and a “*subject of rights or legal rights*” will be taken as equivalent in the following.

In the third section will be explicated the constancy that humans have held capturing and caging a lot of non-human animals that in the past we considered as “exotic”, and that led to a kind of attitude in which humans feel comfortable at zoos observing them from the distance. Likewise, it is stated that to causes a shift in this kind of attitude it is important to refer to the mental capacities that great primates possess by which they can reexperience the past and imagine possible futures. And this last assumption may help to change the way we perceive and treat these endangered species of animals.

Finally, I conclude that in order to protect the four species of great apes, that were initially defended in the Great Ape Project (1993) with the addition of gorillas, it is absolutely necessary to recognize them as non-human persons from a legal perspective and to recognize them, at the same time, a set of legal laws that protect great primates and secure their release from zoos in which they experience stress, anxiety, and a disconnection from their natural habitat to which they belong.

2. Persons, great primates and welfare

The idea of an animal being recognized as a person has been an issue extendedly discussed in philosophy and law for more than forty years. Philosophers and academics on the subject have theorized around the sufficient and necessary conditions under which an animal should be considered as a person according to the Lockean description of the word. Starting with his initial interpretation about this concept, a person was considered by John Locke as “a thinking intelligent being, that has reason and reflection, and can consider itself the same thinking thing, in different times and places, which it does only by that consciousness that is inseparable from thinking and seems to me to be essential, to it; it being impossible to perceive without perceiving that he does perceive” (Locke 1979, p. 188).

First of all, this definition of a person is a psychological one. It implies that in order to qualify as such one must have a high level of consciousness by which he or she can consider itself as a living being whose mental life endures through space and time. If this was the case most humans would not be considered in this way. For example, a comatose person whose life has been hopelessly reduced to a constant dependency of an assisted machine (because of its permanent coma condition), has not a mental life at all and could not be considered as a person under these terms (Rogers 1992).⁴ Similarly, a human who is suffering the progressive advancement of dementia will probably lose its identity until the total loss of a self-concept (DeGrazia 2005, p. 159).

At this point it is important to highlight that it is not the same to be a person that to be a human. In the first case we are describing a psychological being with certain level of consciousness. Meanwhile, by human we refer to a biological being with a

⁴ In a recent research (Claassen and Edlow 2022) about the subject it has been demonstrated that comatose patients might have a type of “*covert consciousness*” by which they would be able to communicate with the persons in charge of their recovery. This is something that the authors admit will have implications in how personhood and autonomy are understood.

precis DNA configuration that refers to the *Homo sapiens* lineage. Attending to this interpretation all humans are entities that share a common DNA between them, and a person is an entity with a complex mental life with also some remarkable mental capacities that allows it to project its mental states backward in time and forward into the future. This last phenomenon allows the person to create an extended concept of his or her own life through the constant continuity of the several mental states of the subject.

Initially this one was referred as the psychological or metaphysical interpretation of personhood and was largely discussed by many philosophers during the last fifty years. Among them some claimed that alongside this metaphysical definition of a person (like a being with a self-concept and an extended sense of its identity), there was also a moral or normative conception about this concept that cannot be underestimated by philosophers, especially if we are dealing with the possible conditions under which great primates might be considered as persons. This last assumption refers to the idea that a person, as he or she can remember facts about its own past and imagines possible futures, might be accused by them making the person totally responsible for the past actions and the possible ones that might be done by him or herself.

Attending to the argumentation given by Mark Rowlands in his book *Can Animals Be Persons?* (2019) the metaphysical interpretation about persons will have undoubtedly as moral as legal implications in the consideration of animals under this concept, especially the great primates which have demonstrated along the years its remarkable mental capacities. This last assumption is very important to the consideration of chimpanzees, orangutans, bonobos, or gorillas as non-human persons (or legal persons) because if it is proved that these entities can be considered as persons under the metaphysical or psychological interpretation given by Locke, and extended till modernity in philosophy and bioethics; it means that there is not a theoretical obstacle that forbids us to consider these animals as non-human persons under the law.

Precisely, the experiments and observations that have been done with great primates in the last twenty years have proved that the four-great species of non-human primates have the capacity to mentally travel backwards and forwards in time (orangutans, gorillas, chimpanzees, and bonobos). This capacity that was pointed out initially by Endel Tulving (1972, 1983) and lately by Thomas Suddendorf and Michel C. Corballis (1997) refers to a kind of attitude by which a human or a non-human animal can make plans in the present in anticipation of future events that have not been yet taken place. This “mental time travel” implies not only a dissociation of a present mental state into a future one, but to a continuity between a present state like “*I am hungry*” to a future state in the form of “*I will be hungry tomorrow for sure*”. This continuity between the here and now and a future situation in which a non-human primate can imagine himself allows him or her to create an extended self-concept whose content are the distinct mental representations of the individual in different times and places.

This last assumption has important implications in terms of welfare attending to the fact that great primates are a kind of beings that comprehend that their lives extend from the past to the future. And if we take in consideration this idea it would not

be permissible to inflict damage to these complex animals that understand the extension of their necessities, desires, and feelings beyond the present moment (Rowlands 2019). If this is the case we humans are putting under captivity, and mostly inhuman conditions, several species of non-human primates whose episodic capabilities of recalling and imagine distant events are quite similar, if not the same, as those of the human species.

3. Beyond property and captivity

For hundreds of years humanity has captured and put in captivity, and in abhorrent conditions, most of the ‘exotic’ animals against which we were confronting during the discovery of new tropical forests, lands, and continents around the globe in the past centuries. This means that most if not the majority of primates that were discovered were forced to abandon their natural habitats to fill the empty cages of the ships that had as a destination the zoos of the modern countries that were in great technological and cultural development. Citing Paula Casal’s last post on <https://www.eldiario.es/>, the absence of a Law that protects great primates from captivity at zoos produces the perfect conditions to make a *pact with the devil* (Casal 2022). In this situation the zoo (aka: *the devil*) shows perfect pictures of happy families gathering together as if everything at the lives of all animals with the devil were the best life they could possibly achieve.

On the other hand, the abduction that great primates suffered, and are still suffering nowadays, was made under the idea that all living beings on the realm made by God were created exclusively to serve primordially to humans, not only so to entertain and promote a spectacle in zoos and circuses, but also to feed mankind (Steck 2019). This theological interpretation was mostly displaced by the Cartesian view of the animal as a mechanical object moved just by the most fundamental desires and volitions in absence of a rational part by which to decide and select the best choices in life to continue living (Harrison 1992).

This kind of philosophy influenced tremendously by the technological developments of the 19th and the 20th century, was rotted deeply in the legal constitutions and the laws that governed the way we view, treat, and dealt with non-human animals, especially those with the closest genetical familiarity with humans: the great primates. According to Steven M. Wise (2004) these animals, and others, are considered nowadays as things in most countries of the world. And that is the main reason why they cannot be considered as “legal persons” (p. 4). They are just “legal things” according to the majority of legislations (p. 4). That’s why mental capabilities are so important in order to cease this kind of “philosophy” which aims yet to see primates as things that are ready to be used and caged in zoos:

Minds are critical for legal rights. It would be hard to persuade a reasonable man that a chimpanzee with the mind of Aristotle should be denied every legal right (Wise 2004, p. 179).

If we, as the presumed more advanced species on this planet, were able to recognize that great primates are able to comprehend that their lives have a temporal and a spatial continuity across the four dimensions we know, by remembering and imagining possible futures, we would be able to place a step ahead in the welfare consideration of these beings and their inclusion in the legal realm of the persons.

Maybe this case need not to be so complicated and it requires only a bit of attention, as Ganeri (2017) might say, of our past unpleasant experiences, the bad ones that we could relive in the present, and the expectation of sensing them again in the future if we continue living under the same conditions that provoked them. This is the case of primates living in captivity. Under these conditions they could experience stress, anxiety, discomfort, anger, and stereotypes that are greatly influenced by the space in which they might live the rest of their lives if we do not start firmly to recognize them as non-human persons or “legal persons” (Wise 2004, p. 4) with the rights initially exposed by Paola Cavalieri and Peter Singer in their famous book *The Great Ape Project* (1993).

Here both philosophers stated that it is very important to pay a close attention to the mental capabilities of primates and to recognize them the right to live freely in their natural environments, to not experience physical or mental pain, or just to live without the aggressive pressure of humans to their natural interests:

We now have sufficient information about the capacities of chimpanzees, gorillas and orangutans to make it clear that the moral boundary we draw between us and them is indefensible. Hence the time is ripe for extending full moral equality to members of other species, and the case for so doing is overwhelming (Cavalieri and Singer 1993, p. 1).

Thanks to this ethological and cognitive endeavor started in past decades we now know that the great primates not only can make a strong bonding between their companions, with emotional relationships with members of the same family, but they can feed themselves in ways that we thought was unique of our own species (Sanz, Call, y Boesch 2013). Non-human primates select tools and keep them until the moment to be moved to another place where they will use them as sticks to obtain termites or as hammers to break nuts (Boesch y Boesch 1981, 1982, 1984). If this is so it can be stated without hesitation that chimpanzees, bonobos, orangutans, and gorillas are able to plan their feeding forward in time and anticipate necessities of the future (Osvath y Osvath 2008; Osvath 2010; Osvath y Karvonen 2012; Sanz, Call, y Boesch 2013).

4. The non-human persons of our present time

Attending to the evidence already presented and the great effort made by other organizations besides the *Great Ape Project*, like the *Non-Human Rights Project*, a few steps have been done to ensure the recognizance of many primates as bearers of legal

rights or non-human persons. One of the most paradigmatic cases that were carried out in the last decade was the trial made in favor of Cecilia, a chimpanzee captive in a zoo with deplorable conditions until the judge María Alejandra Mauricio from Buenos Aires freed Cecilia attending to the filed writ of *Habeas Corpus* presented by Pablo Buompadre, president of the AFADA (Asociación de Familias Adoptivas de Aragón; *Association of Adoptive Families of Aragon*) by which an individual must be liberated from slavery or the indecent captivity that rested upon him or her.

The judge María Alejandra argued in the File N° P-72.254/15 (2016) that it is not intended to equate all the sentient and living beings with the human species, and neither it is necessary to all sentient creatures known to be recognized as legal persons. Rather, it is intended to affirm and recognize that “primates are people as subjects of non-human rights and that they have a catalog of fundamental rights that must be studied and enumerated by the corresponding state bodies” (pp. 36-37). By doing so it is stated that it was not the main intention to give directly the rights that humankind possess, but to recognize that these animals are something more than just sentient beings with beliefs, intentions, and desires; they are non-human persons endorsed with legal rights.

A similar case occurred to an orangutan named Sandra to whom was requested her freedom through an *Habeas Corpus*. She was born in 1986 in the Rostock Zoo of Germany being lately sold to another Zoo located in Argentina. Under captivity she experienced nothing more than an artificial environment with very few elements that resemble her original environment in nature (González 2016). At the end of the trial in which was stated that Sandra deserved to live the rest of her life in a Sanctuary she was finally recognized as a non-human person and as a bearer of legal rights (Federico de Baggis 2015).

Nonetheless, and despite this success with Cecilia and Sandra, complete freedom to all primates living in captivity in zoos or research facilities is far away from ending. Almost ten years ago another petition for the freedom of four chimpanzees (Kiko, Tommy, Hércules, y Leo) was presented by the *Non-Human Rights Project* in the Supreme Court of New York. The reason of such a demand was that these chimpanzees with a unique personality, interests, and desires into the future, was that they were being used for the biomedical benefit of some companies that saw in these animals a way of making profit testing new products and substances in their bodies. The Supreme Court rejected the petition in 2018 arguing that these beings cannot be recognized as non-human persons or holders of legal rights because they were not, primarily, humans (Murcia 2018; Pallotta 2021).

Likewise, in the year 2022 was rejected the writ of *Habeas Corpus* filed in favor of the orangutan Sandai that lives currently at the Buin Zoo of Chile. After evidencing the poor conditions under which Sandai was living at the facility it was defended that he is a non-human person and a subject of rights by which he would not be ever tortured physically or emotionally, deprived of his liberty and his life (Casanova et al. 2022). Unfortunately, the Court of San Miguel did not accept the writ of *Habeas Corpus* by

which it was intended to free Sandai to the Sanctuary of Great Primates of Sorocaba in Brazil (Mondaca et al. 2022; Casanova et al. 2022).

These four examples reflect the ups and downs of a long journey for the recognition of legal rights to the closest animals to our species. A few of these trials have been carried out successfully, but the resolution of others was conditioned by anthropological and speciesist arguments of a tradition that finds its roots in the philosophy and law interpretations that belonged to the 18th or the 19th century. If we are going to add more pressure under this change of paradigm that not only affect the great primates but dolphins, whales, and elephants, it is a must to pay close attention to the mental capacities of these beings summing more arguments from cognitive ethology and cognitive sciences in favor of the legal recognizance of primates as bearers of legal rights.

5. Final remarks

Since Paola Cavalieri and Peter Singer started the *Great Ape Project* in 1993 a lot of philosophical, scientific, and law debates were made regarding the way human societies were treating non-human primates being kept under captivity in zoos or research centers. Thankfully many improvements have been made in the last thirty years. Cecilia and Sandra were just the first steps in a long journey that has as a main purpose to free all living beings that live in captivity in zoos with artificial environments made of iron bars and concrete, or the pools in dolphinariums were dolphins suffer of several illnesses because of the treated water and the direct contact with humans.

To finally halt the cruelty and harass that suffer our closest relatives on this earth it is not sufficient to just consider them as sentient beings. They are more than that. They are first of all persons according to the philosophical interpretations of the concept that is commonly taken from the Lockean work about the metaphysical identity of the person through space and time. If we consider and declare at the end that great primates are persons in this sense then there would not be any reason why they could not be considered as non-human animals with rights legally recognized by the laws of a country. Just if human beings awake from the cartesian dream of the animal as a blank machine just driven by pure instinct and starts to consider primates as beings as mentally complex as humans, it might be possible to consider deeply the possibility to fulfill the work started thirty years ago with the *Great Ape Project* in the 21st century.

References

- Agar, N., (2013), "Why Is It Possible to Enhance Moral Status and Why Doing So Is Wrong?", in *Journal of Medical Ethics*, vol. 39, no. 2, pp. 67–74. <https://doi.org/10.1136/medethics-2012-100597>
- Barrachi, D., Baciadonna, L., (2020), "Insect sentience and the rise of a new inclusive ethics", *Animal Sentience*, vol. 29, no. 18, pp. 1-5. <https://doi.org/10.51291/2377-7478.1604>

- Bischof, N., (1978), "On the phylogeny of human morality", in *Morality as a Biological Phenomenon* (Ed., by G. S. Stent), Dahlem Konferenzen, Berlin, pp. 53-74.
- Bischof-Köhler, D., (1985), "Zur Phylogenese menschlicher Motivation", in L. H. Eckensberger & E. D. Lantermann (ed.), *Emotion und Reflexivität*, Urban & Schwarzenberg, Vienna, pp. 3-47.
- Boesch, C., Boesch, H., (1981), "Sex Differences in the Use of Natural Hammers by Wild Chimpanzees: A Preliminary Report", in *Journal of Human Evolution*, vol. 10, pp. 585-593. [https://doi.org/10.1016/S0047-2484\(81\)80049-8](https://doi.org/10.1016/S0047-2484(81)80049-8)
- , 1982, "Optimization of nut cracking with natural hammers by wild chimpanzees", in *Behaviour*, vol. 3, no. 4, pp. 265-286. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1163/156853983X00192>
- , 1984, "Mental Map in Wild Chimpanzees: An Analysis of Hammer Transports for Nut Cracking", in *Primates*, vol. 25, no. 2, pp. 160-170.
- Boyle, L., (2020), "The legal and illegal trade are inseparable: The drain of Africa's chimpanzees for foreign zoos", September 17th, available in: <https://www.independent.co.uk/climate-change/news/chimpanzees-africa-legal-illegal-wildlife-traffic-king-china-b449057.html>
- Broom, D. M., (2014), *Sentience and Animal Welfare*, Cabi, New York.
- Carruthers, P., (1992), *The Animals Issue: Moral Theory in Practice*, Cambridge University Press, Cambridge.
- , (2000), *Phenomenal consciousness: A naturalistic theory*, Cambridge University Press, Cambridge.
- , (2005a), "Why the Question of Animal Consciousness Might Not Matter Very Much", in *Philosophical Psychology*, vol. 18, no. 1, pp. 83–102, available in: <https://faculty.philosophy.umd.edu/pcarruthers/animal-consciousness-might-not-matter.pdf>
- , (2012), "Against the Moral Standing of Animals", in Morris, C. W., *Questions of life and death: readings in practical ethics*, Cambridge University Press, New York, pp. 1-19.
- Casal, P., (2022), "Pactos con el diablo", September 7th, available in: https://www.eldiario.es/caballodenietzsche/zoo-zoologico-grandes-simios-derechos-animales-maltrato-animales_132_9292335.html
- Casanova, D. P., Véliz, A. C., Gajardo, I. I., (2022) "Recurso de Amparo", *Fundación Justicia Interspecie*, July 22nd, available in: <https://www.diarioconstitucional.cl/wp-content/uploads/2022/07/Recurso-de-Amparo-Sandai.pdf>
- Cavaliere, P., Singer, P., (1993), *The Great Ape Project*, St. Martin's Press, New York.
- Cervera, R., (2022a), "Personidad y coma: Una propuesta reversible", in *Revista de Medicina y Ética*, vol. 33, no. 2, pp. 395-417. <https://doi.org/10.36105/mye.2022v33n2.03>
- , 2022b, "Condiciones y límites de la cualidad de persona", in *LOGOS Revista de Filosofía*, no. 139, pp. 119-138. <https://doi.org/10.26457/lrf.v139i139.3351>

- Central Zoo Authority., (2013), “Circular Sub: - Policy on establishment of dolphinarium”, available in: <https://cza.nic.in/uploads/documents/notifications/orders/english/C-1.pdf>.
- Daltion, J., (2021) “China and wildlife trade watchdog face legal challenge over ‘flagrant’ sales of chimps and elephants”, January 23th, available in: <https://www.independent.co.uk/climate-change/news/china-south-africa-cites-chimps-elephants-trade-legal-b1790888.html>
- Dennett, D., (1976), “Conditions of Personhood”, in Rorty, A. O. (ed.), *The Identities of Person*, Univ. of California Press, Berkeley/Los Angeles, pp. 175-196.
- DeGrazia, D., (1997), ‘Great Apes, Dolphins, and the Concept of Personhood’, in *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 35, no. 3, pp. 301-320.
- , (2005), *Human Identity and Bioethics*, Cambridge University Press, New York.
- , (2006), “On the Question of Personhood beyond Homo sapiens”, in Singer, P. (ed.), *In Defense of Animals: The Second Wave*, Blackwell Publishing, Malden, pp. 40-53.
- Descartes, R., (2011), *Descartes. Estudio introductorio de Cirilio Florez Miguel*, Gredos, Madrid.
- Dingfei, Y., (2014), “China ‘main destination’ for illegally traded chimpanzees”, October 8th, available in: <https://chinadialogue.net/en/nature/7371-china-main-destination-for-illegally-traded-chimpanzees/>
- DiSilvestro, R., (2010), *Human Capacities and Moral Status, Philosophy and Medicine*, vol. 108, Springer, New York.
- Dolby, R. G. A., (1989), “The possibility of computers becoming persons”, in *Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy*, vol. 3, no. 4, pp. 321-336. <https://doi.org/10.1080/02691728908578545>
- Eba’a Atyi, R., Hiol Hiol, F., Lescuyer, G., Mayaux, P., Defourny, P., Bayol, N., Saracco, F., Pokem, D., Sufo Kankeu, R., Nasi, R., (eds.), (2022), “The Forests of the Congo Basin: State of the Forests 2021”, in *CIFOR*, pp. 265-288. Available in: <https://www.cifor.org/knowledge/publication/8710>
- Fazio, S., Mitchell., D. B., (2009), “Persistence of self in individuals with Alzheimer’s disease: Evidence from language and visual recognition”, in *Dementia*, vol. 8, no. 1, pp. 39-59. <https://doi.org/10.1177/1471301208099044>
- Baggis, G. F. de, (2015), “Solicitud de *Habeas Corpus* para la Orangutan Sandra. Comentario a propósito de la Sentencia de la Camara Federal de Casacion Penal de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires”, de 18 de diciembre de 2014, en *Derecho ANIMAL*, no. 6/1, pp. 1-8. <https://doi.org/10.5565/rev/da.107>
- Feinberg, J., (1980), “Abortion”, in *Matters of Life and Death*, ed. T. Regan. Temple University Press, Philadelphia, pp. 183–217.
- Frey, R. G., (1980), *Interests and Rights: The Case Against Animals*, Clarendon Press, Oxford.
- , (1983), “Vivisection, Morals and Medicine”, in *Journal of Medical Ethics*, vol. 9, no. 2, pp. 94-97.

- , (1984), “Autonomy and the value of animal life”, in *The Monist*, vol. 70, no. 1, pp. 50-63.
- File N° P-72.254/15., (2016), “Presentación efectuada por AFADA respecto del chimpancé ‘Cecilia’ – Sujeto no humano”, Tercer Juzgado de Garantías, Poder Judicial, Mendoza, Argentina, November 3th, available in: <http://www.saij.gob.ar/3er-juzgado-garantias-local-mendoza-presentacion-efectuada-afadarespecto-chimpance-cecilia-sujeto-humano-fa16190011-2016-11-03/123456789-110-0916-1ots-eu-pmocsollaf>
- Gallup, G., (1982), “Self-Awareness and the Emergence of Mind in Primates”, in *American Journal of Primatology*, vol. 2, no. 3, pp. 237-248. <https://doi.org/10.1002/ajp.1350020302>
- Ganeri, J., (2017), “Mental Time Travel and Attention”, in *Australasian Philosophical Review*, pp. 353-373. <https://doi.org/10.1080/24740500.2017.1429794>
- Gennaro, R. J., (2012), *The Consciousness Paradox: Consciousness, Concepts and Higher Order Thoughts*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts.
- , (2018), “Consciousness”, in Vonk, J., Shackelford, T. (eds), *Encyclopedia of Animal Cognition and Behavior*, Springer, Cham.
- Gibbons, A., (2021), “Captive gorillas test positive for coronavirus. First case of COVID-19 in endangered apes detected at San Diego wildlife park”, *Science*, January 12th, available in: <https://www.science.org/content/article/captive-gorillas-test-positive-coronavirus>
- González, E., (2019), “‘Sandra’, la orangutana que se convirtió en ‘persona’”, (June 22nd), available in: https://elpais.com/elpais/2019/06/17/eps/1560778649_54-7496.html#:~:text=Sandra%20qued%C3%B3%20reconocida%20como%20persona,de%20su%20privaci%C3%B3n%20de%20libertad
- Griffin, D. R., (2009), “Windows on Nonhuman Minds”, in Michel Weber and Anderson Weekes (ed), *Process Approaches to Consciousness in Psychology, Neuroscience and Philosophy of Mind*, State University of New York Press, New York, pp. 219- 231.
- Gruen, L., (2011), *Ethics and Animals. An Introduction*, Cambridge University Press, New York.
- Harrison, P., (1992), “Descartes on Animals”, in *The Philosophical Quarterly*, vol. 42, no. 167, pp. 219-227. <https://doi.org/10.2307/2220217>
- Higgs, P., Gilleard, C., (2016), “Interrogating personhood and dementia”, in *Aging & Mental Health*, vol. 20, no. 8, pp. 773-80. <https://doi.org/10.1080/13607863.2015.1118012>
- Kaczor, C., (2005), *The Edge of Life: Human Dignity and Contemporary Bioethics*, Vol. 85, Springer, The Netherlands.
- , (2011), *The Ethics of Abortion Womens Rights, Human Life, and the Question of Justice*, Routledge, New York.
- Kant, I., (1988), *Lecciones de etica*, Critica, Barcelona.

- Kelsen, H., (1992), *Introduction to the Problems of Legal Theory: A Translation of the First Edition of the Reine Rechtslehre or Pure Theory of Law; translated by Bonnie Litschewski Paulson and Stanley L. Paulson*, Oxford University Press, New York.
- Locke, J., (1689/1975), *An Essay Concerning Human Understanding*, Peter H. Niddich (ed.), First edition, *The Clarendon Edition of the Works of John Locke*, Oxford University Press, London.
- McMahan, J., (2002), *The Ethics of Killing*, Oxford University Press, Oxford.
- , (2013), “Infanticide and moral consistency”, in *Journal of Medical Ethics*, vol. 39, no. 5, pp. 273-280. <https://doi.org/10.1136/medethics-2012-100988>
- Melin, A. D., Janiak, M. C., Marrone, F., Arora, P. J., Higham, J. P., (2020), “Comparative ACE2 variation and primate COVID-19 risk”, *Communications Biology*, vol. 3, pp. 641. <https://doi.org/10.1038/s42003-020-01370-w>
- Moate, M., (2023), “What Causes Deforestation in Borneo and How Do We Stop It?”, March 2nd, available in: <https://earth.org/deforestation-in-borneo/>
- Montes Franceschini, M., (2021), “Animal Personhood: The Quest for Recognition”, in *Animal & Natural Resource Law Review*, no. 17, pp. 93-150.
- Osvath, M., (2009), “Spontaneous planning for future stone throwing by a male chimpanzee”, in *Current Biology*, vol. 19, no. 5, pp. 190-191. <https://doi.org/10.1016/j.cub.2009.01.010>
- , (2010), “Great ape foresight is looking great”, in *Animal Cognition*, vol. 13, no. 5, pp. 777–781. <https://doi.org/10.1007/s10071-010-0336-7>
- Osvath, M., Osvath, H., (2008), “Chimpanzee (*Pan troglodytes*) and orangutan (*Pongo abelii*) forethought: self-control and pre-experience in the face of future tool use”, in *Animal Cognition*, vol. 11, no. 4, pp. 661-674. <https://doi.org/10.1007/s10071-008-0157-0>
- Osvath, M., Karvonen, E., (2012), “Spontaneous Innovation for Future Deception in a Male Chimpanzee”, in *PLOS ONE*, vol. 7, no. 5, pp. e36782. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0036782>
- Parfit, D., (1984), *Reasons and Persons*, Oxford University Press, New York.
- Paul, E. S., Mendl, M. T., (2016), “If insects have phenomenal consciousness, could they suffer?”, in *Animal Sentience*, vol. 9, no. 16, pp. 1-5.
- Qomariah, I., (2022), “The Expansion of Illegal Primate Trades in Indonesia”, *Conference: 8th Asian Primate Symposium*, Hanoi, pp. 1-16. <http://dx.doi.org/10.13140/RG.2.2.35059.60963>
- Raji, K., (2023), *International Day of Forests: Why Swifter Action Is Needed to Save the World Forests*, March 21th, available in: <https://earth.org/state-of-world-forests/>
- Rogers, K. A., (1992), “Personhood, Potentiality, and the Temporarily Comatose Patient”, in *Public Affairs Quarterly*, vol. 6, no. 2, pp. 245–254. <http://www.jstor.org/stable/40435808>
- Rosales, D. E. M., Ovalle Bazan, M. I. Bentjerodt Poseck, Y. T., (2022), *2CH(JGF)*, vol. 526, Amparo, pp. 1-2, July 27th, available in: <https://www.diarioconstitucional.cl/wp-content/uploads/2022/07/Documentoorangutan-corte-san-miguel.pdf>

- Rowlands, M., (2019), *Can Animals Be Persons?*, Oxford University Press, New York.
- Sanz, C. M., Call, J., Boesch, C., (2013), *Tool Use in Animals: Cognition and Ecology*, Crickette M. Sanz, Josep Call and Christophe Boesch (Eds.), Cambridge University Press, New York.
- Shepherd, C. R., (2010), “Illegal primate trade in Indonesia exemplified by surveys carried out over a decade in North Sumatra”, in *Endangered Species Research*, vol. 11, pp. 201-205. <http://dx.doi.org/10.3354/esr00276>
- Shepherd, J., (2018), *Consciousness and Moral Status*, Routledge, Taylor & Francis Group, New York.
- Shoemaker, D., (2008), “Persons, animals, and identity”, in *Synthese*, vol. 162, pp. 313–324. <https://doi.org/10.1007/s11229-007-9253-y>
- , (2009), *Personal Identity and Ethics: A Brief Introduction*, Broadview Press, Ontario.
- Singer, P., (1993), *Practical Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Singer, P., Casal, P., (2022), *Los derechos de los simios*, Trotta, Madrid.
- Smith, J. A., (1991), “A Question of Pain in Invertebrates”, in *ILAR Journal*, vol. 33, no. 1-2, pp. 25-31.
- Steck, C., (2019), *All God’s Animals: A Catholic Theological Framework for Animal Ethics*, Georgetown University Press, Washington.
- Suddendorf, T., Corballis, M. C., (1997), “Mental Time Travel and the Evolution of the Human Mind”, in *Genetic, Social, and General Psychology Monographs*, vol. 123, no. 2, pp. 133-167. <https://doi.org/10.1017/s0140525x07001975>
- , (2007), “The evolution of foresight: What is mental time travel, and is it unique to humans?”, in *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 30, pp. 299–351. <https://doi.org/10.1017/s0140525x07001975>
- , (2008), “New evidence for animal foresight?”, in *Animal Behavior*, vol. 75, pp. e1–e3. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1016/j.anbehav.2008.01.006>
- Tooley, M., (2009), “Personhood”, in *A Companion to Bioethics*, Kuhse, H., Singer, P. Blackwell Publishing Ltd, Malden, pp. 129-140.
- Tulving, E., (1972), “Episodic and Semantic Memory”, in Tulving and W. Donaldson (eds.), *Organization of Memory*, Academic Press, London.
- , (1983), *Elements of episodic memory*, Oxford University Press, New York.
- Varner, G. E., (2012), *Personhood, Ethics, and Animal Cognition*, Oxford University Press, New York.
- Wheeler, M. A., Stuss, D. T., Tulving, E., (1997), “Toward a theory of episodic memory: the frontal lobes and auto-noetic consciousness”, in *Psychological Bulletin*, vol. 121, no. 3, pp. 331-354. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.121.3.331>
- White, T. I., (2007), *In Defense of Dolphins The New Moral Frontier*, Blackwell Publishing, Malden.
- , (2011), “What is it like to be a dolphin?”, in P. Brakes & M. P. Simmonds (Eds.), *Whales and dolphins: Cognition, culture, conservation and human perceptions*, Earthscan, London, pp. 188–206.

Wise, S. M., (2004), "Animals rights, one step at a time", in Sunstein, C., & Nussbaum, M., *Animal Rights. Currents Debates and New Directions*, Oxford University Press, New York, pp. 19-51.

Acknowledgements

I am grateful to the two anonymous reviewers who reviewed this paper, and to Paula Casal (Center of Animal Ethics, UPF) and Macarena Montes Franceschini (Center of Animal Ethics, UPF) for their helpful comments in the early version of the manuscript.

Funding

This work was supported by the National Council for Science and Technology (CONACYT, Mexico) at the National Autonomous University of Mexico (UNAM).

Stoa

Vol. 15, no. 29, 2024, pp. 61-83

ISSN 2007-1868

DOI: <https://doi.org/10.25009/st.2024.29.2767>

VULNERABILIDAD BIOPSIKOSOCIAL Y CONTROL REPRODUCTIVO:
EL BIENESTAR BIOPSIKOSOCIAL Y SU RELACIÓN
PROBLEMÁTICA CON LA ANTICONCEPCIÓN HORMONAL

Biopsychosocial vulnerability and reproductive control: biopsychosocial
well-being and its problematic relationship to hormonal contraception

CINDY MILENA PADILLA SIERRA
Universidad Nacional Autónoma de México
milenasierra18@hotmail.com

RESUMEN: En las últimas décadas la anticoncepción ha sido practicada con los dispositivos producidos por el modelo biomédico, entre los cuales uno de los más confiables y recomendados es el anticonceptivo hormonal (AH) de uso exclusivamente femenino. En este trabajo exploraremos cómo este fármaco afecta el bienestar biopsicosocial de algunas personas que los usan y cómo estas afecciones constituyen una vulnerabilidad gestada o producida por la biomedicina.

PALABRAS CLAVE: Vulnerabilidad · vulnerabilidad biopsicosocial · bienestar biopsicosocial · anticonceptivos hormonales · salud.

ABSTRACT: In recent decades contraception has been practiced with the devices produced by the biomedical model, among which one of the most reliable and recommended is the hormonal contraceptive for exclusively female use. In this paper we will explore how this drug affects the biopsychosocial well-being of those who use it and how these conditions constitute a vulnerability gestated or produced by biomedicine.

KEYWORDS: Vulnerability · biopsychosocial vulnerability · biopsychosocial well-being · hormonal contraceptives · health.

Recibido el 5 de mayo de 2023
Aceptado el 2 de noviembre de 2023

Desde la aparición de la pastilla anticonceptiva en 1960, han existido diversas perspectivas feministas sobre su uso: una relativa a la emancipación y el empoderamiento femenino —que exalta las ventajas de su empleo—, y otra que pretende denunciar los problemas y perjuicios que su uso conlleva, incluyendo las posibles afectaciones a la salud. Para comprender la postura emancipatoria es necesario recordar que, en sus inicios, la píldora fue recetada sólo a mujeres casadas¹, debido a que el sexo premarital era mal visto por la moralidad dominante. Por ello, las primeras *mujeres*² en usarla dependían de una evaluación médica que no sólo escrutaba sus fisiologías, sino su estado civil y social (Bailey 1997). Sin embargo, la existencia de esta posibilidad anticonceptiva despejó el camino para que mujeres jóvenes y solteras no sólo reclamaran el libre acceso a la píldora, sino que impugnaran públicamente su significado social al rechazar significaciones asociadas al crecimiento de la población y el marco moral preocupado por la promiscuidad. En su lugar, insistieron en que el elemento clave del anticonceptivo hormonal era *el derecho de la mujer a controlar su propio cuerpo* (Bailey 1997).³

El reclamo por este derecho persiste actualmente asociado a los obstáculos que representan la falta de disponibilidad y acceso a los recursos anticonceptivos para ejercerlo (Ross & Solinger 2017). De modo que, desde el nacimiento mismo de la píldora y hasta la fecha, el reclamo por los derechos sexuales y reproductivos de millones de mujeres quedó atado a este fármaco, que ofrece uno de los mecanismos más importantes y eficaces para la agencia sexual y reproductiva.

No obstante, el reclamo sobre los derechos es una cuestión compleja. Autoras como Wendy Brown han contribuido a la comprensión de las *paradojas* que con frecuencia derivan de la concepción de derechos ya que, pese a que éstos se originan como una forma de liberación y protección para una comunidad particular, pueden funcionar simultáneamente como mecanismos de opresión y regulación. Brown sostiene que, aunque los derechos son una herramienta para la emancipación, pueden ser usados para establecer restricciones, exclusiones o condiciones de desigualdad que impactan, precisamente, a aquellos para quienes fueron establecidos, pues, al articularlos, las comunidades concretas quedan vinculadas con *significaciones* que revictimizan, etiquetan negativamente y reafirman asociaciones entre comunidades y conceptos como el de vulnerabilidad, discriminación, marginalidad, etcétera (Brown & Tullio 2020).

Siguiendo estas ideas podríamos señalar que, si bien los beneficios y libertades ganados en materia de libertad sexual y reproductiva a razón de la anticoncepción

¹ Aunque también fue recetada con fines terapéuticos, en este texto exploraremos los AH en su uso exclusivamente contraceptivo.

² Si bien reconocemos la amplitud y la diversidad que alberga la categoría de mujer, en este abordaje nos referiremos únicamente a aquellas mujeres que consumen (o han consumido) AH con fines contraceptivos.

³ Katherine McCormick, feminista y precursora de la píldora anticonceptiva, reivindicó esta causa explícitamente en su discurso público sobre esta: “El anticonceptivo oral inauguró y mantiene una nueva era de las relaciones sexuales para la humanidad, fundamentalmente es una revolución sexual para el ser humano(…) El anticonceptivo oral concierne vitalmente a la mujer ya su cuerpo” (Marks 2001, p. 54).

hormonal son grandes logros de la lucha feminista, es preciso advertir que estos derechos no escapan de la paradoja al subsistir en estrecho vínculo con restricciones y limitaciones que constriñen y atan a las *mujeres*⁴, como comunidad específica, a una concepción esencializada y marginada.

Pensar los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres como una paradoja supone aceptar la idea de que los prejuicios derivados de su formulación son intrínsecos e inevitables. No obstante, es posible admitir las dificultades de la paradoja planteada por Brown como una de raigambre dialéctica, relacionada con la construcción y reforzamiento de las identidades, como la de *mujer* que, en consecuencia, da origen a otras formulaciones y acciones en el mundo fáctico, pero que no nos compromete a sostener que el derecho a la agencia sobre el propio cuerpo y a ejercer el control sobre las decisiones reproductivas y sexuales está inexorablemente atado a las *prácticas* específicas de los métodos anticonceptivos actualmente disponibles para ejercer tales derechos, incluyendo los AH.

Es decir, si bien no es posible escapar de la paradoja dialéctica (establecer derechos para comunidades concretas sin que estos impliquen una asociación con significaciones que revictimicen o etiqueten), ocasionalmente sí es posible aspirar a mejoras en las condiciones en las que se ejercen los derechos.

Con este objetivo en mente, tomamos los aportes de Brown como punto de partida para problematizar acerca de *contradicciones* en torno a los AHs, pero que no constituyen paradojas insalvables (y por ello ofrecen mayor margen de acción), sino un tipo de contradicción llamada *antinomia* compuesta por dos argumentos, ambos a primera vista válidos y tales que sus conclusiones son proposiciones igualmente plausibles pero mutuamente excluyentes; en la antinomia ambas conclusiones parecen haber sido demostradas (Tomasini 2002).⁵

La razón para explorar las contradicciones implicadas en los prejuicios y dificultades en el uso de AH, supone un campo fértil para ampliar la agencia de las mujeres en la *práctica* de sus derechos sexuales y reproductivos en virtud de transformar esas condiciones perjudiciales, incluyendo tanto sus formulaciones discursivas como la composición de los recursos materiales para ejercer la anticoncepción.

Podemos encontrar contradicciones importantes y poco exploradas al interior de los modelos de salud que sostienen la práctica hormonal contraceptiva, y que, como consecuencia, propician situaciones de vulnerabilidad para algunas mujeres que, por la utilización de AH, entran a una relación clínica.

⁴ La propia Brown advierte sobre las dificultades implicadas en la elaboración de derechos para las mujeres que no solo implican las significaciones históricamente asociadas a estas, sino el problema mismo de concebir o construir la identidad de aquellas personas para las que se requieren los derechos. Por ejemplo, sobre qué idea, concepto de mujer, a modo de categoría serán construidos esos derechos.

⁵ En los AH se concentran encuentros discursivos contradictorios, incluso, dentro de la perspectiva feminista: por un lado, destacan los discursos emancipatorios que justifican, defienden y promueven su uso y acceso; y, en contraste, están aquellos discursos que denuncian su uso como una forma de controlar los cuerpos femeninos, patologizarlos, medicalizarlos y exponerlos a efectos fisiológicos negativos.

1. El modelo biomédico y la anticoncepción hormonal

La singularidad que representa la anticoncepción hormonal no solo reside en las motivaciones sociales feministas que fomentaron su consumo, sino en el uso de mecanismos de manipulación bioquímica que se inscriben en el marco epistémico y ético de la medicina moderna, pues estructuran no sólo la posibilidad de producción del *fármaco hormonal* como un recurso material sin precedentes para la anticoncepción, sino que concentra un entramado de relaciones de *dependencia epistémica* que sostiene un acervo cognitivo de su funcionamiento y los marcos éticos para su uso. Por ello, en este apartado exploraremos algunos aspectos problemáticos del anticonceptivo hormonal dentro del *Modelo biomédico* que le dio origen y legitimidad a su uso y, posteriormente, abordaremos aquellos que surgen cuando pensamos el AH desde el ideal de salud basado en el *bienestar biopsicosocial* al que se aspira tanto desde las humanidades médicas como desde algunas, todavía escasas, prácticas médicas concretas.

El modelo biomédico es el paradigma dominante de comprensión de la medicina actual sobre la salud y la enfermedad. Su surgimiento se atribuye a la influencia del dualismo cartesiano⁶ que, en la medicina moderna, postuló una separación de la mente y el cuerpo al declararlas como independientes y no relacionadas causalmente (Albery & Munafó 2008). Por ello, el enfoque biomédico centrado únicamente en lo biológico –en el cuerpo– excluye de sus consideraciones para la evaluación biomédica las posibles relaciones con las dimensiones psicológicas y sociales del paciente.

Esta separación es evidente en la popular definición elaborada por Engel:

Este es el modelo dominante de la enfermedad actual, se supone que la enfermedad se explica completamente por las desviaciones de la norma de las variables biológicas (somáticas) medibles. No deja espacio en su marco para las dimensiones sociales, psicológicas y conductuales de la enfermedad (Engel, 1977, p. 130).

Para Engel, el modelo biomédico se enfoca en la enfermedad (física o mental), que toma en cuenta exclusivamente la dimensión biológica (Albery & Munafó 2008), comprendida como una desviación de la norma tanto física como conductual. Desde esta concepción, cualquier enfermedad es causada por una alteración biológica que puede expresarse tanto en los cuadros sintomáticos como en la bioquímica. En el modelo biomédico el criterio más importante para el diagnóstico de una enfermedad consiste en la demostración de la desviación bioquímica específica (Engel 1977). En consecuencia, la idea de salud se supone como la ausencia de enfermedad: la conservación de la norma de las variables biológicas medibles.

En contraste, autores como Christopher Boorse, han definido la salud como la capacidad funcional normal en la que cada parte interna del cuerpo está preparada

⁶ El dualismo de mente y cuerpo atribuido a René Descartes, del siglo XVII, representa la postura metafísica de que la mente y el cuerpo son dos sustancias distintas, cada una con una naturaleza esencial diferente según la cual el cuerpo es una sustancia material sujeta a leyes mecánicas y no pensante, mientras la mente es inmaterial y pensante (Mehta 2011).

para realizar todas sus funciones normales con al menos una eficiencia típica. Este funcionamiento normal se refiere a un funcionamiento estadísticamente típico a un grupo de referencia de diseño funcionalmente uniforme, como la edad o el sexo. En contraparte, la enfermedad se refiere a la desviación de ese funcionamiento típico (Boorse 2014).

Estas aproximaciones suponen una estandarización de lo que conforman las “mediciones normales”, que toman como base para el establecimiento de lo *normal* la regularidad hallada entre individuos que comparten características (sexo, raza, edad, etc.). Esto implica que aquellos que no expresen los valores regulares tienen el potencial de ser clasificados como enfermos.

La vigencia de esta manera de comprender la enfermedad y la salud puede evidenciarse en que gran parte de la práctica médica actual (clínica, diagnóstico, laboratorios, bibliografía) se basa en resultados bioestadísticos, que funcionan como recursos epistémicos para distinguir un estado patológico de uno saludable.

Ahora bien, al identificar el origen de la enfermedad con un mal funcionamiento de los organismos, causado por algún motivo físico o químico (Mehta 2011), el modelo biomédico también concibe formas para abordar sus causas, como, por ejemplo, las intervenciones farmacéuticas (Rocca & Anjum 2020).⁷ El uso del fármaco en medicina puede entenderse como “la administración y consumo de sustancias por parte de las personas que por su condición de salud precisen de ellas” (Herrero 2020, pp. 3-4). La afirmación de Herrero expresa una tendencia a vincular el uso de los fármacos con una terapéutica (Lorenzo 2019) cuyo objetivo es el de restituir la salud.

Incluso aproximaciones, como la de Herrero (2020), que cuestionan la administración farmacológica como medio para el control de enfermedades por su alto potencial de generar efectos adversos, conservan esa asociación esencial y generalizada entre *fármaco* y *tratamiento de la enfermedad*, mientras olvidan la práctica farmacológica masiva de la anticoncepción hormonal que escapa de esa asociación y plantea otra posible: *fármaco* y *tratamiento de funciones saludables* (o *normales*, desde una perspectiva biomédica).

Estas nociones excluyen situaciones relacionadas al uso de fármacos como los AH, que no están orientados a restituir la salud, entre los cuales hay una gran variedad de artilugios hormonales⁸ que actúan en la fisiología femenina con el objetivo bioquímico de inhibir la ovulación y que toman como base el conocimiento biomédico de que ésta —la ovulación—, que se suprime durante el embarazo a causa del aumento de la progesterona (Rivera, Yacobson,

⁷ Fue solo con los avances en el conocimiento biológico, como el desarrollo de la teoría celular, la teoría de los gérmenes de la enfermedad y la bacteriología, que se pudieron formular explicaciones definitivas de la enfermedad, el sufrimiento y la muerte (Rocca & Anjum 2020).

⁸ Anticonceptivos orales combinados, orales solo de progestina, inyectables de progestágeno, implantes, DIU, parches, anillos vaginales, etc.

& Grimes 1999). De aquí que la mayoría de los recursos hormonales utilizan la progesterona sintética o progestágenos como sustancias *anovulatorias* (Rivera, Yacobson, & Grimes 1999).

De manera que, desde el punto de vista biológico y material que el modelo biomédico intenta preservar, el AH estaría promoviendo desviaciones de la norma de las variables biológicas (somáticas) medibles, pues, desde la propia perspectiva biomédica, una situación de anovulación no es la norma sino una disfunción. Esto colocaría a la condición fisiológica modificada por el uso de AH en mayor proximidad con la concepción de enfermedad del modelo biomédico que con una de salud.

Tomando como referencia el objetivo de curar o evitar la enfermedad y restituir la salud por medio de la manipulación biológica, y posiblemente farmacológica, es razonable preguntarnos sobre cómo comprender o juzgar el papel de los AH como fármacos que comparten con otros la base epistemológica de los mecanismos de acción bioquímica⁹, que son de uso legítimo en el modelo biomédico e, incluso, en el biopsicosocial, en el entendido de que su objetivo no es recuperar la normalidad de las variables biológicas medibles, sino el logro de un objetivo social que basa su éxito precisamente en la alteración de una *normalidad biológica* que, simultáneamente, es presentada como el objetivo a alcanzar para garantizar la salud.

La cuestión no sólo revela una contradicción o antinomia relativa a los objetivos pretendidos por el modelo biomédico, sino que permite advertir una contradicción más profunda sobre la *necesidad y deseabilidad de una normalidad biológica* (entendida como una regularidad bioestadística) genérica o estándar, pues, si se argumenta que la normalidad biológica es deseable y necesaria como sugieren las prácticas médicas en las que se patologiza y medicaliza aquellos casos que escapan de las mediciones y estandarizaciones fisiológicas medibles ¿cómo es posible que se contribuya activamente a un desplazamiento fisiológico intencionado que nos expulse de esta norma y se considere seguro?

La contradicción se resume en que, o bien la deseabilidad de una normalidad biológica en realidad no es importante para definirse saludable, o bien,

⁹ La mayoría de los fármacos comparten los mismos mecanismos de acción, aunque estos pueden variar de acuerdo con el modo en el que actúan en el cuerpo. Por ejemplo, algunos actúan compitiendo con sustratos endógenos, otros inhibiendo la secreción de tales sustratos (Swinney 2004). Para el caso concreto de la anticoncepción hormonal, muy a grandes rasgos, los mecanismos principales son la inhibición de la ovulación y los cambios en el moco cervical que dificultan la penetración de los espermatozoides (Rivera, Yacobson, & Grimes 1999).

de forma deliberada, el modelo biomédico no mantiene sus compromisos con la salud de *las mujeres*, ya que por medio de AHs induce un desplazamiento que empuja sus fisiologías fuera del ideal de sus propias normas.¹⁰

El hecho de que los AHs no estén diseñados con el objetivo de recobrar la salud tiene consecuencias prácticas y conceptuales importantes que lo caracterizan como un fármaco éticamente diferente a los demás y que, por consiguiente, puede quedar excluido de concepciones tradicionales de la actividad biomédica de fármaco. Esto nos lleva a preguntarnos: si la práctica anticonceptiva con AH o alguna otra intervención no está enfocada en buscar la salud biomédica ¿cuál es su papel dentro del modelo biomédico? ¿a qué categoría de la actividad biomédica se suscribe?

2. Modelo biopsicosocial

Autores como Boorse consienten una perspectiva ampliada de la práctica biomédica que la desliga de compromisos morales limitantes de la diversidad de actividades que pueden realizarse desde la experticia y pericia biomédica argumentando que limitan, también, potenciales *beneficios* para los pacientes (Boorse 2016). De aquí que el autor defienda, como principio para guiar las prácticas biomédicas, la realización de actividades siempre orientadas a actuar en virtud del *mejor interés del paciente*, pues evitar y prevenir la patología sólo se justifica cuando se realiza siguiendo el interés del paciente. Incluso para ejecutar una tarea informativa sobre la condición de un paciente Boorse apunta que “ayudar al paciente a comprender la enfermedad se limita a cualquier comprensión que se ajuste a sus intereses” (Boorse 2016, p. 172). En una línea similar, Beauchamp defiende una idea de *beneficencia* que toma en cuenta el juicio y la autonomía del paciente para decidir aquello que constituye un beneficio para él o ella:

Si la beneficencia es un principio moral general (y lo es), y si los médicos están posicionados para proporcionar muchas formas de beneficio (y lo están), entonces no hay una razón manifiesta para atar las manos o los deberes de los médicos al único beneficio de la curación. Los pacientes y la sociedad pueden, con buenas razones, considerar la cirugía estética, las terapias del sueño, la asistencia en la reproducción, el asesoramiento genético, los cuidados paliativos, el suicidio asistido por un médico, el aborto, la esterilización y otras áreas reales o potenciales de la

¹⁰ Esto no implica que la afectación de las mujeres comprueba que existe una normalidad biológica, sino al contrario: que existe una diversidad tan amplia que se refleja en la diversidad de las afecciones derivadas del uso de AH que describiremos más adelante. Una diversidad biológica que es sometida a concepciones estandarizadas y esencializadas para su tratamiento.

práctica médica como beneficios importantes que sólo los médicos pueden brindar de manera segura y eficiente (Beauchamp 2001, p. 603).

Boorse y Beauchamps coinciden en que la biomedicina no tiene obligaciones con objetivos específicos y delimitados moralmente, lo que implica que una alteración fisiológica orientada a la consecución de objetivos sociales (como la anticoncepción) no supone un problema mayor. Las ideas sobre el mejor interés del paciente y la beneficencia podrían coincidir, al menos parcialmente, en que la medicina debe ayudar al paciente a alcanzar sus objetivos, incluso si estos no están orientados a una promoción de la salud en términos meramente biológicos. De este modo, una situación en la que el paciente pretenda alcanzar un objetivo particular que demanda una intervención médica no orientada a la salud podría estar motivada o justificada a razón de una necesidad psicológica o social.

La aceptación de las dimensiones no biológicas como parte integral del individuo y como primordiales para las decisiones sobre intervenciones médicas ha sido muy popular desde la propuesta del *bienestar biopsicosocial* que, de la mano de la crítica al modelo biomédico, formuló Engel en 1977. El autor destaca las limitaciones del modelo biomédico para establecer la salud y propone su ideal de bienestar que integra a la ecuación restringida de lo biológico, las dimensiones psicológica y social como elementos indispensables para asumir una idea de salud completa (Engel 1977). Pues, como señala Lane, “es obvio que los factores biológicos, psicológicos y sociales están en realidad integrados y que la medicina biopsicosocial busca dilucidar esta realidad” (Lane 2014, p. 1).

Actualmente, esta concepción es el modelo de salud y enfermedad más aceptado y promovido como *ideal* de la práctica médica e, inclusive, ha sido adoptada por la Organización Mundial de la Salud (OMS), que define la salud como “un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades” (OMS 2022). Si bien la noción ha sido criticada por las ambiciones de sus objetivos, que para algunos resultan poco realistas¹¹, es destacable que, como ideal, ha cumplido con el propósito de mejorar las aspiraciones biomédicas centradas únicamente en lo biológico.

¹¹ “La mayoría de las críticas a la definición de la OMS se refieren al carácter absoluto de la palabra ‘completo’ en relación con el bienestar. El primer problema es que contribuye sin querer a la medicalización de la sociedad. El requisito de una salud completa “nos dejaría a la mayoría de nosotros enfermos la mayor parte del tiempo”.

Uno de los argumentos que la concepción biopsicosocial ha desarrollado para defender la necesidad de una comprensión holística de la enfermedad ha sido que las interacciones y afecciones son recíprocas entre sus diferentes dimensiones, por lo que desligarlas o ignorar unas y otorgar protagonismo a otras no es conveniente (Lane 2014). Las tres dimensiones se conciben para hacer inteligible la cuestión de la salud y no para conservar separaciones artificiales entre ellas (Engel 1977). Por ello, en virtud de la facilidad explicativa, conservarlas como una triada es muy útil.

Esta amplitud entraña una mayor complejidad para la comprensión de los fenómenos que afectan la salud de las personas y, por ello, los múltiples factores de su constitución pueden enfrentarnos a situaciones en las que alguna dimensión del bienestar biopsicosocial entre en conflicto con otra(s). Boorse ha reconocido que es normal que algunos objetivos de la medicina choquen. De manera que se vean enfrentados, por ejemplo, los objetivos de *curar* con el de *prevenir* enfermedades (Boorse 2016).

El uso de los AH es un caso problemático para la idea de bienestar biopsicosocial ya que algunas personas que los usan con motivo de evitar un embarazo pueden resultar afectadas negativamente a causa de la alteración fisiológica que suponen. Esto plantea un enfrentamiento entre el objetivo de evitar el embarazo y el de evitar la enfermedad. Esta situación exhibe que el primer objetivo puede ser incompatible con el segundo, y no necesariamente porque los objetivos –que apuntan todos a un bienestar biopsicosocial– rivalicen, sino porque los mecanismos biomédicos para alcanzar ambos de manera simultánea, son insuficientes.

Las aspiraciones al bienestar biopsicosocial en materia de reproducción involucran a personas presumiblemente saludables, según los estándares biológicos medibles, en una relación clínica y consumo farmacológico que, paradójicamente, tienen el potencial de alterar el bienestar biopsicosocial pues, al alterar el funcionamiento habitual del organismo, el AH no sólo logra el objetivo de la infertilidad deseada, sino que potencia, en quienes lo usan, la posibilidad de padecer efectos secundarios.

Esto constituye una *vulnerabilidad fisiológica inducida* que puede reflejarse en la larga lista de efectos adversos, como retención de líquido, cefaleas y migraña, náuseas, vómito, ingurgitación e hipersensibilidad mamaria, irritabilidad, menorragia, amenorrea, aumento de peso, pigmentación cutánea, tromboflebitis, acné, depresión, disminución de la libido, hirsutismo, etcétera (Lugones, Quintana, & Cruz 1997). Efectos más serios incluyen coágulos de

sangre, problemas de vesícula biliar, ataques cardíacos y accidentes cerebrovasculares (Drugwatch 2022). Aún se desconoce la totalidad de los efectos adversos de los AH, así lo denuncian Plutzer y Kerschbaum (2014) en un estudio sobre el funcionamiento y efectos secundarios ocasionados a nivel neuronal y cognitivo, cuyas consecuencias se manifiestan en cambios de la personalidad, capacidad cognitiva y subdesarrollo neuronal en adolescentes.¹²

La evidencia más sólida sobre las afecciones por efectos secundarios son las demandas a compañías farmacéuticas. Holly Grigg-Spall explica cómo, en el año 2012, Bayer enfrentó 10000 demandas de mujeres que habían tomado las pastillas *Yaz* y *Yasmin* y de familiares que denunciaron la muerte de mujeres por su consumo. Muchas de las involucradas eran mujeres sanas (Grigg-Spall 2013). También en ese año la compañía acumuló demandas por su dispositivo intrauterino *Mirena*, que provocó riesgos mortales por embarazo ectópico, perforación del útero, migración del dispositivo y enfermedad inflamatoria pélvica, además de problemas emocionales y físicos. Para el 2019 Bayer había resuelto más de 19.000 demandas (Grigg-Spall, 2013); *Merck & Co.* resolvió, en 2014, cerca de 2000 demandas sobre su implante anticonceptivo *NuvaRing* (anillo vaginal), en las que se alegaron lesiones graves y muertes por coágulos de sangre, ataques cardíacos y accidentes cerebrovasculares (Drugwatch 2022).

En contraste con la cantidad de mujeres que usan AH en todo el mundo¹³, la cantidad de denuncias puede parecer escasas y aparentar un riesgo menor. Sin embargo, a partir de ellas es posible suponer que las demandas son la punta del iceberg de un problema cuyas magnitudes no se alcanzan a vislumbrar, pues es razonable considerar que las demandas sólo reflejan las condiciones de existencia de mujeres que disponen de los recursos en materia de asesoramiento médico y jurídico necesarios para poder advertir la correlación entre el uso de AH y el efecto secundario para discernir responsabilidades legales

¹² Pese a que el AH es un fármaco usado por millones de mujeres, el estudio de Plutzer y Kerschbaum denuncia la ausencia de investigaciones neurocientíficas precedentes asociadas a los AHs.

¹³ De acuerdo con la ONU, en 2019 se contabilizaron 1900 millones de mujeres en edad reproductiva (entre los 15 y los 49 años) en el mundo, de las cuales 1100 millones son usuarias de anticonceptivos, entre éstas 842 millones usan métodos anticonceptivos modernos. Según este informe, los métodos más usados son, en primer lugar, la esterilización; en segundo, el condón masculino y; en tercero, la píldora anticonceptiva. Sin embargo, si consideramos la sumatoria de los anticonceptivos de base hormonal como un conjunto (anillos, parches, implante subdérmico), éstos resultan el mecanismo contraceptivo más usado en todo el mundo, sumando más de 248 millones de usuarias de AH, sin contar las que reciben hormonas por medio del DIU, pues la institución afirma que 159 millones de mujeres usan DIU, pero no especifica cuantos son de cobre y cuantos hormonales (ONU 2019).

y tomar acción. Es posible, además, que muchas otras mujeres no logren *evidenciar* la correlación de sus síntomas con el uso de AH, o que se ignoren las quejas de las mujeres que presentan síntomas no reconocidos por la evidencia científica como asociados al uso del AH o como graves.¹⁴ El problema se agudiza en países donde no existen los mecanismos básicos en materia sanitaria y legal para denunciar estas afecciones. La falta de investigación y de datos sobre la cantidad las mujeres que realmente son afectadas, no sólo en riesgo de muerte, sino en su calidad de vida, invisibiliza un gran problema de salud pública.

A la luz de lo expuesto, podemos suponer que una parte de las mujeres que atienden las recomendaciones contraceptivas basadas en hormonas se ven expuestas a un consumo farmacológico sostenido en el tiempo,¹⁵ con un exponencial riesgo de padecer efectos secundarios que no sólo implican un comprometimiento de la salud fisiológica que potencia el riesgo de muerte, sino de un declive de la calidad de vida que no puede interpretarse como bienestar biopsicosocial. Por el contrario, nos encontramos ante una situación de *vulnerabilidad biopsicosocial*.

A continuación, problematizaremos la noción de vulnerabilidad, con la finalidad de caracterizar la vulnerabilidad biopsicosocial de la que hablamos.

3. Vulnerabilidad biopsicosocial

Aunque algunas concepciones de *vulnerabilidad en la salud* la asocian con la *posibilidad de ser dañado* (Boldt 2019) que, en principio incluye tanto a *pacientes enfermos como no enfermos*, el desarrollo del concepto aparece mayormente vinculado a la enfermedad o la disfunción manifiesta y no tanto a la posibilidad de su desarrollo. Así se puede apreciar en el siguiente fragmento de Boldt:

La vulnerabilidad es un fenómeno omnipresente en el cuidado de la salud. La vida de algunos pacientes depende de una atención altamente tecnologizada, otros

¹⁴ Por ejemplo, en 1969 aparecieron activistas por la salud de las mujeres que protestaron por no tomar en cuenta la experiencia de mujeres que realmente habían usado la píldora y sufrieron como resultado una gran depresión, coágulos de sangre y muchas otras enfermedades. Las experiencias de muchas mujeres fueron descartadas a favor de la evidencia científica proporcionada por los representantes masculinos de las empresas farmacéuticas. A la fecha podemos encontrar en foros virtuales experiencias anecdóticas de pacientes de AH que denuncian el descarte de sus síntomas y experiencias en las consultas médicas (Grigg-Spall 2013).

¹⁵ Los problemas de salud pueden aparecer después de un año o cinco años de uso, debido a que a veces se desarrollan por un efecto de acumulación. La inexactitud en la aparición de cualquier sintomatología puede dificultar que la mujer correlacione el uso de AH con los efectos negativos.

se enfrentan a diagnósticos graves y la perspectiva de una vida futura con enfermedades crónicas, y otros se enfrentan a terapias que prometen una cura pero que también pueden causar efectos adversos graves (Boldt 2019, p. 1).

La razón a la que podríamos atribuir esta tendencia es a que, posiblemente, se practique una forma tradicionalista¹⁶ de la medicina a partir de un *habitus*¹⁷ que concibe una práctica en la que la relación clínica está constituida por la dupla médico (o alguna autoridad del modelo biomédico)-paciente, este último *necesariamente enfermo*, lo cual implica ignorar que en la realidad biomédica se efectúan tratamientos y procedimientos a personas *sanas*. Otra posible razón para no relacionar la vulnerabilidad con los pacientes no enfermos puede ser el presupuesto de que los tratamientos y procedimientos biomédicos son seguros para la salud, por lo que se ignoren sistemáticamente posibles evidencias en su contra.

En breve, la asociación de la vulnerabilidad de la salud con una condición manifiesta de enfermedad expone una generalización de la figura del paciente que oculta la posibilidad de la vulnerabilidad del *paciente no enfermo* (como la paciente de AH). La idea de *vulnerabilidad* en la biomedicina podría explorarse con mayor detenimiento en *pacientes no enfermos* desde una perspectiva con enfoque en los aspectos relacionales.

Judith Butler ha defendido la idea de la vulnerabilidad como una cuestión intrínsecamente humana, que “enfatisa nuestro humano encarnado común e igualmente susceptible al sufrimiento” (Mackenzie, Rogers, & Dodds 2013,

¹⁶ Algunos pensadores tradicionalistas como Pellegrino, dice Beauchamp, insisten “en que una moral médica interna debe ser fiel al verdadero fin de la medicina: curar (...) los médicos pueden tener objetivos o propósitos en la práctica médica que no están vinculados formalmente al verdadero fin de la medicina, pero también ve estos objetivos como externos. Las ejecuciones ordenadas por el estado, los abortos, las evaluaciones psiquiátricas forenses, las autopsias, las circuncisiones y el racionamiento de los sistemas de soporte vital en las UCI presumiblemente serían ejemplos” (Beauchamp 2001, p. 602).

¹⁷ Según la síntesis de Capdevielle, “Bourdieu define al *habitus* como el sistema de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predisuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente y sin ser el producto de la obediencia a reglas, y, a la vez que todo esto, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta” (Capdevielle 2011, p. 34). Desde un enfoque orientado a la práctica médica, “el *habitus* médico da lugar a un sentido práctico propio del campo, es decir, a una práctica cotidiana espontánea, casi intuitiva, preconsciente (debido a su determinación social de origen), que permite la realización permanente de conductas eficaces para los fines del campo” (Castro 2014, p. 173)

p. 6). Aunque Butler no concibe la vulnerabilidad como una situación negativa o debilitante, sino como una que nos iguala como humanos y que hace que unos dependamos de otros (Butler 2006), también enfatiza que comprender la vulnerabilidad implica considerar el contexto social y las relaciones que atraviesan e inducen a que unos grupos de personas sean más vulnerables que otros:

tanto como la 'vulnerabilidad' se puede afirmar como una condición existencial, ya que todos estamos sujetos a accidentes, enfermedades y ataques que pueden borrar nuestras vidas con bastante rapidez, también es una condición socialmente inducida, que da cuenta de la exposición desproporcionada al sufrimiento, especialmente entre aquellos que en términos generales se denominan precariados, para quienes el acceso a la vivienda, la alimentación y la atención médica a menudo se ve drásticamente limitado (Butler 2016, p. 25).

Condiciones de vulnerabilidad como la enfermedad, el sufrimiento y la muerte, pueden ser socialmente inducidas y, por lo tanto, una perspectiva *relacional* destaca como eje de interés para comprender la vulnerabilidad humana y la interdependencia que tenemos unos con otros.

Si bien en el fragmento citado Butler asocia la vulnerabilidad a la precariedad y a la falta de accesos, producto de desigualdades sociales, la diversidad de las relaciones de interdependencia entraña una multiplicidad de formas de inducir a vulnerabilidades que excede la cuestión del acceso. Por ejemplo, en un escenario en el que las mujeres han superado la barrera del acceso a los AH, es posible considerar un tipo particular de interdependencia que estas mujeres establecen con el modelo biomédico y que las puede conducir a situaciones de vulnerabilidad. Me refiero a una interdependencia de carácter epistémico en la que se promueve la toma de decisiones y ejercicios de la agencia individual basada en los recursos epistémicos (y éticos) proveídos por figuras de autoridad epistémica, de tal forma que se generan relaciones de *dependencia epistémica* que conducen el curso de las decisiones humanas, incluyendo las de la salud y la gestión del propio cuerpo.

La trascendencia de las relaciones de dependencia epistémica es que son parte del proceso racional por medio del cual nos movemos en el mundo y tomamos decisiones derivadas de creencias cuyas justificaciones nos son imposibles de obtener de primera mano (Hardwig 1985). Esta imposibilidad sustenta nuestra necesidad de creer en otros (Zagzebski 2012).

Nuestra necesidad de depender epistémicamente encuentra mayor estabilidad cuando tenemos *buenas razones (razones epistémicas)* para creer en ciertos agentes y no en otros, como las autoridades epistémicas socialmente legitimadas. Estas relaciones de dependencia epistémica basada en agentes se caracterizan porque una persona depende de otra, o de un sistema de creencias (como el biomédico en este caso), porque tiene buenas razones (Broncano, 2020) para creer que una persona (como el médico) o autoridad epistémica se encuentra en una posición epistémicamente superior (Wagenknecht, 2016). El reconocimiento de una posición epistémica superior implica que, desde un punto de vista racional, se está *justificado* en ceder (al menos parcialmente) a esa autoridad el propio juicio o parte de él. En casos como estos la vulnerabilidad es sutil, y consiste en comprometer buena parte de nuestras decisiones y posibilidades agenciales tanto epistémicas como prácticas.

Este compromiso asumido, consentido y necesario para nuestra existencia, plantea inquietudes como ¿hasta dónde es posible decidir sobre el propio cuerpo cuando esas decisiones dependen de los entramados epistémicos especializados con los que nos relacionamos? ¿Qué tipo de vulnerabilidades pueden derivarse de la dependencia con modelos de salud que albergan contradicciones que alejan a una comunidad específica (como las mujeres) de los ideales de salud que ellos mismos han trazado? ¿Qué vulnerabilidades aceptamos ubicarnos en una relación clínica prolongada? ¿Advierte la mujer que elige los AH como opción contraceptiva de que al hacerlo se convierte en una potencial paciente y las vulnerabilidades adicionales que supone esta condición para su bienestar biopsicosocial?

En el apartado anterior describimos algunas de las contradicciones que se estructuran en las lógicas de los modelos biomédico y biopsicosocial, pero no hemos abordado la contradicción que atañe directamente a las mujeres que usan AH, en el marco de las relaciones de interdependencia con el modelo biomédico.

4. Antinomias o contradicciones del modelo biomédico ante las mujeres que consumen AH

Dos soluciones posibles a la situación de vulnerabilidad fisiológica inducida por los AH implican un falso dilema construido desde los discursos de la biomedicina vigente. La primera consistiría simplemente en declinar de su uso y, la segunda, en elegir alternativas no hormonales. La primera opción implica, en la jerga médica, un *riesgo de embarazo* que, aunque desde la biomedicina

no es conceptualizado exactamente como una enfermedad, sí se percibe como un evento diagnosticable que requiere atención médica (Boorse 2016). Miller, Brody y Chung, citados por Boorse, lo sintetizan de la siguiente manera:

Aunque no es una enfermedad ni un mal, el embarazo es una condición que en nuestra sociedad pone a las mujeres bajo atención médica. El embarazo no deseado puede entenderse como una discapacidad que interfiere con la capacidad de la mujer para funcionar normalmente en la vida social. Esto sugiere la conclusión de que la anticoncepción promueve la salud de la mujer (Boorse 2016, p. 163).

Esta idea del embarazo como obstáculo para el desarrollo de una vida normal es apoyada por autores como Brygger Venø, Jarbøl, & Pedersen (2021) y Deems (2020) que se han enfocado en explorar la asociación del embarazo con dificultades fisiológicas y emocionales. Si bien estos enfoques son útiles para comprender y atender las diferentes necesidades que puedan surgir durante el embarazo, también contribuyen a construir una narrativa que clasifica la posibilidad de embarazo como una vulnerabilidad reproductiva que debe prevenirse por medio de anticonceptivos. En breve, la *vulnerabilidad fisiológica inducida* es propuesta por el modelo biomédico como un mecanismo de acción o solución para evitar vulnerabilidades a causa del embarazo.

La alternativa que invita a decidirse por una opción contraceptiva no hormonal puede ser difícil si se toma en consideración el peso de los discursos de las autoridades epistémicas del modelo biomédico (desde la relación clínica a la investigación científica), que categorizan a esas opciones como menos seguras y eficaces para prevenir el riesgo de embarazo. Después de exponer la condición del embarazo como una gran vulnerabilidad, el temor a un fallo en su prevención puede desanimar el uso de alternativas al AH.

Esa situación presenta conflictos para alcanzar el bienestar biopsicosocial debido a que cada decisión o acción disponible conlleva potenciales repercusiones negativas para alguna de las dimensiones que componen lo biopsicosocial, coloca a la persona en una situación disyuntiva que podría denominarse *vulnerabilidad biopsicosocial*. La particularidad de esta vulnerabilidad no es sólo que los objetivos de una de las dimensiones de la triada biopsicosocial se opongan a los objetivos de otra, sino que las posibilidades de agencia se encuentran fuertemente limitadas a las opciones problemáticas de un modelo biomédico del cual dependemos y en el cual confiamos epistémicamente.

Vulnerabilidad fisiológica Está asociada al impacto fisiológico a causa de la intervención farmacológica por AH que altera el funcionamiento reproduc-

tivo de las mujeres y, con ello, puede provocar una perturbación fisiológica diversa que dé cabida a la experimentación de efectos adversos. La vulnerabilidad fisiológica se encuentra conceptualmente más cercana a una concepción biologicista de la vulnerabilidad, en la que la persona vulnerable es aquella que está enferma o en peligro de estarlo. Es cercana a una noción de vulnerabilidad por enfermedad.

En el caso concreto de los AH es posible particularizar la vulnerabilidad fisiológica como una *vulnerabilidad fisiológica inducida*, pues, aunque la vulnerabilidad es condición de la existencia humana, especialmente al entorno (Boldt 2019), lo habitual es tratar de evitarla o reducirla, especialmente cuando —dentro de una relación clínica— se identifica una causal de vulnerabilidad (medioambiental, trabajos peligrosos, cercanía a sustancias tóxicas, etcétera). Pero, dado que el uso de AH es avalado y recomendado por la práctica biomédica actual, podemos afirmar que la vulnerabilidad fisiológica que produce el uso de AH es inducida.

La promoción de los AH no sólo conlleva una importante contradicción con respecto a los ideales de la noción de salud biopsicosocial, sino que, además, supone una forma específica de vulnerabilidad fisiológica que se dirige exclusivamente muchas mujeres. El hecho de que esta vulnerabilidad sea una posibilidad única para las mujeres señala una importante convergencia con las desigualdades sociales y de género existentes, a las cuales esta vulnerabilidad fisiológica se suma o bien, es producto de estas. En todo caso, la vulnerabilidad fisiológica inducida representa un riesgo adicional para la vida de muchas mujeres

Vulnerabilidad psicológica Su comprensión requiere superar las relaciones tradicionalmente dicotómicas materiales-sociales, individuales-colectivas, mente-cuerpo, por lo que establecer una causa precisa de ésta puede ser complicado.

La vulnerabilidad psicológica por el uso de AH no debe comprenderse únicamente desde la perspectiva biomédica que usualmente atribuye causas fisiológicas a las afecciones psicológicas, sino que puede ser más importante reflexionar sobre la situación de estar encarnada en un contexto de enfermedad (Riddle 1997), o de alteraciones y sintomatología diversas, y las implicaciones psicológicas que tal encarnación pueda suponer para las pacientes de AH que experimenten los efectos negativos de su uso.

Por otro lado, la psicología de las pacientes de AH también puede resultar comprometida al experimentar las presiones sociales que su contexto inme-

diato demanda sobre sus cuerpos y reproducción, por lo que la vulnerabilidad psicológica también depende, en gran medida, de su vulnerabilidad social.

Vulnerabilidad social Responde a una gran multiplicidad de factores sociales que atraviesan la experiencia de la mujer que consume AH. La vulnerabilidad social para este caso puede constituirse en dos formas distintas pero complementarias. La primera es derivada de la experimentación de efectos adversos que impactan tanto la fisiología como la psicología de quien los consume y, por lo tanto, también la forma en que estas personas interactúan y experimentan el mundo. Es posible que, por ejemplo, los efectos secundarios emocionales como la depresión y la ansiedad transformen sustancialmente las relaciones sociales de las pacientes de AH.

Una segunda forma está constituida por las vulnerabilidades que se configuran en el mundo social cuando se encauzan las disposiciones de las personas a prácticas concretas, como lo es una anticoncepción específicamente hormonal. Dentro del complejo biopsicosocial, lo social constituye la dimensión en la que las interacciones con los demás, la cultura y el entorno social tienen el potencial de afectar la salud. Para el caso de los AH, son innumerables las variables sociales que atraviesan esta práctica, como la diversidad de accesos, la educación, la economía, la situación geográfica, entre otras. En el espacio de lo social tienen cabida los recursos doxásticos que, a modo de discursos socialmente circulantes, respaldan el uso de AH y disponen a la acción.

Algunos discursos influyentes se suscitan en el marco de relaciones de dependencia epistémica donde instituciones y autoridades epistémicas tienen las facultades cognitivas y, en ocasiones, también prácticas, para dirigir el curso de acciones sociales importantes. Para abordar el uso de los AH, la relación de dependencia epistémica más relevante es la que sostienen las pacientes de AH con el modelo biomédico, pues éstas tienen razones importantes para creer en las recomendaciones procedentes de la biomedicina y en las narrativas que ésta construye en torno a la reproducción, el embarazo y la anticoncepción, por lo que en una relación de dependencia epistémica las pacientes son vulnerables a incorporar cualquier recomendación de la biomedicina.

Una forma de representar las relaciones presentadas puede observarse en el siguiente esquema:

La vulnerabilidad biopsicosocial, surgida de la dependencia del paciente dentro del marco del modelo biomédico, representa solo una manifestación práctica de una dimensión más abstracta y amplia que podemos denominar *vulnerabilidad epistémica*. Esta última se refiere a la imposibilidad de tomar

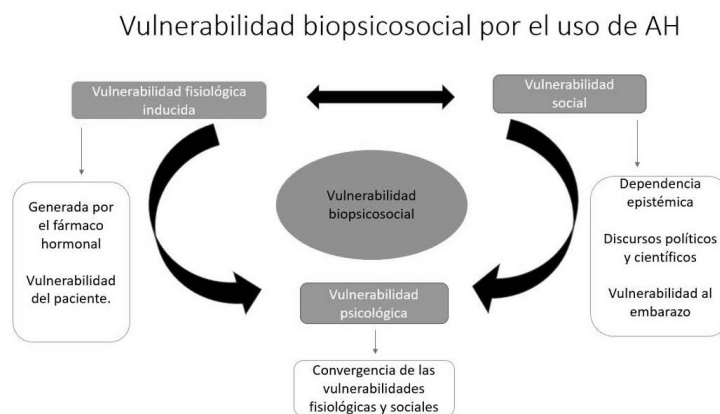


Figura 1: Vulnerabilidad biopsicosocial por el uso de AH. Elaboración propia.

decisiones en situaciones de ignorancia (producidas o involuntarias) y asimetrías epistémicas en la gestión de la evidencia que respalda el uso de ciertas intervenciones médicas.

Estas vulnerabilidades producidas en un contexto biomédico y en relación exclusiva con las mujeres, no implican una pasividad o disminución de su capacidad de agencia. De hecho, a pesar de enfrentar distintas formas de vulnerabilidad, las mujeres han tomado decisiones en condiciones donde han tenido que lidiar con situaciones que afectan su salud y su autonomía reproductiva.

Además, las mujeres han creado espacios de resistencia ante las condiciones materiales y discursivas de los actuales métodos hormonales, aunque aún son insuficientes, menos accesibles y efectivas que las alternativas hormonales disponibles; y, ante la situación de la anticoncepción hormonal que hemos presentado, reiteramos la necesidad de incorporar personas diversas a las investigaciones científicas esta necesidad como urgente para el desarrollo de métodos contraceptivos efectivos y seguros para las mujeres; así como la creación de espacios para la discusión y la acción en torno a la corresponsabilidad reproductiva y la justa redistribución de la gestión reproductiva humana.

Acciones como las mencionadas muestran algunas posibilidades para transformar las condiciones de vulnerabilidad en una capacidad para crear espacios, tomar decisiones y actuar en favor del beneficio propio. Por lo tanto, estas posibilidades de acción, aun escasas pero existentes, son un elemento

neural para la transformación, de las condiciones materiales para la contracepción, pero también de las construcciones discursivas y etiquetas identitarias usualmente asociados a las mujeres en situaciones de vulnerabilidad.

A la luz de lo dicho, podemos considerar que, si bien Brown sostiene que la formulación de derechos para comunidades concretas, como las mujeres, arrastra consigo significaciones que revictimizan y construyen identidades y las atan a significaciones no deseadas (como mujer = vulnerable) a modo de paradoja inexorable, proponemos que desde las acciones como el activismo, las revisiones rigurosas sobre los discursos hegemónicos y las posibilidades de cambio en las prácticas contraceptivas, se entraña un gran potencial tanto para la transformación de las condiciones biopsicosociales, como para el desplazamiento de las significaciones habitualmente asociadas a la vida sexual y reproductiva de las mujeres y, en consecuencia, a la manera en que se formulen sus derechos.

5. Conclusiones

La *vulnerabilidad biopsicosocial* que pueden enfrentar las pacientes de AH es un fenómeno generado por el modelo biomédico que las coloca en una posible dificultad para alcanzar el bienestar biopsicosocial que, en otras palabras, significa una desventaja para afrontar una existencia en el bienestar.

El uso de AH puede no ser compatible con la idea de bienestar biopsicosocial, a razón de la alta probabilidad de que los diversos objetivos entrañados en sus dimensiones eventualmente puedan rivalizar entre sí. La encrucijada que pueden enfrentar algunas pacientes de AH sobre la elección entre lo biológico, lo psicológico y lo social, las ubica en una posición de inaccesibilidad al ideal de salud.

Colocar la lupa sobre los AH no debe interpretarse como un intento de desvalorizar o desconocer los beneficios que, de forma tanto individual como colectiva, se han obtenido de su uso, sino, por el contrario, percatarnos de sus grandes beneficios nos lleva a aspirar a altos estándares de eficacia contraceptiva, pero no a cualquier costo. Es importante trabajar en corregir las debilidades que poseen los AH, de modo que su uso sea seguro y no comprometa ninguna esfera del ideal de salud al que todas aspiramos y, por otro lado, hacer más equitativo el coste de la responsabilidad de la no reproducción.

A partir del recorrido que hemos realizado, podemos concluir que la práctica contraceptiva a través de medios hormonales requiere mayor investigación por sus importantes efectos en el complejo biopsicosocial de muchas mujeres.

La tendencia a asociar la vulnerabilidad del paciente a la enfermedad, patología o disfunción manifiestas, así como a factores ambientales externos y endógenos, invisibiliza las vulnerabilidades que enfrentan los pacientes no enfermos al recibir tratamientos o procedimientos producidos por la biomedicina, como la anticoncepción hormonal. A esta vulnerabilidad podemos llamarla *vulnerabilidad biopsicosocial*, pues es producida por las prácticas derivadas de los marcos epistémicos y éticos que tienen el potencial para afectar el complejo biopsicosocial de quienes consumen anticonceptivos hormonales.

Referencias

- Albery, I., & Munafó, M., (2008), *In Key concepts in health psychology*, Sage, Londres.
- Bailey, B., (1997), “Prescribing the Pill: Politics, Culture, and the Sexual Revolution in America’s Heartland”, *Journal of Social History*, pp. 827-856.
- Beauchamp, T., (2001), “Internal and External Standards for Medical Morality”, *The Journal of Medicine and Philosophy*, 26(6), pp. 601–619.
- Boldt, J., (2019), “The concept of vulnerability in medical ethics and philosophy”, *Philosophy, Ethics and Humanities in Medicine*, 14(6).
- Bolton, D., (2022), “Looking forward to a decade of the biopsychosocial model”, *BJPsych Bulletin*, 46(4), pp. 228-232.
- Boorse, C., (2014), “A Second Rebuttal On Health”, *The Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine*, 39(6), pp. 683–724.
- Boorse, C., (2016), “Goals of Medicine”, en *Naturalism in the Philosophy of Health*, pp. 145–177).
- Broncano, F., (2020), “A taxonomy of types of epistemic dependence: introduction to the Synthese special issue on epistemic dependence”, *Synthese*, vol. 197, pp. 2745-2763.
- Brown, W., (2017), “Brown, Wendy”, en T. P. Tullio, *Política Fuera de Serie: Ensayos de Antropología Política*, Godot, Buenos Aires, pp. 113-134.
- , (2020), “Los derechos como paradojas”, (Anabella Di Tullio y Romina Smiraglia (Trads.) Las Torres de Lucca. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 9(17), pp. 243-261, Obtenido de <https://revistas.ucm.es/index.php/LTDL/article/view/75159>
- Brygger Venø, L., Jarbøl, D., & Pedersen, L., (2021), “General practitioners’ perceived indicators of vulnerability in pregnancy- A qualitative interview study”, *BMC Family Practice*, 22(135).
- Butler, J., (2006), *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia*, Paidós, Barcelona.
- , (2016), “Rethinking Vulnerability and Resistance”, en J. Butler, Z. Gambetti, & L. Sabsay, *In Vulnerability in Resistance*, Duke University Press, Durham and London, pp. 12-27.

- Capdevielle, J., (2011), "El concepto de habitus: Con Bourdieu y contra Bourdieu". *Revista andaluza de ciencias sociales*, (10), pp. 31-45.
- Castro, R. (2014), "Énesis y práctica del habitus médico autoritario en México", *Revista mexicana de sociología*, 76(2), pp. 167-197.
- Clarke, A., (1998), "Disciplining Reproduction: Modernity, American Life Sciences, and the Problems of Sex", University of California Press, Berkeley.
- Cuevas, T., (2014), "Contracepción y feminidades: un análisis de la resistencia a la pastilla", *Revista de Ciencias Sociales*, 1(143), 141-155.
- Deems, N., & Leuner, B., (2020), "Pregnancy, postpartum and parity: Resilience and vulnerability in brain health and disease". *Frontiers in Neuroendocrinology*, 57, Drugwatch, (11 de noviembre de 2022), *Drugwatch.com*.
Obtenido de <https://www.drugwatch.com/nuvaring/lawsuits/>
- Engel, G., (1977), "The need for a new medical model: a challenge for biomedicine", *Science*, 196(4286), pp. 129-136.
- Farre, A., & Rapley, T., (2017), "The New Old (and Old New) Medical Model: Four Decades Navigating the Biomedical and Psychosocial Understandings of Health and Illness", *Healthcare* (Basel), 5(4). doi:doi: 10.3390/healthcare5040088
- Feito, L., (2007), "Vulnerabilidad", *Anales del Sistema Sanitario de Navarra*, 30(7), pp. 7-22.
- Grigg-Spall, H., (2013), *Sweetening the pill or How we got hooked on hormonal birth control*, Winchester-Whashington, Zero Books.
- Hardwig, J., (1985), Epistemic Dependence, *The Journal of Philosophy*, 82(7), pp. 335-349.
- Herrero, S., (2020), "La Farmacología del Cuidado: Una aproximación deductiva cuidológica desde el paradigma de la salud y el modelo de Avedis Donabedian", *Ene*. [online], 2019, vol.13, n.4, 1348, Epub 01 de Junio.
- Huber, M., Knottnerus, A., Green, L., Horst, H., Jadad, A., Kromhout, D., (2011), "How should we define health?", *British Medical Journal*, 343.
- Jutte, R., (2008), *Contraception: A history*, Polity Press, Malden.
- Lane, R. (2014). "Is it possible to bridge the Biopsychosocial and Biomedical models?", *BioPsychoSocial Medicine*, 8(3).
- Lipsey, R., Carlaw, K., & Bekar, C., (2005), *Economic Transformations. General purpose technologies and long term economic growth*, Oxford, Nueva York.
- Lorenzo, P., (2019), "Introducción", en P. Lorenzo, A. Moreno, J. Leza, L. I, M. Moro, & A. Portoles, Velázquez, *Farmacología Básica y Clínica*, Editorial Médica Panamericana, Buenos Aires, Bogotá, Caracas, Madrid, México, Porto Alegre, pp. 6-13.
- Lugones, M., Quintana, T., & Cruz, Y., (1997), "Anticoncepción hormonal. Integral". *Revista Cubana de Medicina General*, 13(1).
- Mackenzie, C., Rogers, W., & Dodds, S., (2013.), "Introduction", en M. Nussbaum, & J. Glover, *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, UK, pp. 1-29.

- Marks, L., (2001), *Sexual chemistry. A history of the contraceptive pill*, Yale University Press, New Haven and London.
- McMyler, B., (2011), *Testimony, trust, and authority*, Oxford University Press, Oxford.
- Mehta, N., (2011), “Mind-body Dualism: A critique from a Health Perspective”, *Mens Sana Monographs*, pp. 202-209.
- O’Donnell, R., (2016), The Politics of Natural Knowing: Contraceptive Plant Properties in the Caribbean, *Journal of International Women’s Studies*, 17(3), pp. 58-79.
- OMS, (2022), *Cosntitución de la Organización Mundial de la Salud*. Obtenido de <https://www.who.int/es/about/governance/constitution>
- ONU, (2019), *Contraceptive use by method*. Recuperado el 13 de 11 de 2022, de United Nations: https://www.un.org/development/desa/pd/sites/www.un.org.development.desa.pd/files/files/documents/2020/Jan/un_2019_contraceptiveusebymethod_databooklet.pdf
- Oudshoorn, N., (2005), *Beyond the Natural Body an archeology of sex hormones*, Routledge, London and New York.
- Pletzer, B., & Kerschbaum, H., (2014), “50 years of hormonal contraception—time to find out, what it does to our brain”, *Frontiers in neurosciencice*, 8(56).
- Radley, A., (2000), “Health Psychology, Embodiment and the Question of Vulnerability”, *Journal of Health Psychology*, 5(3), pp. 297-304.
- Real Academia Española, (2021), “Vulnerable”, recuperado el 18 de 11 de 2022, de <https://dle.rae.es/vulnerable>
- Riddle, J., (1997), *Eve’s Herbs: a history of contraception and abortion in the West*, Harvard University Press, Harvard.
- Rivera, R., Yacobson, I., & Grimes, D., (1999), “The mechanism of action of hormonal contraceptives and intrauterine contraceptive devices”, *American Journal of Obstetrics and Gynecology*, 185(5), pp. 1263–1269.
- Rocca, E., & Anjum, R., (2020), “Complexity, Reductionism and the Biomedical Model”, en R. Anjum, S. Copeland, & E. Rocca, *Rethinking Causality, Complexity and Evidence for the Unique Patient*, Springer, Nueva York, pp. 75-94.
- Ross, L., & Solinger, R., (2017), “Introduction”, en L. Ross, & R. Solinger, *Reproductive Justice: An Introduction*, University of California Press, Berkeley, pp. 1-20.
- Sanz, L., García, M., Tarín, J., & Cano, A., (2015), “ENDOCRINOLOGY IN PREGNANCY: Bone metabolic changes during pregnancy: a period of vulnerability to osteoporosis and fracture”, *European Journal of Endocrinology*, 172(2).
- Sloterdijk, P., (2012), *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*, PRETEXTOS, Valencia.
- Sossauer, L., Schindler, M., & Hurst, S., (2019), “Vulnerability identified in clinical practice: a qualitative analysis”, *BMC Medical Ethics*, 20(87).
- Swinney, D., (2004), “Biochemical mechanisms of drug action: what does it take for success?”, *Nature Reviews Drug Discovery*, 3, pp. 801-808.
- Tomasini, A., (2002), “Russell y Wittgenstein: sobre contradicciones y paradojas”, *Theoría*, pp. 83-99.

- Wagenknecht, S, (2016), *New Directions in the Philosophy of Science. A social epistemology of research groups*, Palgrave Macmillan, Siegen.
- Zagzebski, L., (2012), *Siegen: Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief*, Oxford University Press, Oxford.

Stoa

Vol. 15, no. 29, 2024, pp. 85-100

ISSN 2007-1868

DOI: <https://doi.org/10.25009/st.2024.29.2758>

LA AMBIGÜEDAD DE LA *REALIDAD* COMO TRADUCCIÓN
DE *WIRKLICHKEIT*

The ambiguity of the *reality* as a translation of *Wirklichkeit*

JUAN DIEGO VEJAR SERRANO
Universidad Autónoma de Sinaloa
juandiegovejar@gmail.com

RESUMEN: Existe la tendencia de traducir la palabra alemana *Wirklichkeit* por la palabra *realidad*, y sus equivalentes en otros idiomas, y aunque hay otras formas de traducir este término en obras con terminología precisa se ha traducido así, como *Ideas I* de Husserl. En esa obra Husserl explica el significado del término de un modo preciso que se distingue de *Realität*, término que también es traducido por *realidad* y sus equivalentes. Lo anterior produce una ambigüedad que también aparece en la lengua alemana (donde *Wirklichkeit* y *Realität* son entendidos en el habla común como sinónimos), dicha ambigüedad es calificada por Heidegger como una “malinterpretación” de los términos. En este trabajo revisaré el contexto de aparición terminológica de estos conceptos en la obra del Maestro Eckhart y su relación con Alberto Magno, para a partir de ese contexto originario establecer criterios que permitan evaluar el sentido técnico de dichos términos y las razones por las cuales es comprendido ambiguamente. Argumentaré que, en contextos de precisión terminológica como la obra de Husserl, la elección de la palabra *realidad*, como traducción de *Wirklichkeit*, no es óptima y que la ambigüedad que produce es innecesaria.

PALABRAS CLAVE: Realidad · Efectividad · Esencia · Existencia · Ambigüedad.

ABSTRACT: There is a tendency to translate the German word *Wirklichkeit* by the word *reality*, along with its equivalents in other languages, and although there are other ways of translating this term, in Husserl’s *Ideas I* it has been translated as such. In this work, Husserl explains the precise meaning of the term, which distinguishes it from *Realität*, a term also translated as reality and its equivalents. This produces an

Recibido el 17 de mayo de 2023

Aceptado el 20 de enero de 2024

ambiguity that also appears in the German language (where *Wirklichkeit* and *Realität* are commonly understood as synonyms), and this ambiguity is described by Heidegger as a “misinterpretation” of the terms. In this paper, I will review the context of the terminological appearance of these concepts in the work of Master Eckhart and their relationship with Albertus Magnus, in order to establish criteria that allow the evaluation of the technical sense of these terms and the reasons why they are ambiguously understood. I will argue that, in contexts of terminological precision such as Husserl’s work, the choice of the word *reality*, as a translation of *Wirklichkeit*, is not optimal and the ambiguity it produces is unnecessary.

KEYWORDS: Reality · Effectiveness · Essence · Existence · Ambiguity.

1. Introducción

La palabra *realidad*, en las traducciones al español de *Ideas I*, traduce dos sustantivos alemanes: *Realität* y *Wirklichkeit*. Estos términos han sido empleados por la práctica totalidad de los autores en lengua alemana, por lo que su historia y múltiples aplicaciones resultan inabarcables. Sin embargo, existe consenso en que el origen del término *Wirklichkeit* en alemán está en los escritos del Maestro Eckhart. La palabra *realidad* ha sufrido, como muchos otros términos, profundas modificaciones de sentido dependiendo del contexto histórico en que ha sido usada. Especialmente cuando ha sido empleada en contextos terminológicos precisos. Ha sido un término central para determinar las coordenadas ontológicas de cada pensador. En el pensamiento en lengua alemana no es la excepción. Por ello en este trabajo acudiré al contexto de su formulación para obtener desde ahí criterios que permitan evaluar las distintas alternativas de sentido del término en obras como *Ideas I*, y las condiciones de traducción al español de dicho sentido terminológico, tanto de *Wirklichkeit* como de *Realität*. De modo que el presente está dirigido a evaluar si las decisiones de traducción de los términos, pero especialmente *Wirklichkeit*, permiten de manera óptima trasladar al español su sentido filosófico preciso.

Revisaré en primer lugar las ideas de Alberto Magno debido a los comentarios y referencias con los que Eckhart formuló el término alemán *Wirklichkeit* como traducción de *actualitas*. A partir de ahí, en un segundo momento, se buscará establecer algunos criterios con los cuales determinar cuándo y por qué sería posible hacer un uso sinónimo de ambos términos y cuando no. Luego revisaremos la postura de Kant y la de Heidegger sobre dichos términos y cómo los traductores de sus obras han atendido sus indicaciones. En última instancia revisaré los recursos que ha decidido emplear Ziri6n en sus traducciones de la obra de Husserl para solucionar estos retos terminológicos. La palabra en español *realidad*, en este contexto, comporta una ambigüedad crucial. Argumentaré que esta ambigüedad, pese a ser la opción con más consenso entre los traductores, no es necesaria y dificulta la comprensión del sentido de los sustantivos alemanes en contextos de precisión terminológica, por lo que podría preferirse una alternativa que evite la ambigüedad y, por tanto, traslade de forma más nítida el sentido de dichos términos. El problema de la ambigüedad de la *realidad*, co-

mostraré, está presente en las traducciones al español (como a la de otros idiomas) de Kant, Heidegger y Husserl, autores en los que me centraré. Pero es de mi especial interés la traducción de la obra de Husserl de Antonio Zirión porque nos ofrece un recurso para solucionar la ambigüedad que, además, la expone de una forma clara, por lo que permite argumentar con mayor detalle los pormenores de la dificultad.

2. De *actualitas* a *Wirklichkeit*

La recepción de la palabra latina *realitas* en lengua alemana implicó, a su vez, la adaptación de todo un repertorio terminológico que permitiera determinar con claridad su sentido filosófico preciso. Existe consenso¹ de que el Maestro Eckhart es quien habría elaborado el término *Wirklichkeit*, como traducción de *actualitas*, que permitió la determinación precisa del término *Realität* como adaptación del término latino *realitas*. Es por ello que el sentido de ambos sustantivos ha tenido, desde su origen, una relación muy estrecha.

Quero Sánchez (2011), considera que la base del pensamiento metafísico de Alberto Magno no tendría una relación de continuidad con el pensamiento del Maestro Eckhart, a pesar de la interpretación de la “escuela de Bochum”² que afirma la continuidad entre ambos. Independientemente de si hay o no continuidad entre uno y otro, es relevante exponer este momento inicial de transmisión de sentido entre la terminología latina y la alemana a fin de hacer ver las ideas principales implicadas en estos términos.

El pensamiento de Alberto Magno tiene como una de las principales ideas la distinción entre la esencia y el ser, tal como apunta Quero Sánchez (2011, p. 103) ya en textos tempranos como *Super Ium Sententiarum*, Alberto dice: “Y así, la esencia es por lo que formalmente la cosa es, y el ser es su acto que tiene eso que <formalmente la cosa>es: lo mismo que es, el mismo ente concreto que es” (Alberto 1863, p. 227b).³ En este texto tenemos plenamente distinguidos ambos elementos constitutivos del ente concreto albertiano: en primer lugar la *essentia*, que aparece en el propio texto identificada formalmente a la res, y en segundo lugar el esse también llamado *actus eius* que es tenido o poseído por la res.

De esta distinción fundamental entre *essentia* y *actus essendi*, que constituyen al ente concreto, se derivan términos equivalentes que apuntan justamente a esta distinción: *realitas* apuntaría a la *essentia* y *actualitas* al *actus essendi* o *existentia*. Para

¹ Sierra-Lechuga (2022); Levytsky (2021); Boehm (2016); Popov (2014); Stekeler (1996); Wisser (1971).

² Para afirmar esta continuidad los académicos, en torno a Kurt Flasch (2015), se oponen a la comprensión de Alberto como un “mero Aristotélico” y buscan mostrar su “aspecto neoplatónico”, tal como afirma Sturlese (1981). En un sentido menos radical, Augusto (2009), afirma que, pese a no ser idealista, Alberto sí habría abierto la puerta a un fuerte “intelectualismo” considerando, por ejemplo, que la verdad sería una adecuación del objeto con la mente (cf. p. 43), lo cual habría tenido una enorme influencia en el idealismo medieval del que Eckhart formaría parte.

³ Original: “*Et sic essentia est quo formaliter res est, et esse est actus eius quem habet in eo quod est: id autem quod est, est ipsum ens concretum*”.

Alberto resulta crucial establecer con claridad esta distinción porque eso le permite explicar la prioridad ontológica del ente concreto *efectivamente existente* a diferencia de los conceptos universales que no tendrían existencia, sino que serían abstracciones de eso que *esencialmente* son los entes concretos.

Así mismo, eso le permite establecer los momentos ontológicos que explicarían, desde esta ontología de corte aristotélico, la cosmovisión cristiana, de acuerdo con la cual la creación sería el otorgamiento del *actus essendi* por parte de Dios a las cosas:

Este <ente>se entiende igualmente como ser, este <ente> existente y el <ente>no existente actualmente. Lo que el mismo ser >que el ente>tiene en efecto, desde sí no es suyo, sino que primero es en potencia, desde donde fluye todo ser que es en efecto. Puesto que lo que es, tiene por otro ese ser <efectivo>, eso que es <el ente>, de manera que este ser <efectivo>cae como modo suyo: porque él es por otro: y por esa razón en él mismo busca poder o ser, o no ser; y la cuestión es contestable por causa de lo que es el ser (Alberto Magno 1891, p. 377).⁴

En este pasaje de Alberto Magno pueden verse tres momentos ontológicos distinguidos: i) el ente existente; ii) el ente no existente actualmente; iii) la mera existencia efectiva (*in effectu*). De modo que todo ente efectivamente existente estaría compuesto por dos constituyentes fundamentales: su *quod*(el qué) y su *esse in effectu* (ser efectivo). Esto permite explicar el acto creativo de Dios como principio por el cual las cosas recibirían su *ser efectivo*, de ahí el interés en recalcar un origen ajeno a la cosa misma de ese *ser efectivo* que tiene.

Si bien la anterior distinción entre *esencia (quod est)* y *existencia (esse in effectu)* permite explicar a Dios como causa eficiente de las cosas, para Alberto lo que una cosa es propiamente es el ente concreto *efectivamente existente*. El *ser esencial* que recibe el *ser efectivo* en el acto creativo podría incluso poner dificultades a la idea de la *creación desde la nada*, puesto que, como indica Flasch (2015, cf. p 136 s.), el ser esencial del mundo tendría que anteceder necesariamente a la existencia del mundo, y por tanto la creación del mundo no sería *desde la nada* sino desde *ese algo*. Este no es el caso porque como explica Quero-Sánchez (2011, p. 114), el *poder o ser potencial* de lo que es (*quod est*) una cosa anterior a su *ser efectivo* no es propio de esa misma cosa, sino que: i) en el caso de los procesos naturales, la materia sería el sujeto de esa posibilidad y ii) en el caso de lo creado de la nada, el sujeto de la potencia (fuerza o capacidad) es Dios como *causa eficiente*. Por lo que esa potencia *real (quod est)* que es antes de ser efectiva, no es ni pertenece propiamente a esa misma cosa sino a sus causas.

⁴ Original: “Hoc enim aequaliter est, hoc existente et non existente secundum actum. Quod autem esse habeat in effectu, ex se non est sibi, sed potius ex primo esse, ex quo fluit omne esse quod est in effectu. Hoc ergo quod est, ab alio habet esse, et illud quod est, et sic esse hoc modo accidit ei: quia ab alio sibi est: et ideo in ipso quaeri potest an est, an non est: et quaestio determinabilis est per causam ejus quod est esse”.

La postura albertiana está inclinada a priorizar el ser de lo efectivo o existente como aquello que propiamente una cosa es; la *cośeidad* o *realidad* propiamente dicha se despliega en el ente concreto, pese a que podamos reconocer la anterioridad *real* o *cósica* de la potencia, previa a la realización, esta sería meramente cronológica, mientras que la prioridad o anterioridad del ente existente es ontológica. Y en este punto es donde Eckhart se aleja decisivamente de Alberto. El ser efectivo de la cosa no es, para el alemán, lo que propiamente es una cosa; la *realidad* o *cośeidad* en sentido propio no se despliega en el ente efectivo o existente sino en el *ser esencial*, cognoscible y expresable a través del concepto.

Existen diversos ejemplos que muestran la postura de Eckhart en este sentido. En su *Comentario al prólogo de S. Juan* (1994) dice:

La razón de algo, que es representado por el nombre, es su definición, como dice el filósofo [Aristóteles]. La definición es, por tanto, el instrumento de la demostración o, mejor dicho, es la demostración entera que elabora el saber. Nos es sabido, pues, que en lo creado nada resplandece por causa de la única razón de estas cosas. Y esto es lo que aquí se predica del verbo: que es luz –o sea razón– de los hombres. Y sin solución de continuidad; y la luz en las tinieblas brilla, como si dijese: en las cosas creadas no hay luz, nada se conoce, nada hace falta saber sino la esencia de las cosas mismas, su definición o razón (pp. 44-45).

En este fragmento puede apreciarse, al igual que con Alberta Magno, la distinción entre *esencia* y *existencia*, pero acá se aprecia una clara prioridad ontológica atribuida a la *esencia* –también denominada *razón* o *definición*– de las cosas como aquello que propiamente son, sin que la existencia provista por la creación sea parte de ese ser propio. Y por ello sólo a través de la razón, que capta la esencia de las cosas, es como puede conocerse y demostrarse lo que las cosas son, independientemente de si son creadas, es decir, si su ser o presencia es *efectiva*.

La luz representa en este contexto a lo *esencial*, la razón de las cosas que estaba en la mente divina antes de la creación, y que a través de la creación no se ve afectada o disminuida sino puesta en las tinieblas, que representan a lo creado en tanto cambiante e imperfecto: “La luz es Dios y todo lo que es divino y perfección. Las tinieblas son todo lo creado, según lo ya dicho” (Ibíd., p. . 75). De ahí que el brillo que aparece en la creación es causado por la luz, la *perfecta razón* de Dios que está en las cosas otorgándoles su ser esencial; para Eckhart no hay en la creación nada relevante de ser conocido salvo la *razón*, la *esencia* de las cosas; no así su *existencia*.

La prioridad de la esencia para Eckhart es tan radical como para considerar que su perfección sólo es posible negando de ella toda *determinación existencial*, de modo que Dios, en tanto ser perfectísimo, sería un *ser esencial indeterminado*. Heidegger (2000, p. 124) señala que en este sentido cuando Eckhart dice “Dios” estaría, más bien, hablando de la deidad, de su *ser esencial* y no de un ente *existente* determinado, esto lo basa en la cita: “Si se dijese de Dios que es, esto se le añadiría”. Con esta misma idea, Quero-Sánchez (2011) cita otro pasaje: “Dios, ser carente de distinción, se distingue

de todo ente, tal y como se dijo más arriba. Todo lo creado presenta –precisamente por ello, porque es algo creado– distinción” (p. 106).

La “distinción” o “determinación” sería algo propio de los entes *creados* o *existentes* en los que, por la acción creadora, “brilla” la *esencia*. El ser *efectivo*, *actual* o *existencial* de los entes, no es algo que se corresponda con su ser *esencial*, sino que este les precede y supera en el ser esencial divino. Por ello el ser auténtico o más propio de las cosas no se encontraría en su existencia determinada y concreta, sino en la *esencia* anterior e independiente de la mera *existencia* efectiva.

Para señalar la *existencia efectiva* de los entes, Eckhart utiliza la palabra alemana *würlichkeit* como traducción de *actualitas*, término latino usado por Alberto Magno. Uno de los lugares en donde se utiliza esta palabra es el *Sermón 48*:

Cuando mi ojo se abre, es un ojo; cuando está cerrado es el mismo ojo, y a causa de la vista, el madero no gana ni pierde nada. ¡Ahora comprendedme bien! Si sucede, empero, que mi ojo es uno y simple en sí mismo y, una vez abierto, fija la vista en el madero, cada uno de ellos sigue siendo lo que es y, sin embargo, en la efectividad de la visión [*in der würklichkeit der angesiht*] ambos se hacen una sola cosa de modo que se puede decir en verdad: Ojo-madero, y el madero es mi ojo. Pero, si el madero no fuera una materia y puramente espiritual como la vista de mis ojos, se podría decir, con toda verdad, que en la efectividad de la visión [*in der würklichkeit der gesiht*] el ojo y el madero se hallaban en un solo ser (Eckhart 1971, vol. 2, p. 416).

La expresión “la efectividad de la visión” (*in der würklichkeit der [an]gesiht*) refiere, en este contexto, a la puesta en marcha del acto perceptivo de ver; a llevar a *efecto* una *potencia* esencial del ojo, actualizar esa capacidad. En esa puesta en efecto de la potencia *de ver*, el madero actualiza, a su vez, su potencia de *ser visto*; en el mismo acto el ojo ve y el madero *es visto*. Por ello Eckhart indica que *en la efectividad de la visión* tanto la potencia activa (del ojo) como la pasiva (del madero) se actualizan conjuntamente, “*se hace una sola cosa*” o “*son un solo ser*”. Y por esta razón *würklichkeit* traduciría *actualitas* como contraparte de *potentia*. La efectividad (*würklichkeit*) es algo propio de los entes existentes distintos de los entes esenciales.

La expresión *würklichkeit* pasaría a su forma actual *Wirklichkeit* conservando el sentido originario de su formulación. Aunque este sentido concreto haya servido para configurar diferentes posturas filosóficas, tales como la de Alberto Magno o el Maestro Eckhart, el término fundamentalmente señala la *existencia* o *efectividad* de algo, el *hecho* o la *actualidad* de una cosa concreta.

Cabe recalcar que la *existencia* o *efectividad* de algo, señalada por la palabra *Wirklichkeit* en este contexto temprano de formulación terminológica, no necesariamente indica el *mero hecho de la existencia*. Tal como se veía con los momentos ontológicos señalados por Alberto, e igualmente para Eckhart, la *existencia* o *efectividad* puede ser entendida como la presencia del ente concreto, es decir, el propio ente concreto efectivamente existente; o, por otro lado, el mero hecho de la existencia. Cuando se

refieren al ente concreto existente, *essentia* o *realitas* son sinónimas de *existentia* o *actualitas*; es decir, *Wesen*, que sería la traducción al alemán de *essentia*, o su latinismo equivalente *Realität*, señalaría al mismo ser que *Wirklichkeit*.

3. La ambigüedad de la Realidad

Con todo lo expuesto podemos construir directrices que nos permitan comprender en qué casos los términos de *Realität* y *Wirklichkeit* pueden ser comprendidos como sinónimos y en cuáles sería imposible dicha sinonimia. Si consideramos el contexto terminológico de formulación de *Wirklichkeit* y *Realität* en Eckhart, podemos argumentar que la sinonimia entre ambos términos ocurre cuando refieren al *ente concreto*, el cual sería visto como una composición de ambos momentos ontológicos, idea equivalente a la de Alberto Magno.

La sinonimia sería posible por sinécdoque, hablar tanto de la *esencia* o *realidad* así como de la *efectividad* o *existencia*, aunque se trate de *componentes internos* a la cosa, al usar uno de estos términos para referir al *ente concreto*, estaría refiriéndose al todo por la “parte”. Aunque es impreciso denominar a la esencia del ente concreto como una de sus “partes”, no es del todo inexacto considerar que no refiere a la cosa en sentido absoluto, sino a sus constituyentes, y que señala al ente *concreto* por sinécdoque. Lo *real* o la *realidad*, así como la *existencia* o lo *existente*, sólo se podrían entender como sinónimos si señalan al ente concreto.

Por otro lado, cuando cada uno de los términos es usado al margen del ente concreto, la sinonimia por sinécdoque sería imposible, ya que no se estaría hablando en ningún caso de los constituyentes del ente concreto, ni en Alberto ni en Eckhart; es decir, cuando se habla de la esencia (*Realität*) en sentido absoluto, no en acto sino en potencia, ninguno de los autores estaría refiriéndose al ente concreto (aunque cada uno lo haga desde perspectivas y objetivos ontológicos distintos). Para ambos autores es claro que la esencia, cuando no es un constituyente del ente concreto, es algo ontológicamente distinto al ente concreto. Y en consecuencia la actualidad, efectividad o el acto de ser (*Wirklichkeit*), tomado en sentido absoluto, sería algo ontológicamente distinto tanto de la esencia como del ente concreto. Por esta razón es que la expresión “el ser [actual o efectivo] no es un predicado real” tiene sentido.

En este sentido, tomados los términos en sentido absoluto, no pueden relacionarse por sinonimia; son terminológicamente distintos y refieren a aspectos ontológicos distintos. Es justamente esta distinción lo que permite la flexibilidad necesaria para que el pensamiento ontológico tan distinto de Alberto y el de Eckhart puedan ser expresados con los mismos términos.

Tal como comenta Wisser (1971) el contexto de formulación terminológica citado entre Eckhart y Alberto Magno no basta para dar cuenta de la tremenda amplitud de sentido en que ha sido utilizada cada una de las palabras referidas, en muchos casos siendo tan sinónimas que son intercambiables. Sin embargo, puede apreciarse en el uso de la palabra alemana una tendencia a señalar al ente concreto de diversas formas a través de la palabra *Wirklichkeit* y sus derivados.

Wisser (1971) cita a Schopenhauer: “Las palabras *Wirklichkeit* y *wirklich* son mucho mejor y más exactas en filosofía que sus equivalentes *Realität* y *real*: aquellas son exclusivamente propias de la lengua alemana, que tiene ahí motivo de orgullo” (p. 1). En esta cita la equivalencia puede ser entendida sólo si se refiere al ente concreto en sentido *lato*, ya que la propia referencia a Eckhart o, más todavía, a Kant hace que la equivalencia no se sostenga de manera técnica. Por lo que sólo en este sentido *cotidiano* o *lato* en el que se refiere al ente concreto ambos términos serían, más precisamente, sinónimos.

Wisser (1971) continúa su comentario a la palabra *Wirklichkeit* diciendo que difícilmente puede reconstruirse un sentido unívoco de su significado. Expone al menos tres acepciones de *Wirklichkeit*: 1) como eficacia (*Wirk-samkeit*) o efectividad (*Wirklichkeit*); 2) como determinación de la cosa (*Sachbestimmung*), como estado positivo a diferencia de la imaginación o la ficción; 3) como realidad exterior, lo “realmente verdadero”.

Pese a esta dispersión de sentido que habría ganado el término en su historia, se conserva la indicación fundamental de señalar el ser efectivo de algo; señalar algo que está ahí siendo percibido como un ser independiente, incluso sin que llegue a saberse *qué es* esa presencia o efectividad, el hecho de la existencia es lo dicho por el término.

En español, la palabra *realidad* puede ser ambigua y traducir ambos términos, tanto el de *Realität* como el de *Wirklichkeit*, cuando el sentido de ambos sustantivos alemanes es sinónimo; dicho de otro modo, la ambigüedad de la realidad en español representa la sinonimia de los sustantivos alemanes.

4. *Wirklichkeit* en Kant

En contextos técnicos, la *sinonimia* entre ambos términos se dirime. Un claro ejemplo muy posterior en el tiempo, es la *Crítica de la Razón Pura*, en la que Kant emplea ambos términos como categorías diferentes dentro, cada una, de grupos categoriales distintos. Todo el proyecto ontológico de la *Crítica de la Razón Pura* depende de la escisión fundamental entre realidad [*Realität*], como esencia, y efectividad [*Wirklichkeit*], como acto de ser.

Pese a esta distinción terminológica precisa, Pedro Ribas (traductor de la obra) señala en la introducción: “*Gegenstan-Objekt, Wirklichkeit-Realität*, dobles que en castellano hay que traducir como “objeto” y “realidad”, respectivamente, pero que son usados por Kant como cuatro conceptos distintos, constituyen un ejemplo de la labor con que el intérprete tiene que completar el trabajo del traductor” (Kant 1997, p. XLI). Por lo que *realidad* en el texto en español comporta la ambigüedad de traducir dos términos distinguidos de manera precisa en el original. Esto constituye un problema por cuanto la comprensión terminológica precisa del original está velada, condicionada a la desambiguación mediante otros recursos. Este problema es simétrico al que indicaré en Heidegger y Husserl.

Siguiendo la tesis kantiana según la cual “ser” no es un predicado real” (*KrV A 598/B 626*) podemos entender por qué la categoría *Realität* (realidad) puede obtener

materia de objetos *a priori* (realidad pura), por lo que no necesita de correlato sensible. Sin embargo, cuando la constelación de notas que determinan las condiciones de posibilidad asociadas a un objeto en la experiencia (realidad empírica) son relacionadas con el modo de ser de ese objeto, lo que opera ya no se trata de la *Realität* sino de la *Wirklichkeit* (existencia o efectividad), categoría de modalidad, que lo que hace es determinar la efectividad concreta de un objeto dado en la experiencia. Mientras que la *Realität* se encarga de la constelación de notas que determinan las posibilidades de un objeto, formando así su concepto, la *Wirklichkeit* se encarga de determinar la efectividad del objeto como el modo en el que es dado a la experiencia; por eso es una categoría de modalidad. Por ello *Wirklichkeit* se traduce como existencia, ser, actualidad, efectividad, etc. Debido a ello *el ser no es real*, porque la existencia de una cosa no añade información al concepto de esa cosa; un tálero que existe no es más –en el concepto– que un tálero.

La escisión sólo es posible cuando se asume que la efectividad es radicalmente diversa de la realidad, tanto en su naturaleza como en su causalidad. Ya que de otro modo tanto la efectividad como la realidad tendrían que derivar ambas de una causa común. Si desde el idealismo se ubica esa causa en la subjetividad se deriva necesariamente un solipsismo absoluto, en el que el sujeto absorbería dentro de sí la totalidad. Postura que el propio Kant rechaza y denomina como idealismo empírico (cfr. *KrV* A376s).

La escisión entre realidad y efectividad se hace posible desde el idealismo trascendental sólo si se sostiene a la cosa en sí, trascendentalmente considerada, como causa de la efectividad. Como indica García (1993), para Kant la estructura de la sensibilidad y del entendimiento articula nuestras experiencias, pero no las crean. Lo anterior explica el porqué de la declaración simultánea del proyecto kantiano como idealismo trascendental y realismo empírico. Heidemann (2011) denomina este doble posicionamiento kantiano como *dualismo empírico*, ya que implica abandonar la pretensión escéptica de negar la existencia de las cosas externas, mientras que al mismo tiempo se separa radicalmente lo que aparece como objeto –a realidad– de la cosa en sí trascendentalmente considerada –como causa de la efectividad–.

La dualidad de este planteamiento implica una relación inexorable entre los términos *apariencia* y *cosa en sí*. El término cosa en sí considerado trascendentalmente no puede ser considerado ontológicamente, es decir, se trata tan sólo de un *concepto límite* en el que se sitúa la causa de la ulterior manifestación de las cosas tal y como aparecen a los sentidos, de modo que sólo puede concedérsele estatuto epistémico. Prauss (1971, p. 22) distingue numéricamente las *apariencias empíricas de las cosas en sí empíricas* debido a que dicha escisión tiene que ser radical, de lo contrario no se sostendría a cabalidad una explicación de la experiencia desde la estructura propia de la sensibilidad y el entendimiento.

La coherencia del sistema kantiano, tal y como es propuesto desde este doble posicionamiento, depende enteramente de un prejuicio, de un concepto límite: la cosa en sí trascendentalmente considerada. Despojada de toda realidad, de cualquier carácter empírico y ontológico, la idea de la cosa en sí en el idealismo trascendental es un

reconocimiento y una radical afirmación –en contra del escepticismo– del acto de ser de algo que, a modo de causa, permite toda posible experiencia, sin tener ningún otro tipo de relación con ella.

Schulting (2011) describe este estatuto epistémico de la escisión como una *deontologización* de la cosa en sí trascendentalmente considerada. Según su exposición de la interpretación tanto de Allison como de Prauss, la cosa en sí no tiene ningún tipo de importancia ontológica. El giro trascendental del idealismo kantiano requiere de ese concepto tan sólo para indicar la independencia de la causa de la presencia efectiva de las cosas, sin que exista relación alguna con cómo nos son dadas ni con cómo llegamos a conocerlas.

Puede apreciarse cómo, pese a la sofisticación terminológica kantiana, el sentido o dirección terminológica fundamental hecha por Eckhart, con base en el pensamiento albertiano, se conserva, en términos generales. La *Realität* estaría señalando a la *esencia* como aquello en las cosas que es cognoscible a través de la razón y que es expresable a través de la definición o concepto; mientras que la *Wirklichkeit* estaría señalando el modo de ser efectivo de las cosas, su acto de ser, su presencia.

5. *Wirklichkeit* en Heidegger

En *La pregunta por la cosa*, Heidegger (2009) da cuenta del estado de sinonimia que habría entre los términos *Realität* y *Wirklichkeit*: “La expresión “realidad” [*Realität*] es comprendida hoy con el significado de efectividad o existencia [*Wirklichkeit* oder *Existenz*]”. Y después señala que este significado de “realidad” no es correspondiente con el sentido originario de la palabra ni con el sentido que se le dio en la filosofía medieval y kantiana.

Con base en esa falta de correspondencia entre el uso sinónimo de ambos términos y el uso no sinónimo “más originario” propio de la filosofía, Heidegger (2009) considera que el uso contemporáneo (sinónimo) se debería a una “malinterpretación” de los términos en Kant. No sería más que un mal uso de las palabras, de acuerdo con esta explicación. Ello explica por qué Heidegger, al menos en este texto, no se toma en serio esta sinonimia y, más bien, se dedica a explicar en qué sentido se distinguen: “es obvio que realidad no se identifica a efectividad” (Ibíd. p. 262).

Tal es la insistencia del autor que José M. García, traductor del texto al español, explica: “*Wirklichkeit*, *wirklich*.-“Efectividad”, “efectivo”. En ningún caso se ha traducido por “realidad” o “real”, dado que tanto en Kant como en la exposición de Heidegger *real* y *Realität* tienen un sentido terminológico preciso” (Ibíd. p. 316). Con lo dicho tanto por Heidegger como por el traductor puede argumentarse que la comprensión sinónima de ambos términos, es decir, comprender *Realität* como *Wirklichkeit*, resulta de una malinterpretación del sentido originario de los términos. Por lo que, hablando con propiedad, es necesaria la distinción precisa entre ambos términos para poder expresar su sentido originario. Sólo podrían emplearse como sinónimos cuando no se tiene a la vista su sentido terminológico “preciso”, malinterpretándolos y equivocando su sentido. Para Heidegger, de acuerdo con el texto y pasajes señalados, no

tiene sentido, al menos no filosóficamente, la equivalencia terminológica entre ambas categorías. Por lo que su empleo sinónimo sería simplemente incorrecto.

Con estos criterios, la traducción al español de ambos términos por la palabra *realidad*, estaría alineada con la “malinterpretación” del uso sinónimo; por lo que, al menos cuando se está apelando al sentido filosófico “preciso” de los términos, en absoluto sería correcto producir la ambigüedad en la palabra *realidad* al traducir ambos términos con él. Sólo si se estuviera haciendo un uso no terminológico tendría sentido la traducción ambigua. Pese a esta aclaración de Heidegger, en otras traducciones al español de sus obras no se conserva esta distinción terminológica. En una de las frases más célebres de *Ser y Tiempo* (1997), traducido por Rivera: “Por encima de la realidad está la *posibilidad*” (p. 61), la palabra “realidad” traduce a *Wirklichkeit*, por lo que siguiendo las indicaciones de *La pregunta por la cosa* esa frase tendría que decir “por encima de la *efectividad* está la *posibilidad*”, aunque quizá no sería tan *atractiva*, sí más precisa terminológicamente.

En el texto *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Heidegger (2000) también explica *Wirklichkeit* en términos equivalentes a los de *La pregunta por la cosa*: “la expresión alemana *Wirklichkeit* (efectividad) es la traducción de la *actualitas*. . . mediante la actualidad [*Aktualität*] lo efectuado [*Gewirkte*] se hace independiente, está por sí mismo, separado de la causación y de las causas” (p. 120). *Lo efectuado* que por la efectividad se hace independiente sería la *essentia*, la *res*; de ahí que el autor vea una comprensión simétrica de estos términos, al igual que entre Eckhart y Alberto, también entre Tomás de Aquino y Kant: “Comparada con la kantiana, la tesis tomista dice, claramente en consonancia con ella, que la existencia, la efectividad, no es un predicado real, no pertenece a la *res* de una cosa” (p. 126). Y con base en esta aclaración terminológica García Norro, el traductor al español del texto de Heidegger, traduce *Wirklichkeit* exclusivamente por “efectividad”, y sólo para *Realität* usa “realidad” (Cf. *Ibíd.*, p. 20-21).

La relación de equivalencia o sinonimia entre los términos, desde la perspectiva heideggeriana, sería errónea, una malinterpretación. A pesar de lo que dice Heidegger, y de que sí hay claras diferencias entre ambas expresiones, aun así considero que sí es posible usar ambos términos de modo intercambiable (como sinónimos) para referir al *ente concreto* tanto para la terminología de Alberto y Tomás como la de Eckhart y Kant, razón por la que no me adhiero del todo a la explicación del uso sinónimo entre los términos que ofrece Heidegger. Aunque sí considero que es *impreciso* utilizarlos de manera equivalente o sinónima, esa imprecisión tan solo derivaría de una comprensión más bien unitaria de los constituyentes fundamentales de los *entes concretos* y no de una malinterpretación o confusión terminológica tal y como duramente sentencia Heidegger.

6. *Wirklichkeit* en Husserl

Existe cierto consenso entre los traductores de Husserl de traducir *Wirklichkeit* por *realidad* (y sus cognados). Cairns (1973), curiosamente contra este consenso, reco-

mienda actuality (actualidad) como primera opción de traducción de *Wirklichkeit*, y en segundo lugar *reality* (realidad), pero señala “en la medida de lo posible reservar “*reality*” para “*Reales*” y “*Realität*” (p. 140); sin embargo, en diversas traducciones de *Ideas* prevalece el uso de “*realidad*” y sus equivalentes tal como: Rojcewicz y Schuwer (Husserl, 1989) que traducen *Wirklichkeit* al inglés como *reality*; Levinas (Husserl, 1929) traduce *Wirklichkeit* al francés como *réalité*; Costa (Husserl, 2002) traduce *Wirklichkeit* al italiano como *Realtà*; Gaos (Husserl, 1962) traduce al español como *realidad*; y Ziri3n (Husserl, 2015), tambi3n traduce por “*realidad*”, con el a3adido de que cuando en el original dice *Realit3t* “*realidad*” se escribe en cursivas, y cuando el original es *Wirklichkeit* “*realidad*” se escribe sin cursivas.

Como puede verse, la diferencia ofrecida por Ziri3n es un a3adido importante que no est3 presente en otras traducciones a otros idiomas, por lo que es claro que, pese a su decisi3n de usar el mismo t3rmino: “*realidad*”, considera necesaria la distinci3n entre los t3rminos originales. Algo que 3l mismo aclara al comentar la traducci3n de Gaos: “Otro problema terminol3gico muy serio de la traducci3n es la indistinci3n de los sustantivos alemanes *Realit3t* y *Wirklichkeit*” (Ziri3n, 2001, p. 352).

Ziri3n (2001) considera que la distinci3n entre *Realit3t* y *Wirklichkeit* no es modal. Aunque *Realit3t* s3 es el nombre de un modo de ser, *Wirklichkeit*: “designa, no un modo de ser, sino la actualidad o efectividad del ser” (p. 353).

Lo que Husserl denomina como *Realit3t* es “el nombre de un “modo de ser”, el de las cosas naturales, espacio-temporales, sujetas a causalidad” (Ziri3n 2001, p. 353). *Wirklichkeit* se3alar3a el hecho de que algo es, “la actualidad o efectividad del ser” (Ib3d).

Ziri3n (2001) refiere a la presentaci3n de *Ideas I* en donde explica que mientras el adjetivo *wirklich* designa “lo que en verdad existe” (p. 13), el adjetivo *reell* designa “elementos o momentos que real y efectivamente forman parte de la conciencia, que la integran o son ingredientes de ella” (p. 14). Seg3n parece Ziri3n piensa que entre *Realit3t* y *Wirklichkeit* no hay una distinci3n modal porque, aunque el primero s3 se3ala un “modo de ser”, el segundo no lo hace. Adem3s, esto se apoyaría con la aclaraci3n que hace ah3 mismo de que el ser de los elementos o ingredientes de la conciencia son designados por Husserl, casi exclusivamente, con el adjetivo *reell*. Por lo que el “modo de ser” de la conciencia y sus ingredientes no estar3a designado por el adjetivo *wirklich* sino por *reell*. Y a3ade que por esa raz3n dedica exclusivamente la palabra *efectivo* para traducir *reell*.

Supongo que es de inter3s de Ziri3n se3alar que *Realit3t* se distingue modalmente de manera directa respecto de *Idealit3t*, mostrando dos modos de ser de los contenidos intencionales de la experiencia. Mientras que *Wirklichkeit* estar3a se3alando el ser absoluto de la conciencia y sus actos, y por ello su negativa a considerar una distinci3n modal entre *Realit3t* y *Wirklichkeit*.

Puede objetarse a Ziri3n que en el § 47 de *Ideas I* dice: “En esto se delata precisamente la diversidad de principio entre los modos de ser, la m3s cardinal que hay en general, la que hay entre CONCIENCIA y REALIDAD [*Realit3t*]”. (p. 178) Y

también dice: “la actualidad de mis vivencias es realidad ABSOLUTA [*absolute Wirklichkeit*]” (p. 179).

Por tanto, si entre conciencia y *Realität* lo que hay es *la más cardinal diversidad de principio entre los modos de ser*. Y conciencia es *la complexión de las vivencias* (cf. *IL.*, p. 504) cuyo modo de ser es (*absolute*) *Wirklichkeit*, podemos entonces asumir que el *modo de ser* de la conciencia del que habla Husserl es, precisamente, *Wirklichkeit*.

La negación de Zirión de validar una distinción modal entre *Realität* y *Wirklichkeit*, y además haber reservado de manera exclusiva la palabra *efectividad* para *reell* (cf. Husserl 2005, p. 14), además del consenso de diversos traductores a otros idiomas de traducir por cognados de “realidad”, son razones por las que podría haberse visto en la necesidad de que la única diferencia en la traducción entre los sustantivos mencionados sea tan sólo el uso de las cursivas. Esto resulta paradójico ya que, en la crítica a la traducción de *Ideas I* de Gaos, Zirión (2001) califica la indistinción de estos sustantivos como *problema terminológico muy serio*. Por lo que en primera instancia se esperarí­a que la diferencia entre los términos en la traducción de Zirión fuera más evidente.

Lo anterior parece todavía más extraño ya que en *Ideas I reell* es traducido por ingrediente (Husserl 2013, p. 794). Dejando disponible *efectividad*, que antes estaba reservada exclusivamente para *reell*. Así mismo Zirión (2001) reconoce que *efectivo* y *efectividad* son buenas traducciones para *wirklich* y *Wirklichkeit*, respectivamente (cf. p. 354).

Zirión nos ofrece una distinción que nos ayuda a saber cuándo tradujo desde *Realität* o desde *Wirklichkeit*. En el primero *realidad* se escribe en cursivas, mientras que en el segundo se escribe sin cursivas. Estas cursivas no tienen una función enfatizadora como comúnmente se emplean, Zirión las usa para distinguir parejas de términos cuya traducción él considera “indispensable” hacer por un solo término castellano (Cf. Husserl 2005, p. 12).

No he podido encontrar una aclaración explícita de por qué Zirión considera “indispensable” traducir específicamente la pareja *Realität-Wirklichkeit* (con todo y las diferencias que él mismo señala) por un solo término castellano: *realidad*. Llamó mi atención que en el *Breve diccionario analítico de conceptos husserlianos*, Zirión (2017) no ofrece una entrada para “realidad”, tan sólo cuenta con las entradas de “real” y “realidad efectiva”.

Podría argumentarse que “*Realität*” y “realidad” no son términos equivalentes y que significan distintas cosas, pero ese argumento falla en el caso específico de la obra de EH en donde tenemos aclaraciones técnicas precisas de lo que él entiende por *Realität*. Dichas aclaraciones terminológicas de EH podrían explicar suficientemente el sentido técnico del término aún en español, tal como sucede en alemán. Además, si tuviesen significados no equivalentes no debería usarse *realidad* para traducirlo, pero sí se usa y, además, produciendo la ambigüedad.

También podría argumentarse que no se cuenta en el español con términos suficientes para establecer la distinción husserliana, lo cual es falso porque se cuenta con el término *efectivo* y *efectividad* para traducir *wirklich* y *Wirklichkeit*, respectivamente.

Por lo que no es posible argumentar pobreza terminológica del español como justificación de la ambigüedad.

Lo anterior parece ser la explicación que ofrece Ziri3n (2015) para su decisi3n sobre la traducci3n de *Realitt* y *Wirklichkeit*:

Aunque en el castellano actual, vulgar o filos3fico, no se cuente con las distinciones o los recursos l3xicos para distinguir, con plena naturalidad, entre *Leib* y *K3rper*, o entre lo real y lo *wirklich*, la obligaci3n del traductor enfrentado a esa situaci3n es la de generar esa distinci3n o ese recurso l3xico(. . .) como podra ser, acaso, el t3rmino “efectivo” en el caso del alemán *wirklich* (p. 364).

Esto aclara que, aunque Ziri3n considera que el t3rmino “efectivo” puede traducir a *wirklich* (y por tanto “efectividad” a *Wirklichkeit*) 3l piensa que esa distinci3n no satisfara con “plena naturalidad” el sentido original de los t3rminos. Sin embargo, c3mo es mejor o “más natural” el recurso de las cursivas que el empleo de “efectivo” y “real” como t3rminos exclusivos?

Este problema de la ambigüedad no es de origen, no hay razones para argumentar un posible uso sin3nimo entre los t3rminos alemanes en las obras de Husserl, por lo que el problema, aunque no exclusivo del español, sí es de las traducciones. La decisi3n de traducci3n de Ziri3n reconoce la necesidad de distinguir los t3rminos originales y, además, ofrece un recurso escrito para la desambigüaci3n; sin embargo, este recurso no es suficiente para deshacer la ambigüedad de la palabra *realidad*, ya que sigue siendo la misma palabra usada para señalar dos cosas distintas (el propio Ziri3n 2015, p. 364, reconoce esto ya que las cursivas no pueden *hablarse*).

El recurso tipográfico de las cursivas no es suficiente para considerar superada la ambigüedad ya que, además de que sigue siendo la misma palabra, las cursivas en otros contextos tienen funciones diferentes, por lo que sera necesario aclarar su funci3n en cada caso. Por lo que, pese a no ser necesaria y existir alternativas viables para evitarla, la ambigüedad persiste en la traducci3n de Ziri3n.

7. Conclusiones

Pese a que señalo que *efectividad* podra cumplir con la labor de traducir de manera distintiva a *Wirklichkeit* y que no exista la ambigüedad en la palabra *realidad*, ello no significa que considere que *efectividad* es el único t3rmino o recurso que podra cumplir cabalmente con esa tarea. Por lo que mi conclusi3n aquí no es que *efectividad* sea una traducci3n 3ptima de *Wirklichkeit*, sino s3lo que s evita la ambigüedad y que por esa raz3n sera mejor que la traducci3n actual.

Así mismo sera una discusi3n distinta si *realidad* en español significa precisamente eso que Husserl denomina *Realitt*. En este caso no discuto ese problema, sino s3lo el hecho de que para aclarar de forma precisa qu3 entiende Husserl por la palabra *realidad* es necesario haber solucionado la ambigüedad.

Ambos usos de la palabra *realidad*, tanto el *ambiguo* (que traduce ambos t3rminos alemanes) como el *no ambiguo* (que traduce s3lo *Realitt*), son usos legítimos de la

palabra. Pero en contextos de precisión terminológica, en el que los términos alemanes no son sinónimos e indican cosas distintas, el *uso ambiguo* de la palabra *realidad* entorpece el sentido original de ambos términos en alemán y conduce a imprecisiones innecesarias.

Considero que la traducción de los términos alemanes *Wirklichkeit* y *Realität* por la misma palabra *realidad* deriva del *uso sinónimo*, señalado por Heidegger, el cual sería causado por una imprecisión terminológica. Dicha imprecisión no necesariamente implica una malinterpretación o un uso equivocado de los términos, tal y como Heidegger señala, pero sí pone en evidencia que no hay un empleo preciso de dichos términos, al menos no en atención a su sentido originario aún empleado de manera técnica en la terminología de muchas doctrinas filosóficas.

Por lo que puede concluirse que, en un empleo técnico y terminológico preciso, no es óptimo producir una ambigüedad en la palabra *realidad*, al utilizarla para traducir dos términos totalmente distintos como *Wirklichkeit* y *Realität*. Pero en un empleo no técnico y terminológicamente no preciso, la ambigüedad de la palabra *realidad* no sólo es simétrica con la comprensión de los términos alemanes sino que además refleja legítimamente la comprensión unitaria de ambos momentos constitutivos del *ente concreto*, tal como puede argumentarse desde Alberto y Eckhart, y en el uso corriente de ambos términos.

La palabra *realidad* comprendida ambiguamente en tanto *esencia* y *efectividad* no es, al menos no necesariamente, una malinterpretación terminológica. La demostración de una ambigüedad no implica necesariamente un error o equivocación, incluso filosóficamente, en el modo de comprender la palabra y su sentido originario. Pero producir una ambigüedad en un contexto filosófico en donde no sólo no existe, sino que además está intentando eliminarse, eso sí constituye un problema terminológico.

Referencias

- Alberto Magno, (1863), *Opera Omnia: Commentarii in I Sententiarum*, vol. XXV, Editorial Bibliopola, París.
- , (1891), *Opera Omnia*, vol. X, Editorial Bibliopola, París.
- Augusto, L. M., (2009), “Albertus Magnus and the Emergence of late Medieval”, *Mediaevalia*, no. 28, pp. 27-43.
- Boehm, R., (2016), “Scheinbare Wirklichkeit. Zur Idee einer phänomenologischen Philosophie”, *Husserl Stud.*, Vol. 0, no. 32, pp. 101-130.
- Cairns, D., (1973), *Guide for Translating Husserl*, Phenomenologica, Netherlands.
- Eckhart, M., (1994), *Comentario al prólogo de S. Juan*, Editorial Etnos, Madrid.
- Flasch, K., (2015), *Meister Eckhart, Philosopher of Christianity*. Yale University Press, Connecticut.
- García, M., (1993), “Idealismo trascendental y realismo empírico”, *Revista hispano-americana de Filosofía*, vol. XXV, pp. 65-104.
- Heidegger, M., (1997), *Ser y Tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago.
- , (2000), *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid.

- , (2009), *La pregunta por la cosa*, Editorial Palamedes, Barcelona.
- Heidemann, D., (2011), “Appearance, Thing-in-Itself, and the Problem of the Skeptical Hypothesis”, en Schulting, D. 2011, pp. 195-210.
- Husserl, E., (1989), *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*, Editorial Kluwer, Netherlands.
- , (1962), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México.
- , (2002), *Idea per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Editorial Kluwer, Torino.
- , (2005), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo*, Editorial Fondo de Cultura Económica y Editorial Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- , (2013), *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica. Libro primero.*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México.
- Kant, E., (1997), *Crítica de la Razón Pura*, Editorial Alfagüara, Madrid.
- Levinas, E., (1929), “Sur les “Ideen” de M. E. Husserl”, *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, no. 107, pp. 230-265.
- Levytsky, V., (2021), “The invention of reality”, *Philosophy and Conflict Studies*, vol. 37, no. 3, pp. 428-440.
- Popov, V., (2014), “*Realitas vs Wirklichkeit*: the genesis of the two concepts of western metaphysics”, *Graní*, vol. 0, no. 3, pp. 16-22.
- Prauss, G., (1971), *Erscheinung bei Kant. Ein Problem der ‘Kritik der reinen Vernunft*. Editorial Walter de Gruyter, Berlin.
- Quero-Sánchez, A., (2011), “San Alberto Magno y el Idealismo alemán de la Edad Media tardía (Maestro Eckhart y Teodorico de Freiberg)”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, vol. 1, no. 18, pp. 95-122.
- Schulting, D., (2011), “Kant’s Idealism: The Current Debate”, en Schulting, D. 2011, pp. 1-25.
- Schulting, D., (2011), *Kant’s Idealism. New interpretations of a controversial doctrine*, Editorial Springer, New York.
- Sierra-Lechuga, C., (2022), “Reología y realidad: el problema de los realismos”, *Revista de Filosofía Fundamental*, no. 0, pp. 169-234.
- Stekeler-Weithofer, P., (1996), “Vernunft und Wirklichkeit”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 44, no. 2, pp. 187-208.
- Wisser, R., (1971), “Martin Heidegger y el cambio de la realidad de lo real”, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, vol. IX, no. 28, pp. 1-8.
- Zirión, A., (2001), “*Ideas I* en español, o de cómo armaba rompecabezas José Gaos”, *Investigaciones Fenomenológicas*, no. 3, pp. 325-371.
- , (2015), “Consideraciones acaso intempestivas acerca de la traducción de la fenomenología husserliana en ocasión de la nueva versión de *Ideas I* en español”, *Investigaciones Fenomenológicas*, no. 5, pp. 357-368.

Stoa

Vol. 15, no. 29, 2024, pp. 101-114

ISSN 2007-1868

DOI: <https://doi.org/10.25009/st.2024.29.2777>

**SOBRE EL CRITERIO PARA DIFERENCIAR LOS SENTIDOS
DEL AHORA Y EL TIEMPO EN FÍSICA IV.13**

On the criterion to distinguishing the senses
of now and time in Physics IV.13

CONSUELO GONZÁLEZ CRUZ
UNAM/BUAP
cheloxquenda@yahoo.com.mx

RESUMEN: El presente artículo se pregunta por el criterio que utiliza Aristóteles en Física IV.13 para diferenciar el sentido primordial del ahora (ahora-límite) de los diversos sentidos del ahora conocidos como secundarios o derivados, algunos de ellos clasificados bien como “tiempo”, bien como “ahora”. Teniendo en cuenta todos los casos, se muestra que ni la distancia temporal ni el ahora-límite son criterio suficiente. La solución se perfila a través de la noción de número y su vinculación con el alma.

PALABRAS CLAVE: Ahora · tiempo · límite · número · alma · kairós.

ABSTRACT: This paper approaches the question about Aristotle’s criterion employed to distinguishing the primary sense of “now” (as the now-bound) from the various secondary or derivative senses of “now” known as either “time” or “now”. It is clear distance in itself is not a sufficient criterion for clearly distinguishing these terms, especially when dealing with cases of greater classification difficulty. It is acknowledged, although the primary sense (bound-now) forms the basis, it does not quite establish itself as a sufficient criterion for the classification of the various senses. The paper explores Aristotle’s analogies used to explain the primary sense of “now”: limit, point, number, concluding the number refers to the soul and ultimately asserting it is the soul alone enables an answer the question of the criterion for establishing the difference between what is classified as “now” or as “time”.

KEYWORDS: Now · time · bound · number · soul · kairós.

Recibido el 8 de septiembre de 2023

Aceptado el 12 de enero de 2024

1. Los diferentes sentidos del ahora y el tiempo en Física IV.13

Cuando se lee el capítulo 13 de *Física IV*¹ resulta lógico interpretar –de acuerdo con el mismo Aristóteles– el ahora-límite, con el que comienza dicho capítulo, como sentido primordial. Y tomar como derivados o secundarios los otros sentidos que Aristóteles enumera. Algunas expresiones cotidianas son consideradas tiempo, y otras ‘ahora’. Parece claro, en principio, que la distancia temporal es el criterio para determinar que algunas expresiones son tiempo (entre más lejanos se encuentren) y otras son ahora. No obstante, se presentan tres casos en los que la distancia es breve y parece no haber gran diferencia en lo que corresponde a la distancia temporal entre el presente y el pasado o futuro cercanos: al tiempo cercano (*engis*) se le llama ahora; al ya (*éde*), que es parte del tiempo futuro, también se le integra dentro del ahora; pero al recién (*árti*), que es parte del tiempo pasado, se le nombra tiempo.

A partir de la lista ofrecida en tal capítulo, en un intento de clasificación o agrupamiento de los diversos sentidos, surge la pregunta sobre el criterio para hablar de ‘tiempo’ o bien para hablar de ‘ahora’. Esto nos lleva de vuelta al comienzo del tratado (cap.10), que se inicia con la presentación de la aporía del tiempo, que discurre sobre la dudosa existencia de algo cuyas partes no existen, y finalmente se torna en la aporía sobre el ‘ahora’. ¿Qué debemos entender por tiempo? El transcurso de la argumentación en tal capítulo muestra que aunque hasta ese momento no sólo podemos decir que se trata de algo que no puede ser explicado sin el ‘ahora’ y sin el cambio. En los capítulos 11 y 12, principalmente, el Filósofo se detiene en la exposición de algunos elementos que son útiles para comprender buena parte del contenido del cap. 13.

En la enumeración de los sentidos del ‘ahora’ y los del ‘tiempo’ surge la pregunta sobre la posible relación entre el ‘ahora límite’ –sentido principal abordado a lo largo del tratado– y los otros sentidos del ‘ahora’, pues pareciera que los usos cotidianos pasan por alto o incluso contradicen las pautas establecidas para la determinación de un ‘ahora’. Por otro lado, es posible preguntarse sobre si cabe establecer de manera clara la diferencia entre las expresiones del ‘ahora’ que parece tiempo y del tiempo que parece ‘ahora’. Para mostrar esta dificultad es necesario entonces retomar la exposición de los diferentes sentidos a los que me refiero.

El cap. 13 intenta ser un compendio en el que estarían incluidos todos los sentidos del ahora y otras expresiones temporales relacionadas con él. Como se verá, cada sentido o expresión vuelve al ahora-límite como referencia esencial, por lo que se precisa tener la aclaración de qué significa ese ahora-límite antes de profundizar en otros usos ‘derivados’. A ello está dedicada la primera parte del capítulo 13 que expone de manera condensada y definitiva el resultado al que llega Aristóteles tras la progresiva

¹ Fundamentalmente me baso en la traducción y comentarios de Alejandro Vigo. La mayoría de las citas de *Física IV* provienen de esta traducción y sólo cuando me refiero a *Física V* o *VI* tomo la traducción de Echandía. Al Dr. Vigo hay que agradecer siempre la luz que brinda con sus múltiples comentarios y liberarlo, en mi caso, de cualquier mala comprensión sólo atribuible a mí. Agradezco infinitamente al Dr. Jesús Araiza por la revisión de algunos pasajes del presente ensayo.

exposición de la aporía del ahora-límite en los capítulos precedentes.² Como se ha dicho, el ahora-límite referencial no parece armonizar en su totalidad con los sentidos usuales o derivados. Más aún, parece ostentar impedimentos para su vinculación. Por tanto, la pregunta por los sentidos del ahora acabará a su vez brindando elementos para esclarecer si tales sentidos mantienen una cierta estructura común o bien si es mera homonimia. Enseguida los enumero:

1. Ahora-límite: El sentido primordial del ahora es ser límite del tiempo pasado y del futuro. Con él surge la separación del tiempo, pero también la unión. Llama la atención que justamente aquí Aristóteles mencione la ‘inexacta’ analogía con el punto para poder dar solución a la aporía. Aunque en pasajes anteriores había expuesto algunas propiedades del punto que impedían una analogía adecuada con el ahora, es indudable que tal analogía le ha permitido avanzar en el desarrollo de su exposición. Sin embargo, aquí reitera claramente que debido a que el punto es estático queda impedido de la potencialidad correspondiente al ahora, la cual es una propiedad clave para la solución de la aporía. La formulación de tal aporía había fraguado la pregunta sobre si el ahora es uno o múltiple o, dicho de otro modo, si el ahora es siempre el mismo o siempre uno diferente, pues ambas características parecerían poder ser corroboradas por la experiencia. La respuesta se halla en la función del ahora: en tanto divide potencialmente es siempre diferente y en cuanto une o conecta pasado y futuro, es siempre el mismo.

2. Ahora: tiempo cercano (*engis*): En este uso se incluyen acontecimientos que tienen lugar en un corto periodo de tiempo a partir de que se enuncian, enunciación que parece realizarse en el ahora-límite: “<por ejemplo, decimos>‘llegará ahora’, porque llegará hoy, ‘ha llegado ahora’, porque vino hoy. En cambio, los hechos de la *Iliada* no han sucedido ‘ahora’, ni el diluvio [ha ocurrido] ‘ahora’. Sin duda, el tiempo <que media>-hasta tales hechos es continuo, pero ellos no son cercanos” (222 a 22-24).

3. Tiempo: “alguna vez” (*to de poté chronos*) La referencia, como afirma Aristóteles, sigue siendo el ahora-límite pero con ella se expresa ‘tiempo’ y no ‘ahora’: “El ‘alguna vez’ es un tiempo determinado por referencia al ahora en el primer sentido. Por ejemplo, <decimos>‘alguna vez fue tomada Troya’ y ‘alguna vez habrá un diluvio’. Ciertamente, <el tiempo>debe ser limitado con relación al ‘ahora’. Habrá, por tanto, una determinada cantidad de tiempo desde este <‘ahora’ presente>-hasta aquel <evento futuro>, y la ha habido también hasta el pasado. Y si no hay ningún tiempo que no sea ‘alguna vez’, <entonces>todo tiempo será limitado. Pero entonces, ¿habrá acaso de detenerse? ¿O bien no, si es que siempre hay movimiento?” (222 a24-30).

² Con esta afirmación me adscribo a los intérpretes que ven en este capítulo la solución de la aporía y difiero de quienes –como Hussey– proponen el pasaje del *ho pote on* y *to einai* en el cap. 11 como solución de la misma. Desde mi perspectiva, ahí se trata de una reformulación de la aporía inaugurada en el cap. 10 que apunta a brindar los términos adecuados para la comprensión de la misma y de su solución. Por otro lado, es innegable que al final del cap. 11 se encuentra ya dicha solución con todos sus elementos. Sólo insisto que en este cap. 13 se reitera la solución de la manera más clara y definitiva.

La expresión “alguna vez” establece que en los usos del tiempo media siempre una distancia entre algo sucedido y el ahora-presente, pero el hecho de que en todo tiempo pueda marcarse una distancia, suscita la pregunta por la finitud del tiempo. Según Aristóteles a la mayoría de los acontecimientos pasados o futuros es posible añadirse “alguna vez” (*poté*) o “en ese tiempo”, a partir de lo cual se infiere que desde este momento establecido y el ahora hay una distancia determinable. Como Vigo señala en su comentario al pasaje: “entre el instante presente señalado por el ‘ahora’ y el tiempo pasado o futuro indicado por ‘alguna vez’ media una extensión temporal limitada o finita (*peperánthai*), la cual es expresable por una cantidad determinada (*posós tis*)”.³ Ahora bien, si este “alguna vez” puede acompañar cualquier suceso, a partir de lo cual la distancia es determinada o determinable, y por tanto finita, podríamos entonces concluir que por ser limitado todo acontecimiento pasado o futuro el tiempo en sí es finito. De ahí la pregunta: “¿habrá acaso de detenerse?”.

Así, la función del “alguna vez” que expresa la limitación de cada tiempo pasado o futuro, funge como medio para despertar la pregunta de si el tiempo es finito o bien cíclico-recurrente. El curso del pasaje da cuenta de por qué ni el tiempo es finito ni puede ser cíclico. Por el momento basta con retener tal conclusión y destacar que la noción “alguna vez” acompaña a todo suceso.

4. Ahora: ya (*éde*): “El ‘ya’ es la parte del tiempo futuro cercana al indivisible ‘ahora’ presente: <por ejemplo> ‘¿cuándo vas?’, ‘ya’ <decimos>, porque es cercano el tiempo en el que ello va a ocurrir. Pero también es la <parte>del tiempo pasado no lejano del ‘ahora’: <por ejemplo> ‘¿cuándo vas?’, ‘ya he ido’ <decimos>. En cambio, decir Troya ya ha sido tomada’, eso no lo decimos, puesto que <el hecho>es demasiado lejano respecto del ‘ahora’” (222b7-12). En la expresión tiempo ‘cercano’ parecía haber una distancia corta o mínima que de cualquier manera se percibía como cercana. En esta expresión, en cambio, parece haberse eliminado incluso la percepción de una breve distancia aun siendo claro que se refiere a acontecimientos futuros o pasados.

5. Tiempo: recién (*árti*): “El ‘recién’ es la parte del tiempo pasado cercana al ‘ahora’ presente: <por ejemplo> ‘¿cuándo llegaste?’, ‘recién’ <decimos>, si se trata del tiempo cercano al ‘ahora’ actual” (222b12-13). Esta expresión se refiere a un tiempo cercano, sin embargo, no considerado como ‘ahora’ sino como ‘tiempo’. El ‘recién’ es para el hablante inequívocamente parte del pasado.

6. Tiempo: hace tiempo o antaño (*pálai*): “El ‘hace tiempo’, en cambio, es la <parte>lejana” (222b13). Similar al uso del ‘alguna vez’ se trata de una distancia que para el que se expresa no permitiría confundirse con el ahora presente.

7. Tiempo: de repente (*exaíphnes*): “El ‘de repente’ es lo que abandona su condición actual en un tiempo imperceptible en virtud de su pequeñez. Pues todo cambio es por naturaleza productor de la supresión de un estado presente” (222b15-16). De acuerdo con Vigo, el *exaíphnes* enuncia un uso extremadamente cercano al ahora-límite: “un cambio es ‘repentino’ o ‘instantáneo’ sólo si se ha completado en un instante

³ Aristóteles, *Física*, trad. y comentario Alejandro Vigo, Biblos, Argentina, p. 274. Como comentaristas he consultado principalmente a Alejandro Vigo, a Marcelo Boeri, y tengo como referencia importante la interpretación de Heidegger en *GA 24* §19.

tan próximo al ‘ahora que entre ambos no pueda señalarse ningún proceso perceptible; cabe agregar como una interpretación también viable del *exaíphnes* la posibilidad de pensarlo aquí como el momento en que el proceso es interrumpido, es decir, cuando el ahora final o posterior perteneciente a la magnitud y al movimiento no logra su cumplimiento debido a un quiebre imprevisto caracterizado además por su brevedad.

2. Recuento de los sentidos del ahora y el tiempo

A partir de lo expuesto es claro de manera general que hay algunas expresiones que son consideradas como “ahora” y otras como “tiempo” (y el *exaíphnes*). No obstante, en todo el tratado se hace uso de otros sentidos del ahora, como por ejemplo el ahora-lapso mencionado en el contexto de la aporía del ahora en el cap. 10. O bien como ahora-anterior o ahora-posterior que parecen entrar en la sucesión de ahoras que numera el tiempo. A esto se agregan las analogías de las que se sirve Aristóteles para la explicación del ahora: ahora-límite, ahora-punto y ahora-número.

En vez de hacer aquí un recuento de pasajes de tales usos, prefiero intentar su esclarecimiento a partir de la pregunta por el criterio que podría estar utilizando Aristóteles para clasificar en este capítulo 13 algunas expresiones como “ahora” y otras como “tiempo”.

En las expresiones enlistadas se establece para cada sentido del “tiempo” o del “ahora” una cercanía o lejanía respecto al ahora-límite. Cabría entonces afirmar que el criterio sea la distancia entre pasado y ahora, y futuro y ahora. No obstante, cuando consideramos los dos sentidos en que el “ahora” se dice –como “tiempo cercano” (llegará-ahora, ha llegado ahora) y como “ya” (*éde*: ya he ido, ya iré)–, si bien puede establecerse un pasado y un futuro dentro del ahora, en el tiempo cercano’ parecería ser inexacto decir que media una distancia, por breve que sea, entre un ahora-pasado o un ahora-futuro respecto al ahora-límite. Esto podría considerarse como acertado en la medida en que el tiempo cercano (llegará ahora o ha llegado ahora) reitera el “ahora” como modo de evitar crear una distancia. En ambos usos se trataría de un ahora puntual que se extiende hacia dos “extremos” que aunque tienen como referencia los extremos del tiempo, puesto que la dirección de su expansión obedece a pasado y futuro, respectivamente, siguen perteneciendo al ahora y no al tiempo. Es decir, estos supuestos “extremos” dentro del ahora no son en realidad los extremos del tiempo, pues respecto a todo extremo parece ser posible establecer una distancia, lo que es imposible respecto a los “extremos” del ahora. Se trata de una distensión que se abre en un radio arbitrario más o menos perceptible. Y si el ahora —como se ha dicho en el capítulo 10— no es parte del tiempo, ningún uso del ahora pertenecería en estricto sentido al tiempo, si es que la vinculación con el ahora-límite es esencial.

Como expresiones de tiempo se enumeran: “alguna vez”, “recién” y “hace tiempo”. La expresión “recién” (*árti*) señala un intervalo percibido como breve entre el pasado y el ahora presente; y “hace tiempo” manifiesta que el tiempo ha sido largo desde un acontecimiento al momento en que es enunciado.

A partir de estos dos últimos sentidos podríamos en un primer momento fijar la distancia como criterio de diferenciación entre tiempo y ahora. El extremo respectivo de la distancia entre un acontecimiento y el ahora queda señalado por el “alguna vez”, sea pasado o sea futuro, sea corto o largo, pues el “alguna vez” señala únicamente el límite referencial del “fin” de la distancia. Al respecto podríamos considerar la explicación respecto a lo anterior y posterior que tiene lugar en el cap. 14 (223a3-14) como una determinación formal de ese “alguna vez” que acompaña a todo suceso.

3. Sentido de lo anterior y posterior y el “alguna vez”

“Ahora bien, es claro que lo anterior es en el tiempo, pues decimos ‘anterior’ y ‘posterior’ según la separación respecto del ‘ahora’, y el ‘ahora’ es límite del <tiempo>pasado y del futuro. Consecuentemente, puesto que los ‘ahora’ son en el tiempo, también será en el tiempo lo anterior y posterior, pues en aquello en lo que es el ‘ahora’ es también la separación respecto del ‘ahora’” (223a3-8).

Con esta explicación de anterior y posterior que toma como referencia al ahora límite es claro que media una distancia entre el ahora y los acontecimientos pasado y futuro.

No obstante, surge aquí una pregunta que es preciso aclarar porque expone manifiestamente una aparente contradicción en el uso que Aristóteles da a los ahora. En el capítulo 11 (219b10-12) dice “y es el ‘ahora’, en tanto anterior y posterior, lo que determina el tiempo”. De esta determinación podría deducirse que llama a lo anterior y posterior un tipo de “ahora”. Pero antes hemos dicho que tales extremos del *tiempo* pueden ser nombrados como “alguna vez”, y aquí se muestra una posible contradicción pues el “alguna vez”, según la exposición del capítulo 13 tiene el estatus de “tiempo”, no de “ahora”; mientras lo anterior y lo posterior sería un tipo de “ahora”, y el ahora no es en el tiempo.

Queda descartado que en el pasaje mencionado se trate de sucesión como aparece en el pasaje 219b25: “<el ‘ahora’>es el mismo —pues es lo anterior y lo posterior en el movimiento”—, en efecto, el decir ‘antes’, ahora, ‘después’ es una numeración, sin embargo, la mera numeración no da cuenta del tiempo.⁴ Para que pueda hablarse del tiempo es necesaria la “determinación por lo anterior y posterior” como queda manifiesto en la fórmula del tiempo que reza (219b): “Pues esto es el tiempo: número del movimiento según lo anterior y posterior”.

Por la aclaración de la fórmula del tiempo, que enseguida abordo, y por algunos pasajes en *Física* VI, se reitera esta consideración del ahora como anterior y posterior, o bien, lo anterior y posterior como ahora. *Fís* VI.6 (237a4-10):

Además, si lo que nos permite decir que una cosa se ha movido la totalidad del tiempo AC, o en cualquier otro tiempo, es el hecho de tomar el extremo de ese tiempo, a saber, un “ahora”(pues el “ahora” es lo que delimita el tiempo, y lo que se encuentra entre dos “ahoras” es tiempo), entonces también se podrá decir que

⁴ Aquí Heidegger, *GA* 24, p. 293.

la cosa ha cumplido su movimiento en las otras partes del tiempo. Por lo tanto, la cosa se habrá movido en la mitad del tiempo o en una cualquiera de sus partes, pues siempre que se hace una división hay un tiempo delimitado por “ahoras”.

Según este pasaje debido a que todo continuo está cercado por horas es posible la asignación del “alguna vez” a cada extremo para señalar su delimitación o finitud. Por el momento dejo de lado la aclaración de por qué puede ser llamado tiempo (“alguna vez”) o ahora (ahora anterior y ahora posterior) para concentrarme en otro aspecto que al parecer explica esta diferencia.

El conflicto mayor que en última instancia permitirá aclarar los diversos sentidos queda señalado cuando estableciendo un ahora-anterior y otro posterior surge una distancia respecto a un ahora presente, esto se expresa en el mencionado pasaje (*Fís* VI.6): “siempre que se hace una división hay un tiempo delimitado por horas”. Pero si la división misma la lleva a cabo el ahora, tendríamos entonces el ahora-presente y su delimitación en el ahora anterior y posterior. Sin embargo, según lo establecido en el capítulo 10 no puede haber horas simultáneos o contiguos, ya que el tiempo se anularía.

La necesidad de hacer una aclaración respecto a los usos del ahora ‘anterior y posterior’ nos lleva entonces a detenernos en la definición de tiempo.

4. Los horas en la fórmula del tiempo (percepción y seguimiento)

La fórmula del tiempo considera la actividad de la numeración como aquello que permite dar cuenta del tiempo. En tal fórmula se establece que la numeración es “según” lo anterior y lo posterior. Se trata sin embargo de la culminación de una explicación desarrollada en pasajes precedentes:

Así pues, tenemos conocimiento también del tiempo cuando determinamos el movimiento, empleando como determinación lo anterior y posterior. Y es en tales circunstancias cuando afirmamos que ha pasado tiempo, a saber, cuando tenemos percepción de lo anterior y posterior en el movimiento. Y llevamos a cabo tal determinación en cuanto consideramos estos >términos> como diferentes, y algo intermedio distinto de ellos. En efecto, cuando nos representamos los extremos como distintos del medio, y el alma dice que son dos los ‘ahora’, el uno anterior y el otro posterior, entonces decimos que esto constituye tiempo. Pues lo determinado por medio del ‘ahora’ parece ser tiempo (219 a 22-219b1).

Sin duda la marcación del tiempo tiene lugar a partir de que se hacen presentes lo anterior y lo posterior. No percibir ningún anterior ni posterior nos lleva a juntar todo en un solo ahora y como Aristóteles expresa en 218a27-29: “si lo anterior y lo posterior son en este preciso ‘ahora’, entonces las cosas sucedidas hace diez mil años existirán simultáneamente con las que está sucediendo hoy, y nada será anterior ni

posterior a nada”. Pero con esto sólo reiteramos la función esencial de lo anterior-posterior sin haber afrontado la acusación de simultaneidad de ahora, “lo que es imposible” (218a22).

Según el pasaje arriba mencionado, el conocimiento del tiempo está ligado con la captación del movimiento, y justamente de lo anterior y posterior en el movimiento. En un acto simultáneo es posible considerar dos ahora diferentes y “algo intermedio” entre ellos, a saber el tiempo. Es necesario entonces explicar esta posibilidad de simultaneidad, si es que la hay; o bien explicar a qué se refiere Aristóteles cuando en la aporía del ahora niega la posibilidad de que haya dos ahora simultáneos.

Al principio del tratado, en la revisión de posturas tradicionales que también critica, Aristóteles acepta una como plausible: aquella opinión que considera al tiempo como algo relacionado con el movimiento. Atendiendo al pasaje 219a22-219b1 la numeración depende de la percepción o captación de los ahora, y de que el alma dé cuenta de esa diferencia. Es decir, el tiempo se halla anclado esencialmente al alma cuando percibe el movimiento y “dice ahora”. Pero la percepción del alma puede fallar. Tal fragilidad había sido mostrada en el pasaje de los que duermen en Cerdeña junto a los Héroe, quienes al no percibir movimiento creen que no ha transcurrido el tiempo. No obstante, en vez de apuntar a cierta independencia del tiempo respecto a la percepción, el pasaje prepara la vinculación “objetiva” de la percepción: el vínculo indisoluble con el movimiento. La fuerte relación entre tiempo y movimiento, anticipada por el pasaje de los durmientes, se expresa a través del fragmento siguiente, justamente como preparación de la fórmula del tiempo. Ahí muestra Aristóteles la jerarquización entre tiempo, movimiento y magnitud.

Puesto que lo que se mueve (*to kinoúmenon*) se mueve (*kineitai*) desde algo hacia algo (*ek tinos eis ti*), y puesto que toda magnitud (*mégetos*) es continua (*synechés*), el movimiento (*kínesis*) sigue (*akolouthei*) a la magnitud. En efecto, por ser la magnitud continua también es continuo el movimiento, y por causa del movimiento lo es el tiempo, pues cuando es el movimiento, tanto parece ser siempre el tiempo que ha pasado. Ahora bien, lo anterior y posterior (*to próteron kai hysteron*) se da primeramente en el lugar (*en tois protón estin*), y allí ciertamente por la posición (*te thései*). Y dado que en la magnitud se da lo anterior y posterior, es forzoso que en el movimiento también se dé lo anterior y posterior, de manera análoga a los de allí (*analogon tois ekei*). Pero, por cierto, también en el tiempo existe lo anterior y posterior, por cuando uno de ellos sigue siempre al otro (*ida to akolouthein aei thaterps thateron auton*) (219a10-219a21).⁵

El movimiento está estrechamente ligado al tiempo en la medida en que éste cobra su estructura, pero a la vez, no hay movimiento que no se realice con base en la magnitud. Por ella, tiempo y movimiento adquieren las propiedades del continuo delimitado por lo anterior y posterior. Hasta aquí se reitera entonces que lo anterior

⁵ Trad. A. Vigo.

y posterior forman parte de un continuo que surge primeramente por la magnitud, de esto teníamos noticia a partir del pasaje de *Fís* VI.6. Se confirma entonces el uso de lo ant-post como ahora, pero también como lo “alguna vez” en tanto perteneciente al continuo. No obstante el sentido en el que puede aplicarse la simultaneidad se aclara cuando, por un lado, atendemos a la idea de número y, por otro, a la estructura que impone la noción de seguimiento.

En *De Anima* III.1 (425a15ss) Aristóteles describe la percepción de los sensibles comunes, como reposo, figura, magnitud, número y unidad, como posibles gracias al movimiento, que también sería un sensible común. La noción de número permitiría incluir al tiempo dentro de estos sensibles comunes, de tal modo, que en coincidencia con lo dicho en la Física, debido al movimiento percibimos el tiempo. Pero la magnitud también es un sensible común, y el tiempo sigue también en última instancia a la magnitud. *De Anima* muestra este surgimiento del tiempo como sigue: “gracias al movimiento percibimos la magnitud y, por tanto, también la figura ya que también la figura es magnitud; el reposo, a su vez, lo percibimos por la ausencia de movimiento y el número por la negación del continuo”.

¿Qué significa que la numeración surja como oposición de la magnitud?

Aristóteles lo describe de alguna manera en el inicio del cap. 12 de la *Física*, capítulo que, entre otros temas, se enfoca al tiempo como lo infinito. Ahí el énfasis no se halla en el ahora que numera una magnitud sino en el tiempo como magnitud numerada por el ahora. El inicio del capítulo da cuenta de ambos: el tiempo en cuanto continuo es magnitud y en cuanto número es pluralidad.

En efecto, para establecer “el plano” de esta oposición, cabe hacer una consideración en la preferencia gradual que Aristóteles muestra por el número, a diferencia del límite y del punto. Si bien, límite y punto sirven para aclarar el “ahora” que numera, poseen algunas características distintas a las del “ahora” considerado como número—o bien como unidad del número. Por un lado, el punto es estático y no puede dividirse, por lo que para ser considerado principio o fin, hay que verlo en perspectivas distintas (220a12-14): “Sin embargo, cuando así se lo considera, tratando un único punto como si fueran dos, es forzoso hacer una pausa, si es que el mismo punto ha de ser principio y fin. En cambio, el ‘ahora’, por estar lo que se traslada en movimiento, es siempre diferente”.

Y respecto a su preferencia de número frente al límite —aclaración con la que cierra el capítulo reiterando la fórmula del tiempo— dice lo siguiente: “Así pues, en cuanto límite, el ‘ahora’ no es tiempo sino que pertenece <al tiempo> como una determinación accidental; pero en cuanto <lo>numera, es número <del tiempo>. En efecto, los límites pertenecen sólo a aquello de lo cual son límites, mientras que el número de estos caballos, diez <por ejemplo>, también <puede darse> en otro sitio” (20a21-220a24).

Esta no pertenencia del número respecto a lo numerado, si bien, apunta la posibilidad de hacer uso del mismo número sin que el tiempo sea el mismo, señala por otro lado al alma, al móvil y a la magnitud como elementos que tienen lugar en el surgimiento del tiempo y a partir de los cuales puede establecerse el plano en el que se hallan. Sería el número en tanto límite lo que describe más exactamente el surgimiento

del tiempo, porque el número —como el móvil numerado en su traslación— permite la mostración de los planos distintos que implica la numeración de la magnitud.

Para mostrar esto podemos aludir a los “respectos” del movimiento que se describen en *Física* V.4 (228a23-32) en el contexto de la determinación de la unidad específica y numérica del movimiento: 1) “lo que” está en movimiento, 2) el “en qué” se mueve y 3) “el cuándo” o tiempo en el que se mueve. El movimiento se dice uno específicamente en virtud del ‘en que’ se cumple el movimiento, es decir, por la magnitud. Esta unidad es requerida porque delimita una cantidad que el móvil recorrerá. De no estar delimitada, no tendría lugar la numeración; y si atendemos a lo dicho en *Fís* I.1⁶ el conocimiento del movimiento se debe en primera instancia a la magnitud antes que al móvil mismo, aunque en estricto sentido no se pueda establecer un “antes” cronológico. No obstante la magnitud no pertenece al móvil, al móvil le pertenece el lugar, y desde ahí se percibe —y proyecta— la magnitud correspondiente. En otras palabras, no percibimos ningún móvil sin percibir a la par, de acuerdo con Aristóteles, su magnitud, la cual no se halla en el lugar del móvil pero depende de la posición del mismo.

En cuanto a la prioridad ontológica y epistémica del ahora o el tiempo, Aristóteles se sirve de la analogía con el móvil y su traslación de la que podemos deducir la diferencia de “planos” supuesta.

A su vez, el ‘ahora’ sigue a lo que se traslada, tal como el tiempo al movimiento, puesto que tenemos conocimiento de lo anterior y posterior en el movimiento por medio de lo que se traslada, y existe el ‘ahora’ en cuanto lo anterior y posterior es numerable (...) Por lo demás esto es también lo principalmente cognoscible, ya que también el movimiento es cognoscible a través de lo que se mueve, y la traslación a través de lo que se traslada. En efecto, lo que se traslada es un ‘esto’, mientras que el movimiento no (219b23-25).

Este pasaje señala claramente la primacía del móvil en la captación del movimiento, pero esto debe interpretarse, de acuerdo con *Física* I y *Metafísica* I, como el punto de partida de todo conocimiento: la sensación, es decir, el número numerado. No obstante el tiempo tiene lugar sólo a partir de la magnitud que está presente, como se expresa en la fórmula del tiempo: “es manifiesto, en suma, que el tiempo es número

⁶ *Fís* I: “Pues lo que, en un primer momento, es para nosotros evidente y claro son, más bien, las cosas compuestas; y sólo en segunda instancia y a partir de ellas se vuelven cognoscibles sus elementos y los principios que las dividen” Boeri, quien remite al fragmento citado, describe el proceso de ‘captación’ del particular y el universal en su comentario a *Física* VII, p. 152: “No hay generación de los estados epistémicos porque el que conoce potencialmente es actualizado en su conocimiento, no debido a un movimiento o cambio propio sino a la presencia de algo más que no experimenta un cambio en sí mismo. Aristóteles explica esta afirmación a partir del hecho de que, cuando aparece el particular, el que conoce, en cierto modo, conoce el universal a través de dicho particular”.

del movimiento según lo anterior y posterior, y que es continuo, pues pertenece a algo continuo” (220a23-25).⁷

Así pues, marcado esto, podríamos imaginar la distancia que existe entre los ahora anterior y posterior y el ahora límite como un horizonte extendido y limitado. Queda descartada la posibilidad de considerar lo anterior y posterior que fungen como límites del tiempo o del movimiento como “dos ahora”, pues se trata en realidad de un solo ahora en la medida en que su surgimiento es simultáneo.

Hasta aquí parece quedar aclarada la cuestión que se suscitó los usos de lo “anterior y posterior” como “ahora” y el “alguna vez” como “tiempo”.

Sin embargo, esto únicamente ha respondido a la existencia de un uso distinto del término “ahora” en otro plano, a saber, en el plano del continuo, pero no nos ha dado información sobre la pregunta de por qué un término como el “recién” es llamado “tiempo” y otro como “ya” es nombrado “ahora”.

5. La distensión del ahora y el ahora-propio (*Kairós*)

Al hacer la diferenciación de las frases temporales dejamos establecido que algo era llamado “tiempo” si se percibía una distancia entre los extremos del tiempo (pasado y futuro) y el ahora límite. En cambio, algo era considerado ahora, si parecía no admitir distancia alguna. Pero aquí cabe objetar que en las oraciones temporales como el “ya he ido”, “iré ya”, “llegará ahora”, “ha llegado ahora” tiene lugar un pasado y un presente que son incluidos en el ahora-límite o referencial. ¿Cómo es posible hablar de dilatación o “ensanchamiento”⁸ sin remitirnos a la división? Es claro que de aceptar la división del ahora, tendríamos de nuevo el mismo problema, hallaríamos un ahora referencial que a su vez podría volver a dividirse. Por eso el ahora es por definición indivisible y en tanto tal no forma parte del tiempo, como se indica desde el inicio del tratado. Es decir, en cuanto surge de un presente surge siempre como indivisible. Se trata, pues, del “presente” indivisible del tiempo y en tanto tal no tiene dimensión. Hay que volver a la analogía con el móvil para obtener claridad al respecto.

En efecto, así como lo que se traslada y la traslación existen conjuntamente, así también el número de lo que se traslada y el de la traslación (219b33-220a3).

Como se vio anteriormente, Aristóteles se sirve de la analogía con el punto, el límite y el número para asentar definitivamente su preferencia por el número en la fórmula del tiempo.⁹ Es el número lo que mejor da cuenta del comportamiento del ahora-límite de ahí que sean notorias las diversas reflexiones del Estagirita sobre las

⁷ En esto insiste Heidegger cuando problematiza la definición del tiempo diciendo que en apariencia podría deducirse que en la definición aristotélica se cae en un error al definir el tiempo por el tiempo. Asimismo, el filósofo alemán halla aquí un motivo fundamental para su crítica a la idea de tiempo vulgar a luz de la Temporalidad GA 24, §19.

⁸ Tomado el término del excelente artículo de Paloma Baño (2006) “Ensanchamiento del instante”.

⁹ Heidegger afirma esto de manera categórica en su interpretación del tratado en GA 24, §19.

características o propiedades del número, en varias partes del tratado y al final del mismo.

Al inicio del cap. 12 al tiempo le pertenecen pluralidad y magnitud, y es posible conocer la cantidad del tiempo a través de la numeración. Pero además, el número en sí mismo es sinónimo de pluralidad, porque posee la característica de remitir siempre a la posibilidad del infinito. De ahí, que de manera exacta, Aristóteles establezca que el ahora no es tanto idéntico al número sino a la unidad: (220a4-5): “Y, ciertamente, el número de la traslación es tiempo, y el ‘ahora’, al igual que lo que se traslada, es como la unidad del número”.

Ya se ha hablado del surgimiento del número como oposición a la magnitud, sólo que antes se hizo referencia a los distintos planos entre lo numerado y la magnitud. Sin embargo, la oposición bien puede referirse a las características del número y la magnitud. La magnitud es divisible infinitamente, el número es una pluralidad pero tiene un mínimo: el dos o la unidad. Concretamente, la unidad. Y como se expresa en *Met X.I* (1052a15 ss.) la función de la unidad es ser medida: “medida es pues aquello mediante lo cual se conoce la cantidad. Y la cantidad, en tanto cantidad, se conoce mediante lo uno o mediante el número. Ahora bien, todo número se conoce mediante lo uno, luego toda cantidad, en tanto que cantidad, se conoce mediante lo uno y aquello mediante lo cual se conocen primeramente las cantidades es la unidad misma. Y por eso la unidad es principio del número en tanto que número”.

Y por derivación —continúa el pasaje— se llama unidad a aquello primero a partir de lo cual se conoce cada cosa.

Existe gran variedad de medidas, por ej. el pie o el codo. Esta medida es utilizada para obtener la cantidad de una longitud en pies, pues la medida determina el principio para conocer lo que habrá de medir. A esto llama Aristóteles la homogeneidad de la medida, pues “a la longitud la mide la longitud, el peso al peso, el movimiento al movimiento y las mónadas a las mónadas”. Salvo como sucede en los números, explica, ahí no hay medida homogénea pues es una mónada la que mide la pluralidad.

Cabe considerar aquí el caso del ahora-lapso que se menciona en el capítulo 10 en el planteamiento de la aporía. Ahí dice Aristóteles en el contexto de no admitir que haya dos ahora simultáneos: “Si, por una parte, se trata siempre de <‘un ahora’> diferente, y, por otra, no es posible que dos partes diferentes de lo que es en el tiempo existan simultáneamente —a menos que una contenga y la otra sea contenida, como el tiempo más breve por el tiempo más largo—” (218a12-13). Este ahora lapso consiste en la medición del movimiento por el movimiento, como el pie que mide una línea y da por resultado una cantidad en pies. Así mismo, es posible considerar el tiempo bien por días o meses y entonces “empalmar” ambas mediciones. En suma: no podríamos comparar nunca una determinada cantidad si la medida es distinta.

Por otro lado, en este establecimiento de la medida lo importante es la indivisibilidad, respecto a lo cual puede haber grados, pues existen medidas como las líneas que pueden ser divididas aunque pierdan su estatus inicial (ej. el pie). En cambio, la mónada es una unidad y medida indivisible absolutamente. De esto me interesa señalar que la medida es algo que “se utiliza” y, en la mayoría de los casos, se crea para conocer

una cantidad. Es decir, aunque actualmente hay medidas establecidas para todo tipo de mediciones, debe decirse que la fijación de cada una no obedece a nada “objetivo”, es prácticamente algo “subjetivo” o arbitrario que acaba por establecerse como medida común.

Met X.1: “Medida y principio es, en todas estas cosas, algo uno e indivisible, pues también en las líneas se utiliza la de un pie como algo indivisible, ya que se pretende que en todos los casos la medida sea algo uno e indivisible, y es tal lo que es simple, ya sea según la cantidad, ya según la cualidad. Y la medida exacta es aquello a lo que no se puede añadir ni quitar nada. por eso la del número es la más exacta, pues se establece como tal la mónada absolutamente indivisible. En el resto de los casos, a su vez, se imita a esta” (1052b32-1053a2).

Ahora bien, se trata de una medida no totalmente arbitraria porque debe cumplir con un requisito: que sea sensiblemente percibido de acuerdo a los estándares que imponga el propio objeto de medición.

Met X.1: “Y es que si se quita o añade algo a un estadio o a un talento, y en cada caso, a algo más grande, pasará más desapercibido que si se le hace a algo más pequeño. Por consiguiente, toda la gente toma como medida –de líquidos y de áridos, de peso y de magnitud- aquello a que, últimamente, no se puede ya (quitar o añadir algo) sin que sea sensiblemente percibido”(1053 a 3-5).

Esta sería prácticamente la diferencia entre el ahora y el presente. El instante es el tipo de ahora que no funge como medida “oficial”, es decir, que es sinónimo del ahora particular que puede dilatarse o ensancharse sin seguir pauta alguna. Este ahora se funda en la situación del que mide su propio tiempo. El que establece el “llegará ahora” o ‘ya iré’ considerando todo parte del mismo ahora, toma determinados acontecimientos como base para referirse a un ahora anterior y posterior que se hallan en su línea del tiempo y que pueden medirse sólo a partir del ahora individual “dilatado”.

6. A manera de conclusión

En estricto sentido, es esta medida individual la medida primera, pues las unidades oficiales son un acuerdo posterior. Aristóteles parece establecer la medida del ahora-límite como la numeración del movimiento. Este ahora límite es una medida ‘objetiva’ en tanto mide el movimiento más exacto: la rotación del último cielo. El ahora-límite parece ser una numeración que no permite la distensión subjetiva. Sin embargo, ¿cómo sería posible contar con un ahora límite y un ahora derivado? En la exposición de los sentidos del ahora es el ahora-límite la referencia clara de los demás sentidos. No obstante, si nos preguntáramos cómo es posible ir de un ahora como el “ya he ido” al ahora-límite, tendríamos que decir que el ahora límite no es algo distinto de aquel uso –‘derivado’ para Aristóteles– sino más bien una “creación” posterior que resulta

después de que aquel que cuenta se adhiere a la medición oficial opacando la propia situación.

Esta situación se expresa en la primacía que Aristóteles da al lugar en el pasaje del “seguimiento” (*akolouthēin*) (219a10-21) como aquello a lo que se ordenan la magnitud, el movimiento y el tiempo: “Ahora bien, lo anterior y posterior (*to próteron kai hysteron*) se da primeramente en el lugar (*en tois protón estin*), y allí ciertamente por la posición (*te thései*)”

El pasaje sugiere que el lugar se refiere al móvil y a la posición. Y en cierta medida debe ser así, pues la magnitud, si bien es percibida por el alma, no se trata de un tipo de “creación” arbitraria, sino que, obedeciendo a las características del móvil, proyecta o percibe la trayectoria.

Pero no cabe descartar también una posible referencia a la posición del alma numerante —como hace Heidegger—, pues el mismo Estagirita no duda en mostrar el papel determinante del alma numerante respecto a la existencia del tiempo.

Y si este ahora individual es el ahora primario, distendido de acuerdo con la situación, tenemos con ello el paso a la idea de tiempo kairológico del que habla Heidegger en GA 63 y a partir de los cuales derivará la temporalidad fundamental.

En cuanto a aquello de que nos cuidamos en sentido amplio tiene el existir que ocurre su propia temporalidad. Aquello de que nos cuidamos está aquí en cuanto lo que todavía no..., antes de..., ya..., pronto..., hasta ahora..., por el momento..., por fin.... Denominemos a eso momentos kairológicos del existir. Partiendo de esa temporalidad es como se podrán entender los momentos fundamentales del tiempo”. (GA 63, p. 129)

Referencias

- Aristóteles, (1995), *Física*, libros III y IV, trad. Alejandro Vigo, Biblos Buenos Aires.
- , (1995), *Física*, libros I-VIII, trad. Guillermo de Echandía, Gredos, Madrid.
- , (1936), *Physic*, trad. W.D. Ross, Oxford University Press, Oxford.
- , (1994), *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid.
- , (2003), *Acerca del alma*, trad. Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid.
- Baño Henríquez, Paloma (2006), “¿Ensancha el instante? El ‘ahora’ aristotélico como límite y como tránsito”, *Tópicos*, 30 bis, pp. 17-43.
- Heidegger GA 24, (1975), *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt a.M., Klostermann, (trad. Juan José García Norro, (2000)) *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid.
- , GA 63, (1988), *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (Fr.Vorl. SS 1923), ed. Käte Bröcke-Oltmanns, Frankfurt, Vittorio Klostermann (trad. Jaime Aspiunza, (1999), *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza Editorial, Madrid).

Stoa

Vol. 15, no. 29, 2024, pp. 115-126

ISSN 2007-1868

DOI: <https://doi.org/10.25009/st.2024.29.2776>

LA ILUSTRACIÓN PLATÓNICA Y LOS VITALISTAS MODERNOS

The Platonic Enlightenment and the Modern Vitalists

VIRIDIANA PLATAS BENÍTEZ

México

vitalismo.moderno@gmail.com

RESUMEN: La categoría historiográfica de L. Toledo “Ilustración Platónica” advierte la continuidad teórica de la filosofía platónica en el Medievo y el Renacimiento a través de tres ejes: unidad metafísica, jerarquía ontológica y epistemología de la mis-midad; Este artículo propone ampliar la aplicación de esta categoría considerando que los filósofos vitalistas de la modernidad temprana Henry More, Ralph Cudworth, Joseph Glanvill y Anne Conway no sólo son representantes la Ilustración Platónica, sino también la consolidan pues resignifican estas categorías metafísicas y epistemológicas ante los retos de los modelos de explicación experimental, el fundamento y el alcance de la verdad en la ciencia y la relación indisoluble entre la virtud moral y la virtud epistémica en el siglo XVII.

PALABRAS CLAVE: Ilustración Platónica · vitalismo · dualismo sustancial · monismo sustancial · filosofía natural.

ABSTRACT: The historiographic category by L. Toledo “Platonic Enlightenment” notices the theoretical continuity of the platonic philosophy in the Middle Ages and Renaissance through three axes: metaphysic unity, ontological hierarchy and self-ness epistemology. This article proposes to broaden the application of this category considering that the vitalist philosophers of Early Modern Philosophy Henry More, Ralph Cudworth, Joseph Glanvill and Anne Conway are representatives of Platonic Enlightenment, as well they strengthen it by the resignification of this metaphysics and epistemological categories to face the challenges of the models of experimental explanation, grounds and scope of the truth in science and the indissoluble relationship between moral virtue and epistemological virtue in Seventeenth-Century.

Recibido el 31 de agosto de 2023

Aceptado el 8 de diciembre de 2023

KEYWORDS: Platonic Enlightenment · vitalism · substantial dualism · substancial monism · natural philosophy.

1. Introducción

La tendencia a la delimitación es una cualidad filosófica que se manifiesta en la historiografía de la filosofía, por lo cual, la demarcación del proyecto, las problemáticas, los métodos y los fundamentos conceptuales de una época configuran una guía imprescindible para la comprensión por parte de los estudiosos de épocas posteriores.

Sin embargo, aún existen figuras que a ciencia cierta no se sabe dónde ubicar, pues hay ciertas tradiciones que se presentan *sui generis*, aunque debido a su bizarría es menester detenerse a observar su función de los debates de su época.

Para ejemplificar lo anterior es menester detenerse en la modernidad temprana, donde la ubicación de los pensadores vitalistas en el contexto de la ciencia nueva ha tenido tensiones. Así, como afirmó A. Koyré sobre la mala reputación de Henry More (1614-1687) entre los historiadores de la filosofía, “(...) pertenece más a la historia de la tradición hermética u ocultista que a la propiamente filosófica.” (Koyré 2018, p.121) Por su parte, cuestiona J. A. Passmore sobre la filosofía de Ralph Cudworth (1617-1688) “(...) como generalmente se asume es que ¿la filosofía de Cudworth es solo interesante para anticuarios, no tanto para filósofos o incluso para historiadores de las ideas modernas?” (Passmore 1951, p. 1); o como explica R. Popkin sobre Joseph Glanvill (1636-1679): “Todo el trabajo está fuertemente marcado con las características de un genio agudo, original y (en cuestiones de ciencia) algo escéptico; comparando con el tratado sobre la brujería, del mismo autor, [se advierte] (...), de la posible unión de las dotes intelectuales con el intelecto más degradante” (Popkin 1954, p. 309).

Sin embargo, el estudio de la filosofía moderna se caracteriza por ensayos historiográficos que, además de tomar en cuenta modelos dinámicos del comportamiento de las ideas (Benítez 2004) también establecen criterios que permiten proponer nuevos cánones en las tradiciones filosóficas. En ese sentido, la *Ilustración Platónica* (2017) de Leonel Toledo, es una categoría historiográfica del Renacimiento y la Modernidad temprana que tiene la cualidad de integrar dos elementos conceptuales en apariencia contradictorios: el humanismo y la magia del *Cinquecentto* con la ciencia nueva de los siglos XVII y XVIII.

La Ilustración Platónica es una respuesta ante el problema de interpretación historiográfica en torno a cómo caracterizar “la elusiva tradición neoplatónica durante la modernidad temprana.” (Toledo 2017, p. 330) Así, a través de esta categoría se identifica “un proyecto científico, filosófico y artístico a gran escala, (tanto geográfica como temporal)” que formuló las bases para el cambio explicativo en la filosofía natural del mecanicismo al “sistema físico- matemático del mundo, comprendido en un esquema permeado de fuerzas, tal y como lo formuló el célebre físico, alquimista y, a la vez, teólogo arrianista Isaac Newton” (ibid., p. 332).

Este cambio explicativo que tiene sus raíces en el trabajo de Nicolás de Cusa y Marsilio Ficino, se encuentra presente en una serie de teorías que pueden ser integradas a través de tres hilos conductores: la unidad metafísica de la que emana la pluralidad, la jerarquía ontológica y la continuidad en los órdenes del cosmos y la epistemología de la similitud.

Si bien como puntualmente explica Toledo, siendo la Ilustración Platónica una tradición que engarza la filosofía natural alquímica y mágica con la filosofía natural mecanicista a través de las tesis del Cusano, Patrizzi, Ficino y Bruno, es a partir de mediados del siglo XVII que dicho eslabón se convierte en una vía *per se*.

Considero que la ilustración platónica continúa a través de filósofos como H. More, A. Conway (1631-1679), R. Cudworth y J. Glanvill y encuentra su punto de esplendor en el espíritu crítico al interior de la misma tradición vitalista, lo cual permite un clima de debate coherente con el ánimo de la ciencia nueva.

Ante el problema de la interacción entre tradiciones y de la interpretación de la modernidad temprana, se añade a la respuesta de Toledo mi propuesta de entender una etapa de consolidación de la ilustración platónica a través de los vitalistas modernos por ser éstos quienes además de darle continuidad a las tesis platónicas, las resignifican ante los retos de los modelos de explicación experimental, el fundamento y el alcance de la verdad en la ciencia y la relación indisoluble entre la virtud moral y la virtud epistémica.

Así, el criterio historiográfico de Toledo adquiere dinamicidad si se complementa con la tesis de L. Benítez de vías de reflexión, las cuales se definen como “(...) estilo de pensamiento que varias escuelas y autores sustentan, incluso en distintos momentos históricos, con base en una serie de supuestos fundamentales compartidos” (Benítez 2004, p. 5).

Por ello, la Ilustración Platónica es una tradición que corre desde la Baja Edad Media abriendo diversas veredas y que continúa a lo largo de la Modernidad filosófica, pues “(...) como una vía reflexiva es un modelo teórico amplio, pueden seguir, por así decir, transitando por ella muchos autores, y cuando por fin deja de ser una vía principal, sigue abierta, aunque sea lateralmente(...)” (Ibid, p. 4).

Además, este grupo de pensadores poseen un rasgo interesante: si bien estos autores comparten un núcleo básico teórico basado la afirmación de la existencia de la unidad espiritual fundante absolutamente buena y perfecta (Dios) y de una realidad creada viva y cuyo fundamento es el espíritu, éste sirve a su vez de detonante para el debate concerniente con la operación del fundamento en el ser y el conocer.

Por ello, propongo retomar los hilos conductores propuestos por Toledo, a saber, unidad metafísica, jerarquía ontológica y epistemología de la mismidad, para ejemplificarlas con la metafísica de Henry More, la jerarquía ontológica de Anne Conway y la epistemología de la similitud de Joseph Glanvill y Ralph Cudworth con la intención de mostrar el papel que ocupan los vitalistas en el marco de la historia de la filosofía moderna en cuanto la estipulación de una tradición opuesta al mecanicismo que tuvo efectos indudables en la Revolución Científica moderna y en el proyecto de la autonomía Ilustrada.

2. La unidad metafísica en Henry More

Siguiendo a Toledo, la categoría de unidad metafísica refiere a “(...) que el principio o fundamento último de todo lo que existe es, por caracterizarlo de algún modo, la *unidad simple* e indiferenciada; esta unidad se desdobra y, en una suerte de auto-duplicación va formando, en sucesivas etapas y gradaciones, la realidad entera en su complejidad y sus diversas manifestaciones en la naturaleza.” (Toledo 2017, p. 333). Al respecto, considero que Henry More ilustra este ejercicio con su extensionismo sustancial.

Uno de los problemas acuciantes de la filosofía de la modernidad temprana es la resolución fisiológica-metafísica del interaccionismo sustancial cartesiano, ante el cual, se destaca la compleja respuesta de Henry More.

More sostiene al igual que Descartes un dualismo interaccionista alma-cuerpo, pero para explicar la relación de la tesis extensionista, que consiste en sostener que la extensión es el atributo en común de dos sustancias distintas, lo cual, resuelve por qué y cómo se comunican (More 1997, pp. 16-17).

El extensionismo es ingenioso pues permite integrar la unidad metafísica y simpatética en el orden de los seres creados, pues es más fácil explicar el interaccionismo en sustancias que gozan de la similitud de un atributo, que en aquéllas que no tienen nada en común.

En cuanto a cómo interactúan, More usa de modo particular las hipóstasis neoplatónicas a través del principio hilárquico o Espíritu de la Naturaleza, parte inferior del Alma del Mundo, que no posee sensibilidad ni conciencia (*animadversive*) cuyo poder plástico comunica a las sustancias a través de la congruencia vital o vínculo entre alma y cuerpo (More 1987, p. 253)

Cabe destacar que la mencionada tesis tuvo una suerte interesante entre los vitalistas modernos: Ralph Cudworth admite la idea de un ser inconsciente y “mixto” entre espíritu y cuerpo, que vincula *mágica* o espiritualmente a las sustancias, pero niega el extensionismo en general (Cudworth 1829 p. 322); por su parte Anne Conway fue vehemente en negar el dualismo y en destacar lo terriblemente innecesario de postular “seres intermedios” para conciliar lo lógico y ontológicamente irreconciliable (Conway 1996, p. 61).

Pese a lo anterior, considero que la tesis extensionista permite superar una de las tensiones presentes en la tradición platónica, es decir, la dialéctica entre la Unidad Divina y los seres creados; para More no es viable la emanación y su consecuente panteísmo, pues siguiendo el dogma cristiano es necesario sostener el creacionismo, ya que es de suma importancia mantener la trascendencia divina, sin que se pierda el carácter espiritual del mundo. Por ello, la presencia de Dios a través del vínculo espiritual de la congruencia vital no sólo es un modo de evitar el modelo de la relación lejana entre el Dios cartesiano y el mundo, también es una apuesta a reconsiderar a la vida como un proceso no mecánico¹ (González Recio 2011 p. 93).

¹ Carta de More a Descartes del 5 de marzo de 1649.

Así las cosas, el extensionismo además permite al Ángel del Colegio de Cristo, como le apodaban en la época, establecer la propuesta de la divinidad del espacio, en el cual éste deja de pensarse como un pleno extenso ilimitado y se concibe como espíritu extenso y efecto emanativo de Dios que, además permite explicar los procesos del mundo natural en razón de las fuerzas y no en razón del choque mecánico (More 1987, p. 258).²

3. La jerarquía ontológica de Lady Conway

La jerarquía ontológica refiere en su generalidad a los modelos cosmológicos basados en un “(...) *continuum* jerárquicamente dispuesto, armónicamente ordenado” (Toledo 2017, pp. 338-339) en el que se asegura el orden y armonía del universo. La jerarquía ontológica es un modo de zanjar la tensión del panteísmo de la metafísica de la Unidad, al establecer un orden de lo real “capaz de producir innumerables (o infinitos) niveles de manifestaciones y expresiones, cada uno de los estratos particulares de la realidad porta y expresa (de manera más o menos perfecta), la presencia de la Unidad primigenia.” (ibidem, p. 339).

El caso del monismo vitalista de Anne Conway ejemplifica cómo la jerarquía ontológica fundamenta las operaciones de los seres y sus posibilidades a nivel sustancial. Para explicar lo anterior es necesario señalar cómo es que entiende Conway a la creación, y para ello destacar la comunión entre la filósofa londinense y la tradición cabalística, específicamente en el modo en que adopta la idea de *tsimstum* o contracción de la divinidad como alternativa a la emanación (Conway 1996, p. 10).

De ese modo, siguiendo a la tradición cabalística luriana³, cuando Dios se retrae en un acto de voluntad y sobreabundancia, deja unos destellos de luz que después de atravesar otro proceso metafísico conocido como “el atrapamiento de la luz en las vasijas” y la destrucción posterior de la mismas, pasan a la existencia los seres creados —lo cual, por cierto, explica el optimismo metafísico de la filósofa—.

La creación así explicada salvaguarda la trascendencia de Dios y los vestigios de su Ser en su creación, justamente porque opera en esta idea la jerarquía ontológica basada en el movimiento, por lo cual, se establecen tres tipos de seres: Dios inmutable, Cristo o *Logos Proforikos*, que sólo ejecuta el movimiento hacia el bien (potencia creadora) y las criaturas que se mueven hacia el bien o hacia el mal.

El tiempo, que son los sucesivos movimientos y operaciones de las criaturas (Conway 1996, p.13)⁴, indica el carácter correlativo entre movimiento, transformación y transmutación⁵ de los seres creados, toda vez que la visión del mundo natural de Con-

² Como se puede apreciar, es menester atender al indiscutible impacto de esta propuesta —junto a la de Francesco Patrizzi e Isaac Barrow— para el desarrollo del carácter absoluto del espacio y el antecedente para su modelo dinámico. Cfr. Grant. E., (2008).

³ Cfr. Scholem, G., (2006), *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid, pp. 290-293.

⁴ La definición además se encuentra en cap. V, 6, p. 26 y cap. VII, 4, p. 51.

⁵ Este monismo de seres creados permite la transmutación entre el alma y el cuerpo y la transformación de los estados de los seres creados. Dicho proceso que responde al modo en que Conway comprende a la muerte en su sentido biológico, toda vez que morir es un proceso de reorganización de las partes de

way implica un plenismo de seres vivos en continuas relaciones simpatéticas entre sí. Lo anterior, permite introducir la tesis de criaturas dentro de otras, (Conway 1996, p 17) donde la idea de la composición continua de los cuerpos implica un continuismo de seres vivos que conviven unos dentro de otros, sin intervenir o alterar las características de peso o figura en los organismos más visibles.

La visión jerárquica del mundo natural tiene el alcance de establecer: 1) La compleja composición del mundo natural; 2) El tipo de relaciones de los seres creados (que cooperan entre sí, y por ello para Conway los seres creados se denominan compañeras criaturas) (Conway 1996, pp. 46-47), 3) Una dialéctica entre micro y macro-cosmos, y 4) Una idea de la creación perenne y constante de seres (Conway 1996, p. 18).

A través de esta visión dinámica y de cooperación entre seres creados, el monismo vitalista pondera a la voluntad hacia el bien y la acción virtuosa como las claves de una jerarquía ontológica de eje moral: los seres más piadosos son sutiles o espirituales, mientras que los más viles tienen un grado de condensación, pesadez y hasta fealdad que manifiesta su espíritu oscuro. Sin embargo, en consistencia con la naturaleza radical de los seres creados, el movimiento hacia el mal tiene finitud, mientras que el movimiento hacia el bien es ilimitado.

De ese modo, la monadología de Conway estipula que siempre puede reducirse a los seres (que están compuestos a su vez de criaturas) a la unidad básica, sutil y espiritual y vital que refleja la verdadera naturaleza de la creación. Son más que evidentes los ecos de estas propuestas en la filosofía de Leibniz, tanto que él mismo se encargó de destacarlo en distintos lugares.

4. La epistemología de la similitud en Joseph Glanvill y Ralph Cudworth

La epistemología de la similitud establece que para los platónicos existe una vía racional limitada que correctamente conducida accede a la unidad del conocimiento del mundo. Así, se encuentran sentidos complementarios de “saber” como el sentido teórico que entiende y expresa las cualidades de los distintos niveles del ser; el sentido práctico, en el que se asciende entre los niveles del ser para adoptar sus formas y atributos, y el sentido o finalidad de la investigación en tanto que se supone una unidad de conocimiento basado en la *Prisca theologia* o la *Prisca Philosophia* (Toledo 2017, pp. 345-346).

Sobre este punto, considero que el aspecto epistemológico es quizás el más complejo por abrigar en su seno una aparente contradicción entre épocas y tradiciones, con todo, por ello es fascinante entender cómo en el curso de las ideas científicas, bien puede existir un maridaje interesante entre los logros metodológicos de la nueva ciencia y del proyecto de la filosofía experimental con la metafísica de la magia,

un individuo. Como señala Strok (2022, p. 176): “Una consecuencia evidente de esta ontología es que la muerte no puede ser interpretada como una aniquilación del individuo, sino como su transformación. Los cuerpos que se disuelven, se convierten en otros cuerpos, mas o menos sutiles, aunque con una tendencia siempre hacia el bien. Y los espíritus separados de unos cuerpos, generan un nuevo cuerpo a partir de su propia idea, haciendo uso de su poder plástico (o capacidad de dar forma)”.

la vida y la devoción cristiana. Entre los miembros fundadores de la Royal Society se encuentran Ralph Cudworth y Joseph Glanvill cuyas ideas representan de manera indiscutible este carácter.

Stuart Hall considera que la presencia del platonismo en la modernidad se debe a un movimiento prolongado de cristianización de la ciencia. En ese sentido, puede entenderse que los postulados teológicos de la tradición platónica renacentista como la existencia y presencia divina, la simpatía universal y la existencia del espíritu fueran compatibles con las tensiones generadas por el cisma protestante, y la recuperación de la filosofía atomista.

Especialmente estos dos últimos elementos fueron condicionantes para uno de los problemas más acuciantes de la filosofía moderna: si el mundo surge del azar y nuestra existencia responde al choque mecánico de átomos o corpúsculos, ¿cómo se puede definir el libre arbitrio? Y ¿cómo explicamos la Providencia Divina en un mundo de leyes mecánicas? Por ello:

En general los Platonistas de Cambridge, como More en particular, no fueron filósofos matemáticos de ningún tipo, sino que eran principalmente teólogos. La verdad de su enseñanza era iluminar el conocimiento de la humanidad no sobre la naturaleza, sino sobre Dios, y su gran propósito era reivindicar la mente universal contra la materia universal. Incluso la reconciliación del Platonismo y la cristianidad está supeditada a este fin (Hall 1990, p. 57).

Si bien la matematización y la vía experimental delimitan modelos de consecución de conocimiento verdadero, la falta de fundamento teológico y ontológico deja cabos sueltos en términos de la operación de los fenómenos. Mientras la causalidad eficiente calcula y da seguimiento a trayectorias e impactos, la causalidad finalista determina la causa última de dichas acciones y que garantiza su continuidad. Y, principalmente, la causa última inmaterial y creada por Dios, justifica un cánón de acción moral.

Por ello, la participación de More, Cudworth y especialmente de Glanvill en la Royal Society es compatible con el programa experimental. Los nuevos baconianos dirigían todo su esfuerzo epistemológico hacia los efectos del saber en la ciencia. El progreso científico implica el progreso social; y para los vitalistas modernos todo lo anterior implica el progreso moral.

Para Glanvill, los estudiosos del mundo natural, los *virtuosi* niegan la imposición de un saber rígido, oculto y estático incurrir en el vicio de la vanidad. (Glanvill, 1661: 232) Por ello, es menester entender que las virtudes deben ser la máxima de la vida teórica y de la vida práctica. La vanidad se traduce en una actitud epistemológica indeseable: la dogmatización, que es efecto de la ignorancia de los límites del conocimiento humano, la superstición y el entusiasmo religioso, todos ellos nocivos para el desarrollo de la ciencia y la moral.

Por ejemplo, Glanvill niega que sea posible conocer plenamente la causalidad, pues ésta no es sensible ya que el conocimiento de las causas se produce por una deducción

a través de sus efectos (Glanvill 1661, pp. 189-190); esta premisa acompaña a la consiguiente actitud escéptica (Glanvill 1661, pp. 236-237), que, en este caso, coincide con los principios de un espíritu cauto y piadoso. Esto conduce a una definición de la filosofía que renuncia a la idea de un saber omnisciente (Glanvill 1661, p. 236), pero en búsqueda de un saber eficiente sobre los efectos del mundo natural y su aplicación.

Así, el proyecto de la filosofía experimental de la Royal Society como muestra de los alcances del conocimiento, mismos que tienen como objetivo la premisa del avance del saber para el bien de la humanidad (Glanvill 1668, p. 86). Glanvill, –en un tono totalmente opuesto al de Margaret Cavendish– celebra el avance de la óptica y el uso de instrumentos de medida y observación por ser fuentes confiables que ayudan al entendimiento a profundizar en el estudio del mundo natural (Glanvill 1668, p.53).

Por su parte, la tarea enciclopédica emprendida por Ralph Cudworth para la defensa de la existencia de Dios y del alma lo ha condenado, como bien relata Natalia Strok (2018) a convertirse en un verdadero enigma en cuanto a su ubicación en alguno de los cánones de la historia de la filosofía. Lo cierto es que no se ha ponderado todavía la importancia que tiene este autor, más allá de ser una figura de *transición conceptual* (Strok 2018) entre el Renacimiento y la modernidad. *The true intellectual system of the universe* (en adelante *TISU*) si bien es una obra compleja y erudita, destaca como un ejercicio exhaustivo de crítica a los modelos explicativos de la antigüedad y de su época.

La tarea de Cudworth, enmarcada en un proyecto teológico y moral, establece una serie de categorías para entender el despliegue de la fisiología en la historia de la filosofía –que para el filósofo de Aller no es otra sino la *Prisca philosophia*– justo para determinar los errores por los cuales son inoperantes el hilozoísmo, los deísmos fatalistas, el atomismo y el mecanicismo.

De ese modo, el *TISU* ciertamente al igual que la epistemología de la similitud explicada por Toledo: “De alguna manera trata de recorrer el camino inverso de la generación de la Unidad: el ser humano, que conoce en primera instancia la parte de la pluralidad material y de las manifestaciones elementales del principio, asciende gradualmente, reconstruyendo los vínculos de los diversos niveles de la realidad, confiado en que todos ellos guardan una filiación común.” (Toledo 2017, p.346)

Cabe destacar que Cudworth sostiene un dualismo ontológico entre mente y cuerpo, siguiendo la idea de que este último es materia pasiva sin principio activo de movimiento local o percepción, mientras que el alma es el principio con poderes activos como, la sensopercepción, los apetitos, los deseos, la intelección, y la conciencia. (Cudworth 1996, p. 55).⁶

La interacción entre el alma y el cuerpo es posible por la mediación de las naturalezas plásticas. Esta tesis, introducida en *TISU* sostiene la existencia de una entidad inconsciente mixta de espíritu y cuerpo encargada de orientar los procesos naturales

⁶ Sobre estas dos últimas operaciones, Sarah Hutton explica los dos sentidos en que el filósofo de Aller entiende al *hegemoikon* como el poder de enlazar las operaciones del alma (p.e, percepción, juicio, pasiones, voliciones) y como el poder de darse cuenta de las operaciones del alma. Cfr. Hutton 2016, p. 16.

a través de la regularidad de las leyes; así, la Naturaleza Plástica de Cudworth, como la de More, es el instrumento de intervención de la Divinidad que asegura el funcionamiento teleológico del mundo, sin consecuencias voluntaristas ni predeterministas (Cudworth 1829, pp. 333-334).

Sin embargo, Ralph Cudworth aclara que además de la Naturaleza Plástica universal existen más naturalezas plásticas⁷, que corresponden a cada individuo, las cuales ejercen su poder plástico para establecer un vínculo simpatético entre alma y cuerpo. Esta unión vital es fundamental para apuntalar la epistemología del autor.

La psicología cudworthiana descansa en un vitalismo epistemológico, cuya condición fundamental es el tipo de unión entre las sustancias, siendo que “(. . .) es absurdo decir que el alma sola anhela, sufre o percibe (*conspicere, dolere* o *sentire*), [pues] estas cosas proceden de la composición o fusión del alma y del cuerpo, siendo no solo mental, sino cogitaciones corporales, como vitalmente forma al cuerpo y está pasionalmente unido a éste.” (Cudworth 1996, p. 56)

S. Hutton (2016) advierte la importancia de entender la continuidad entre la tesis fisiológica de la naturaleza plástica con la epistemología del autor, pues siendo una característica de ésta la inconsciencia, es menester entender procesos cognitivos del alma humana:

Además, una parte significativa de la filosofía de la mente de Cudworth ocurre en un contexto inesperado: no es una discusión epistemológica o ética sino una discusión de la causalidad en el mundo natural. Sin embargo, la discusión de Cudworth del alma y la mente en un contexto cósmico está directamente ligado a su visión del alma humana, y además porque en su explicación, la vida de los seres humanos comparte algo de la estructura y mecanismos que atribuye a la naturaleza. (Hutton 2016, pp. 6-7)

De esta manera, se puede entender que la epistemología de la similitud no solo se efectúa a nivel de los efectos particulares hacia la Causa Primera y Única, sino que, en el caso del teólogo de Aller la continuidad entre la unidad del mundo, dirigido por su propia naturaleza plástica, se replica en las unidades vivientes (sean animales o humanas).

Así, la analogía todavía da un paso extra: asciende de este nivel elemental hasta las ideas eternas e inmutables que constituyen el fundamento de la ciencia y de la

⁷ Esta tesis fue ampliamente criticada, p.e. por Lady Conway en sus Principios, VIII, 4, donde explica que en razón de la identidad entre alma y cuerpo no es necesaria una entidad vital mediadora. En este tenor, Leibniz centra sus objeciones en *Consideraciones sobre los principios vitales y las naturalezas plásticas, por el autor de la Armonía Preestablecida* (1705). Como explican Smith y Phemister (2007 p.102): “For Leibniz to be governed by plastic nature is simply to be organic, and this plasticity or organicity is material, residing in the preformed, infinite complexity of the composition of the corporeal substance’s organic body. In this way Leibniz treads a middle path between the Cartesian mechanists and the vitalists.”

moral, por lo que las ideas son anticipaciones que forman y dan sentido a nuestras percepciones y voliciones (Cudworth 1996, p. 134). De este modo:

Porque, ya que la mente y el intelecto son una cosa sustancial más alta y más real que cuerpo y materia insensible, y que tiene más vigor, actividad y entidad en ellos, modificaciones de mente e intelecto, tales como la justicia y la moralidad, deben por necesidad ser cosas sustanciales más reales que las modificaciones de materia insensible tales como la dureza y la suavidad, lo caliente y lo frío y similares (Ibid, p. 148)

Para el Cudworth la propia realidad psíquica trasciende a las ideas universales. Ello permite postular ideas *a priori* que permite a la mente remontarse de los fenómenos corporales de la senso-percepción hacia la causa primera de toda Bondad.

5. Conclusiones

Hasta aquí se ha hecho un ejercicio sucinto de interpretación y ubicación del algunos aspectos de la filosofía de Henry More, Anne Conway, Joseph Glanvill y Ralph Cudworth a través de las categorías de la Ilustración Platónica de Leonel Toledo para destacar que, al utilizar estos elementos historiográficos es evidencia la originalidad de la resolución de problemas acuciantes de la época moderna formulados desde la tradición Platónica, tales como el interaccionismo, el fundamento del movimiento vital, la naturaleza del espacio, la actitud epistemológica, el fundamento de la verdad.

Así, considero además que la obra de estos filósofos no solamente pertenece a la Ilustración Platónica, también es menester atender su papel en la Ilustración del Siglo de las Luces: si bien el eje en común de los vitalistas modernos es gozar de la simplicidad y de la eficacia conceptual de la filosofía cartesiana y de la explicación contrastada con la observación del mundo natural de la filosofía experimental también es importante destacar que la intención de las pesquisas sobre el la naturaleza y funcionamiento del mundo conducen al mismo punto: la afirmación de la indeterminación de la voluntad.

Por ello, insisto en que estos *Ilustrados vitalistas* configuran un puente entre el Renacimiento, la Modernidad Temprana y la Ilustración, pues es interesante ubicar en el ámbito de las ideas ilustradas aquellas que tienen un modo *sui generis* de combatir el entusiasmo y la superstición –como el caso de More y Glanvill–, de incitar al método y a la contrastación empírica –Conway, Cudworth y Glanvill– y especialmente el ejercicio de crítica y debate de las ideas de sus contemporáneos, especialmente, aquellos cercanos a su propio círculo.

Después de todo, la reflexión sobre la continuidad de las ideas en la historia de la filosofía es una suerte de reflejo de la intención platónica de la *Prisca philosophia*, por lo que, salvaguardando las distancias, aun cuando no es estipulen verdades eternas transmitidas por saberes antiguos, sí se confía en la capacidad humana de problematizar aquello que le permite darle una dirección existencial y moral a la vida. En ese

sentido, los vitalistas son una muestra de cómo las vías del pensamiento no son lineales, porque la filosofía misma responde a la dinámica y espontaneidad de la vida misma.

Referencias

- Benítez, L., (2004), *Descartes y el conocimiento del mundo natural*, Editorial Porrúa, México.
- , (2017), *Claves del platonismo en la modernidad temprana, Metafísica, ciencia, ética, epistemología e historiografía*, FES-Acatlán, UNAM y Torres Asociados, México.
- Conway, A., (1996), *The principles if the most ancient and modern philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Cudworth, R., (1829), *The works of Ralph Cudworth D.D. containing The True intellectual system of the universe, sermons, & c. A new edition, with references to the several quotations in the intellectual system, and the life of the author, By Thomas Birch, D.A. Talboys*, Oxford.
- , (1996), *A treatise concerning eternal and immutable morality. With a Treatise of freewill*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Glanvill, J., (1661), *The vanity of dogmatizing, or, Confidence in opinions manifested in a discourse of the shortness and uncertainty of our knowledge, and its causes: with some reflections o peripateticism, and an apology for philosophy*, Printed by E.C. for Henry Eversden, London.
- , (1668), *Plus ultra, or, The progress and advancement of knowledge since the days of Aristotle in an account of some of the most remarkable late improvements of practical, useful learning, to encourage philosophical endeavours: occasioned by a conference with one of the notional way*, Printed for James Collins, London.
- Grant. E., (2008), *Much ado about nothing: theories of space and vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge.
- González, J. L. (editor), (2011), *La Correspondencia Descartes-Heny More*, Ediciones Antígona, Madrid.
- Hall, A. R., (1990), *Henry More. Magic, religion and experiment*, Basil Blackwell, London.
- Hutton, S., (2016), “Salving the phenomena of mind: energy, hegemonikon, and sympathy in Cudworth”, *British Journal for the History of Philosophy*, 25:3, pp. 1-22. DOI: <http://dx.doi.org/10.1080/09608788.2016.1185601>
- Koyré, A., (2018), *Del mundo cerrado al universo infinito*, Siglo XXI Editores, México.
- Manzo, S., (coord), (2022), *Filósofas y Filósofos de la Modernidad. Nuevas perspectivas y materiales para el estudio*, Editorial de la Universidad del Mar de la Plata, Mar de la Plata.
- More, H., (1987), *The immortality of the soul*, Dordrecht.

- , (1997), *An antidote against atheism. Or, an appeal to the natural faculties of the minde of man*, With a new introduction by G.A.J Rogers, Thoemmes Press, Bristol.
- Passmore, A. (1951), *Ralph Cudworth. An interpretation*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Popkin, R. H., (1954), “The Development of the Philosophical Reputation of Joseph Glanvill”, *Journal of the History of Ideas*, Apr., 1954, vol. 15, n° 2, pp. 305-311.
- , (1953), “Joseph Glanvill: A Precursor of David Hume.”, *Journal of the History of Ideas*, Apr., 1953, vol. 14, n° 2, pp. 292- 303.
- Smith, J. E. H., Phemister, P., (2007), “Leibniz and the Cambridge Platonists. The debate over plastic natures”, en Smith, J. E. H.; Phemister, P. (Edit.), (2007), *Leibniz and the English-Speaking world*, pp. 95-110.
- Smith, J. E. H., Phemister, P. (Edit.), (2007), *Leibniz and the English-Speaking world*, Springer, Dordrecht.
- Strok, N. S., (2018), “El enigma de Ralph Cudworth en la historia de la filosofía”, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 35 (2), pp. 357-373.
- , (2022), “La filosofía de Anne Finch Conway”, en Manzo, S. (Coord.), 2022, *Filósofas y Filósofos de la Modernidad. Nuevas perspectivas y materiales para el estudio*, pp. 167-178.
- Toledo, L. (2017), “Sobre la ilustración platónica en la Modernidad Temprana”, en Benítez, L., Toledo L., Velázquez A., (Coords.), 2017, *Claves del platonismo en la modernidad temprana, Metafísica, ciencia, ética, epistemología e historiografía*, pp. 329-357.

Stoa

Vol. 15, no. 29, 2024, pp. 127-144

ISSN 2007-1868

DOI: <https://doi.org/10.25009/st.2024.29.2762>

HEIDEGGER Y LOS *SEMINARIOS DE ZOLLIKON*:
LAS POSIBILIDADES TERAPÉUTICAS DEL *DASEIN*
(EL CASO DEL ESTRÉS)

Heidegger and the *Zollikon Seminars*:

The therapeutic possibilities of *Dasein* (the case of stress)

JOSÉ FRANCISCO RAMÍREZ OLVERA
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
jose.ramirezolv@alumno.buap.mx

RESUMEN: Este artículo presenta una serie de consideraciones a favor de la comprensión de las posibilidades terapéuticas del *Dasein*, tomando como guía el diálogo que Martin Heidegger mantuvo con científicos, médicos y psiquiatras durante los famosos *Seminarios de Zollikon*. En primer lugar, repasaremos las diferentes razones y circunstancias por las que el pensador alemán, ya desde los años veinte, muestra un marcado interés por el campo de la psicología (especialmente la psiquiatría). A continuación, veremos la necesidad de reconducir la comprensión del ser del hombre desde la subjetividad moderna hacia el carácter abierto del *Dasein*. Después, se mostrará que este ente posee la estructura ontológica del cuidado, cuya relación con el mundo, el otro y consigo mismo se vuelve crucial para reconfigurar el papel del “médico-paciente” o del “analista-analizado”. Por último, se aborda brevemente el caso del estrés (y su vínculo con el tiempo) para comprender el modo en que pueden plantearse entonces las posibilidades terapéuticas del *Dasein*.

PALABRAS CLAVE: Heidegger · *Dasein* · Cuidado · Tiempo · Estrés · Posibilidades terapéuticas · *Seminarios de Zollikon*.

ABSTRACT: This article presents a series of considerations in favor of the understanding of the therapeutic possibilities of *Dasein*, taking as a guide the dialogue that Martin Heidegger had with scientists, physicians and psychiatrists during the famous *Zollikon Seminars*. First, we will review the different reasons and circumstances for

Recibido el 19 de Abril de 2023
Aceptado el 10 de noviembre de 2023

which the German thinker, already since the 1920s, shows a marked interest in the field of psychology (especially psychiatry). We will then see the need to redirect the understanding of man's being from modern subjectivity towards the open character of *Dasein*. Then, it will be shown that this entity possesses the ontological structure of care, whose relationship with the world, the other and oneself becomes crucial to reconfigure the role of the "doctor-patient" or the "analyst-analyzed". Finally, the case of stress (and its link with time) is briefly addressed in order to understand the way in which the therapeutic possibilities of *Dasein* can be thought of.

KEYWORDS: Heidegger · *Dasein* Care · Time · Stress · Therapeutic possibilities · *Zollikon Seminars*.

1. Introducción

El interés de Martin Heidegger por los métodos, principios y fundamentos de la ciencia médica y la de psicología (en particular la psiquiatría) no representa un hecho aislado o pasajero dentro de su desarrollo filosófico, y ni se diga el personal y anímico. Sabemos por medio de una carta fechada el día 27 de junio de 1922 dirigida a Karl Jaspers, y en respuesta al envío que hiciera éste de uno de sus libros¹, que Heidegger aprecia y reconoce su esfuerzo y claridad por, dice, "el modo en que intenta investigar positivamente la causalidad psíquica" (Heidegger 2003, p. 23). Sin embargo, aquello que le parece desatinado es el marco interpretativo seguido por Jaspers. Así lo leemos en la misma carta:

Debe abandonarse el carácter de cosa y de objeto que estos fenómenos tienen en el planteamiento científico hasta ahora vigente y se les debe proporcionar conceptual y categorialmente el sentido que tienen en la medida en que *son* algo, y (...) son en el cómo de un sentido fundamental de facticidad de la vida (...) Lo psíquico no es algo que el hombre "tiene", "tiene" consciente o "inconscientemente", sino algo que él es y que lo vive (p. 24).

Lo psíquico tiene que ser, en primer lugar, orientado y posteriormente comprendido no desde la ontología heredada por la tradición, sino desde un "cómo" [*Wie*] fundamental de la vida situada y ocasional del ser del hombre o, en pocas palabras, desde la facticidad. Para ello, "La vieja ontología (...) tiene que ser nuevamente construida desde su fundamento. Para hacerlo con seriedad se tiene que comprender y conducir la vida presente propia en sus intenciones fundamentales" (p. 24). La carta resulta en gran medida prospectiva por el hecho de que un año después, esto es, en 1923, Heidegger dicta sus

¹ Se trata del libro *Strindberg y Van Gogh. Ensayo de un análisis patográfico con referencias comparativas a Swedenborg y Hölderlin*.

lecciones en la Universidad de Friburgo en torno a la hermenéutica de la vida fáctica (Heidegger 2008), y ya en 1927, con la publicación de *Ser y tiempo* (2012), esa tarea que ve necesaria por realizar para con la vieja ontología tiene al fin su despliegue, por decirlo así.

Luego de la publicación del *opus magnum* de 1927, dicha posibilidad será explorada en un primer momento por Ludwig Binswanger en su “análisis psiquiátrico del *Dasein*”, aunque no con los mejores resultados; esto ocasionado, según la opinión de Heidegger, por un malentendido sobre el carácter ontológico-fundamental del ser del *Dasein* que el psiquiatra suizo pasó de largo.² Posteriormente, el también psiquiatra suizo Medard Boss encontrará en la obra de 1927 un fuerte estímulo para enlazar el ámbito psicológico, específicamente la psicoterapia, y la fenomenología heideggeriana. El primer contacto entre ambos pensadores se dará en 1947 mediante una serie de cartas; la primera de ellas enviada por el suizo y en la que expresa una serie de inquietudes a partir de su lectura de *Ser y tiempo*, así como de la posibilidad de servirse de lo analizado en dicho texto para establecer un diálogo entre la fenomenología y la ciencia médica a la que se dedica. Vale la pena recuperar la respuesta de Heidegger:

Como usted sabe, los problemas de la psicopatología y de la psicología me interesan mucho en lo que respecta a los principios, aunque me faltan tanto el dominio del tema como los conocimientos de los nuevos trabajos de investigación al respecto. Por eso, estoy ansioso de conocer su tesis de habilitación (p. 345).

El contacto se mantendrá durante muchos años, así como el deseo de ambos pensadores por llevar a cabo un diálogo entre ambas disciplinas. Pero no será hasta el año de 1959 cuando por fin den inicio la serie de seminarios en la

² Así queda indicado en la sesión del seminario correspondiente al 8 de marzo de 1965: “El *análisis psiquiátrico del Dasein* (Binswanger) escogió de la analítica ontológico-fundamental del *Dasein* aquella constitución fundamental que en *Ser y tiempo* se llama ser-en-el-mundo y la colocó como única base de su ciencia. Pero ésta sólo es la estructura que en el primer planteamiento de la ontología fundamental debe hacerse visible, y no la única, y sobre todo no aquella, hacia la cual solamente la ontología fundamental apuna por ser ella la principal para el *Dasein* y su esencia (...) La comprensión del ser no es una determinación que sólo tiene relación con la temática de la ontología fundamental, sino que la comprensión del ser es la determinación fundamental del *Dasein* como tal. Un *análisis del Dasein*, pues, que pase por alto esta referencia al ser esenciante en la comprensión de ser no es un análisis del *Dasein*. La consecuencia de esta eliminación de la propia determinación ontológico-fundamental del *Dasein* en el “análisis psiquiátrico del *Dasein*” es, entonces, la interpretación insuficiente del ser-en-el-mundo y de la trascendencia(...) El “análisis psiquiátrico del *Dasein*” trabaja con un *Dasein* recortado, del cual está sacado y recordado el rasgo fundamental” (2013, pp. 277-278).

ciudad suiza de Zollikon, mismos que hoy día conocemos publicados con ese nombre: *Seminarios de Zollikon*.³

No obstante —y es un necesario paréntesis—, si nos remitimos solamente al interés “filosófico” o “académico” por parte de Heidegger la historia quedaría incompleta y no menos sesgada. Si bien es cierto que desde la década de 1920 nos encontramos con esa atracción por el ámbito psicológico, no menos importante es el “colapso” personal que el autor sufrió en el periodo de posguerra. Como señala Ángel Xolocotzi (2023) en una reciente publicación: entre problemas de insomnio, hijos desaparecidos, conflictos maritales, el comienzo de la “desnazificación”, la angustiada posibilidad de una prohibición docente y su posterior decreto oficial, el pensador alemán simplemente colapsa.⁴ Y añade:

Aunque en diversas ocasiones se haya abordado ya el mencionado colapso sin información detallada al respecto, hay signos que pueden ser detectados en la obra escrita. Uno de ellos es, como bien enfatiza Payen, el cambio de grafía en algunas cartas de Heidegger a partir de otoño de 1946. En las cartas del 24 de octubre a su esposa Elfride y en las consecuentes cartas a Beaufret se puede constatar el abandono del tipo de letra alemana (*deutsche Schrift*). De esta forma, la situación anímica de Heidegger en los años de la posguerra deja ver que su predilección por la psicoterapia no era un asunto meramente académico, sino que remitía indiscutiblemente a su historia personal de crisis anímicas (p. 160).

De hecho, el primer contacto entre Heidegger y Boss al que hicimos referencia se enmarca precisamente en dicho momento de crisis. Por lo que podemos hablar con todo derecho de un doble interés; entrelazados sin duda, pero que, al final, el de orden personal termina pesando e influyendo más para el filósofo de Friburgo; tanto así que el colapso, como también nos narra Xolocotzi, lo hizo estar en terapia en el sanatorio de Badenweiler bajo los cuidados del psiquiatra Victor von Gebattel.⁵ Esa experiencia en carne propia de

³ Para un relato más detallado sobre la relación entre ambos pensadores, así como la experiencia de Heidegger en los *Seminarios de Zollikon*, véase el apartado titulado “Sus encuentros con la ciencia” en Xolocotzi (2008).

⁴ Leemos con mayor detalle: “Sin embargo, aunque repose en cama, su situación laboral y personal se complica: su casa ocupada, los hijos desaparecidos en Rusia (aunque después se sabrá que ya estaban cautivos), los problemas con Elfride debido a su relación con Margot von Sachsen-Meiningen y se inicia el trabajo de la Comisión de Depuración, como hemos anticipado. Todo esto condujo al ya mencionado “colapso” de Heidegger” (2023, p. 160).

⁵ Xolocotzi nos narra precisamente lo siguiente: “Ya en una de las primeras cartas a Boss, Heidegger le informa que la relación con su psiquiatra Victor von Gebattel no había sido sólo de terapeuta y paciente, sino que iba más allá de eso: “Quizás usted sepa también que el Sr. Von Gebattel, con quien

los procesos terapéuticos resultó algo así como el ápice que lo animase para adentrarse de lleno en tal ámbito y, como sabemos, posteriormente trabajar en colaboración con los médicos y psiquiatras reunidos en Zollikon

¿Qué es lo que se pretende en dichos seminarios? Para ponerlo en breve, lo que se busca ante todo es abrir un diálogo entre la ontología fenomenológica heideggeriana y la ciencia médica encargada del ámbito psicoterapéutico. ¿Y cómo es posible erigir semejante diálogo entre disciplinas que, *prima facie*, pueden resultar radicalmente divergentes entre sí? El punto de partida en virtud de dicha empresa será la crítica del filósofo de Friburgo para con el marco interpretativo desde el que tal ciencia encamina su proceder; particularmente, desde una determinada idea de ser humano que, en su opinión, ha sido incuestionada. De suerte que discutir tal principio y *reconducir* el proceder médico hacia una mirada fenomenológica, sin que por ello se niegue su propia validez, es lo que posibilita el entrelazamiento entre ambas disciplinas y poder así reconfigurar los avances psicoterapéuticos a partir del carácter ontológico del ser del *Dasein*; lo cual brinda perspectivas sumamente ricas para la fenomenología y la ciencia médica.

Así, el objetivo del presente artículo es el de presentar una aproximación a las posibilidades terapéuticas del ser del *Dasein* desde lo trabajado por Heidegger en los Seminarios de Zollikon. Para ello, nos ceñiremos al siguiente camino: partiremos de la crítica central de la idea de ser humano supuesta por la ciencia en general y su reconducción fenomenológica hacia el *Dasein* en tanto que carácter abierto; luego, precisaremos tal apertura desde la estructura ontológica del cuidado [*sorge*] y la solicitud [*Für Sorge*], siendo esto último central para aproximarnos a las posibilidades terapéuticas del *Dasein*. Una vez hecho esto, tendremos las bases suficientes para mostrar, como ejemplo de dichas posibilidades, la vinculación entre el tiempo (el carácter extático de la propia existencia) y el estrés en cuanto modo privativo del estar abierto del ser del hombre.

2. De la subjetividad moderna al *Dasein*

Para Heidegger, la ciencia moderna (incluida, desde luego, la ciencia médica) trabaja desde una determinada comprensión del ser del hombre, pero su de-

en últimas fechas he discutido cuestiones acerca de los fundamentos filosóficos de la psicoterapia y de la antropología, dirige ahora un sanatorio en Badenweiler y a la vez da cursos, muy bien aceptados, en la clínica de Beringer". Las mencionadas discusiones conducirán a que Heidegger exprese claramente su interés en la psiquiatría alrededor de 1948" (2023, p. 161).

terminación no es el resultado de un cuestionamiento expreso acerca de eso que habrá de entenderse por “hombre”, sino más bien de una aceptación en la que se da por supuesto que el ser del hombre es de tal o cual modo. Heidegger habla en los *Seminarios de Zollikon* de uno de los tres sentidos de lo que en alemán se dice *Annahme* (aceptación), y es el que remite al aceptar algo en cuanto supuesto [*Angenommen*], esto es, el “suponer algo como condición (. . .) Aceptación como supposito, hipótesis «sub-posición»” (2013, pp. 31-32). De este modo, y como sabemos, lo que ocurre en la ciencia moderna es la aceptación, según el sentido recién señalado, de que el hombre es lo que subyace, es decir, lo único que yace efectivamente allí, marcando por tanto su diferencia para con el objeto en tanto aquello que se le opone. Nos encontramos con la dicotomía sujeto-objeto.

En la modernidad, el ser del hombre es instaurado por vez primera en tanto subjetividad; es el *subiectum* desde el que se rige el proceder científico hasta nuestros días. Sin tal aceptación, el proceder científico no avanza, pues, como apunta Heidegger, “Esta distinción aparece con Descartes porque Descartes busca la certeza (. . .) A partir de ahí, el término sujeto llega a ser paulatinamente el título para el yo. Objeto llega a ser todo aquello que está frente al yo y su pensar” (p. 190). Es decir, con la determinación del ser del hombre como subjetividad, y posteriormente bajo el título del “yo”, lo que se consigue es un suelo certero desde el cual edificar el conocimiento científico, dado que será ahora la subjetividad la garante y, aún más, la directriz que determine y calcule la realidad externa al sujeto, lo objetivo, según sus propios principios y categorías (p. 190).

Esta concepción del hombre, inaugurada en la modernidad y que aún continúa vigente, será el blanco de la crítica por parte del filósofo de Friburgo. Lo que se cuele en el fondo de dicha concepción no es otra cosa sino también una determinada comprensión del ser, y en particular una en la que se erige el dominio de la positividad del ser; en la que se concibe como aquello siempre presente, inmutable e impasible. La modernidad comprende al ser desde lo ente, lo cual es precisamente eso colocado enfrente de una subjetividad que lo determina y calcula, y al hacerlo, pensando en términos del orden científico, se garantiza la exactitud de los resultados. Mas lo peligroso en este modo de pensar, por así decirlo, es que el hombre termina cayendo en esa misma red calculadora, pues al ser él un *subiectum*, esto es, lo que yace allí, se llega a un punto en que el hombre es aprehendido también como un ente entre otros, un objeto igualmente determinable y calculable. Por eso que Heidegger señale:

Cuando este modo de pensar científico determina el concepto de ser humano y éste es «investigado» (...) entonces la destrucción del ser humano es perfecta. Por eso combato la ciencia, pero no la ciencia en cuanto ciencia, sino sólo la absolutización de la ciencia natural (p. 97).

¿Cómo enfrenta Heidegger dicho combate para con la ciencia? ¿Cómo confronta la determinación del ser del hombre en tanto subjetividad? Según leemos en la cita recién referida, de lo que se trata no es tanto de una lucha contra la ciencia en tanto ciencia, una suerte de pugna contra la “cientificidad”, por decirlo de algún modo. Sino frente a lo peligroso que resulta la unilateralidad de pensamiento; lo cual, desde luego, también ocurre dentro de la filosofía. Por tal motivo, la postura combativa de Heidegger en los *Seminarios*... será la de presentarle a los asistentes un método alternativo que sirva para la investigación científica, sin que por ello se desechen sus avances y progresos, y que es el método fenomenológico, aunque sin ser tan detallado y técnico con los conceptos que operan en el mismo

Es verdad, y por demás constatable, que Heidegger abandona en suma medida la terminología husserliana, además de criticar la postura fenomenológica de su maestro y posteriormente mantener distancia.⁶ Sin embargo, esto no quiere decir que su propuesta fenomenológica deje de operar desde los conceptos fundamentales que fueron postulados por Husserl. Al contrario, ya que dentro de dichos conceptos, y como señala Eugen Fink, hay algunos que son precisamente “conceptos operatorios” y no temáticos, es decir, “todos aquellos que un pensamiento filosofante utiliza corrientemente, penetra, pero sobre los cuales no reflexiona” (Fink 1968, p. 195), y sirven así más bien como medio o vehículo para poder tematizar el asunto en cuestión. Dos de ellos son la *epojé* y la *reducción*, los cuales están constantemente “operando” en los *Seminarios de Zollikon* por más que no se los nombre explícitamente.

Lo que el pensador de Meßkirch incita para romper con la comprensión del ser del hombre en términos de subjetividad, primero, es *suspender* todas las representaciones heredadas del mismo; no ya sólo la que hemos referido, sino cualquiera que esté vigente para con la ciencia, sobre todo aquellas sustentadas por la ciencia médica dedicada al estudio de la “mente” humana. Dicho en pocas palabras, de lo que se trata en primer lugar es de operar una

⁶ “La fenomenología de Husserl (...) que, como tal, sigue siendo fenomenología de la conciencia, impide una visión clara en la hermenéutica fenomenológica del *Dasein*” (Heidegger 2013, pp. 193-194).

epojé fenomenológica, “colocar entre paréntesis” (Husserl 1962, p. 73) tales determinaciones para con el ser del hombre. Heidegger lo señala en los *Seminarios*. . . cuando escribe que “todas las representaciones objetivantes, comunes hasta hoy día en la psicología y psicopatología, de la psique, del sujeto, de la persona, del yo, de la conciencia, como cápsula, deben ser abandonadas” (Heidegger 2013, p. 30). Posteriormente, una vez suspendidas o, si se quiere, al excluir todas las concepciones heredadas del ser del hombre, en especial la de “subjetividad”, lo que sigue ahora es poner en marcha una reducción en el sentido de reconducir desde esa idea de hombre (pues la *epojé* no implica una negación, sino un poner fuera de juego, como también nombra el filósofo moravo) hacia una comprensión radicalmente nueva y diferente. ¿Y cuál ha de ser ésta? Dejamos las palabras de Heidegger: “La constitución fundamental del existir humano que ha de ser vista de forma nueva debe llamarse *Da-sein* o *ser-en-el-mundo*” (p. 30).

Con ello, y como espera Heidegger de los asistentes, se ejecuta un cambio de mirada para con el ser del hombre; un vuelco fenomenológico en el que se pasa de una idea científico-natural que hace del hombre un ente entre otros, un objeto, hacia una comprensión de este ente en su ser. Y esto es, precisamente, lo que para el filósofo de Friburgo implica la reducción (o reconducción) de la subjetividad moderna al *Dasein*.⁷

3. *Dasein* y cuidado

En gran medida, el marco de interpretación seguido por Heidegger en los *Seminarios de Zollikon* es el que llevase a cabo en *Ser y tiempo* de 1927, por lo que nos hallamos con una versión resumida y simplificada (en el buen sentido) de lo tematizado en la “analítica del *Dasein*”. Teniendo en cuenta esto, y tras haber puesto en suspenso las determinaciones para con el ser del hombre heredadas desde la modernidad y reconducir la mirada de este ente (el hombre) en su ser, es decir, verlo no desde un plano objetivo y sí más bien fenomenológico, lo que se gana es una comprensión del hombre en términos de “apertura”, en cuando *Dasein* (ahí-ser). Lo cual no es un mero cambio terminológico, como si valiera lo mismo hablar del hombre como sujeto y, luego, como *Dasein*, sino que involucra toda una nueva reconfiguración de lo que es el hombre.

⁷ “Para nosotros la reducción fenomenológica significa la reconducción de la mirada fenomenológica desde la comprensión, siempre concreta, de un ente hasta la comprensión del ser de este ente” (Heidegger 2000, p. 47).

Para el pensador de Meßkirch, esa nueva configuración del hombre en su ser muestra que éste no es otra cosa sino apertura. Así queda indicado desde la primera lección de los seminarios: “[El] existir como *Da-sein* significa el mantener abierto un ámbito (...) de las cosas que le son dadas y que lo interpelan” (Heidegger 2013, p. 30). Y que el *Dasein* signifique el mantener abierto aquello que le interpela de un modo u otro, quiere decir que se trata de un ente que siempre está abierto en su ser, es decir, que en todo comportamiento cotidiano lo que está en juego no es más su propio ser; siempre es una relación de ser. Esto es lo que se tematiza específicamente en el párrafo 4 de *Ser y tiempo* cuando Heidegger escribe que “a este ente le va en su ser este mismo ser. La constitución de ser del *Dasein* implica entonces que el *Dasein* tiene en su ser una relación de ser con su ser” (p. 32).

¿Qué diferencia marca esta comprensión del ser del hombre al respecto de la idea como sujeto, en tanto subjetividad? Lo que el pensador alemán quiere remarcar es el hecho de que al tratarse de un ente que siempre está abierto en su ser, es decir, que en cada ocupación en el mundo es una relación de ser, de lo que se habla es de una concepción del hombre en tanto “cuidador” de su propio ser, pues le interpela de un modo u otro en los quehaceres cotidianos. Y, como acota Heidegger, si el *Dasein* es siempre ser-en-el-mundo, ese cuidado no atañe sólo a él mismo, sino que, al ser un ámbito de apertura, cuida a la vez de los otros y del mundo del que ya siempre se ocupa. De este modo queda expuesto en los *Seminarios*. . . : “El *Dasein* se debe ver siempre como un ser-en-el-mundo, como el ocuparse de cosas y el asistir al otro, como el ser-con los seres humanos que encuentra; nunca como un sujeto que subsiste para sí” (pp. 242-243). En este sentido, si el hombre no es un sujeto cerrado en sí mismo, si su ser no se comprende como subjetividad y sí más bien como una relación de ser consigo mismo y los otros, lo que propone Heidegger es más bien una imagen del hombre en la que, en el fondo, lo que se muestra no es otra cosa sino un “cuidado” [*sorge*] en cuanto estructura ontológica de dicho ente.⁸

Si el *Dasein* es cuidado o, como me parece lo dice con bastante acierto Peter Trawny (2017), si “es de un extremo a otro un «cuidarse»” (p. 57), todas sus relaciones estarían determinadas por un tipo de cuidado en particular, pues, desde luego, no es lo mismo ocuparse con los entes del mundo, con el teclado de la computadora como en este momento de redacción, que el ocuparse con los otros que me rodean y con los que mantengo distintos vínculos.

⁸ Véase el § 41 titulado “El ser del *Dasein* como cuidado” en Heidegger (2012).

Para este tipo particular de cuidado Heidegger emplea el término “solicitud” [*Für Sorge*], que mienta el trato cotidiano con los otros en el mundo. Ahora bien, este modo del cuidado tiene dos posibilidades; en la primera, se le quita al otro su propio cuidado y, por decir así, se lo reemplaza, es un cuidado en el que se somete al otro, se lo domina (piénsese, por ejemplo, en alguna relación posesiva y hostigadora); en la segunda, por el contrario, el trato con el otro tiene el fin de devolverle su propio cuidado (Heidegger 2012, p. 142). Y es este modo del cuidado, en tanto que *solicitud liberadora*, aquello que abre el camino para pensar las posibilidades terapéuticas del *Dasein*. De hecho, cuando Medard Boss tiene contacto con *Ser y tiempo* y lee sobre tal tipo de cuidado, “ve (...) la descripción exacta de la relación entre analista y analizante, mientras que en general la relación del médico toma la forma de cuidado que le quita al paciente su responsabilidad” (Capurro 2003, p. 329).

En esta nueva configuración del ser del hombre dada por el método fenomenológico, es decir, tal y como lo leemos claramente en los *Seminarios...*, es en donde encuentra lugar el diálogo entre la fenomenología y la ciencia médica dedicada al cuidado de la *psyché*. Para Heidegger, lo valioso de mostrar esta perspectiva radica, entre otras cosas, en que los médicos en formación pueden introducirse en un modo de ver mucho más simple y esencial para su proceder y, sobre todo, de su relación con los pacientes. Pues donde impera el dominio del pensar técnico-calculador, donde al hombre se lo toma como un objeto medible, “justo por eso el simple «ver de los fenómenos» no puede ser abandonado” (Heidegger 2013, p. 228). Allí está el *quid* de lo que el filósofo alemán espera que los jóvenes médicos y psiquiatras adopten o, al menos, reflexionen a lo largo de su formación. Si esto ocurre, entonces el diálogo con la fenomenología puede sin duda derivar en una serie de posibilidades renovadoras (y sin duda radicales) para conformar un trato en el que se atienda al hombre en cuanto *Dasein*, y no ya así como un objeto más dentro del trajín del mundo.

El despliegue de estas posibilidades es lo que, ya desde el trabajo de Boss, se nombra como “análisis de *Dasein*”, mismo que, al “estar dirigido siempre a un existente en cada caso, está dirigido necesariamente por las determinaciones fundamentales de este ente” (p. 200). Esto con el fin de hacerle transparente al otro su propio cuidado, su relación de ser con su ser, de ayudarlo a recobrar sin que por ello se niegue la posibilidad de una prescripción farmacéutica o de tipo similar. Para Heidegger, “lo curativo” tiene el sentido de un hacer que el *Dasein* vuelva sobre sí mismo, como en la forma de un reencuentro de su ser

con su propio ser; un regreso del *Dasein*. Pero si la curación es un *retornar-se*, implica entonces que:

El ser humano está en su esencia necesitado de ayuda, porque está en peligro de perderse, de no poder consigo mismo(. . .) Toda la cuestión del poder estar enfermo se relaciona con la imperfección de su esencia. Cada enfermedad es una pérdida de libertad, una limitación de la posibilidad de vivir (p. 241).

La enfermedad es exactamente eso: una pérdida de libertad, una privación⁹ de la existencia en su poder-ser. Sólo porque el *Dasein* es apertura, porque siempre está abierto en su ser, puede entonces enfermar. La enfermedad cierra las posibilidades de ser del *Dasein*. Libertad se entiende como un dejar-se vincular con la patencia, es decir, con lo abierto del mundo; si uno está enfermo, esa vinculación se muestra afectada y, según sea la gravedad de la enfermedad en cuestión, incluso quedaría trastocada por completo. El suicidio derivado tras un caso profundo de depresión, *in extremis*, sería la imposibilidad del *Dasein* para con su tener que ser-en-el-mundo. En tal caso, lo que se busca es ponerle un cierre total y drástico al carácter extático de la existencia, el estar ya siempre fuera de sí teniendo que ocuparse del mundo, de los otros y, sobre todo, de sí mismo.

En este sentido, el cuidado está ligado con el carácter temporal del *Dasein*. Más precisamente, y como indica Heidegger: “el *cuidado* (. . .) es el nombre para la constitución extático temporal del rasgo fundamental del *Dasein*” (p. 279). De allí que otros de los tópicos en los que se puede sentar un diálogo entre la fenomenología y la ciencia sea el del tiempo y, también, el de la enfermedad.

Por este motivo, en lo que sigue mostraremos sucintamente dicha vinculación tomando el fenómeno del *estrés* como modo privativo para con el carácter extático del ser del *Dasein*. El estrés como enfermedad inminente nos dará la pauta idónea para concluir y apuntar las posibilidades terapéuticas que se gestan en el diálogo entre la fenomenología y la ciencia médica.

4. Tiempo y estrés

Para lograr una comprensión apenas aproximada para con el fenómeno del estrés y su vinculación con el tiempo (más en particular: su relación con el

⁹ “La enfermedad es un fenómeno de privación. En toda privación se halla la copertenencia esencial a ese algo al que le falta algo” (Heidegger 2013, p. 87).

carácter extático del *Dasein*) se precisa, antes de cualquier otra cosa, romper con la noción habitual de éste; la cual está fundamentada en un modo de ver científico y, por ello, objetivo. “Para lo que se va a discutir ahora, se tiene que *neutralizar* [ausgeschaltet] toda ciencia por el momento” (Heidegger 2013, p. 37), es decir, y de modo parecido con la ejecución de una *epojé* para con la idea del ser del hombre, se tiene que suspender cualquier determinación presupuesta de lo que es el tiempo. En este punto, en efecto, el filósofo de Meßkirch sigue los pasos de su maestro Husserl, pues éste habla, en sus *Leciones de Fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, de una “desconexión” [Ausschaltung] del tiempo objetivo, cuya función no es negar el sentido objetivo del mismo, sino acceder al tiempo según el modo tal y como es experimentado en el vivir fáctico.¹⁰

Con la desconexión del tiempo en sentido objetivo, dicho esto a grandes rasgos, caemos en cuenta que el tiempo realmente no se experimenta exclusivamente desde un *Zeitpunkt*, esto es, como una serie en todo momento consecutiva y constante de “puntos-ahora”. El tiempo no es una mera sucesión de horas; la representación común del tiempo así lo dicta. Sin embargo, indica Heidegger, la experiencia del tiempo es siempre un tiempo para algo, “Entonces el tiempo es *interpretable para algo*, es *fechado según algo* y con ello, a la vez, *ampliado* (...) el tiempo es conocido para cualquiera (...) es *público*. Con estos caracteres se nos muestra el tiempo que tenemos” (pp. 107-108). ¿Pero qué quiere decir esto, que sea el hombre quien posee el tiempo? Si tenemos (o no tenemos) tiempo para algo, como se dice cotidianamente, lo que se entiende no es otra cosa sino que de algún modo ya contamos con ese tiempo. El tiempo objetivo sólo puede ser medido y calculado de ante mano si se cuenta con él; no tener tiempo es sólo una privación de esa característica fundamental del ser del hombre, del *Dasein*.

En este sentido, el *Dasein* es fundamental y originariamente un ente temporal; y es más, aquello que lo constituye ontológicamente es el tiempo, pero no en el sentido objetivo, como *Zeitpunkt*, sino como tiempo originario: lo que el filósofo de Friburgo nombra temporalidad [Zeitlichkeit].

El carácter abierto del *Dasein* expresa precisamente esa relación temporal en su trato cotidiano con el mundo, ya sea en las distintas formas de tener tiempo o no tenerlo. Sin embargo, ese trato temporal del *Dasein* con el mundo está, a la vez, fundado en un sentido temporal aún más originario, que no es más sino la temporalidad extática desde la cual se posibilita el siempre contar

¹⁰ Véase el § 1 titulado “Desconexión del tiempo objetivo” en Husserl (2002).

con tiempo. Por esto, “el tiempo que en este caso tengo lo tengo de modo que estoy a la espera [*gewärtigend*], *presentando* [*gegenwärtigend*], *reteniendo* [*behaltend*]. Este modo triple en el que soy es el tener tiempo para esto y aquello (...) es lo propiamente temporal” (p. 116). El cuidado es temporal o, mejor dicho, la temporalidad extática del *Dasein* se expresa en el cuidado¹¹, en el tener que ser y ocuparse con el mundo, los otros y sí mismo. Sólo porque el *Dasein* es un cuidarse, algo *pasado* puede provocarle nostalgia; la inminencia del *futuro* infundirle esperanza; o puede, también, sentirse presionado por las labores en el *presente*. Para Heidegger, sin embargo, el cuidado tiene principalmente una orientación hacia el futuro, pues en dicha dimensión se ve con más precisión el rasgo extático del *Dasein*; siendo éste un ente siempre más allá de sí, como un anticiparse-a-sí estando ya en el mundo. Esto implica, entre otras cosas, que el *Dasein* siempre está ocupado extáticamente con una u otra cosa, tiene que relacionarse con su ser, con el mundo y con los otros. O en breve: el *Dasein* siempre es requerido por sus ocupaciones.

Sin duda puede darse el caso en el que esa solicitud del cuidado represente una “carga”, en donde el *Dasein* sienta dicho reclamo del mundo de forma excesiva, desmedida y abrumadora provocándole aquello que en el decir cotidiano conocemos como “estrés”. De hecho, éste es uno de los muchos temas discutidos en los *Seminarios*... , y sirve bastante bien como ejemplo para todo lo visto hasta el momento.

Ahora bien, una mirada fenomenológica del estrés no pretende desechar o negar la concepción científica del mismo, como tampoco la psicológica; antes bien, lo que se busca es atender el fenómeno del estrés según el modo en que es experimentado, tomando como guía la interpretación del hombre en tanto *Dasein* (y todo lo que ello implica y que hemos analizado). Partiendo de esto, para Heidegger el “estrés significa solicitud excesiva, carga” (p. 217). El *Dasein* en su vivir cotidiano es requerido por el mundo, los otros y sin duda por sí mismo, y dado que la relación extática primordial se muestra en el futuro en tanto que un anticiparse-a-sí, entonces tiene (o al menos se impone tal encomienda) que de un modo u otro estar a la altura de las cosas y circunstancias que le salen al paso. Dicho de otro modo, el *Dasein* en cuanto cuidado “está «entre» las cosas que él ha de solucionar y que tendrá” (Trawny 2017, p. 58). Y cuando lo que se habrá de solucionarse parece no tener salida alguna y representa una “solicitud excesiva”, dicho ser interpelado por el mundo, el ser requerido, es experimentado como carga. Acaece el estrés. Éste se funda

¹¹ Véase el § 65 titulado “La temporeidad como sentido ontológico del cuidado” en Heidegger (2012).

en el carácter extático del *Dasein*; en la forma de una incapacidad para poder responder al mundo, los otros y a sí mismo. Por esto se dice que se trata de una carga, pues no es más que el peso del ser requerido y no poder responder o, quizá mejor dicho, corresponder.

Heidegger introduce en este punto fascinantemente la cuestión del lenguaje, ya que, si se trata de un no poder corresponder al ser-interpelado por el mundo, el estrés es de alguna manera también una imposibilidad del propio lenguaje del *Dasein*. No obstante, acota el autor, “Aquí lenguaje debe ser pensado como decir [*Sagen*]” (Heidegger 2013, p. 220), y no según lo que dicta el sentido lógico-gramatical del mismo, que es sin duda el que predomina tanto en la filosofía como en la ciencia. El lenguaje del *Dasein* es simplemente el decir en “donde se muestra el ente como ente, esto es, desde la referencia al ser”. Sobre esta base descansa toda posible solicitud; y si se da el caso en el que ésta deviene excesiva, en cuanto carga, entonces el estrés tiene su lecho también no ya sólo en la relación extático temporal del *Dasein*, sino a una con ello en el lenguaje. Leemos en los *Seminarios de Zollikon*:

El *estrés* tiene el carácter fundamental la solicitud de un *ser-interpelado*. Esto sólo es posible sobre la base del lenguaje. El lenguaje aquí no es entendido como una capacidad de comunicación, sino como la patencia originaria y preservada de diversas formas por el hombre, de aquello que es (...) el lenguaje como tal es diálogo. Hölderlin dice: “Somos desde un diálogo (*Friedensfeier* [“Celebración de paz”]). Puede decirse más claramente: en tanto somos diálogo, el ser-con pertenece al ser-humano (p. 220).

El *Dasein* es primordialmente diálogo, y en sentido amplio “el cual incluye también un “hablar” con las cosas” (p. 221). Por tanto, el fenómeno del estrés puede pensarse siguiendo los términos descritos como el mutismo para con una solicitud excesiva. El estrés irrumpe como el silencio de un no poder con la carga del ser-en-el-mundo. O puesto de otra manera: el estrés es un diálogo mudo en el que el *Dasein*, en cuanto que ser-interpelado, no puede mantener su propia correspondencia con el mundo, los otros y sí mismo. Es la carga de un no-responder; una pausa del diálogo que lo constituye en tanto que existente.

No obstante, el estrés no cuenta con una valencia ni “positiva” ni “negativa” como seguro podría considerarse en un primer momento. La mirada fenomenológica nos protege de semejantes juicios valorativos, los cuales en poca o mucha medida (tal vez más lo segundo) pueden terminar desfigurando el

fenómeno en su propio modo de darse. Ni bueno ni malo, sino simplemente en tanto posibilidad latente del *Dasein*, el estrés “[es] una estructura fundamental del ser-humano. En ella se fundamenta aquella apertura de acuerdo con la cual el hombre siempre es interpelado(. . .) Sin este ser-interpelado, el hombre no podría existir” (p. 217). Pues recordemos que, muy sucintamente, existir no es otra cosa sino tener que habérselas con todo lo que implica estar en medio del mundo. Es decir, existir es ya de entrada un ser-interpelado; tanto así que incluso “la carga es aquello que mantiene la vida” (p. 217). Pues cuando esa carga finalmente consigue ser correspondida, cuando el diálogo se abre de nuevo, nos encontramos con la contraparte: la *descarga* del estrés.

Según sea el caso, subraya Heidegger, “una descarga puede ser o puede llegar a ser una carga (volver a casa, aprobar un examen, etcétera)” (pp. 224-225), pero lo importante en esto es el hecho de que cada vez el *Dasein* es requerido y exigido de alguna manera, por lo que la descarga no representa algo así como una eliminación o superación liberadora para con el propio ser-interpelado, sino más bien su propia confirmación. Así lo describe el pensador alemán:

Siempre somos solicitados, reclamados, de alguna forma. La descarga no es una mera negación del ser-exigido en el sentido de que toda la exigencia sea eliminada; más bien, es una forma diferente y distinguida del ser exigido. Dentro y con base en el siempre ser-exigido hay descarga. La descarga y la carga sólo son posibles mediante el estar relajado extático del hombre; son diversas modificaciones del ser-exigido. El jubilado, por ejemplo, ya no es solicitado por su profesión, pero como ser humano que continúa existiendo queda dependiendo de una solicitud que él debe asumir en su exigencia (p. 225).

En este sentido, tanto la carga como la descarga se copertenecen originariamente y son, además, constituyentes del estrés en cuanto tal. Digamos que la vida del *Dasein* es así un incesante moverse entre el poder y no-poder corresponder con las muchas y variadas exigencias del ser-en-el-mundo. En ello, la existencia se juega todos y cada uno de los días.

Para el filósofo de Friburgo, el análisis fenomenológico del estrés pone en evidencia que “pertenece a la constitución esencial del hombre ek-sistente. Es, de acuerdo con la terminología de *Ser y tiempo*, un existenciario y está en relación con el fenómeno interpretado en el parágrafo 38 bajo el título *Caída*” (Heidegger 2013, p. 218). El estrés domina o, mejor dicho, permea en todo momento el tener que habérselas con el mundo, es decir, el ser-interpelado

y exigido. Dicho fenómeno no es una mera respuesta para con determinados estímulos sensoriales del mundo que el hombre por su parte considera como “estresantes”. Para Heidegger, el esquema explicativo basado en la causa-efecto, al igual que la de sujeto-objeto, tienen escaso o nulo poder para comprender el estrés en un sentido más originario. Escribe al respecto lo siguiente: “La reducción físico-fisiológica del estrés a estímulos sensoriales es aparentemente una investigación científicamente concreta del estrés; sin embargo, en verdad es una abstracción arbitraria y violenta que pierde de vista por completo al ser humano existente” (p. 224). En cambio, lo que debe buscarse más bien es pensar el estrés en sus bases fenomenológicas (y ontológicas en la misma medida) y no convertirlo en una mera abstracción, las cuales, sabemos, se presumen siempre válidas, objetivas y aplicables según lo dicten los manuales de la ciencia médica correspondiente. O puesto de otro modo: lo que se intenta no es seguir con una postura reduccionista para con el fenómeno del estrés (así como cualquier otro en el que pueda darse el diálogo entre la fenomenología y la ciencia médica; llámese psicología, psiquiatría o el psicoanálisis) sino trazar el camino hacia un ver más simple para con lo dado, y que concuerde efectivamente con el carácter abierto del ser del hombre, el *Dasein*.

En este sentido, las posibilidades terapéuticas deben prestar atención y tomar como directriz no ya sólo el aspecto psicofísico del estrés, pues en cierto sentido es algo innegable, sino a la vez el perfil fenomenológico y ontológico del mismo. Con ello se espera sin duda ganar una visión más redonda para con este tipo de fenómenos (o “padecimientos” como se los denomina cotidianamente) que sin duda pueda beneficiar la relación, como ve ciertamente Medard Boss, entre analista y analizante, entre médico y paciente.

5. Conclusión

Podemos cerrar, con todo lo tematizado, sosteniendo que lo trabajado por Heidegger en los *Seminarios de Zollikon*, y que en el presente artículo intentamos aproximarnos desde determinados elementos y directrices generales, sentó un diálogo en verdad interesante entre la fenomenología y la ciencia médica. Creemos firmemente que la fenomenología heideggeriana puede ofrecer un “apoyo sólido” –como indica Boss– para poder configurar nuevas posibilidades terapéuticas desde un modo de ver mucho “más simple” y menos técnico para con el ser del hombre. Al abandonar la idea de hombre en cuanto sujeto y, en cambio, comprenderlo en su carácter abierto, como *Dasein*, se enriquece la capacidad del médico o del psicólogo en su búsqueda de ayudar al otro,

pues para Heidegger resulta imperioso destacar que toda relación con el paciente está fundada en la estructura ontológica del cuidado y de la solicitud; la cual de ningún modo puede ser siquiera advertida en toda su claridad si se persiste con una concepción del hombre en tanto subjetividad, sino que incluso quedaría del todo oscurecida. O como lo leemos directamente en una de las lecciones de los seminarios: “[es] de la mayor urgencia que haya médicos pensantes que no están dispuestos a ceder el campo a los técnicos científicos” (p. 169).

En suma, sólo desde una comprensión adecuada para con el otro en lo que es, es decir, y hablando fenomenológicamente, como un ente abierto en su ser y, precisamente por ello, susceptible de ser dañado (tal y como revisamos en el caso del estrés; o lo apenas mencionado en la depresión), entonces se habilita un camino terapéutico que considere lo siguiente: “que siempre se trata del existir y no del funcionar de algo. Si uno sólo se preocupara por lo último, uno no ayuda al *Dasein*” (2013, p. 241). Allí es en donde se juegan las posibilidades terapéuticas del *Dasein*, a saber, en que aquello que puede ayudar no remite únicamente al funcionar orgánico de dicho ente, que no sólo el tratamiento prescriptivo es lo útil, sino que, y como precisa muy bien Heidegger, “Uno debe ver lo útil en el sentido de lo curativo, esto es, lo que lleva al ser humano a sí mismo” (p. 243).

Referencias

- Capurro, R., (2003) “Análisis existencial y Relación terapéutica: La influencia de Martin Heidegger en la obra de Ludwig Binswanger y Medard Boss”, en *Revista Portuguesa de Filosofía*, LXI, 1287-1299.
- Eugen, F, (1968), “Los conceptos operatorios de la fenomenología de Husserl” en *Husserl, tercer Coloquio Filosófico de Royaumont*, Paidós, Buenos Aires.
- Heidegger, M., (2000), *Los conceptos fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid.
- , (2003), *Martin Heidegger y Karl Jaspers (1920-1963) Correspondencia*, Síntesis, Madrid.
- , (2008), *Ontología (Hermenéutica de la facticidad)*, Alianza, Madrid.
- , (2012), *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid.
- , (2013), *Seminarios de Zollikon*, Herder, Barcelona.
- Husserl, E., (1962), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, México.
- , (2002), *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trotta, Madrid.
- Trawny, P., (2017), *Martin Heidegger. Una introducción crítica*, Herder, Barcelona.

- Xolocotzi, Á., (2009), *Facetas heideggerianas*, Libros de Homero, México.
- , (2023), *La salvación de Heidegger: la apertura al diálogo en la posguerra (1946-1960)*, Bonilla Artigas, México.

LA METAFÍSICA DE PROCLO (PARTE II)*

Radek Chlup

1.3. Grados de causalidad

1.3.1. Todas las cosas están en todas las cosas

La introducción del Límite y lo Ilimitado como dos principios básicos que atraviesan todos los planos de la realidad permite a Proclo cerrar la brecha entre los niveles más superiores y más inferiores. Sin embargo, no es la única herramienta que Proclo tiene a su disposición para enfatizar la cercanía de los niveles superiores a nuestro mundo. Hasta ahora, por ejemplo, hemos estado describiendo la emanación como un proceso paso a paso en el que cada nivel “pasa la batuta” a su sucesor, por así decirlo, creando exactamente un nuevo nivel por debajo: el Uno da lugar al Intelecto, Intelecto al Alma, el Alma a la materia. ¿Significa esto que el Uno ha terminado su trabajo creativo con la producción del Intelecto, sin tener nada que ver con los niveles inferiores? En opinión de Proclo, no, sin duda. Como descubrimos de la proposición 38 de los *Elementos de la teología*, “todo ser que procede de una pluralidad de causas en su conversión pasa por tantos grados como aquellos por los que ha pasado en su procesión”. En otras palabras, si el Alma procede del Intelecto, también tiene que proceder del Uno, y lo mismo ocurre con su conversión: el Alma se revierte no sólo al Intelecto, sino también al Uno. Por tanto, podemos distinguir al menos dos ciclos diferentes de procesión y conversión en el Alma¹: en el primero procede y se revierte al Intelecto, en el segundo procede a través del Intelecto desde y hacia el Uno. En el mundo corporal, incluso habrá hasta tres ciclos (y eso tan sólo en el modelo más simple posible - en primer plano descubriríamos aún más ciclos). El modelo completo se muestra en la figura 3.

* Traducido por Jacob Buganza Torio y José Rafael Pérez Rodríguez *Proclus: An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012, 328 pp.

¹ La proposición 33 antes citada sobre la naturaleza cíclica de toda procesión y conversión continúa (ET 33.6-9): “Existen ciclos más grandes y ciclos más pequeños, y ello porque las conversiones en parte se dirigen a aquello que es inmediatamente superior, en parte a la realidad que está en la posición más elevada y linda con el Principio de todo: de él, en efecto, derivan todas las cosas y a él se vuelven”.

Recibido 4 de febrero de 2023
Aceptado 11 de octubre de 2023

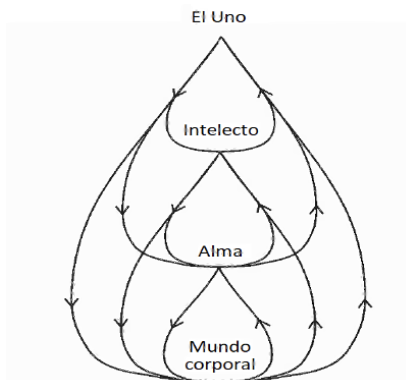


Figura 3: Múltiples capas de procesión y revisión.

A primera vista, un modelo de este tipo puede parecer un poco complicado, pero su importancia es enorme. A diferencia de Plotino, los neoplatónicos tardíos postulan límites definidos entre diferentes niveles, insistiendo en que ningún ser inferior puede dejar su estación y elevarse más alto. En ese caso, sin embargo, podemos preguntarnos por qué los niveles superiores más distantes deberían importarnos en absoluto. Si cada nivel procediera del nivel superior que tienen en seguida, tal pregunta sería muy punzante. Para nosotros, los habitantes del mundo corporal, por ejemplo, el único nivel superior relevante sería el Alma, ya que es por medio del Alma que se produce nuestro mundo y del que procede y al que se revierte. La existencia del Uno y el Intelecto no sería en ese caso más que una hipótesis filosófica abstracta con poco impacto práctico debido a su inaccesibilidad esencial. Una idea similar es inaceptable para Proclo, porque en su opinión, el Uno y el Intelecto, a pesar de su trascendencia, representan un marco indispensable de toda la experiencia humana. En consecuencia, también permite que cada nivel proceda de todos los planos anteriores. Gracias a esto, los terrícolas tenemos algo que ver con el Uno y el Intelecto después de todo, porque constantemente nos revertimos a ellos también, tratando de imitarlos en un cierto nivel de nuestro ser.

Esto no quiere decir, por supuesto, que los límites entre los niveles de la realidad puedan ser borrosos o declarados como insignificantes. Si bien se puede decir que los niveles inferiores proceden de todos sus anteriores, en un examen más detenido encontramos que lo hacen a través de una serie de términos intermedios: “todo ser que procede de una pluralidad de causas en su conversión pasa por tantos grados como aquellos por los que ha pasado en su procesión; y toda conversión para por los mismos grados de la procesión” (ET 38.1-3). Lo que esto significa, al parecer, es que el Intelecto sólo es capaz de asimilar por completo una cierta cantidad de la potencia infinita del Uno de la que se originó. El resto se intelectualiza de forma incompleta y se convierte en “el que está en el Intelecto”. Su equivalente es la mirada “ebria”

descrita anteriormente en la que el Intelecto se torna de frente hacia el Uno, saliendo de sí mismo y estando en un estado de éxtasis divino. Es gracias a esta mirada que el Intelecto es capaz de retener alguna medida de unidad verdadera (aunque en un estado mucho más diluido que el que encontraríamos en el Uno mismo), pudiendo pasarlo a otros niveles.

Un resultado interesante de esta concepción es el hecho de que cada hipóstasis en realidad esconde varias subcapas dentro de sí misma, cada una con su propio ciclo de procesión y conversión. Si miramos al Alma desde esta perspectiva, por ejemplo, podemos distinguir tres capas básicas dentro de ella: (1) en primer lugar, el Alma procede del Uno, imitándolo a su vez por su capa más elevada y fundamental; es en virtud de este “uno en el Alma” que el Alma se unifica y puede transmitir la unidad a otras cosas. (2) Procede además del Intelecto, que produce otra subcapa, el “intelecto en el Alma”, que asegura que el Alma esté bien formada y sea capaz de transmitir formas a sus efectos inferiores también. (3) Por último, el Alma procede y vuelve a sí misma, convirtiéndose así en un nivel autoconstituido con propiedades específicas propias, es decir, dotado de racionalidad discursiva. De manera esquemática, la naturaleza multi-capas del Alma se puede representar en la figura 4.

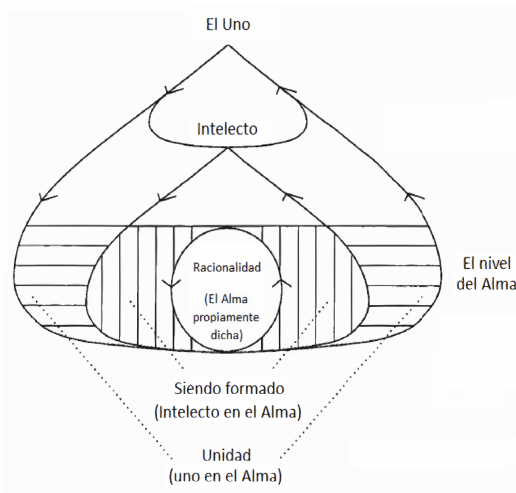


Figura 4: Capas del alma.

La jerarquía completa de la realidad puede entonces imaginarse como una pirámide, como la vemos en la figura 5 (el número de flechas expresa la fuerza de la potencia causal).

Además, Proclo considera que los ciclos más grandes son más importantes y poderosos que los más pequeños. Los niveles superiores poseen una mayor potencia causal y, por tanto, sus efectos tienen que ser más sustanciales que los de los niveles

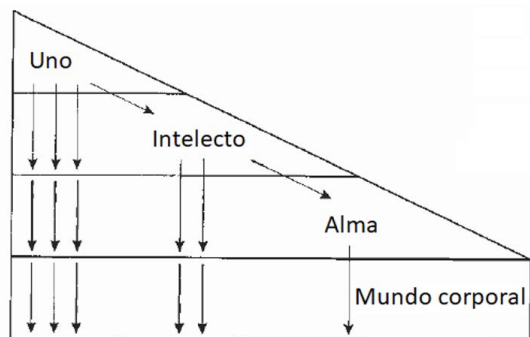


Figura 5: Grados de causalidad.

inferiores.¹ En efecto, los regalos de niveles superiores sirven de base firme, posibilitando el crecimiento de los efectos más complejos, pero menos estables, de los niveles inferiores (ET 71.1-10):

Entre las causas iniciales, todas aquellas que ocupan un rango más universal y más elevado devienen en los seres que son meta de su acción, por lo que concierne a la irradiación que de ellas procede, en un cierto modo el substrato sobre el cual se efectúa la donación de las causas iniciales más particulares. La irradiación que parte de las causas superiores recibe, haciendo de fundamento, los efectos que proceden de las causas secundarias, mientras que las causas superiores tienen en su base las secundarias; así, entre ellas el orden de precedencia de la participación es en los dos sentidos y, aunque se reflejan las unas en las otras, iluminan desde lo alto al mismo sujeto.

Como ejemplo podemos tomar al hombre. El hombre se mantiene en existencia gracias a su alma, y a primera vista podría parecer que es de esto de donde provienen la mayoría de sus características humanas. Sin embargo, si lo examinamos más de cerca, descubrimos que la mayor parte de lo que el alma le da al hombre no tiene su origen en el alma como tal, sino más bien en sus causas superiores. La función más elemental del alma es convertir al cuerpo en una unidad orgánica, asegurándose de que todas las células cooperen. Sin embargo, la verdadera fuente de esta unidad es el Uno (ET 1-5), siendo el alma sólo su transmisor. El alma además dota al cuerpo de forma y figura visible. Sin embargo, ni siquiera ésta es su única contribución: la forma también sólo otorgada por el alma desde su verdadera fuente, que es el intelecto. Lo mismo se aplica a la percepción, que no es más que el tipo más simple de cognición, y en este sentido puede verse como una imitación terrenal de la actividad del Intelecto. Incluso Proclo considera que la vida surge del intelecto, a pesar de que tradicionalmente se

¹ Ver Proclo, ET 56.1-3.

considera que proviene del alma. El único don verdaderamente específico del alma es la racionalidad, que en proporción a las demás características no es más que la cereza del pastel, siendo la característica más deslumbrante, pero menos duradera, de los seres humanos (ET 70.8-19):

En efecto, se pasa necesariamente, por ejemplo, primeramente al estadio del ser, después al del ser dotado de vida, después al de hombre. Y el ser humano no existe ya si resulta que falta la facultad lógica, pero existe aun el ser dotado de vida, pues resCausapira y siente. Y, todavía, si falta el acto de vivir, resta el ser (en efecto, aunque no viva, permanece el ser). Otro tanto se puede decir para todas las cosas. La razón está en el hecho de que la causa superior, estando dotada de una mayor eficacia, actúa primariamente sobre el participante (puesto que sobre una misma cosa actúa primariamente la causa más potente); y sigue actuando al mismo tiempo que la causa secundaria ejercita su propia acción, pues todo aquello que sea producto de la causa secundaria es generado al mismo tiempo también por parte de la causa antecedente. Y cuando falta la causa secundaria, la superior esta aun presente (dado que la donación de aquello que tiene más potencia, teniendo una eficacia mayor, abandona al participante más tarde; y es que la donación de la causa posterior no ha hecho sino reforzar la irradiación [de la Causa primera]).

El poder y la potencia causal de los niveles superiores se destacarán con más claridad si consideramos el mundo corporal como un todo. No podemos hacer otra cosa más que notar que la racionalidad como contribución específica del alma no es sólo el don menos permanente, sino también el menos habitual. Si bien el ser, por ejemplo, es característico de todo lo que existe en nuestro mundo, la racionalidad sólo concierne a un pequeño puñado de seres. Proclo formaliza esta intuición en los *Elementos de la Teología*, explicando que la actividad causal de los niveles más poderosos siempre llega más lejos que la de los niveles secundarios más débiles (ET 57.1-13):

Toda causa² está en acto antes que su consecuente y tiene la capacidad de hacer existir un mayor número de seres derivados. Porque si es causa, es más perfecta y está dotada de un poder mayor en comparación con su consecuente. Si esto es así, es causa de un mayor número de seres, pues es propio de una potencia mayor el producir más, de una potencia igual el producir en igual medida y de una potencia menor el producir menos; e igualmente la potencia que tiene la facultad mayor, tiene también la facultad menor, mientras que la potencia dotada de una facultad menor no tendrá necesariamente la facultad mayor. Así pues, si la causa tiene una potencia mayor, es capaz de producir un mayor número de seres. Por lo demás, también las potencias que posee lo causado están presentes en una medida mayor

² Nuevamente, el lector ha de recordar que, para Proclo, la causalidad es una categoría esencial vertical. Ser causa de algún efecto significa ser la fuente de su significado y existencia, y así está en un lugar más elevado, aunque sea en un solo nivel. (La habilidad de los niveles autoconstituidos para causarse a sí mismos en algún sentido se da en una extensión horizontal específica de su causalidad vertical básica, y Proclo, entonces, no lo toma en consideración en nuestro pasaje).

en la causa. En efecto, todo aquello que es producto de los seres derivados es en medida mayor producto de los seres anteriores y dotados de una causalidad superior. La causa coopera, pues, con su consecuente en el dar la existencia a cuanto este es capaz por naturaleza de producir.

Lo que quiere decir Proclo queda claro cuando la regla se aplica a la estructura de la realidad (*ET* 57.18-26):

A partir de aquí resulta evidente que de aquello de lo cual el Alma es causa también el Intelecto lo es, pero no al revés; de hecho, el Intelecto está en acto antes que el Alma, y aquello que el Alma dispensa a sus derivados, el Intelecto lo dispensa en mayor medida; cuando el Alma ya no está en acto, el Intelecto irradia sus dones sobre seres a los cuales el Alma no se los ha dado ella misma; en efecto, aquello que está privado de alma, en la medida en que participa de la forma, participa del intelecto y de la actividad creadora del Intelecto. Y además, de aquello de lo que es causa el Intelecto es causa también el Bien, pero no es verdad lo contrario. En efecto, también el acto de privar de la forma tiene como origen el Bien (todo tiene allí su origen), mientras que el Intelecto no es autor de tal privación, pues es forma.

Aquí también debemos recordar que todo el proceso tiene lugar de forma indirecta. La causa inmediata de todo lo que existe en nuestro mundo es el Alma, pero al producir todas las cosas utiliza varias partes de su ser. Mientras otorga racionalidad al mundo directamente desde su esencia psíquica más íntima, es sólo de segunda mano que el Alma lo dota de formas, que recibe del Intelecto (aunque dejando su propia huella psíquica en ellas). Lo mismo se aplica en un grado aún más fuerte a la creación de la materia: es aparentemente sólo en un estado de frenesí divino de “el uno en el Alma” que el Alma es capaz de engendrar su carencia de forma y su no diferenciación.³

Interpretando esto en un esquema (fig. 6), veremos la estructura piramidal de los niveles superiores de nuestro diagrama anterior reflejada en el mundo corpóreo.⁴

Vale la pena notar que la concepción total le da a Proclo otra oportunidad para mejorar el estado de la materia. En sus ataques contra la materia, Plotino a menudo hizo hincapié en el hecho de que la materia está a la máxima distancia del Uno, siendo el fondo mismo de la realidad. Proclo admite esto, pero se apresura a agregar que por esta materia está paradójicamente muy cerca del Uno, siendo producido por él sólo y sin rastros de los niveles inferiores (*ET* 72). Para visualizar esto, podemos volver a dibujar el esquema piramidal de la figura 6 usando una disposición diferente (figura 7 - las líneas completas significan la producción de características específicas para el tipo dado de términos terrenales).

³ Sin embargo, veremos más adelante (p. 133) que todo el proceso de causalidad es sólo indirecto desde nuestra perspectiva. Desde el punto de vista de los dioses (es decir, las hénadas) mismos, su causalidad es inmediata hasta el fondo mismo de las cosas.

⁴ El esquema es solo provisional; para su versión completa, consulte la figura 10.

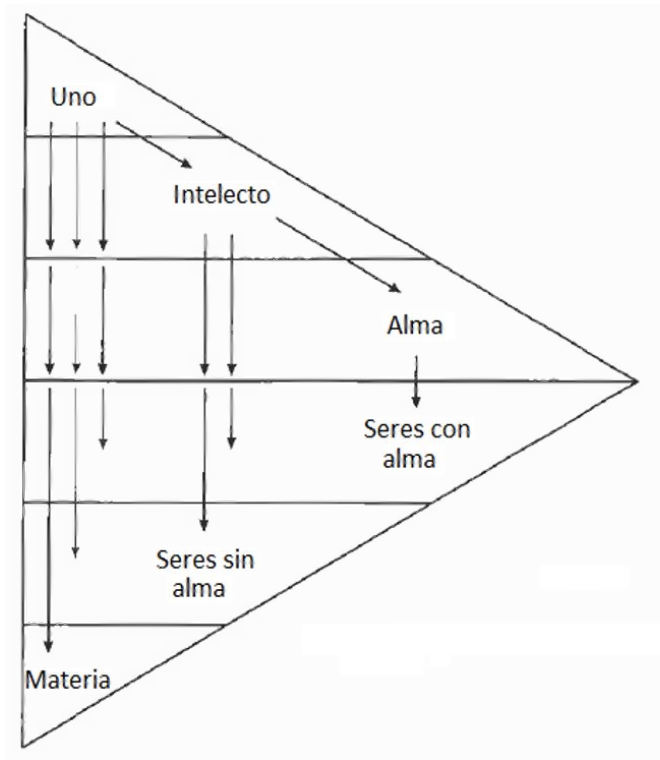


Figura 6: El mundo material reflejando los niveles superiores.

Las implicaciones de este esquema son más que interesantes. Indica que, aunque en un aspecto la materia está más alejada del Uno, en otro muestra una sorprendente semejanza inversa con ella. Al igual que el Uno, es del todo informe y simple. Es un sustrato neutro sin distinciones, que es comparado de manera pertinente por Platón en el *Timeo* (50e) con el líquido puro que debe ser completamente liberado de todo olor por los productores de perfume para que sirva de receptáculo adecuado para los aromas dulces que debe portar.⁵ En su simplicidad, la materia se parece mucho al Uno, excepto que su simplicidad es vacía y pasiva, mientras que el Uno es simple en su actividad y plenitud. Los dos polos extremos de la realidad también tienen en común su no ser, aunque el Uno es el no ser en el sentido de lo que es “superior al ser”

⁵ Platón todavía no habla de “materia” (el término *hylē* es aristotélico); sin embargo, el “receptáculo” (*hypodochē*) que describe en el *Timeo* es una de las dos fuentes principales (junto con la materia aristotélica en el sentido de potencialidad pasiva) del concepto neoplatónico de materia.

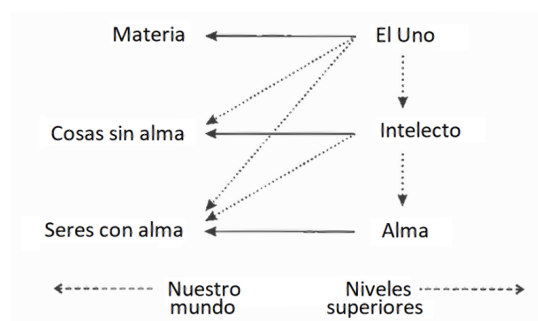


Figura 7: El uno y la materia como interconectados por casualidad.

(*ET* 138.13), mientras que la materia en el sentido de lo que es más débil que el ser.⁶ Proclo señala su semejanza como espejo en *ET* 59.1-12:⁷

Todo aquello que es simple en cuanto al ser o es superior a los compuestos, o es inferior. (...) también el último de los seres, al igual que el primero, es absolutamente simple, puesto que procede exclusivamente de aquello que es primero. Pero en un caso la simplicidad es debida al hecho de ser superior a toda composición, en el otro al hecho de ser inferior.

No menos interesante es la posición de las criaturas con alma. En el esquema piramidal, dentro de las entidades terrenales son las más cercanas a los niveles superiores. Ahora bien, por otro lado, los vemos como los más distantes del Uno, representando el tipo de existencia más complejo y, por tanto, el menos unificado. Una consecuencia práctica interesante de esto puede observarse en la teúrgia neoplatónica. Si los teúrgos atribuyen un gran poder a los objetos sin alma, que son los términos más bajos y simples de nuestro mundo, es justo porque son los más fáciles de usar para evocar la potencia divina que, por su sencillez, sobrepasa todas las intuiciones racionales.⁸ Aunque Proclo nunca dice esto de forma explícita, encontramos la idea claramente formulada por Jámblico, quien llama la atención sobre el hecho de que, para fines divinos, el poder divino a menudo se extiende a objetos inanimados, como piedras, varas o ciertas maderas. Al descender a los objetos materiales más bajos, Dios no

⁶ Para la materia como no-ser, ver Proclo, *In Parm.* 999.19. La semejanza entre la materia y El Uno ya es notada por Plotino (*Enn.* VI 7, 13.3-4), pero no la prosigue más.

⁷ Véase Proclo, *In Tim.* III 328.20-31.

⁸ Véase Dodds 1933, p. 233; Wallis 1972, pp. 156-157. Siorvanes (1996, pp. 187-188) cuestiona esta conclusión, argumentando que los teúrgos se esforzaron por ascender y si “intentaban alcanzar la divinidad a través de objetos materiales, su alma descendería a la oscuridad”. Sin embargo, esto es un malentendido, porque al manipular objetos materiales los neoplatónicos no se vuelven hacia la materia sino hacia los poderes divinos que estos “símbolos” materiales son capaces de evocar.

sólo demuestra su poder, sino que nos muestra algo aún más interesante (*De myst.* III 17.57-62):

Porque así como él hace declaraciones llenas de sabiduría a un ser humano ingenuo, mediante las cuales se hace evidente para todos que esto no es un logro humano, sino divino, así, a través de seres privados de conocimiento, revela pensamientos que sobrepasan todo conocimiento.

Los objetos inanimados más bajos son, por lo tanto, particularmente adecuados para manifestar lo divino, porque al estar privados de todo rastro de inteligencia, reflejan simétricamente lo que trasciende el Intelecto al otro lado de la escala de la realidad.⁹ Evocar la unidad divina sólo mediante la concentración psíquica sin la ayuda de objetos rituales externos, por otro lado, es mucho más difícil debido a la inmensa complejidad del alma, aunque veremos que, a los ojos tanto de Proclo como de Jámblico, una evocación de este tipo es más valiosa al final, siendo capaz de unir los polos más lejanos del universo, conteniendo en sí todos los demás tipos de unidad.

Los resultados teúrgicos del concepto de pasos causales de Proclo pueden no ser apreciados por todos, y es probable que sea más útil considerar algunas de sus implicaciones metafísicas más neutrales. Es posible que la más importante de ellas es el hecho de que cada nivel de la realidad está dividido en subcapas de una manera que refleja la estructura de la realidad en su conjunto. Proclo resume esto en una de las reglas más fundamentales de la metafísica neoplatónica tardía: “Todas las cosas están en todas las cosas, pero en cada una según su propia naturaleza”.¹⁰ El mejor ejemplo es nuestro mundo, que en el esquema piramidal es un espejo exacto de los niveles superiores. Pero lo mismo ocurre con todos los niveles superiores. Así encontramos tanto el uno como el intelecto presentes en el Alma, aunque sólo de una manera apropiada para ella: el uno en el Alma no está tan unificado como el Uno como tal, y las Formas intelectivas también existen en el Alma de una manera mucho más desarrollada de lo que están en el verdadero Intelecto. Por analogía, en el Intelecto hay una capa correspondiente al Uno (“la flor del Intelecto”), aunque sólo representa una emulación intelectiva de la unidad que no puede igualar la verdadera unidad del Uno.

Podría parecer que en la otra dirección la regla de Proclo es más difícil de aplicar, ya que en el Intelecto no parece haber una capa correspondiente al Alma. No obstante, en opinión de Proclo, el Intelecto también contiene Alma, aunque sólo potencial y “secretamente”. Como conocemos en *ET* 56.1-3: “Todo aquello que es producido por parte de seres derivados es producido en una mayor medida por parte de los seres anteriores y dotados de causalidad superior, de los cuales también los seres derivados son un producto”. En otras palabras, cada causa contiene todos sus efectos en potencia, pero nuevamente solo “de acuerdo con su naturaleza propia” y, por tanto,

⁹ Es mediante el uso de imágenes monstruosas y perversas que los mitos son capaces de evocar la trascendencia divina.

¹⁰ Proclo, *ET* 103.1. Es una regla neoplatónica general que ya se encuentra en la *Sententiae* 10 de Porfirio.

con un grado de diferenciación menor que el que correspondería a los efectos mismos (PT III 9, 39.20-4): “En los niveles primarios de la realidad la multiplicidad está presente secretamente y sin separación, mientras que en los niveles secundarios está diferenciada. Cuanto más cerca esté un término al Uno, más esconde la multiplicidad dentro de sí mismo, definiéndose a sí mismo sólo por la unidad”. En efecto, el Intelecto también contiene Alma, pero está oculta dentro de ella, estando anticipada en potencia. De esta manera contiene incluso el mundo sensible (ET 173.15-17):

En conclusión, todo Intelecto es intelectivamente todas las cosas, ya sean las antecedentes a él, ya sean las consecuentes. Por lo cual, igual que posee los inteligibles según el modo intelectual, del mismo modo posee el mundo sensible.

De la misma manera, el Uno contiene todas las cosas en potencia, pero de una manera trascendente incomprendible para los seres inferiores.¹¹ Proclo resume la presencia mutua de todas las cosas en todas las cosas en ET 65:

Todo aquello que de cualquier manera existe, o bien existe bajo la forma de principio originario (archoeidōs), al nivel de la causa (kat’ aitian) *por la cual ha sido producido, o al nivel de su propia existencia* (kath’ hyparxin), *o bien por participación* (kata methexin), *como imagen reflejada*.

En efecto, o bien se considera en aquello que produce lo producido, preexistiendo, pues, en la propia causa, en cuanto toda causa precontiene en sí su consecuente, siendo a un nivel primario aquello que él es como derivado. O bien se considera en lo producido aquello que produce (lo producido, participando de aquello que lo produce, muestra en sí mismo a nivel secundario aquello que eso es a nivel primario). O bien se considera cada uno al nivel suyo propio, no en la causa ni en su efecto. En el primer caso, en efecto, está a un nivel superior al propio, en el segundo a un nivel inferior; por tanto, debe existir de alguna manera un modo de ser de un nivel equivalente al propio; y cada cosa está al nivel que le es propio con base en su existencia.

En consecuencia, Proclo afirmará que las hénadas preacogen todas las cosas “de una manera conforme a su unidad” (ET 118.8), mientras que todo “intelecto es intelectualmente idéntico tanto con sus antecesores por participación como con sus consecuentes como su causa. Pero como él mismo es un intelecto y su esencia es intelectual, define todo, tanto lo que es a modo de causa como lo que es por participación, en su propio modo de existencia”.¹²

1.3.2. Ser-Vida-Intelecto

En la sección anterior hemos visto surgir una serie de subcapas dentro de cada hipóstasis debido a su procesión simultánea desde todos los niveles precedentes a la vez. Sin

¹¹ Ver Proclo, ET 118. Para la incomprendibilidad con la que el Uno acoge todas las cosas, ver ET 123.

¹² Proclo, ET 173.1-5. Para una aplicación de la misma regla sobre el alma, ver ET 195.

embargo, las hipóstasis superiores no sólo proceden de sus causas; también están autoconstituidas, procediendo y regresando a sí mismas. Este ciclo autónomo genera una mayor estratificación dentro de cada nivel.

El ejemplo más importante de tal estratificación se encuentra en el plano del Intelecto. Su versión preliminar ya se puede ver en Plotino, quien de vez en cuando reflexiona sobre el hecho de que dentro del Intelecto existe una cierta dualidad: el Intelecto se define por su pensar, pero pensar implica la existencia de algo pensado como diferente de quien piensa.¹³ En varios pasajes, Plotino habla de estos dos aspectos como del Intelecto (el sujeto contemplativo) y el Ser (el objeto contemplado).¹⁴ No obstante, sigue a Aristóteles al insistir en que el Intelecto de verdad piensa por sí mismo, es decir, y aquí termina el paralelo con Aristóteles, a sus propias Formas.¹⁵ Lógicamente, el objeto contemplado debe preceder al sujeto contemplativo, y podríamos esperar que el ser sea anterior al pensamiento. Para Plotino, sin embargo, tal punto de vista no es más que una consecuencia de la divisibilidad y la discursividad de nuestro pensamiento: en el nivel del Intelecto no existe ninguna discursividad, y el ser y el pensar son dos caras de la misma moneda (*Enn.* V 9, 8.11-22).

Los neoplatónicos tardíos no están satisfechos con esta solución. Ellos también entienden el Ser y el Intelecto como dos aspectos de una y la misma hipóstasis, pero como les gustan las jerarquías claras, dan por sentado que los aspectos de la misma entidad pueden subordinarse entre sí con facilidad. Dado que todo sujeto pensante debe *ser* en primer lugar para poder *pensar*, por necesidad el ser debe venir antes que el pensar. Como resultado, Proclo trata con frecuencia al Ser como un nivel “inteligible” (*noēton*) independiente por encima del Intelecto, siendo contemplado por él. El Intelecto, por otro lado, estrictamente hablando se refiere a un nivel “intelectivo” (*noeron*), es decir, uno que tiene la naturaleza de contemplar el Intelecto. El lector podría estar desconcertado con razón por tal distinción, ya que parece contradecir nuestra exposición anterior que trataba al Intelecto como el primer nivel emergente después del Uno. La verdad es que Proclo usa el término Intelecto en dos sentidos diferentes según le convenga en sus análisis: (1) Siempre que una descripción básica es suficiente para él, usa “Intelecto” para designar la primera hipóstasis que viene después del Uno. (2) Siempre que necesita explicar algún problema sutil acerca de esta hipóstasis, cambia a un modo de resolución más alta, nombrando como “Intelecto” la capa inferior de esa primera hipóstasis dependiente, usando el término “Ser” para su capa superior. Cuál de los dos usos se aplica en cada caso particular debe deducirse del contexto. Si alguna vez necesito distinguir entre los dos Intelectos en mi exposición, calificaré al “intelecto” en el sentido (1) como “general”.

La distinción entre Ser e Intelecto es sólo una parte de la estratificación interna dentro del Intelecto general. El pensamiento de Proclo es en esencia triádico. Los neoplatónicos orientales se esforzaron por hacer que la jerarquía de la realidad fuera lo más continua posible, recurriendo a menudo a una estrategia designada por Dodds

¹³ Ver p. ej. Plotino, *Enn.* V 3, 10; v 6, 1-2.

¹⁴ Ver p. ej. Plotino, *Enn.* V 1, 4,26-33; V 2.1.11-13.

¹⁵ Ver p. Ej. Plotino, *Enn.* V 4, 2.43-48; cf. Aristóteles, *De anima* 430a2-5.

(1933: xxii) como la “ley de los términos medios”: si tenemos dos términos opuestos entre sí, debemos postular un tercer término mediador entre ellos que cerraría la brecha.¹⁶ Los neoplatónicos tardíos eligieron la Vida como mediador entre el Ser y el Intelecto. Su principal inspiración fue un pasaje clásico del *Sofista* de Platón 248e-249a, en el que la vida (junto con el pensamiento, el movimiento y el alma) se enumera como uno de los atributos básicos del ser. Por eso la vida ya aparece como un aspecto del Intelecto con Plotino, sin estar hipostasiado de ninguna manera, sin embargo.¹⁷ Fueron sólo los sucesores de Plotino quienes formalizaron por completo la presencia de la vida en el dominio inteligible, convirtiéndola en su término medio.¹⁸ Como explica Proclo en *PT IV I*, si el Intelecto es “intelectivo” y el Ser “inteligible”, la Vida debe ser “inteligible-intelectiva”. La vida representa el pensamiento como tal, “que se llena con los objetos del pensamiento mientras él mismo llena el Intelecto con sus contenidos” (7.22-3). Es una corriente de energía que une al sujeto pensante con el objeto del pensamiento, volviendo su relación dinámica. No es de extrañar que Proclo lo considere como la potencia (*dynamis*) del Intelecto general (7.26-8.4).

La tríada Ser-Vida-Intelecto es análoga a las dos tríadas anteriores que hemos encontrado. En primer lugar, corresponde a la tríada de permanencia-procesión-conversión. El Ser es Intelecto general en su aspecto de permanecer en sí mismo, la Vida corresponde a su procesión fuera de sí mismo, el Intelecto a su conversión a sí mismo (*PT IV I*, 7.9-13). No menos clara es la analogía con la tríada límite-lo ilimitado-mezcla. En este caso el Ser corresponde al límite, la Vida representa la corriente ilimitada de energía, el Intelecto la mezcla de los dos.¹⁹ De otra manera, podemos considerar al Ser como el momento de la “existencia” (*hyparxis*) del Intelecto general, la Vida como su “potencia” (*dynamis*), mientras que el Intelecto como su “actividad” (*energeia*).²⁰

Proclo a menudo trata al Ser, la Vida y el Intelecto como si fueran niveles completamente independientes. Sin embargo, todos están en realidad conectados sin posibilidad de separarse, estando todos contenidos uno en el otro. Proclo explica su relación en *ET 103*:

Todo está en todo, pero en cada cosa según su naturaleza: en efecto, en el Ser están la vida y el intelecto, en la Vida el ser y el pensar, en el Intelecto el ser y el vivir, pero todas las cosas en un caso están según la naturaleza del Intelecto, en el

¹⁶ Véase Wallis 1972, pp. 130-133, sobre la “ley de los términos medios” y la tendencia neoplatónica tardía a pensar en tríadas. Debe notarse, sin embargo, que los intérpretes modernos a menudo tratan esta “ley” de una manera demasiado formalista, causando la impresión de que las numerosas tríadas procleanas no son más que el resultado de su obstinada aplicación mecánica. En realidad, la mayoría de las tríadas tienen buenas razones internas, ofreciendo una forma elegante de resolver varios problemas específicos.

¹⁷ Plotino, *Enn.* I 6, 7,11; V 4, 2,43; V 6, 6,20-1; VI 2, 7; VI 6, 7.15-8.2. Cf. Hadot 1960.

¹⁸ Los académicos discuten si esta formalización fue realizada por Porfirio (en este modo, Hadot 1966), o si sólo surgió con Jámblico (en este modo, por ejemplo, Edwards 1997).

¹⁹ Debe decirse, sin embargo, que las sofisticadas simetrías de Proclo alcanzan aquí sus límites: si la Vida es “inteligible-intelectiva”, esperaríamos que corresponda más a la mezcla que a lo ilimitado.

²⁰ Ver Proclo, *In Tim.* II 138.6-14 (antes citado, p. 82), para esta tríada. En *PT IV I* Proclo sólo menciona *hyparxis* y *dynamis*.

otro según la naturaleza la Vida, y en el otro según la naturaleza del Ser. Puesto que, en efecto, cada cosa o está al nivel de la causa, o al nivel de la existencia en sí, o al nivel de la participación, y puesto que en el término primero los restantes están presentes a nivel de causa, en el intermedio el primero está presente a nivel de participación [ET 65], el tercero por contra al nivel de causa, y en el tercero los antecedentes están presentes a nivel de participación, de ello se deduce que en el Ser están también precontenidos la Vida y el Intelecto, pero puesto que cada cosa esta caracterizada en base a su existencia en sí y no a nivel de causa (porque es causa de otro distinto de sí) ni a nivel de participación (pues aquello de lo cual participa lo posee trayéndolo de otra cosa distinta de sí), allí el vivir y el pensar están presentes a nivel del Ser, como vida propia del Ser e intelecto propio del Ser; en la Vida el Ser está a nivel de participación, a nivel de causa el pensar, pero uno y otro según la naturaleza que es propia de la Vida (de este modo, en efecto, es su existencia); en el Intelecto ya sea la Vida, ya sea el Ser están a nivel de participación, y ambos según la naturaleza propia del Intelecto (pues el ser del Intelecto es cognoscitivo y la vida es conocimiento).

Sin duda esto hace que todo el modelo sea bastante complicado. El Intelecto, por ejemplo, se encuentra en el sistema de Proclo en no menos de cuatro variantes: además de la distinción antes mencionada entre el Intelecto general y el Intelecto intelectivo como el término más bajo de nuestra tríada, ¿debemos tener en cuenta la existencia del Intelecto inteligible al nivel del Ser y del Intelecto inteligible-intelectivo al nivel de la Vida?²¹ Estos dos Intelectos sólo están presentes en sus respectivos niveles de forma implícita (“en su causa”), pero esto no impide que Proclo los trate como entidades totalmente reales, analizando sus funciones con gran detalle. En la *Teología platónica*, dedica tres de los seis libros completos a tales análisis (III-V). Sin embargo, no lo seguiremos en estos matices, limitándonos a la observación de que, en consecuencia, el Ser, la Vida y el Intelecto se muestran con mayor fuerza como tres aspectos de la misma entidad. El Intelecto General de verdad forma una matriz de tres veces tres elementos (figura 8 - los términos en negrita están en su propio modo de existencia).²²

Desde el punto de vista del ciclo de procesión y conversión se puede representar la misma matriz como en la figura 9.²³

A los efectos de nuestro estudio introductorio, es más interesante considerar la forma en que la distinción Ser-Vida-Intelecto se proyecta en la estructura del mundo corporal. En opinión de Proclo, la esencia del alma es la racionalidad; el único efecto específico del alma en nuestro mundo es la razón humana, todos los demás dones son transmitidos por ella de manera secundaria. Tal idea puede parecer extraña, ya que,

²¹ Para la diferencia entre Intelecto inteligible e intelectivo, ver p. ej. Proclo, *PT* III 21, 74,23-75.23; para una combinación de los tres tipos, consulte *PT* V 12, 41.10-15.

²² De hecho, en *PT*, Proclo continúa introduciendo más subdivisiones dentro de esta matriz. Al final, asigna nueve miembros al Ser, veintisiete a la Vida (*PT* IV 3) y setenta y dos al Intelecto (*PT* V 2; Rosán 1949, p. 151 [2009, p. 147]).

²³ El esquema es una versión modificada del diagrama de Gersh 1978, p. 129.

	permanencia	procesión	reversión
permanencia	Ser Inteligible	Vida inteligible	inteligible Intelecto
procesión	Ser Inteligible-intelectivo	Vida Inteligible-intelectiva	Intelecto Inteligible-intelectivo
reversión	Ser Intelectivo	Vida Intelectiva	Intelecto Intelectivo

Figura 8: La estructura del intelecto general.

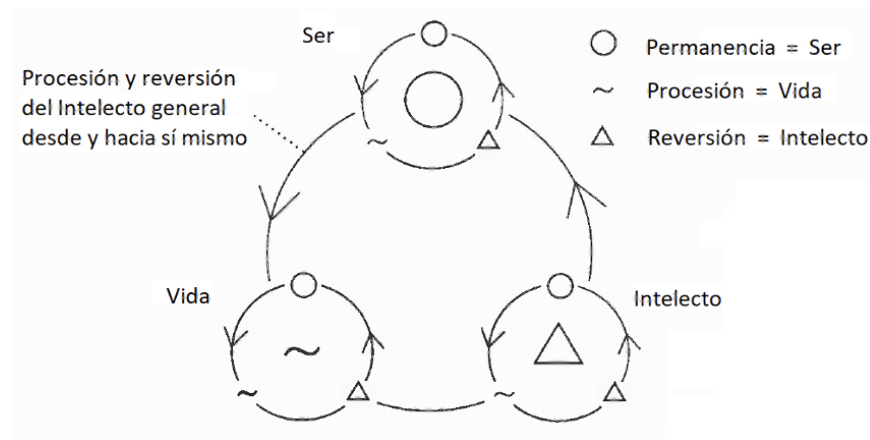


Figura 9: Intelecto general en su autoversión.

en consecuencia, la mayoría de las funciones psíquicas tradicionales se transfieren al intelecto, que a primera vista no parece ser un candidato ideal para ser la fuente de propiedades tales como la vida o el movimiento. La tríada Ser-Vida-Intelecto ayuda a resolver este problema de una manera elegante, que es sin duda una de las razones de su prominencia en la metafísica neoplatónica tardía.

Proclo presenta la versión más completa de su teoría en la *Teología platónica*, III 6, donde enumera todos los niveles de la realidad de forma sistemática. Su punto de partida es el nivel corpóreo, cuya existencia se evidencia en nuestra experiencia cotidiana. Sin embargo, todos los cuerpos reciben su ser del alma (ya sea individual o cósmica), que por tanto debe postularse como el primer nivel superior al mundo material. Sin embargo, el alma no puede ser el nivel más alto, ya que “no todos los seres participan en el Alma, que es capaz de vida racional; Por otro lado, el Intelecto y su emanación intelectual también es participada por seres que comparten algún tipo de

conocimiento” (21.27-22.1). Pero ni siquiera el Intelecto puede ser el primero (22.19-23):

Mientras que en el Intelecto sólo participan seres capaces de cognición, la vida pertenece incluso a aquellos que no comparten el conocimiento en absoluto; porque decimos de las plantas que están vivas. En consecuencia, más allá del Intelecto necesitamos situar el plano de la Vida que da lugar a un mayor número de efectos, irradiando sus propios dones hacia más seres que el Intelecto.

Sin embargo, esto todavía no puede ser la cima de la jerarquía, porque “aunque todos los seres vivos también poseen ser y esencia, muchas de las cosas que existen no tienen Vida. El plano del Ser, por tanto, debe constituirse antes que el de la Vida” (23.6-9). El Ser es causa de todo lo que es; en nuestro mundo, sin embargo, un papel no menos importante lo juega el no ser y la privación, que sin duda no puede ser producto del Ser. De ello se deduce que el principio supremo tiene que ser el Uno, que también puede dar lugar a privaciones (26.6-11). La jerarquía completa se puede representar en la figura 10.

Esta disposición jerárquica tiene claras consecuencias para la concepción del alma y su funcionamiento en los seres inferiores. Si bien a primera vista el alma puede parecer pertenecer a todos los seres capaces de moverse por sí mismos²⁴, Proclo ve las cosas más complicadas (*PT* III 6, 23.16-24.17):

Sólo los seres vivos racionales tienen en común el alma, pues estrictamente hablando es sólo el alma racional la que merece el nombre de “alma”, siendo la tarea del alma razonar e investigar las cosas que son, como dice Platón en la *República*.²⁵ Y “toda alma es inmortal”, como dice en el *Fedro* (245c), mientras que el alma irracional es mortal, como afirma el Demiurgo en el *Timeo* (41d). Y, en general, se desprende de una serie de pasajes que Platón sólo considera como alma a la racional, considerando que las otras almas son sólo sus semblantes, en la medida que son intelectivas y vitales, cooperando con poderes universales²⁶ para dar vida a los cuerpos. En cuanto a la participación en el intelecto, sin embargo, sin duda podemos atribuirle no sólo a los seres racionales, sino de igual manera a todos aquellos que poseen la facultad de cognición: imaginación, memoria y percepción (. . .) Porque toda cognición es engendrada por el intelecto, así como toda razón es una imagen del alma. Ahora bien, cualquier cosa que tenga intelecto, también debe tener vida: algunos seres de una manera más fuerte, otros de una manera más débil. Pero no todos los seres vivos también tienen en común la facultad intelectiva; porque, como dice *Timeo* (*Tim.* 77b), incluso las plantas son seres vivos, aunque no tienen ninguna porción de percepción o imaginación, excepto en el sentido de percibir placer y dolor. Y, en general, todas las facultades apetitivas son tipos de vida,

²⁴ Ver p. ej. Platón, *Phdr.* 245c-e, *Leges* 895e-896b, o las *Definiciones pseudoplatónicas* 4IIC: “Alma es aquello que se mueve a sí mismo, siendo la causa del movimiento vital de todos los seres vivientes”.

²⁵ Cabe suponer que Proclo piensa en *Resp.* 353d, donde se dice que la tarea del alma es “cuidar, gobernar, deliberar y todas esas cosas”.

²⁶ (. . .) *meta tōn holōn* es decir, con los poderes divinos que gobiernan el cosmos que participan en la Vida de una manera más universal (así Opsomer 2006: 137, n. 6); cf. Proclo, *In Tim.* III 237.31-238.2.

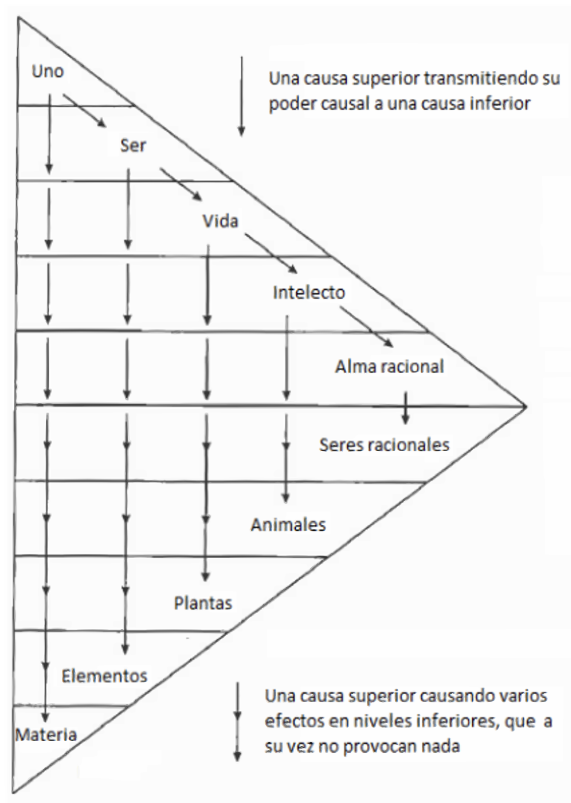


Figura 10: El mundo material reflejando los niveles superiores.

siendo los reflejos y efectos más bajos de la Vida universal, sin tener participación en sí mismas en la facultad de cognición. Por eso todas las apetencias no conocen medida ni límite por sí mismas, estando privadas de toda cognición.

En este largo pasaje tenemos una clara confirmación de lo que sólo insinuamos antes, a saber, que estrictamente hablando es sólo el alma racional la que puede designarse como “alma” de manera apropiada. Todas las funciones psicológicas inferiores no son dones del alma como tales, sino de los niveles superiores de los que depende el alma. El alma actúa como transmisor de estos dones superiores y, por ende, puede parecer también la verdadera fuente de vida y percepción. No obstante, la verdadera fuente de estas facultades “psicológicas” se encuentra en los planos del Intelecto y la Vida.

1.4. Niveles de participación

1.4.1. *El que participa-el participado-el no participado*

Hasta ahora hemos estado describiendo la relación jerárquica entre varios niveles de realidad sobre todo a través de la metáfora de “procesión” y “conversión”, así como las imágenes de “engendrar”, “producir” o “causar”. Todas estas metáforas son cruciales para la metafísica de Proclo, pero no son el único tipo de descripción disponible. El neoplatonismo oriental intenta describir la realidad desde muchos ángulos diferentes, cada uno asociado con metáforas un poco diferentes, lo que ayuda a capturar algunos detalles que son difíciles de discernir desde otras perspectivas. Una de las más importantes de estas metáforas es el concepto platónico tradicional de participación. Como es de esperar, los neoplatónicos tardíos lo han elaborado mucho, inventando sutiles herramientas conceptuales capaces de describir sus diversos aspectos.²⁷

El problema de la participación, tal como se formula de manera clásica en el *Parménides* de Platón (131), estriba en que, si una cosa va a participar en una Forma, la Forma debe ser inmanente hasta cierto punto, estando presente en su participante. Sin embargo, al mismo tiempo, esta presencia no puede agotarlo y debe permanecer íntegro e intacto por la participación. De ello se desprende que, de alguna manera, la Forma debe verse como inmanente y trascendente. Esto lo expresa Proclo con claridad en *ET 98*, donde conocemos que toda causa superior está “a la vez en todas partes y en ninguna”: está en todas partes, porque impregna todas las cosas que participan en ella; no está en ninguna parte, porque a pesar de impregnar todas las cosas, nunca se fusiona con ellas, permaneciendo del todo trascendente. Sin embargo, como verdadero neoplatónico tardío, Proclo no puede contentarse con una formulación tan simple, sintiendo la necesidad de explicar de forma sistemática cómo exactamente van juntos los aspectos inmanente y trascendente de la participación. El tema es crucial para él por el hecho de que, en su opinión, la participación concierne no sólo a la relación entre las Formas y la cosa sensible, sino más en general a toda relación de un nivel de realidad a un nivel superior a él (como el del Alma con el Intelecto o del Intelecto al Uno). La naturaleza precisa de la participación afecta así a toda la construcción del universo neoplatónico.

La solución de Proclo (ya diseñada por Jámblico²⁸) es típica del neoplatonismo tardío: consiste en la meticulosa diferenciación de varios aspectos del proceso de participación. Tomemos la Forma del Hombre como un simple ejemplo. Todos los hombres participan en ella, y cada hombre participante (*metechōn*) la lleva en sí mismo de manera inmanente. Sin embargo, esta presencia inmanente no agota la Forma, siendo su aspecto “participado” (*to metechomenon*). La Forma como tal es trascendente vis-à-vis a todos los hombres particulares, y no se ve afectada por la participación o, como diría Proclo, “no participada” (*amethektos*). El objeto real de participación es la irradiación más baja de la Forma. Proclo resume su concepción en el *Comentario de Parménides* (707.8-18):

²⁷ Sobre la participación en Proclo, véase Sweeney 1982; de Rijk 1992.

²⁸ Véase el relato de Proclo sobre la posición de Jámblico en *In Tim.* II 240.4-9.

Tanto Mire esto primero en el caso de las Formas; vea cómo el Hombre, por ejemplo, es doble, uno trascendente y uno participativo; cómo la Belleza es doble, una belleza antes de las muchas y una belleza en las muchas; y también Igualdad o Justicia. Por lo tanto, el sol, la luna y cada una de las otras formas en la naturaleza tienen una parte que está afuera y una parte que está en sí misma. Porque las cosas que existen en otros, es decir, los términos comunes y las formas en las que se participa, deben tener antes que ellas aquello que le pertenece a sí mismas y es total y no participado. Por otro lado, la Forma trascendente que existe en sí misma, por ser causa de muchas cosas, une y ata la pluralidad; y de nuevo, el carácter común en las muchas es un vínculo de unión entre ellas. Por eso el Hombre mismo es una cosa, otra es el hombre en los particulares; el primero es eterno, pero el segundo es en parte mortal y en parte no. El primero es un objeto de intelección, el segundo un objeto de percepción.

Mientras que la Forma del Hombre es no participada y por completo trascendente, en cada hombre particular encontramos como su reflejo la inmanente “forma en la materia” (*enhylon eidos*) que imprime de manera activa la forma humana en él.²⁹ Como ejemplo gráfico de todo el proceso podemos tomar el sol. Es “participado”, porque todas las cosas terrenales tienen participación en él. Sin embargo, el sol como tal no tiene contacto inmediato con nuestro mundo: es “no participado”, sólo se acerca a nosotros a través de la luz que emite. Lo importante es que, si bien el sol existe en sí mismo y para sí mismo, se puede considerar que su luz sólo existe *en relación* con nosotros. La luz del sol es el sol tal como aparece desde nuestra perspectiva. Si el sol ocupara todo el universo y no existiera ninguna otra cosa, la luz del sol tampoco existiría, porque no habría nada a lo que el sol pudiera aparecer en la forma de su luz solar. A modo de analogía, las versiones participadas inmanentes de las Formas sólo existen como consecuencia de ser participadas por algo inferior.

1.4.2. Participación y relación entre niveles de realidad

Como ya hemos indicado, para Proclo la participación es un proceso general que impregna todo, que involucra no sólo a la relación entre las Formas y los particulares, sino, lo que es aún más importante, a la relación de cada nivel de la realidad con otro nivel superior a él. Proclo explica esto de manera concisa en el seguimiento del pasaje del *Comentario de Parménides* antes citado (707.18-26):

Por lo tanto, así como cada una de las clases es doble, así también cada entero es doble [es decir cada plano de la realidad tomado como un entero]. Porque las clases son partes de enteros, y el entero no participado es distinto del participado. El Alma no participada es una cosa, la participada otra, la primera liga la pluralidad de almas, la segunda genera la pluralidad. Y el Intelecto no participado es distinto del participado, el segundo introduce la pluralidad inteligible, el primero la mantiene unida. De ahí que el Ser no participado del que proceden todos los seres, incluido el número total de ellos, es diferente del participado, que también es un ser; el

²⁹Para el concepto de “formas en la materia” en Proclo, véase Helmig 2006. Proclo se refiere a menudo a las formas inmanentes como *logoi*.

primero se ha “arrebatao”³⁰ por encima de los seres, en el segundo participan los seres.

Para comprender lo que Proclo quiere decir, podemos tomar el alma como el ejemplo más accesible. Como seres encarnados, conocemos al alma como es, inmanente presente en nuestro cuerpo que participa en ella. Pero, ¿esta alma participada es idéntica al alma como hipóstasis independiente? Con seguridad, para Proclo no: si lo fuera, el límite entre los niveles del cuerpo y el alma se desdibujaría. En realidad, no es el alma como tal (es decir, el Alma no participada) la que está presente en nuestro cuerpo, sino sólo el alma tal como aparece desde la perspectiva corporal, es decir, como un alma participada.

Este tema está relacionado muy de cerca con otra regla importante que Proclo formula en *ET* 21.1-3: “Todo orden tiene su principio en una mónada y se extiende hacia una multiplicidad que constituye una serie coordinada con esa mónada; por otro lado, la multiplicidad en todo orden retorna a una única mónada”. Por “mónada”, Proclo se refiere la “esencia” universal *no participada* de cada nivel (por ejemplo, el Intelecto universal), por “una multiplicidad” a la amplia gama de aspectos *participados* que el nivel en cuestión ofrece a algún nivel inferior para ser compartido por él, por ejemplo, una serie de intelectos particulares en los que participa el Alma (*ET* 21.22-33):

A partir de esto resulta evidente que a la naturaleza corpórea le pertenecen la unidad y la multiplicidad; una única naturaleza contiene las naturalezas múltiples conjuntamente conectadas; las múltiples naturalezas dependen de una única naturaleza, la del todo; es propiedad del orden de las almas el tener su origen en una única Alma, la primera Alma; y el descender hacia una multiplicidad de almas; y que esa multiplicidad retorne hacia una única Alma; el ser intelectual implica una mónada intelectual; y una pluralidad de intelectos que procede de un único Intelecto y retorna a aquella mónada; de lo Uno que es anterior a todos los seres depende la pluralidad de las Hénadas; es propio de las Hénadas la tendencia hacia lo alto en dirección a lo Uno. Así pues, después de lo Uno que es primero están las Hénadas, y después del Intelecto primero están los intelectos, y después del Alma primera están las almas, y después de la naturaleza universal están las naturalezas múltiples.³¹

De manera esquemática, podemos representar la jerarquía en la figura 11.

Una consecuencia significativa del modelo de Proclo es el hecho de que la participación siempre se da a través de la pluralidad. Si se dice que el nivel del alma “participa en el Intelecto”, en realidad no participa en el Intelecto como tal (es decir,

³⁰ Una alusión a los *Oráculos caldeos*, fr. 3.1.

³¹ Como señala Martijn (2010, p. 49), el hecho de que, a diferencia de las hipóstasis superiores, la Naturaleza no se caracterice como “primordial” (*prōtē*) sugiere que la Naturaleza monádica no es en realidad no participada, ya que es inseparable de los cuerpos. La verdadera causa trascendente de la Naturaleza es el Demiurgo.

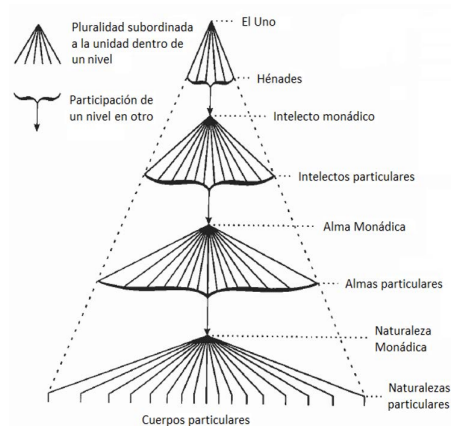


Figura 11: Jerarquía de participación.

en el Intelecto “monádico”), que es no participado, sino en sus diversos aspectos, es decir, en la pluralidad de intelectos particulares. Juntos, estos comprenden todos los aspectos del Intelecto monádico, pero cada uno captura un solo punto de vista intelectual. El Alma monádica es capaz de participar en todos estos puntos de vista a la vez, siendo su relación con el Intelecto compleja y bien equilibrada. Sin embargo, su visión del intelecto está necesariamente rota por una mayor pluralidad de la que pertenece al Intelecto mismo. Las almas particulares están en una posición aún peor, pudiendo relacionarse con el Intelecto sólo desde un ángulo específico, cada una a través del intelecto particular en el que participan; es sólo a través del medio del alma monádica que son capaces de obtener una visión más holística.³² Proclo captura la diferencia entre estas diferentes relaciones participativas al distinguir entre tres tipos de enteros (ET 67.I-II):

Toda entidad que constituye un todo o precede a las partes, o está constituida de partes, o se encuentra en una parte. Y es que o contemplamos en la causa la forma de cada cosa, y en tal caso llamamos forma preexistente en la causa a todo aquello que precede a las partes; o bien la contemplamos en las partes que participan de la causa y aquí pueden existir dos posibilidades: o la vemos en todas las partes en conjunto, y se trata entonces de un todo compuesto de partes, y la ausencia de una parte cualquiera de ese todo lleva a una disminución; o bien la vemos en cada una de las partes, considerando que también la parte ha devenido un todo por participación del todo, lo que efectivamente hace que la parte sea un todo, pero

³² Ver Proclo, ET 108.1-4: “Todo elemento individual de alguna clase puede participar de la mónada del grado inmediatamente superior de una de las dos siguientes maneras: o a través del propio universal, o a través del elemento individual contenido en la mónada y a él correspondiente en base a la relación analógica relativa a la serie en su conjunto”.

como lo puede ser una parte. Por consiguiente, el todo compuesto de partes es el todo considerado en el estadio de su existencia; el todo que precede a las partes es el todo considerado a nivel causal; el todo que se encuentra en las partes es el todo visto como participado (ET 65).

Desde esta perspectiva, la mónada no participada de cada nivel es un “entero antes que las partes”, mientras que la mónada del nivel subordinado inmediato sólo puede relacionarse con ella como un “entero-de-partes”, pudiendo participar en todos sus aspectos a la vez. En cuanto a los miembros particulares de este nivel subordinado, cada uno de ellos solo puede relacionarse con el plano superior a través de uno de los miembros particulares de este plano que refleja la mónada en sí misma al ser un “entero en la parte”.³³

Una consecuencia sorprendente de este modelo es que los miembros particulares pluralistas de cada nivel sólo existen como entidades independientes desde el punto de vista de algún nivel subordinado que participa en ellos. Así, es sólo en relación con los cuerpos participantes que existen almas particulares, por ejemplo, mientras que en sí misma el Alma es siempre monádica. Tal idea puede parecer sorprendente, ya que implica que sin su cuerpo ningún alma particular podría existir. Por extraño que parezca, es justo lo que Proclo cree, con el importante apéndice de que los propios cuerpos son, por supuesto, producidos por el Alma. Uno podría preguntarse si esto no es un peligro para la inmortalidad y el carácter imperecedero del alma individual. Los neoplatónicos tardíos son conscientes del problema y lo resuelven introduciendo otro tipo de cuerpo diferente al físico, un cuerpo sutil e invisible que pueden participar en el alma incluso después de la muerte del cuerpo físico (ET 196):

Toda alma participada hace uso de un cuerpo, no derivado sino primero, el cual es eterno y tiene una hipóstasis inengendrada e incorruptible. Porque si toda alma es eterna por esencia y gracias a su propio ser es la fuente primera que hace animado a alguno de los cuerpos, lo haría animado perpetuamente, pues el ser de toda alma está exento de cambio. Si esto es así, también el cuerpo animado es animado perpetuamente y perpetuamente participa de la vida (...). Por otro lado, toda alma participada tiene como participante directo un cuerpo, si es verdad que está participada y no es imparticipable, y que gracias a su mismo ser anima a su participante. Por lo tanto, toda alma participada dispone de un cuerpo primero, no derivado, eterno, no generado e incorruptible por esencia.

Proclo a menudo llama a este primer cuerpo perpetuo un “vehículo” (*ochēma*) del alma, designándolo como “astral”, “luminiscente” o “etéreo”³⁴, en contraste con el

³³ Ver Proclo, *In Parm.* 703.9-25; ET 24.II - 13.

³⁴ Ver p. Ej. Proclo, *In Tim.* III 195,5 (*ochēma astroeides*); II 81.20-1 (*ochēma to augoeides*); I 5-15 (*ochēma aitherion*).

cuerpo físico que es “terrenal” y “parecido a una ostra”.³⁵ Incluso el alma irracional necesita tener un cuerpo sutil propio. Es cierto que las almas irracionales no son inmortales y, en teoría, podrían perecer después de la muerte de nuestro cuerpo físico. En este caso, sin embargo, sería difícil dar sentido a los mitos de Platón que describen el destino de las almas entre encarnaciones, aparentemente dando por sentado que las almas llevan consigo toda su irracionalidad; de lo contrario, no tendría sentido castigarlas y no cometerían tantos errores desconsiderados en la elección de vidas en el Mito de Er en la *República*. En consecuencia, Proclo asume la existencia de un cuerpo “neumático”, que no es perpetuo, sino que sobrevive a través de una serie de reencarnaciones hasta que el alma pasa por todo lo que se requiere de ella para purgarse a sí misma de su propia irracionalidad.³⁶ III 236,32-237,9; 299.27-300.13. Cf. Opsomer 2006, p. 147-151. Para conocer los antecedentes históricos del concepto de cuerpo astral y neumático, consulte el “Apéndice II” en Dodds 1933.

La postulación de tres tipos de cuerpos es un ejemplo típico del enfoque filosófico de los neoplatónicos orientales. Los lectores acostumbrados a Plotino o a la tradición platónica más antigua tal vez consideren esto como una complicación innecesaria, que conduce a una multiplicación interminable de capas de realidad al introducir entidades cada vez más elevadas (que, en este caso, además, recuerdan desconcertantemente al espiritismo moderno). Para Proclo, sin embargo, es un paso lógico inevitable sin el cual no podría llevar el problema de la participación a todas sus conclusiones lógicas. Mientras Proclo intenta describir la realidad por medio de un modelo lógico por completo coherente, no puede evitar hacer su esquema demasiado complicado en detalles. La relativa simplicidad de la metafísica de Plotino sólo fue posible a expensas de no luchar por la coherencia absoluta, confiando en varias ideas particulares que no siempre tienen que ser compatibles de manera lógica. Los neoplatónicos tardíos ya no están satisfechos con un enfoque tan flexible, considerándolo demasiado vago y abierto. En cambio, toman el camino de la consistencia lógica estricta, sin importarles el hecho de que a veces les lleva a proposiciones que hacen que los lectores modernos se sientan más bien mareados.

³⁵ Ver p. ej. Proclo, *In Tim.* I 5,16 (*ochēma gēinon*); III 298.27-9 (*ochēma ostreōdes*). El cuerpo “parecido a una ostra” se refiere al *Fedro* 250c6 de Platón: los humanos estamos “unidos a nuestro cuerpo a la manera de las ostras”.

³⁶ Ver Proclo, *In Tim.*

1.4.3. Grados de participación

Hasta ahora hemos presentado el modelo de participación de Proclo en su forma más simple, describiéndolo tan sólo mediante tres términos: la mónada no participada, sus aspectos participados y los términos participantes en el nivel inferior. Sin embargo, en su perfeccionismo, Proclo no siempre se contenta con un esquema tan simple, y para análisis más detallados necesita introducir otras distinciones sofisticadas que puedan capturar varios matices jerárquicos sutiles. Este refinamiento concierne sobre todo al término medio de nuestra tríada. Si bien hasta ahora hemos tratado los aspectos participados de cada nivel como una categoría monolítica, en realidad existe una jerarquía completa de términos participados. Dentro de esta jerarquía, la distinción más importante es entre dos tipos de entidades (ET 64.1-12):

Toda mónada-principio hace existir una doble serie de realidades, una de hipóstasis que existen en sí completas, otra de irradiaciones que tienen la propia existencia en otra cosa distinta de sí. Porque si la procesión es descendente, y pasa por los grados propios de las causas constitutivas, de los seres completamente perfectos proceden los perfectos y a través de estos como grado intermedio los imperfectos, según el orden debido; de modo que unos serán seres que existen en sí completos, los otros por el contrario serán imperfectos. Y estos últimos nacen ya perteneciendo a sus participantes (en efecto, siendo imperfectos tienen necesidad de un substrato para poder existir); sin embargo, aquellos hacen que los participantes sean sus partes integrantes (porque siendo perfectos los llenan de sí mismos y los establecen en sí mismos, y no requieren en absoluto de seres inferiores para su propia existencia).

En ET 82 aprendemos además que este tipo más poderoso de entidades participadas también son capaces de autorconversión, lo que en otras palabras significa que son autoconstituidas. Sin embargo, tal capacidad implica una separación esencial de los términos participantes (ET 82):

Todo ser incorpóreo, teniendo la facultad de volverse hacia sí mismo, si es participado por otros, lo es permaneciendo separado. Si suponemos que no se da separación, su actividad no estará separada de lo participante, y tampoco su ser. Pero si esto es así, no realizará una conversión hacia sí mismo, pues en tal caso se encontraría separado de lo participante, dado que se trata de dos cosas distintas. Si puede entonces volverse hacia sí mismo, es participado permaneciendo separado, en el caso de que sea participado por otros.

Tal proposición parece sorprendente, pues parece estar en contradicción con lo antes dicho. ¿Cómo pueden cualquier término participado separarse

de sus participantes, si la esencia misma de la participación consiste justo en una relación entre el participante y el participado, siendo, por tanto, imposible sin la presencia de algún término participante? La respuesta es que la “separación” no puede tomarse aquí de manera literal. Así como podemos decir de los niveles autoconstituidos que se “producen a sí mismos” (ET 40-1), aunque desde una perspectiva diferente son engendrados por niveles superiores a ellos, de manera similar la separatividad de “sustancias completas en sí mismas” (*autoteleis hypostaseis*) debe verse sólo como relativa. En realidad, ellos tampoco pueden existir a menos que estén participados por algo, pero a diferencia del tipo inferior de entidades participadas, tienen sus términos de participación por completo bajo control y no se ven afectados por ellos. Proclo expresa muy bien esta distinción al final de la proposición 64 antes citada: la presencia de términos de participación es requerida por los dos tipos de entidades participadas, pero los inferiores “pertenecen a sus participantes”, siendo asimilados a ellos, mientras que los superiores “hacen que los participantes les pertenezcan”, permaneciendo totalmente dominantes. Las sustancias completas en sí mismas dependen, por tanto, de sus participantes sólo con respecto a su existencia (porque no existirían sin ser participadas), pero en su comportamiento permanecen por completo independientes, imprimiendo sus propiedades en los participantes sin ser susceptibles a ninguna influencia de parte de ellos.

Pero, ¿qué quiere decir Proclo con esta distinción en realidad? La respuesta se puede encontrar en la continuación de la proposición 64 (ET 64.19-26):

A partir de esto resulta evidente que también las Hénadas proceden de lo Uno, en parte como perfectas en sí mismas, en parte como irradiaciones (*ellampseis*) de unificaciones; los intelectos en parte son sustancias en sí perfectas, en parte son una suerte de proceso perfectivo de orden intelectual; las almas en parte se pertenecen a sí mismas, en parte pertenecen a los cuerpos que animan, por lo cual no son sino imágenes de almas. Así, no toda Hénada es un dios, sino que lo es sólo la Hénada perfecta en, por ejemplo, las Inteligencias, que poseen un ser y una actividad eternos.

Mientras que en las secciones anteriores simplificamos las cosas al considerar a las entidades participadas como reflejos inmanentes de un nivel superior en uno inferior, para Proclo esto sólo representa un aspecto de la participación. Si de esto se tratara toda la participación, sólo existiría la mónada en cada nivel, existiendo realmente todos los aspectos participados en un nivel

inferior como estados inmanentes de sus términos de participación. Proclo está convencido, sin embargo, de que además tiene que existir una serie de términos particulares independientes en cada nivel. Así, además de las almas como estados irradiados presentes en los cuerpos, tiene que existir una categoría de almas como entidades separadas que todavía son participadas, pero que, sin embargo, retienen cierta trascendencia relativa, y nunca se convierten en una propiedad del nivel corpóreo.

Sin duda podemos preguntarnos cómo una entidad participada puede ser trascendente (aunque en un sentido relativo), cuando la misma distinción entre no participado, participado y participante sirve principalmente para reconciliar la trascendencia de las causas superiores con su inmanencia: toda entidad superior es trascendente en su núcleo no participado, pero inmanente en sus aspectos participados. ¿No es, por tanto, un término participado ya inmanente por su definición? Proclo admite esta objeción, pero logra sortearla mediante la siguiente proposición (*ET* 81):

Todo aquello que, manteniéndose separado, es participado está presente en lo participante gracias a un poder no separado que le concede. Si, en efecto, [lo participado] está en sí separado de lo participante y no está en él, dado que posee en sí su propia hipóstasis, hay necesidad de un intermediario entre ellos que los conecte, más semejante a lo participado, pero encontrándose propiamente en lo participante. Y es que, si aquel está separado, ¿cómo puede este participar, no poseyendo ni directamente lo participado, ni otra cosa que provenga de aquel? Por lo tanto, una potencia y una irradiación, procediendo de lo participado en lo participante, los harán entrar en conexión.

En otras palabras, una sustancia completa en sí misma sólo puede ser participada a través de su propio estado irradiado (*ellampsis*) que está presente de manera inmanente en el término participante. El problema se puede demostrar mejor en la relación entre cuerpo y alma, que sin duda es la razón principal por la que Proclo introduce esta sutil distinción. ¿Qué queremos decir exactamente cuando decimos que el hombre “tiene alma”? En el nivel más básico, queremos decir que el cuerpo del hombre participa en el alma. Proclo, sin embargo, considera que tal afirmación es demasiado vaga y necesita hacerla más precisa. Al final, conceptualiza la relación entre cuerpo y alma como involucrando no menos de cuatro entidades. El primero es el cuerpo que participa en un alma racional particular. Sin embargo, esta última es “completa en sí mismo y “separada”, por lo que no puede entrar en una relación directa con

el cuerpo. En consecuencia, como imagen o “semblante” en sombras, hace surgir el alma irracional que actúa como mediadora. El alma irracional puede estar fácilmente presente en el cuerpo, ya que tiene el estatus de un “estado irradiado” que pertenece al cuerpo participante. El cuarto término es el Alma monádica, desempeñando el papel de garante trascendente de todo el proceso de participación: al no ser participada en sí misma, no tiene relación con el cuerpo particular, pero sí tiene relación con el alma racional particular, que es su aspecto participado (con más precisión, el alma particular tiene una relación con él, el Alma monádica queda absorta en sí misma). Todo el proceso se muestra en la figura 12.

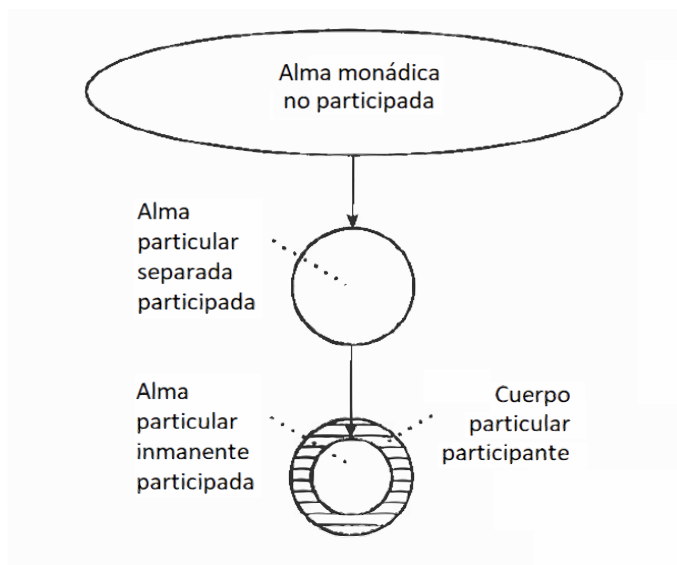


Figura 12: Participación del cuerpo humano en el alma

Sin embargo, es sólo con los términos más elevados de cada nivel (es decir, en este caso con cuerpos humanos) que encontramos esta versión completa de participación. La razón se da en la proposición 62: “Toda multiplicidad, si está más cerca de lo Uno, es menor en cantidad con respecto a aquellas que están más lejos, pero es mayor en potencia”. De ello se deduce que “las naturalezas corpóreas son más numerosas que las almas, que éstas son más numerosas que los intelectos, que los intelectos a su vez son más numerosos que las Hénadas divinas” (ET 62.9-11). Proclo infiere de esto que en cada

plano inferior tiene que existir una serie de términos que no tienen conexión directa con los términos del nivel supraordenado (*ET* 110.1-5):

De todos los elementos ordenados en cada serie, los primeros y estrechamente conectados a su mónada pueden participar de los miembros inmediatamente sucesivos de la serie superior en virtud de la analogía, mientras que los menos perfectos, distantes de su propio principio en varios grados, por su naturaleza no gozan de tal privilegio.

Un ejemplo típico son los cuerpos: son más numerosos que las almas, por lo que no todos los cuerpos poseen un alma propia. Según Proclo, sólo los humanos como criaturas racionales tienen su propia alma, pudiendo relacionarse con las almas “completas en sí mismas”, es decir, con las almas racionales. Los otros seres vivos sólo poseen almas en el sentido de “estados irradiados”, sin ningún vínculo con ningún alma verdadera (es decir, separada).³⁷

La idea de que los animales tengan sólo un rastro inferior de alma es algo con lo que incluso Plotino estaría de acuerdo.³⁸ Sin embargo, se negaría enérgicamente a aplicar la misma regla a todos los niveles superiores, que es justo lo que hace Proclo en *ET* 111.I-6:

Toda la serie intelectual está constituida por las Inteligencias divinas, las cuales han recibido participación de los dioses, y por Inteligencias puras; toda la serie psíquica está constituida por Almas intelectivas, que dependen de intelectos que les son propios, y por Almas puras; y toda la naturaleza corpórea está constituida por naturalezas dotadas de un alma que está al mando de ellas y que tiene origen lo alto, y por naturalezas puras, a las cuales no les ha tocado en suerte la compañía de un alma.

Desde la perspectiva de los humanos, es principalmente el nivel del alma lo que es muy interesante. Proclo reconoce tres tipos básicos de almas: almas divinas, demoníacas y humanas. Mientras que los dos primeros poseen intelectos propios, las almas humanas, que se encuentran en el nivel más bajo de la jerarquía, no tienen esa suerte (*ET* 181-3). Así como los animales sólo tienen una apariencia de alma, los humanos sólo tienen una apariencia de intelecto. Ni siquiera los filósofos son una excepción, como explica Proclo en el *Comentario al Cratilo* (64):

³⁷ Ver *PT* III 6, 23.16-17: “Sólo los seres vivientes racionales tienen una participación en el alma, porque estrictamente hablando es sólo el alma racional la que merece el nombre de *alma*”.

³⁸ Véase Plotino, *Enn.* VI 4, 15,8-17; IV 4, 18,6-9.

El Intelecto esencial contiene como un todo, todo junto y en realidad la verdadera comprensión de toda la realidad. El intelecto del filósofo, sin embargo, como no es esencial sino una iluminación del intelecto y, por así decirlo, una imagen del intelecto, piensa en el nivel particular y comprende la verdad sólo de manera intermitente.

Si Plotino se veía a sí mismo firmemente enraizado en el dominio inteligible en el verdadero núcleo de su ser, logrando en ocasiones unificarse incluso con el Uno como tal, la visión neoplatónica tardía es más modesta: se considera que el filósofo se encuentra en la interfaz del cuerpo y alma, que no tiene acceso directo a ningún nivel superior. La actividad intelectual puede ser simplemente emulada de manera psíquica por los seres humanos. La verdadera intuición intelectual sólo pertenece a dioses y demonios.

Nada de esto significa, por supuesto, que no debamos esforzarnos en absoluto por la percepción intelectual. El filósofo es consciente de sus propios límites, sabiendo que su intelecto psíquico es sólo una imitación del verdadero. Sin embargo, sabe que incluso esta actividad intelectual derivada es buena para el alma. En realidad, según Proclo, el hecho de que sólo tengamos un acceso indirecto a la actividad intelectual hace que sea aún más importante para nosotros aspirar a ella. Las entidades participadas “completas en sí mismas” están disponibles para sus participantes en automático, por así decirlo. Al ser capaces de autorconversión (*ET* 82), son autoconstituidas (*ET* 42-3) y, por ende, también son perpetuas (*ET* 45-6). De esto se deduce que son participadas por sus participantes apropiados de manera continua, porque si su participación fuera interrumpida por un solo momento, se desvanecerían y se fusionarían con su mónada. En el caso de los estados irradiados, sin embargo, no existe tal necesidad de participación: dado que pertenecen a sus participantes, al no tener su ser en sí mismos, pueden originarse y perecer libremente, y la participación en ellos puede interrumpirse con facilidad.

En el universo de Proclo, esto sólo puede suceder a nivel del alma. Los niveles superiores no tienen forma de poner fin a su participación, siendo por completo inmutables (*ET* 76). El alma es inmutable y eterna también en su esencia, pero está sujeta al tiempo en su actividad (*ET* 191), por lo que es capaz de cambiar. De todas las clases de almas, sólo las humanas hacen uso de esta desafortunada habilidad. Como las primeras entidades cambiantes (*ET* 184), las almas humanas son capaces de descender de manera abrupta de la irradiación intelectual que se les ofrece de manera perpetua desde arriba, con-

virtuéndose este “descenso” en una fuente de maldad. En efecto, es tanto más importante cultivar nuestra actividad intelectual, porque es sólo por medio de ella que podemos reconectarnos con nuestras causas superiores. Los neoplatónicos tardíos pueden carecer de la confianza olímpica de Plotino, pero su esfuerzo por vincularse con los niveles superiores no es menos intenso, aunque en su opinión, esta vinculación sólo puede lograrse de manera indirecta.

Bibliografía

- Bussanich, J., (1988), *The One and its Relation to Intellect in Plotinus*, Leiden, Brill.
- Carabine, D., (1995), *The Unknown God: Tegative Theology in the Platonic Tradition, Plato to Eriugena*, Peeters Press, Louvain.
- Cleary, John J. (ed.), (2000), “The Role of Mathematics in Proclus’ Theology”, in Segonds and Steel, (2000), pp. 65-90.
- Dillon, J., (1996b), “Damascius on the Ineggable”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 78, pp. 120-129 (reprinted in Dillon 1997).
- , (2003), *The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy (347- 274 BC)*, University Press, Oxford.
- Dodds, E. R., (1933), *Proclus: The Elements of Theology*, (2nd edn with adenda 1962), Oxford University Press, Oxford.
- Edwards, M. J., (1997), “Being, Life and Mind: A Brief Inquiry”, in Blumenthal and Finamore (1997), pp. 191-205.
- Festugière, A. J., (1955), *Epicurus and his Gods*, trans. By C.W. Chilton, Blackwell, Oxford.
- , (1978), *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation in the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Brill, Leiden.
- Hadot, P., (1966), “La métaphysique de Porphyre”, in *Porphyre, Entretiens sur l’antiquité classique*, 12, Fondation Hardt, Vandoeuvres – Geneva, pp. 127-163.
- , (1988), *Plotin: Traité 38*, introduction, traduction, commentaire et notes par Pierre Hadot, Cerf, Paris.
- , (1995), *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, trans. By Michael Chase, Blackwell, Oxford, (French orig. 1987).
- Hanneder, J., (1998), *Abhinavagupta’s Philosophy of Revelation*, Egbert Forsten, Groningen.
- Helmig, Chr., (2006), “Die atmende Form in der Materie: Einige Überlegungen zum enulon eidos in der Philosophie des Proklos”, in Perkams and Piccione (2006), pp. 259-278.
- Hoffmann, Ph., (1997), “L’expression de l’indicible dans le néoplatonisme grec de Plotin à Damascius”, in C. Levy and L. Pernot (eds.), *Dire l’évidence philosophie et rhétorique antiques*, Harmattan, Paris, pp. 335-390.
- , (2000), “La tríade chaldaïque ἔρωσ, ἀληθεια, πίστις: de Proclus à Simplicius”, in Segonds and Steel, pp. 459-489.

- Llyod, A. C., (1967), "The Later Neoplatonists", in Armstrong (1967a), 272-2330.
 —, (1990), *The Anatomy of Neoplatonism*, Clarendon Press, Oxford.
- MacIsaac, D. G., (2001a), "The Soul and Discursive Reason in the Philosophy of Proclus", unpublished Ph. D. dissertation, University of Notre Dame, Notre Dame.
- Mansfeld, J., (1993), "Aspects of Epicurean Theology", *Mnemosyne* 46, pp.172-210.
- Martijn, M., (2010), *Proclus on Nature. Philosophy of Nature and its Methods in Proclus' Commentary on Plato's Timaeus*, Brill, Leiden.
- Meijer, P. A., (1992), *Plotinus On the Good or the One*, J.C. Gieben, Amsterdam.
 —, (2003), "'Proclus', Introduction of the One in his Theologia Platonica: Some Unorthodox View son the Nature of the One", *Ancient Philosophy*, 23, pp. 395-414.
- O'Brien, D., (1999), "La matière chez Plotin. Son origine, sa nature", *Phronesis* 44, pp. 45-71.
- Opsomer, J., (2001), "Proclus vs Plotinus on Matter (De mal. Subs. 30-7)", *Phronesis* 46, pp. 154-188.
 —, (2006), "Was sind irrationale Seelen?", in Perkams and Piccione (2006), pp. 136-166.
- Rist, J. M., (1962), "The Indefinite Dyad and Intelligible Matter in Plotinus", *Classical Quarterly* 12, pp. 99-107.
 —, (1964a), "Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism", *Hermes*, 92, pp. 213- 25.
- Rosán, L. J., (1949), *The Philosophy of Proclus: The Final Phase of Anciens Thought*, Cosmos, New York, (2nd edn Prometheus Trust, Westbury, 2009).
- Saffrey, H. D., (1986), "Neoplatonist Spirituality II: From Iamblichus to Proclus and Damascius", in A. H. Armstrong (ed.), *Classical Mediterranean Spirituality: Egyptian, Greek, Roman*, Routledge, London, pp. 250-265.
- Schroeder, F. M., (1996), "Plotinus and Language", in Gerson (1996), pp. 336-355.
- Siorvanes, L., (1996), *Proclus: Neo-Platonic Philosophy and Science*, Yale University Press, New Haven and London.
- Steel, C., (1996), "Puissance active et puissance receptive chez Proclus", en F. Romano and R. L. Cardullo (eds.), *Dunamis nel neoplatonismo*, La Nuova Italia Editrice, Florence, pp. 121-137.
 —, (2005a), "Theology as First Philosophy: The Neoplatonic Concept of Metaphysics", *Quaestio* 5, pp. 3-21.
 —et al., (2006), "Proklos über Selbstreflexion und Selbstbegründung", in Perkams and Piccione (2006), pp. 230-255.
- Sweeney, L., (1982), "Participation and the structure of Being in Proclus", in R.B. Harris (ed.), *The Structure of Being: A Neoplatonic Approach*, State University of New York Press, Albany, pp. 140-155.
- Trouillard, J., (1972), *L' Un et l'âme*, Les Belles Lettres, Paris.
- Van Riel, G., (2001a), "Horizontalism or Verticalism? Proclus vs Plotinus on the Procession of Matter", *Phronesis* 46, pp. 129-153.
- Wallis, R. T.,(1972), *Neoplatonism*, Duckworth, London.

Whittaker, J., (1975), "The Historical Background of Proclus' Doctrine of the Αὐθουπ-
σια", in *De Jamblique à Proclus*, Entretiens sur l'antiquité classique 21, Fondation
Hardt, Vandoeuvres and Geneva, pp. 193-237.