

ISSN: 0213-3563 – ISSN electrónico: 2444-7072

DOI: <https://doi.org/10.14201/azafea202022>

Vol. 22, 2020

d *azafea* *Z*

Revista de Filosofía

d

F

**FILOSOFÍA
DEL DOLOR**

e

Ediciones Universidad
Salamanca

d

azafea

Revista de Filosofía

ISSN: 0213-3563 – e-ISSN: 2444-7072 – DOI: <http://dx.doi.org/10.14201/azafea202022>

CDU: 1 (05) – IBIC: Filosofía (HP); BIC: Philosophy (HP)

BISAC: PHILOSOPHY / General (PHI000000)

Vol. 22, 2020

Nueva Época

UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

<http://revistas.usal.es/index.php/0213-3563/index>

FUNDADOR:	Laureano Robles Carcedo.
DIRECTOR HONORÍFICO:	Cirilo Flórez Miguel.
DIRECTORA:	Carmen Velayos Castelo.
SECRETARÍA EDITORIAL:	Reynner Franco, Domingo Hernández y María Tocino Rivas.
CONSEJO DE REDACCIÓN:	Federico Vercellone (<i>Universidad de Turín</i>), Manuel Cruz (<i>Universidad de Barcelona</i>), Jaime Salas (<i>Universidad Complutense de Madrid</i>), Amparo Gómez Rodríguez (<i>Universidad de La Laguna</i>), José Luis Fuertes (<i>Universidad de Salamanca</i>), Alicia Puleo (<i>Universidad de Valladolid</i>), Sebastián Álvarez (<i>Universidad de Salamanca</i>) y John Dryzek (<i>Universidad de Canberra</i>).
CONSEJO ASesor:	Reinhard Brandt (<i>Universitat Marburg, Alemania</i>), Victoria Camps (<i>Universidad Autónoma de Barcelona, España</i>), Andrew Dobson (<i>Universidad de Keele, Reino Unido</i>), Javier Echeverría (<i>CSIC, España</i>), Ángel Gabilondo (<i>Universidad Autónoma de Madrid, España</i>), Manuel García Carpintero (<i>Universidad de Barcelona, España</i>), José María García Gómez-Heras (<i>Universidad de Salamanca, España</i>), Cristina Lafont (<i>Northwestern University, USA</i>), Claudio La Rocca (<i>Universidad de Génova, Italia</i>), Javier Muguerza (<i>CSIC, España</i>), Juan Manuel Navarro Cordón (<i>Universidad Complutense de Madrid, España</i>), León Olivé (<i>Universidad Autónoma de México, México</i>), Miguel Ángel Quintanilla (<i>Universidad de Salamanca, España</i>), Pedro Ribas (<i>Universidad Autónoma de Madrid, España</i>), Ernest Sosa (<i>Brown University, USA</i>), Carlos Thiebaut (<i>Universidad Carlos III, España</i>), Jesús Vega Encabo (<i>Universidad Autónoma de Madrid, España</i>), José Luis Villacañas (<i>Universidad Complutense de Madrid, España</i>), Bernhard Waldenfels (<i>Universität Bochum, Alemania</i>), Maximiliano Hernández (<i>Universidad de Salamanca</i>), Cirilo Flórez (<i>Universidad de Salamanca</i>).

Azafea es una revista científica en castellano sobre Filosofía, que cuenta con evaluadores externos de los artículos que publica. Tiene una periodicidad anual.

Azafea. Revista de Filosofía está indexada en SCOPUS, ISOC, Latindex, DICE, MIAR, RESH, IN-RESH, Philosopher Index, EBSCO, Proquest y ERIH PLUS. En cuanto al auto-archivo, figura en: Dulcinea (color azul) y Sherpa/Romeo (color blue).

DIRECCIÓN DE REDACCIÓN Y DE ENVÍO DE ORIGINALES

Azafea. Revista de Filosofía
Facultad de Filosofía. Edificio F.E.S.
Campus Unamuno. E-37007 Salamanca (España)
Teléfono: +34 923 29 46 40. Ext. 3414, 3415, 3479 y 3396. Fax: +34 923 29 46 44
Correspondencia: Correo-e: azafea@usal.es

SUSCRIPCIONES

Marcial Pons, Librero
Departamento de Revistas
San Sotero, 6. E-28037 Madrid (España). Teléfono: +34 913 04 33 03,
Fax: +34 913 27 23 67. Correo-e: revistas@marcialpons.es

PEDIDOS

EDICIONES UNIVERSIDAD DE SALAMANCA
Plaza de San Benito, s/n. - E-37002 Salamanca (España)
Correo-e: eus@usal.es

Ni la totalidad ni parte de esta revista puede reproducirse con fines comerciales sin permiso escrito de Ediciones Universidad de Salamanca. A tenor de lo dispuesto en las calificaciones *Creative Commons* CC BY-NC-ND y CC BY, se puede compartir (copiar, distribuir o crear obras derivadas) el contenido de esta revista, según lo que se haya establecido para cada una de sus partes, siempre y cuando se reconozca y cite correctamente la autoría (BY), siempre con fines no comerciales (NC) y sin transformar los contenidos ni crear obras derivadas (ND).



CC BY-NC-ND



CC BY

INTERCAMBIO

Universidad de Salamanca - Servicio de Bibliotecas - Intercambio editorial
Campus Miguel de Unamuno. Apto. 597 - 37080 Salamanca (España)
Fax: 923 294 503. C. e.: bibcanje@usal.es

Depósito legal: S. 259-1991 • Realiza: Cíceros, S.L.U.

azafea

Revista de Filosofía

ISSN: 0213-3563 – e-ISSN: 2444-7072 – DOI: <https://doi.org/10.14201/azafea202022>

CDU: 1 (05) – IBIC: Filosofía (HP); – BIC: Philosophy (HP)

BISAC: PHILOSOPHY / General (PHI000000)

Vol. 22, 2020

ÍNDICE

MONOGRÁFICO:

FILOSOFÍA DEL DOLOR

Xavier ESCRIBANO, <i>Experiencia álgica y expresión doliente: reflexiones a partir de Abramovic</i>	9-23
Francisco MUJICA, <i>¿Pueden los animales sentir dolor? Reflexiones desde la fenomenología</i>	25-48
Bernat TORRES, <i>Paradoxes of Pain: A Dialogue between Plato and Contemporary Phenomenology</i>	49-65
Paolo SCOLARI, <i>Thoughts on Pain. Friedrich Nietzsche and Human Suffering</i>	67-83
Nieves MARÍN COBOS, <i>Escribir desde el dolor: identidad y performatividad en Lo que no tiene nombre (2013), de Piedad Bonnett</i>	85-108
Alonso ZENGOTITA, <i>Sobre cocaína y embriaguez: ética y estética en Freud y Nietzsche</i>	109-131
Cristhian ALMONACID DÍAZ, <i>La ambigüedad motivo-causa en la fenomenología del “yo quiero” de Paul Ricoeur</i>	133-153
Francisco JOSÉ MARTÍN, <i>Novela y ficción (A propósito de Una novela criminal de Jorge Volpi)</i>	155-165
María G. NAVARRO, <i>Emergencia del institucionalismo en la teoría argumental</i>	167-192

Sergio GARCÍA RODRÍGUEZ, <i>Francisco Sánchez: ¿escéptico académico o pirrónico?</i>	193-217
--	---------

NOTA CRÍTICA

Abraham SAPIÉN, <i>Lo está pidiendo: Nota Crítica de What the Body Commands (Klein, 2015)</i>	221-236
Francisco FERNÁNDEZ BUEY, <i>El dogmatismo de los literatos</i>	237-244

RESEÑAS

Sergio DEL BARRIO, “ <i>Understanding Pain</i> ”. S. Barrio, MIT Press, 2012, 192 pp.	247-249
Isabel CANTÓN MAYO, <i>Filosofía de la Medicina</i> . C. Sabordo, Tecnos, Madrid, 2020, 286 pp.	250-251
Ion SAGÁRZAZU, <i>El morir de los sabios - Una mirada ética sobre la muerte</i> . E. Bonete, Madrid, Tecnos, 2019.....	252-255
Diego ALONSO SUBIÑAS, <i>Desde el infierno</i> . H. Escribano, Trea, Gijón, 2020, 114 pp.	256-258
José Manuel DOMÍNGUEZ DE LA FUENTE, <i>Camargo, J., Martín-Sosa, S.: Manual de lucha contra el cambio climático. Nada volverá a ser como antes, ni el clima, ni la sociedad</i> . J. Camargo y S. Martín-Sosa, Libros en , 2019, 285 pp.....	259-261
Ramón CAMPANERO FERNÁNDEZ, “ <i>El Fuego de la Vida. Heidegger ante la cuestión ambiental</i> ”. E. Leff, Siglo XXI, Madrid, 2018, 641 pp.	262-263
María Luisa PRO VELASCO, <i>Me desconecto, luego existo. Propuestas para sobrevivir a la adicción digital</i> . Isidro Catela, Ed. Encuentro, Madrid, 2018, 127 pp.	264-266
Gabriel AMENGUAL, <i>El giro fenomenológico en las neurociencias cognitivas: de Francisco Varela a Shaun Gallagher</i> . Mejía Fernández, Ricardo, Barcelona: AUST 2019, 513 pp.	267-269

azafea

Revista de Filosofía

ISSN: 0213-3563 – e-ISSN: 2444-7072 – DOI: <https://doi.org/10.14201/azafea202022>

CDU: 1 (05) – IBIC: Filosofía (HP); – BIC: Philosophy (HP)

BISAC: PHILOSOPHY / General (PHI000000)

Vol. 22, 2020

TABLE OF CONTENTS

MONOGRAPHIC:

PHILOSOPHY OF PAIN

Xavier ESCRIBANO, <i>Algic Experience and Suffering Expression: Reflections from Abramovic</i>	9-23
Francisco MUJICA, <i>Can Animals Feel Pain? Reflections from Phenomenology</i>	25-48
Bernat TORRES, <i>Paradojas del dolor: un diálogo entre Platón y la fenomenología contemporánea</i>	49-65
Paolo SCOLARI, <i>Consideraciones sobre el dolor. Friedrich Nietzsche y el sufrimiento humano</i>	67-83
Nieves MARÍN COBOS, <i>Writing from the Pain: Identity and Performativity in Piedad Bonnett's Lo que no tiene nombre</i>	85-108
Alonso ZENGOTITA, <i>On Cocaine and Drunkenness: Ethics and Esthetics in Freud and Nietzsche</i>	109-131
Cristhian ALMONACID DÍAZ, <i>The Cause-effect Ambiguity in Ricoeur's Phenomenology of the Will. A Dialogue with Neuroscience</i>	133-153
Francisco JOSÉ MARTÍN, <i>Novel and Fiction. (On Una novela criminal, by Jorge Volpi)</i>	155-165
María G. NAVARRO, <i>Emergence of Institutionalism in Argumentation Theory</i>	167-192

Sergio GARCÍA RODRÍGUEZ, <i>Francisco Sánchez: Academic or Pyhrronian sceptic?</i>	193-217
--	---------

CRITICAL NOTE

Abraham SAPIÉN, <i>It is demanded: a critical analysis of "What the body Commands" (Klein, 2015)</i>	221-236
Francisco FERNÁNDEZ BUEY, <i>The Dogmatism of Writers</i>	237-244

REVIEW

Sergio DEL BARRIO, <i>"Understanding Pain"</i> . F. Caverio. Mit Press, 2012, 192 pp.	247-249
Isabel CANTÓN MAYO, <i>Filosofía de la Medicina</i> . C. Soborido. Tecnos, Madrid, 2020, 286 pp.	250-251
Ion SAGÁRZAZU, <i>El morir de los sabios - Una mirada ética sobre la muerte</i> . E. Bonete, Tecnos, Madrid, 2019.....	252-255
Diego ALONSO SUBIÑAS, <i>Desde el infierno</i> . C. Sabordo, Tecnos, Madrid, 286 pp.	256-258
José Manuel DOMÍNGUEZ DE LA FUENTE, <i>Camargo, J., Martín-Sosa, S.: Manual de lucha contra el cambio climático. Nada volverá a ser como antes, ni el clima, ni la sociedad</i> . Madrid, Libros en Acción, 2019, 285 pp.....	259-261
Ramón CAMPANERO FERNÁNDEZ, <i>"El Fuego de la Vida. Heidegger ante la cuestión ambiental"</i> , E. Leff, por Ramón Campanero	262-263
María Luisa PRO VELASCO, <i>Me desconecto, luego existo. Propuestas para sobrevivir a la adicción digital</i> . Isidro Catela Marcos, Ed. Encuentro, Madrid, 2018, 127 pp.	264-266
Gabriel AMENGUAL, <i>Mejía Fernández, Ricardo Amengual, El giro fenomenológico en las neurociencias cognitivas: de Francisco Varela a Shaun Gallagher</i> . R. Mejía, AUSP, 2019, 513 pp.	267-269

PRESENTACIÓN. FILOSOFÍA DEL DOLOR

Introduction: Philosophy of Pain

Iago RAMOS e Indalecio GARCÍA
Universidad de Salamanca

En el año 2015, un grupo de investigadores de la Facultad de Filosofía de Salamanca decidimos afrontar un concepto complicado: el dolor. La pregunta inicial fue tomando matices hasta que se conformó un proyecto de investigación que dio lugar a diferentes actividades, publicaciones, e intercambios de investigadores entre nuestro centro y universidades europeas y latinoamericanas. El acto principal de este proyecto fue la celebración en mayo 2018 del Congreso Internacional *Philosophy of Pain / Filosofía del Dolor* en Salamanca, que juntó a investigadores de más de nueve países. Este evento amplió las sinergias y las perspectivas de nuestro grupo.

Más allá de este proyecto, este número recoge variados trabajos sobre esta temática. Comprobamos cómo algunos problemas son recurrentes en los distintos trabajos presentados al número monográfico. Por un lado, percibimos un interés generalizado por diferenciar los conceptos de sufrimiento y de dolor, pues mientras este último se entiende como una realidad común a todo organismo con sistema nervioso, el primero parecería ser propio del ser humano (sería una valoración que este realiza respecto del dolor). Por otro lado, han sido tematizadas ciertas prácticas médicas y el modo como en ellas se entiende el dolor (señalando sobre todo el peligro de la deshumanización en los sistemas de salud actuales).

En este número se recogen contribuciones de investigadores que trabajan algunas de esas líneas de investigación sobre el dolor, que abarcan desde la problemática de la relación entre dolor y mente, pasando por el dolor en los animales, hasta la presencia del sufrimiento en la cultura. También contamos con una nota crítica y reseñas con las que se deja constancia de obras que también están dedicadas a la filosofía del dolor. En su artículo “Experiencia álgica y expresión doliente”, Xavier Escribano habla de la experiencia del mal y del dolor teniendo como fondo el arte; por su parte Francisco Mujica en “¿Pueden los animales sentir dolor?” analiza desde la fenomenología la posi-

bilidad del dolor en los animales; Bernat Torres dedica su escrito “Paradoxes of Pain” a una audaz comparación de la postura platónica y la fenomenología en relación con el dolor; en “Thoughts on Pain”, Paolo Scolari nos da un panorama de la propuesta nietzscheana acerca del dolor; y Nieves Marín Cobos en su texto “Escribir desde el dolor” aborda desde la filosofía la obra *Lo que no tiene nombre*, de la poetisa Piedad Bonnet. Todos aportan visiones con las que se puede continuar debatiendo sobre un concepto que invita a diferentes aproximaciones. Finalmente, pueden encontrarse dentro del apartado monográfico de este número la nota crítica de Abraham Sapien-Córdoba, donde discute los argumentos de Collin Klein en *What the Body Commands*, texto clave para las teorías imperativistas del dolor; y la reseña del libro de *Understanding Pain* de Fernando Cervero, que no se ha sido tenido suficientemente en cuenta desde la filosofía, y que Sergio del Barrio recupera para este número y la discusión interdisciplinar.

Empezamos una investigación compartida en el 2015 con una pregunta sencilla, ¿qué es el dolor? Las respuestas no se agotan porque quedan muchas reflexiones pendientes, como las que se acogen en este monográfico.

a

Z

MONOGRÁFICO

a

F

e

a

EXPERIENCIA ÁLGICA Y EXPRESIÓN DOLIENTE: REFLEXIONES A PARTIR DE ABRAMOVIC¹

Algic Experience and Suffering Expression: Reflections from Abramovic

Xavier ESCRIBANO
Universitat Internacional de Catalunya

Recibido: 2019-02-27

Aceptado: 2020-07-21

RESUMEN

Bajo la inspiración de la performance *Lips of Thomas* de Marina Abramovic, se examinan en este trabajo las fisuras y las paradojas que plantea un posible circuito interpersonal del dolor, en el que se distinguen al menos cuatro momentos: experiencia álgica, expresión doliente, reconocimiento y comportamiento de ayuda. Nos detenemos especialmente en el caso de una experiencia álgica a la que no corresponde sorprendentemente una expresión, y también en el caso de una expresión doliente que ha de superar múltiples dificultades para su reconocimiento. Mientras que el dolor agudo parece el verdadero actor que se despliega y manifiesta en la escena sin abrir apenas espacio a una modulación personal, el dolor crónico puede llegar a exigir una cuidadosa puesta en escena para alcanzar paradójicamente el reconocimiento de su mera realidad. Las múltiples fisuras y paradojas en la experiencia, expresión y reconocimiento del dolor pueden deberse, en definitiva, no a una disfunción casual de un circuito funcional y operante, sino al carácter disruptivo, destructivo o aberrante de una experiencia álgica que se manifiesta en último término como experiencia del mal.

Palabras clave: Experiencia álgica; expresión doliente; reconocimiento; compasión; dolor agudo; dolor crónico; performance; Abramovic.

1. Este artículo se enmarca dentro de los trabajos vinculados al proyecto: “Fenomenología del cuerpo y análisis del dolor”, financiado por el Ministerio de Economía, Industria y Competitividad: FFI2017-82272-P (Investigador principal: Agustín Serrano de Haro).

ABSTRACT

Under the inspiration of Marina Abramovic's performance *Lips of Thomas*, this work examines the fissures and paradoxes posed by a possible "interpersonal pain circuit", in which at least four moments can be distinguished: painful experience, expression of pain, recognition and help behavior. We will study in greater detail the case of a painful experience that does not surprisingly correspond to an expression of pain. We'll also focus on the case of a painful expression that has to overcome multiple difficulties for its recognition. Whereas acute pain seems to be the true actor that unfolds and manifests itself in the scene, and it hardly opens up space for personal modulation, chronic pain can require a careful staging to paradoxically achieve the recognition of its mere reality. The multiple fissures and paradoxes in the experience, expression and recognition of pain may be due, ultimately, not to a casual dysfunction of a functional and operative circuit, but to the disruptive, destructive or aberrant character of a painful experience that ultimately manifests as an experience of evil.

Key words: painful experience; expression of pain; recognition; pro-behaviour empathy; acute pain; chronic pain; performance; Abramovic.

1. LA EXPERIENCIA LIMINAR

El día 24 de octubre de 1974, Marina Abramovic, artista nacida en la antigua Yugoslavia y considerada hoy día como una de las grandes referencias del *Art Performance* de las últimas décadas del siglo XX, presentó su obra *Lips of Thomas*, de dos horas de duración, en la galería Krinzinger de Innsbruck. Así describe de manera esquemática su propia actuación:

Ingiero lentamente 1 kilogramo de miel con una cuchara de plata.
Bebo lentamente un litro de vino tinto en una copa de vidrio.
Rompo el vidrio con mi mano derecha.
Dibujo una estrella de cinco puntas en mi estómago con una cuchilla de afeitar.
Me flagelo violentamente hasta que no siento el dolor.
Me tiendo en una cruz hecha de bloques de hielo.
El calor de un radiador suspendido sobre mi estómago hace sangrar la estrella cortada.
El resto de mi cuerpo comienza a helarse.
Permanezco tendida en la estrella durante 30 minutos hasta que el público interrumpe
la pieza retirando los bloques de hielo de debajo de mí (1998, 92)².

2. Las traducciones son más, salvo que se indique lo contrario.

Esta escalofriante dramaturgia, que Abramovic desarrolla completamente desnuda e infligiendo a su cuerpo serias laceraciones, plantea múltiples interrogantes y cuestiones que se pueden abordar desde la óptica particular de una *estética de lo performativo*, al modo como lo hace lucidamente Erika Fischer-Lichte (2011). A los ojos de esta autora *Lips of Thomas* aparece como una obra arquetípica en su género, la *performance* de autoagresión. Un género que también practican, a partir de la década de los setenta del siglo pasado, artistas como Vito Acconci, Chris Burden o Gina Pane, entre otros, que se herían en escena, se intoxicaban con diversas sustancias o ejercían todo tipo de violencia en sus cuerpos, hasta llegar a correr verdaderos riesgos mortales en sus actuaciones.

Como puede verse en *Lips of Thomas*, Abramovic no actúa como una actriz interpretando los gestos de un personaje doliente desde la distancia y la neutralidad preconizada por los teóricos del teatro clásico, como en el texto programático de Diderot, *Paradoxe sur le Comédien*, en el que se insiste en la conveniencia de que el actor no se implique afectivamente en su personaje, sino que trate de transmitir lo más escrupulosamente posible los signos externos del sentimiento, sin comprometerse interiormente en lo expresado (Diderot 1929, 38). Abramovic se autolesiona de manera real, transforma visiblemente su cuerpo físico. Con total certeza, la sangre que gotea y mancha el suelo es real. No se trata de un personaje que finge sangrar, sino que lo que tenemos en escena es una persona sangrante. El artista regresa a su vida cotidiana con vestigios corporales de su actuación. La huella de la *performance* recorre dramáticamente toda su piel. Este comportamiento artístico hace radicalmente cierta la observación de Plessner de que, en el teatro, a diferencia de las artes plásticas, por ejemplo, el artista trabaja con el material de su existencia; “die Darstellung im Material der eigenen Existenz” (Plessner 1953, 183). Es decir, con su propio cuerpo, y no con cualquier otra materia ajena a él, de la que pueda desprenderse o desentenderse.

En un primer análisis, salta a la vista la “ruptura de límites”, que podrían considerarse como sobreentendidos en el ámbito de una actuación artística. Por enumerar solo algunos: se cruza el umbral del respeto o el cuidado a la propia integridad física del artista, se visita peligrosamente la frontera que separa la vida de la muerte, se traspasan los límites de la normal resistencia al dolor, se alteran los estados de conciencia hasta el extremo de quedar inconscientes en la propia escena, etc. El trabajo de Abramovic y las realizaciones escénicas de otros artistas que siguen la misma inspiración pueden entenderse como una investigación artística de los límites del cuerpo y de la

conciencia³, además de conectar estéticamente con los postulados del *teatro de la crueldad*, de Antonin Artaud⁴. Pero también se rebasan otro tipo de límites, los que se refieren al propio espectador o a la concepción de la obra de arte. Tal como comenta Erika Fischer-Lichte, el visitante de una galería contempla las obras expuestas allí desde una cierta distancia, sin atreverse jamás a tocarlas; también el espectador de una obra de teatro sigue la acción de la escena, incluso con gran simpatía y emoción, sin jamás interferir, aunque lo que se presencie en el escenario sea el cruento asesinato de Desdémona a manos de Otelio. Las actitudes y comportamientos que rigen un acontecimiento artístico no coinciden con los que operan en la vida cotidiana porque, como todos asumimos de entrada “mientras el arte solicita una actitud estética, la vida exige un comportamiento ético. En ambos casos, se siguen distintas reglas” (Fischer-Lichte 2007, 35).

Ahora bien, en una obra como *Lips of Thomas* el espectador se ve obligado a situarse en un terreno más incierto, a ir más allá de una actitud estética, y comportarse éticamente. Se le exige un compromiso, que rompa la frontera invisible que separa el terreno de la contemplación estética desinteresada y la intervención práctica que disipa toda pretendida neutralidad o indiferencia. Al hacerlo así, paradójicamente, él mismo interviene en la escena, actúa en ella, y transgrede en este caso el límite entre los papeles tradicionalmente asignados al actor y al espectador, respectivamente. Si no queda clara la delimitación entre el terreno de lo estético y de lo ético, tampoco resulta evidente la distinción entre una actuación como la que aquí se refiere y el ritual transformativo de origen cultural⁵, en el que sorprendentemente se ven involucrados sin previo aviso los propios espectadores y de cuyo efecto en su propia persona ya no es posible desentenderse o distanciarse.

3. Así lo declara ella misma, en conversación con Thomas Mc Evilly: “el tema de mi trabajo serían los límites del cuerpo. Usaría la performance para empujar mis límites mentales y físicos más allá de la conciencia” (Abramovic 1998, 15).

4. “Una verdadera obra de teatro perturba el reposo de los sentidos, libera el inconsciente reprimido, incita a una especie de rebelión virtual (que por otra parte solo ejerce todo su efecto permaneciendo virtual) e impone a la comunidad una actitud heroica y difícil” (Artaud 2017, 34).

5. Según Bojana Pejic, Marina Abramovic fue la primera en introducir en el discurso del arte yugoslavo tras la Segunda Guerra Mundial el elemento “ritual”: “Precisamente porque el ritual implica la presencia del cuerpo, solo puede pensarse seriamente sobre el proceso de re-ritualización del (en el) arte con la aparición del vídeo y de la performance. En el primer caso tiene que ver con la representación del cuerpo, en el segundo con la presentación del cuerpo” (Pejic 1993, 33). Al parecer, los chamanes siberianos cortan sus estómagos al modo como Marina Abramovic lo hace en *Lips of Thomas* (cf. Abramovic 2007, 22).

Erika Fischer-Lichte destaca, sobre todo, el carácter liminar de este género de experiencia, el hecho de que coloca al espectador en una situación intermedia (*in-between*), dando origen a una inestabilidad perceptiva, que no puede determinar con claridad cómo debe percibir lo que está presenciando o cómo debe reaccionar ante lo que sucede. “Durante la entera duración de la performance, los espectadores fueron dejados en el estado de *in-between*, en el estado de liminalidad” (Fischer-Lichte 2007, 35). El espectador queda confrontado con fuertes emociones y reacciones fisiológicas que despiertan sin duda la necesidad de reflexionar: ¿qué es exactamente lo que está viendo, a qué tipo de acontecimiento está asistiendo? ¿cuál es el significado de la representación, cuál debería ser su reacción o su comportamiento, hay aquí alguna lección sobre el dolor o sobre la vida humana en su conjunto?

Además de la radicalidad de la propuesta y de su enigmático significado, que despiertan sin duda la perplejidad o el asombro, es posible destacar dos rasgos que –además de su profundo significado estético– hacen de la actuación que comentamos un interesante punto de partida para una meditación sobre el dolor y que van a centrar el interés de las siguientes páginas: en primer lugar, la inexpresividad de la artista a lo largo de toda su actuación, que pone en cuestión la conexión, al menos esperable, entre experiencia álgica y expresión doliente; y, en segundo lugar, la paradoja de un reconocimiento del dolor ajeno y de un comportamiento de socorro, que no ha sido de ningún modo invocado o solicitado y que puede ser inconveniente, dada la situación estética en la que en principio transcurre el evento. Se trata, pues, de subrayar la importancia de la expresión del dolor y algunas de sus paradojas.

2. DE LA INEXPRESIVIDAD AL GRITO

La experiencia del dolor intensifica, sin duda, la eminente expresividad del cuerpo. Aunque la conexión entre experiencia álgica y expresión doliente no sea absolutamente necesaria –como podría ejemplificar, quizás, el caso de una extrema imperturbabilidad estoica o de origen ascético– solemos esperar cierta modulación de nuestra gestualidad, un tipo de comportamiento característico asociado a determinadas situaciones orgánicas intensamente molestas o desagradables, hasta tal punto que en ausencia de tales expresiones, es posible incluso dudar de la existencia misma del dolor, por más evidente que parezca su causa. Por ese motivo, ante la evidencia de las lesiones físicas en el cuerpo inerte de Abramovic, nadie entre el público podría sospechar de la veracidad de eventuales expresiones de dolor, si éstas se produjeran. Sin embargo, como observa Fischer-Lichte “cuando Abramovic aplasta la copa con

su mano, recorta la estrella de cinco puntas en su piel, se estira en los cubos helados, no emite ni el más leve signo de dolor. Se limita a llevar a cabo acciones que transforman perceptiblemente su cuerpo; transgrede sus propios límites sin mostrar ningún signo de los estados internos desencadenados por ello” (Fischer-Lichte 2007, 34).

Ante la falta de confirmación expresiva de lo que parece una evidencia, se produce un desajuste, una ruptura en la conexión experiencia-expresión que parece difícilmente obvia. De manera paradójica, es más bien el público el que prorrumpe en exclamaciones, siente asombro, estupor, angustia, como si al dar expresión a un dolor que no sienten, prepararan el terreno para un comportamiento de auxilio, que el propio afectado paradójicamente no reclama. A este respecto, parece interesante anotar el hecho de que un interesante estudio neurológico acerca de la “experiencia del dolor vicario” pone de manifiesto que presenciar el dolor de otros provoca espontáneamente cambios fisiológicos, como dilatación de las pupilas, reflejos de huida, deceleración del ritmo cardíaco, incremento del ritmo respiratorio y de la conductividad de la piel, etc., que orientan la respuesta en el observador y le preparan para la acción (Giummarra Melita *et al.* 2016, 359). Pero en este caso, tales reacciones fisiológicas, o los mismos gestos de los espectadores, que apenas pueden inhibir un impulso a poner remedio a la situación que presencian, no vienen solicitados por la gestualidad del doliente, que de este modo no sólo establece una ruptura entre su propio dolor y la expresión, sino también entre el reconocimiento del dolor de otro y el despliegue de alguna conducta de socorro o alivio del mismo.

Por íntima e inefable que sea la experiencia álgica considerada en sí misma, es decir, aunque la consideremos esencialmente incommunicable, desde el punto de vista del espectador, la presencia de ciertos signos, que no son necesariamente palabras, que incluso pueden llegar a tener más autoridad que las propias palabras, manifiestan o corroboran la autenticidad de la experiencia ajena. Ahora bien, la conducta gestual doliente ha de ser ajustada: ni excesiva, ni deficiente. Del mismo modo que la impasibilidad estoica ante el dolor resulta desconcertante, hasta el punto de que un déficit de expresión –por decirlo así– arroja inmediatamente una sombra de duda sobre la existencia de ese mismo dolor, también el histrionismo o la exageración pueden desacreditar la autenticidad de la conducta doliente. El ajuste de la expresión a la experiencia parece asegurado cuando el dolor experimentado es tan agudo que apenas permite una modulación voluntaria del comportamiento. Lo que podría llamarse la “retórica del dolor” queda prácticamente excluida en los casos de dolor agudo: “El ‘actor’, en el caso del dolor agudo, es el dolor mismo, mientras que el paciente (y los otros) constituyen la audiencia

presenciando el ‘desarrollo de la trama’ del dolor y anticipando su desenlace” (Brodwin 1994, pp. 78, 90). Así ocurre, paradigmáticamente, en la situación en que –como relata Chantal Maillard– nos vemos obligados a gritar de dolor: “Cuando el dolor se vuelve insoportable, las estrategias resultan inútiles. No hay distancia posible entre el yo que padece y su padecer. Cuando vence el dolor, sólo hay grito, y si éste se prolonga, la conciencia, esa conciencia que yo hubiese querido salvaguardar a toda costa y en todo momento, también termina siendo vencida, anulada” (Maillard 2003, 369s). Ahora bien, el exacto ajuste experiencia-expresión puede dejar de darse de una manera tan inmediata cuando su intensidad, su carácter crónico o su tipo permiten algún tipo de posicionamiento o actitud ante el mismo.

En algunos estudios realizados en el contexto de la atención sanitaria se ha puesto de relieve que no es infrecuente el caso de una cierta actuación relativa al dolor (*performances of pain*) por parte de los pacientes, ya sea para exagerar el dolor o bien para disimularlo. Así –se constata en tales estudios– personas que desean conseguir drogas narcóticas aprenden a imitar el comportamiento y la apariencia de personas afectadas por dolores agudos. Otros, al contrario, pueden intentar no manifestar dolor y comportarse dando muestras de fortaleza y de salud, porque no desean recibir atención médica, previendo, por ejemplo, una pérdida de independencia (cf. Case 2014, 6-13). Ya sea a través de la ocultación o bien de la exageración, en uno y otro caso, se produce un desajuste en el “circuito interpersonal del dolor”, que en principio tendría que conectar aproblemáticamente experiencia-expresión y reconocimiento. Por defecto o por exceso, experiencia álgica y expresión doliente no parecen hallarse en mutua correspondencia, como tampoco lo estarán el reconocimiento ajeno y comportamiento de ayuda o socorro subsiguientes.

La posibilidad de fingir dolor, ya sea para ocultarlo o para magnificarlo, es una consecuencia de la peculiar relación que cualquier persona, o bien uno de los pacientes a los que se refería el ejemplo anterior, mantiene con su propio cuerpo. Podría decirse que el ser humano no sólo *es* cuerpo y se identifica con él, sino que también *tiene* un cuerpo y puede de algún modo ponerlo a su disposición. Es interesante traer a colación la distinción que hace Merleau-Ponty, por ejemplo, entre el movimiento concreto y el movimiento abstracto del propio cuerpo. Mientras que el movimiento concreto responde a una situación dada, el movimiento abstracto define o crea él mismo la situación. Podría decirse que aquí se halla uno de los fundamentos del arte escénico: para nosotros existe siempre la posibilidad de romper de algún modo con cualquier situación dada en un entorno espacial o social y “deslizar” (Merleau-Ponty 1994, 121-122) el cuerpo en un personaje que asume actitudes o comportamientos ficticios. Desde luego, no se trata únicamente de una

capacidad puesta al servicio de la escena, sino de una posibilidad inherente a nuestro comportamiento, que hace posible asumir una pluralidad de roles o de actitudes en situaciones dadas. La expresión del dolor se sitúa también en el punto de encuentro entre ambas dimensiones de la corporalidad: por una parte, la identificación con el cuerpo dolorido y la expresión espontánea de aflicción, huida o rechazo; y también, por otra parte, la posible modulación de la conducta doliente, que hace posible, por ejemplo, la exageración o disimulo del dolor.

A consecuencia de la posible desconexión o estilización entre experiencia álgica y expresión doliente podemos constatar, por parte del espectador del dolor, la existencia de actitudes tan polarizadas como, por un lado, la búsqueda de indicadores comportamentales (Abbey *et al.* 2014, 6-13) que adviertan de la existencia de un dolor no manifiesto en sujetos inexpresivos, como puede ser el caso de personas con demencia (Dowding *et al.* 2016, 152-162), o por otro, la desacreditación desconfiada ante un comportamiento que refiere o expresa explícitamente dolor, pero que no presenta una causa visible del mismo. En ocasiones, la fisura entre la experiencia del dolor y su reconocimiento por parte de un espectador ajeno procede de la inexpresión, de la expresión atípica o, incluso, de la gesticulación poco creíble del mismo. Podemos referirnos aquí, por ejemplo, en el ámbito médico, a múltiples casos, como el dolor neonatal, el dolor paliativo, el dolor en las personas con demencia o el dolor crónico, en los que la percepción o reconocimiento del dolor resulta cuando menos problemática⁶.

Para finalizar este apartado, podríamos preguntarnos si existe alguna expresión de dolor que resulte completamente inequívoca y evidente en sí misma. Una expresión tan reveladora e imperiosa que no permita al espectador ajeno ninguna duda respecto a la autenticidad de la experiencia y que le arranque, por decirlo así, sin ningún titubeo el reconocimiento y el gesto de socorro. Anatole Broyard, crítico literario y al mismo tiempo autor de un estremecedor ensayo autobiográfico desde la experiencia de la enfermedad, relata en uno de los pasajes de su libro una escena relativa al proceso terminal que también hubo de transitar su propio padre:

En ese momento, como si quisiera despedirse del médico, mi padre se hizo notar. Oímos un grito que sonó como si procediera de un ser que acabase de

6. El caso del dolor neonatal resulta paradigmático, por ese motivo, la investigación pediátrica en sistemas que permitan advertir signos comportamentales o indicadores fisiológicos susceptibles de interpretarse como manifestaciones de dolor especialmente en neonatos ingresados en la UCI resultan de gran actualidad: cfr. MACPHERSON, A., “Un sistema inteligente mide el dolor de un bebé”, La Vanguardia, 24/XII/2017.

adquirir una voz en los recovecos más remotos del dolor, y como si en ese momento explorase ese dolor y esa voz al mismo tiempo, confundiendo intermitentemente el uno con la otra. Me quedé donde estaba, como un profesor de canto fascinado por un alumno que acabara de admitir un sonido ultraterreno, incapaz de decidir si era el sonido más bello que jamás hubiese oído o el más escalofriante. El médico volvió corriendo a la habitación... (Broyard 2013, 41).

Como si nos hubiéramos movido de un extremo a otro, y salvando las distancias entre los contextos “estético” y “ético” en el que transcurren ambas escenas, hemos pasado de la inexpresividad radical de Marina Abramovic, que genera perplejidad y dudas acerca del modo apropiado de responder, al grito desaforado y desgarrado de un enfermo doliente que parece arrancar necesariamente un comportamiento de ayuda. Sin embargo, a pesar de todo, tampoco la conexión entre expresión-reconocimiento-comportamiento parece asegurada en este caso, dado que el grito, que no puede pasar inadvertido –que, como todos los gestos expresivos constituye una sollicitación, una pregunta, una invitación a responder (Merleau-Ponty 1994, 202)– manifiesta mi capacidad de llamar la atención, pero no asegura que esa llamada sea respondida. Así, el grito, ambiguo también como expresión radical de dolor, es la manifestación tanto de nuestra capacidad de convocatoria, como de la posibilidad de la indiferencia. En el grito –observa Erwin Straus– me siento fundamentalmente aceptado o rechazado, en él encuentro respuesta o pasividad, apoyo o resistencia: “Al gritar –en definitiva– experimentamos nuestro poder o nuestra debilidad” (Straus 1952, 686).

La misma Marina Abramovic no ha dejado de experimentar también con esta expresión radical del dolor, que es el grito. Así describe la performance titulada *Freeing the Voice* presentada en 1975 en el *Studenski Kulturni Centar* de Belgrado:

Me tumbo en el suelo con la cabeza inclinada hacia atrás.
Grito hasta que pierdo la voz.
Duración: 3 horas (Abramovic *et al.* 1998, 118)⁷

No sólo se trata de mostrar aquí hasta qué punto el dolor tiene la capacidad de desarticular y de arrasar el lenguaje, sino también el hecho que, desde el punto del espectador, la manifestación del dolor de otros, sobre todo cuando

7. Otras *performances* de la misma artista, como AAA-AAA –este caso en colaboración con Ulay, su compañero personal y artístico durante décadas– también abordan una problemática parecida: “Performance AAA-AAA. Gritamos uno en la boca del otro hasta que uno de nosotros pierde su voz” (Abramovic *et al.* 1998, 392).

se lleva al extremo, es inaguantable. Cuando el grito de dolor se expresa en toda su virulencia, resulta insoportable, ello explica su relativa desaparición en algunas trabajos artísticos y medios de comunicación: “Nuestra incapacidad para escuchar a alguien gritando de dolor es la razón –comenta Bojana Pejic a propósito del trabajo de Abramovic– por la cual el grito es un tema frecuente en las artes visuales (pintura, escultura, fotografía o cine mudo) pero se suprime mayoritariamente en los medios o en las artes que dependen de la representación auditiva (radio, cine sonoro, televisión o video art)” (Pejic 1998, 31).

3. LA DOBLE INVISIBILIDAD DEL DOLOR. EXPRESIÓN Y RECONOCIMIENTO

Ninguna expresión doliente tiene asegurado desde el primer momento y de modo automático el reconocimiento del espectador ajeno y mucho menos aún un comportamiento de socorro o de auxilio. Si ello ocurre en el caso de las manifestaciones visibles y audibles del dolor agudo, con mayor razón aún podremos constatar algún tipo de fisura en la conexión expresión-reconocimiento en el caso de un dolor, al que a veces se denomina invisible, el llamado “dolor crónico” (*invisible or unseen chronic pain*), aquel cuya duración se prolonga más allá del tiempo esperado de curación y que, a diferencia del dolor agudo, no presenta causa fisiológica aparente. Esta invisibilidad de la causa que da origen al dolor redobla, por así decir, la invisibilidad intrínseca del dolor como experiencia íntima e inefable. La evidencia visual de las manifestaciones orgánicas o fisiológicas que acompañan al dolor agudo generan con facilidad respuestas simpáticas (Brodwin 2013, 90). Por el contrario, la ausencia de síntomas fisiológicos que proporcionen una evidencia pública de su origen pone al dolor crónico con frecuencia bajo sospecha ante la mirada de los demás, hasta el punto de describirse el “síndrome del dolor crónico” como un tipo de desorden psicosocial (Clarke 2008). La credibilidad del dolor –como observa acertadamente Clarke– parece unida a la visibilidad de su causa (Clarke 2008, 660). A propósito de este problema, también encontramos en el trabajo performativo de Marina Abramovic una indicación interesante, ya que el cuerpo que “vemos” impertérrito en sus realizaciones escénicas no nos dice la verdad, no nos da toda la información, con lo cual se declara una cierta insuficiencia de ese acceso visual al otro y se remite a un ámbito de la experiencia innombrable e intransferible, precisamente la experiencia individual y aislante del propio dolor (Pejic 1998, 31).

Ahora bien, cuando a la experiencia inefable del dolor se le añade su no reconocimiento, entonces la resonancia afectiva negativa, asociada al

fenómeno álgico, se ve avivada e intensificada. En efecto, uno de los motivos que puede generar un sufrimiento añadido para un paciente es que su dolor no sea reconocido. El paciente experimenta tal situación como una pérdida de credibilidad ante los demás, finalmente no se atreve a hablar de su propio dolor y cae en el aislamiento: “[L]os pacientes con dolor crónico pueden llegar a creer después de un tiempo que ya no pueden hablar a los otros de su angustia. [...] la persona acaba desconfiando de su propia percepción de la realidad y el aislamiento social se añade al sufrimiento personal” (Cassel 1982, 641). En algunos casos, el paciente de un dolor crónico sin causa fisiológica aparente puede ver cómo se habla de su dolor como de un dolor “meramente psicológico” o bien puede verse acusado de estar fingiendo, de representar un papel, de hacer teatro: “El sufrimiento puede darse cuando los médicos no validan el dolor del paciente. En ausencia de una enfermedad, los médicos pueden sugerir que el dolor es psicológico (en el sentido de no ser real) o que el paciente está ‘fingiendo’” (Cassel 1982, 641).

En diversos estudios ha sido puesto de relieve cómo la persona que padece un dolor crónico en ocasiones debe realizar un arduo esfuerzo para desarrollar una narrativa creíble del propio dolor, para ser tomada en serio, ante la actitud de reserva o de desconfianza del personal sanitario o de otros interlocutores no especializados. Dicho de otra manera, y aunque parezca paradójico, para no tener que soportar el degradante trato de ser puestos bajo sospecha como fingidores, deben elaborar cuidadosamente su comportamiento, medir sus palabras y sus gestos, crear un personaje convincente y revelador, que responda a las expectativas estereotipadas acerca de cómo debe aparecer o manifestarse una persona que pasa por un trance de dolor permanente (Hansson *et al.* 2011, 661; Clarke 2008, 661). ¿Acaso no puede realizarse un cierto contraste entre la *performance* de Abramovic en la que se autoinflinge dolor y no lo expresa y la *performance* prácticamente inversa de un paciente que ha de poner en escena, modular, estilizar o incluso intensificar la expresión doliente en búsqueda de credibilidad y de reconocimiento?

4. DEL DOLOR CRÓNICO A LA INDIFERENCIA CRÓNICA

Una de las causas plausibles de la alarmante indiferencia que muchas personas demuestran ante los padecimientos reales de otras personas en las grandes ciudades de Occidente, podría ser, como ha sido señalado por el sociólogo Richard Sennet, la inmersión en un mundo de virtualidad creciente, especialmente visual. La insensibilidad ante el dolor real de otros resulta un rasgo distintivo de nuestra época, y más concretamente, del modo de vida en

las grandes metrópolis, convertidas en ágoras visuales, en las que se produce una sobreexposición a imágenes de dolor virtual, así como un consumo ingente de sexo virtual, que paradójicamente inhibe, por embotamiento y adormecimiento de la conciencia corporal, la respuesta adecuada ante las situaciones reales (Sennet 1997, 18ss). Ante la falta de conciencia de la propia insuficiencia, relacionada con las imágenes prototípicas de plenitud que saturan los medios de comunicación de masas y, por otra parte, la privación sensorial que comporta la hipertrofia de la mediación tecnológica, Sennet aboga, como tarea verdaderamente civilizadora, por la necesidad de confrontarnos con experiencias en las que podamos descubrir la propia incoherencia, insuficiencia y fragilidad. Enfrentarnos a una percepción alterada de nosotros mismos, ponernos en contacto con nuestra propia limitación o insuficiencia, hacernos capaces de reconocer el dolor del otro son tareas prioritarias –según Sennet– del esfuerzo civilizatorio contemporáneo. En este sentido la corporización escénica del dolor y la vulnerabilidad podría considerarse un modo efectivo de llevar a cabo la tarea civilizatoria preconizada por Sennet. En efecto, se trataría de usar el cuerpo y sus sufrimientos para comunicar e influir en el mundo social, generando una transformación de actitudes o de hábitos perceptivos. Los mensajes corporales de esta “retórica del dolor” hablarían con una autenticidad y poder de los que carecen los mensajes verbales.

Podemos preguntarnos, efectivamente, si la encarnación performativa del dolor por parte de Abramovic puede ser enmarcada en un proyecto ético, como el de responder a la creciente virtualización del cuerpo y a la pasividad o indiferencia sensorial ante el dolor de los demás, en el ágora visual del que habla Sennet. La cuestión es si necesitamos alguna forma de ficción, más precisamente la encarnación teatral del dolor y su retórica, para generar una transformación de la actitud y para restablecer la corriente en el circuito de la reciprocidad. Para comenzar, ello nos colocaría ante una nueva paradoja en la relación entre el dolor, su expresión (o retórica) y el supuesto reconocimiento de este: anteriormente habíamos formulado la paradoja de un dolor realmente experimentado, el dolor crónico, doblemente invisible, que requiere de una simulación teatral, de una puesta en escena convincente, para poder ser reconocido. Ahora presentamos el hecho, no menos paradójico, de que un exceso de dolor virtual en los medios de comunicación, nos lleve, a nivel social, a una insensibilidad para el dolor real de otro, y que sea necesaria una *performance del dolor*, para aprender a sentirlo. Nos estaríamos moviendo de la insensibilidad de un dolor que es realmente sentido, a la visibilidad de un dolor ficticio que no es sentido; del caso restringido de una insensibilidad

médica, al caso generalizado de una insensibilidad social, “del dolor crónico de otros a la anestesia crónica de nosotros mismos”⁸.

5. CONCLUSIÓN

En el ágora visual que habitamos, estamos acostumbrados a presenciar desastres, catástrofes, guerras y desdichas que ocurren al otro lado de la pantalla, a veces en la lejanía, otras en una relativa proximidad. A un lado, pues, tenemos un conjunto de imágenes de dolor y de sufrimiento, a otro lado, nuestra incapacidad para actuar. Somos espectadores de catástrofes frente a las cuales no sabemos cómo reaccionar y esta incapacidad probablemente afecta al modo como miramos al mundo y su sufrimiento: lo miramos como imagen⁹. En este contexto de virtualización de nuestra relación con el mundo, la performance de Abramovic en la que se produce una encarnación o corporización del dolor y que obliga al espectador a actuar tiene, sin embargo, una lectura ambigua: puede interpretarse como una ruptura del encantamiento de lo virtual, de la pasividad del espectador y una invitación a entrar en el mundo real del sufrimiento ajeno; o puede muy bien ser interpretado de modo casi inverso como una inmersión del espectador en el propio espectáculo, el ejercicio de un papel que no es exactamente ético, sino más bien el de un nuevo personaje de la escena: el de un espectador que sale al rescate de un actor en peligro. La acción, que en la primera interpretación parecía una ruptura de la virtualidad, comparece, en esta segunda interpretación, como aquello mismo que sufre una metamorfosis en lo virtual. No en vano, las campañas de ayuda o los festivales benéficos –más allá de sus intenciones loables– forman parte de ese gran teatro mediático en el que se ha convertido el mundo.

El dolor no sólo tiene la capacidad de molestarnos, incomodarnos o agobiarnos momentáneamente, sino que, dado su carácter aversivo y disruptivo, llega hasta el extremo de socavar o de producir una crisis en la experiencia que tenemos de nosotros mismos, del mundo que nos envuelve y de nuestras relaciones con los demás. En el caso extremo del dolor invasivo, la atención

8. El trabajo seminal de esta investigación fue presentado y discutido en el marco de un seminario que tuvo lugar en Hollandscollege de Katholieke Universiteit Leuven (Bélgica) en febrero de 2018 con el título de “Mimic of Pain”. En el curso de la discusión recibí interesantes aportaciones de varios colegas y profesores, muy especialmente de Roland Breeur, organizador del evento, y de Nidesh Lawtoo, a quien debo la reflexión que antecede y la expresión a la que hace referencia esta nota.

9. “Agradezco a Roland Breeur la sugerencia, en la discusión de este trabajo, de esta línea de reflexión”.

de nuestra conciencia, que habitualmente se dirige a los asuntos que nos interesan o nos preocupan, sufre una torsión radical (Serrano de Haro 2016) y se ve obligada a retraerse del mundo y volver sobre sí misma, enclaustrada subjetivamente en su propia y desagradable vivencia. Es este carácter disruptivo y aversivo del dolor el que quizás nos proporcione una última clave para comprender las fisuras y paradojas del circuito interpersonal del dolor. Animados o inspirados inicialmente por la performance *Lips of Thomas* de Marina Abramovic, hemos señalado posibles desconexiones o interrupciones entre los momentos constitutivos de este proceso, enfatizando de manera especial los retos que plantea la misma expresión doliente, sometida a posibles disimulos o exageraciones. Ahora bien, si atendemos en último término al carácter disruptivo del dolor, a la pérdida de mundo o destrucción de la experiencia que conlleva, cabría preguntarse si no se trata únicamente de accidentales disfunciones en un circuito dado, en cuyo seno fluirían la expresión y el reconocimiento, sino de la inadecuación misma del propio circuito, de la imposibilidad, en el caso del dolor, de ser expresado adecuadamente, de ser reconocido justamente, de ser remediado proporcionalmente. En definitiva, nos pondríamos ante la idea de un poder destructivo sin paliativos que sería la manifestación del propio mal.

6. BIBLIOGRAFÍA

- ABBEY, J. *et al.* (2004). "The Abbey pain scale: a 1-minute numerical indicator for people with end-stage dementia". *International Journal of Palliative Nursing*, vol. 10, n. 1, pp. 6-13.
- ABRAMOVIC, M. *et al.* (1998). *Marina Abramovic: Artist Body: Performances 1969-1997*. Milán. Edizioni Charta.
- ARTAUD, A. (2017). *El teatro y su doble*. Madrid. Edhasa.
- BRODWIN, P. E. (1994). "Symptoms and Social Performances: The Case of Diane Reden". en GOOD, M-J. D. *et al.* (eds.). *Pain as Human Experience. An Anthropological Perspective*. Berkeley-Los Angeles-London. University of California Press, pp. 77-99.
- BROYARD, A. (2013). *Ebrio de enfermedad*. Segovia. Eds. La Uña Rota. Traducción de M. Martínez-Lage.
- CASE, G. A. (2014). "Performance and the Hidden Curriculum in Medicine". *Performance Research*, vol. 19 n. 4, pp. 6-13
- CASSEL, E. J. (1982). "The Nature of Suffering and the Goals of Medicine". *The New England Journal of Medicine*, vol. 306, n. 11, pp. 639-645.
- CLARKE, K. A. (2008). "A phenomenological hermeneutic study into unseen chronic pain". *British Journal of Nursing*, vol. 17, n. 10, pp. 658-663.

- DIDEROT, D. (1929). *Paradoxe sur le Comédien*. París. Librairie Plon.
- DOWDING, D. *et al.* (2016). "Using sense-making theory to aid understanding of the recognition, assessment and management of pain in patients with dementia in acute hospital settings". *International Journal of Nursing Studies*, vol. 53, pp. 152-162.
- FISCHER-LICHTE, E. (2007). "Performance Art – Experiencing Liminality", en ABRAMOVIC, M. *7 easy pieces*. Milano. Charta, pp. 33-45.
- FISCHER-LICHTE, E. (2011). *Estética de lo performativo*. Madrid. Abada Editores. Traducción de Diana González Martín y David Martínez Perrucha.
- GIUMMARRA MELITA J. *et al.* (2016) "The Social Side of Pain: What does it Mean to Feel Another's Pain?" en RYSEWYK (ed.) *Meanings of Pain*. Cham. Springer International Publishing, pp. 355-373.
- HANSSON, K. S. *et al.* (2011). "The meaning of the experiences of persons with chronic pain in their encounters with the health service". *Scandinavian Journal of Caring Sciences*, vol. 25, pp. 444-450.
- MAILLARD, Ch. (2003). "Sobre el dolor". *Humanitas. Humanidades Médicas*, vol. 1, n. 4, pp. 353-360.
- MERLEAU-PONTY, M. (1994). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona. Ed. Península. Traducción de Jem Cabanes.
- PEJIC, B. (1993). "Being-in-the-body. On the spiritual in Marina Abramovic's art", en MESCHÉDE, F. *Marina Abramovic*. Stuttgart. Edition Cantz.
- PEJIC, B. (1998). "Bodyscenes: an Affair of the Flesh" en ABRAMOVIC, M. *et al.* *Marina Abramovic: Artist Body: Performances 1969-1997*. Milano. Edizioni Charta, pp. 26-40.
- PLESSNER, H. (1953). "Zur Anthropologie des Schauspielers" en ÍDEM, *Zwischen Philosophie und Gesellschaft. Ausgewählte Abhandlungen und Vorträge*. Bern. Francke Verlag, pp. 180-192.
- SERRANO DE HARO, Agustín. (2016). "Pain Experience and Structures of Attention: A Phenomenological Approach" en S. VAN RYSEWYK (ed.) *Meanings of Pain*. Cham. Springer International Publishing, pp. 165-180.
- SENNET, R. (1997). *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid. Alianza Editorial.
- STRAUS, E. (1952). "The Sigh: An Introduction to a Theory of Expression", *Tijdschrift voor Philosophie*, vol. 14, n. 4, pp. 674-695.

¿PUEDEN LOS ANIMALES SENTIR DOLOR? REFLEXIONES DESDE LA FENOMENOLOGÍA

Can Animals Feel Pain? Reflections from Phenomenology

Francisco MUJICA
Institut supérieur de Philosophie – UCLouvain

Recibido: 18 de diciembre de 2018
Aceptado: 28 de noviembre de 2019

RESUMEN

La discusión filosófica relacionada con el dolor en los animales se ha centrado exclusivamente en el aspecto moral. En este artículo nos proponemos una pregunta más fundamental: si los animales son capaces de sentir dolor o no. Para abordar la cuestión mostraremos por qué la fenomenología parece ser la única corriente filosófica que puede tematizar del todo la experiencia del dolor. La fenomenología permite el descubrimiento filosófico del mundo de la vida, el descubrimiento filosófico de la conciencia como una forma de sentido, tanto como el descubrimiento filosófico del Ego como una estructura afectiva y sintiente. Con todo, las principales contribuciones de la fenomenología parecerían inútiles para entender el dolor animal. Teniendo esto en cuenta, concluiremos el artículo esbozando algunas intuiciones para desarrollar una explicación filosófica del dolor en los animales.

Palabras clave: animales; dolor; mundo; sentido; ego; afecto; sentimiento; fenomenología; humanismo; filosofía del dolor.

ABSTRACT

Philosophical discussion concerning animals' pain has focused exclusively on its moral feature. In this paper, we discuss a broader issue, namely, if animals can feel pain. To settle this matter, we will show why phenomenology seems to be the only philosophical perspective that can fully grasp

pain experience. Phenomenology allowed the philosophical discovery of the lived-world, the philosophical exploration of conscience as a form of meaning, as well as the philosophical development of self as an affective and feeling structure. Nevertheless, the main philosophical contributions of phenomenology seem useless to grasp animal pain. That being said, we will conclude this paper by sketching some insights to develop a philosophical account of animal pain.

Key words: animals; pain; world; meaning; self; affection; feeling; phenomenology; humanism; philosophy of pain.

“La pregunta no es ¿pueden razonar?,
ni ¿pueden hablar?, sino, ¿pueden sufrir?”
Bentham

1. INTRODUCCIÓN: SOBRE LAS TRES CONTRIBUCIONES CAPITALES DE LA FENOMENOLOGÍA

No resulta osado afirmar que la fenomenología constituye uno de los paradigmas intelectuales decisivos de nuestra época. Esta hipótesis puede ser sujeta a verificación cuando se evalúan las contribuciones diferenciales que la fenomenología realizó como consecuencia de su surgimiento y estabilización disciplinarios. Sin embargo, dichas contribuciones solo pueden sopesarse cuando se cuenta con aguda consciencia del estado de la filosofía en el momento de la aparición de la fenomenología. ¿Cuál era la situación socio-histórica de la filosofía y qué problemas había generado ella misma en su desenvolvimiento hacia el año 1900?

El período que va desde 1850 a 1900 es el primer periodo en la historia de Europa en que la filosofía desaparece. Más aún, en el momento en el que se prepara la obra de Husserl, no sólo la filosofía carecía de grandes exponentes disciplinarios ni de escuelas de pensamiento, sino que se asistía por aquel entonces *a la instalación de un escepticismo socio-cultural en relación a la filosofía*. No solo no había verdadera producción filosófica en la segunda mitad del siglo XIX, sino que *el hombre occidental había dejado de creer en la filosofía*. Evidentemente que este sentimiento era una de las consecuencias del esplendor técnico-rendimental que experimentó Europa en el periodo de la *Belle époque*: “Europa se enriqueció; el mundo, vacío de sentido, se llenó de máquinas, se hizo cómodo. Esta fue la compensación: el utilismo sirvió de balancín al funámbulo europeo” (Ortega y Gasset, 1966, p. 509).

Podemos ver, entonces, que la filosofía (la reflexión sobre los fundamentos, el pensamiento riguroso) parecía ya no entregar rendimiento, no otorgar prestaciones culturales, no tener función social: la máquina, su perenne operatividad y su inacabable rendimiento respondían ahora a todos los problemas del hombre europeo. No obstante, Husserl considera que esta situación es responsabilidad también de la filosofía misma. Husserl observa que las únicas filosofías de mediados del siglo XIX y comienzos del siglo XX (neokantismo, neo-hegelianismo) se extinguieron por hiper-intelectualización, por auto-fagocitación (Szilasi, 1973).

Nos encontramos entonces con el primer problema disciplinario generado por la filosofía en la época que Husserl constituye su proyecto filosófico. La conclusión kantiana sobre la inercia de la realidad (o sobre la inaccesibilidad a la realidad transfenomenal, al “noumeno”) abre la puerta a una *reificación de la realidad fenomenal*. Es así como la escuela epistemológica del neokantismo a fines del siglo XIX (Natorp, Rickert, Cohen, Heimsholt) procederá a identificar *fenómeno* (aparecer, donación del objeto) con *dato* (magnitud objetiva, realidad fáctica) (Marcuse, 2003). En su apropiación positivista del proyecto idealista, la escuela neo-kantiana desdibuja la categoría *sentido*: el dato valdría ya solo por sí mismo – y no por su significación en una trama o contexto que le otorga su valor y significado fundamental (Housset, 2008).

A su vez, el hegelianismo y el neo-hegelianismo pretendieron hacer filosofía sin contacto ya con la realidad, obnubilada por su propia excedencia conceptual. No por casualidad afirma Gadamer (1993) que el método dialéctico de Hegel es, más bien, un enorme y cínico monólogo. La sobre-intelectualización hegeliana de la filosofía tuvo como consecuencia, asimismo, una sobre-intelectualización del pensamiento en general. En tanto el idealismo validó una metodología epistemológica que apostaba por una filosofía sin correlato externo, sin contacto firme con la realidad, la gran parte de las corrientes epistemológicas del siglo XIX (empirismo, mecanicismo, naturalismo, psicologismo), operan ya sin saber si su operación se trata de una descripción de la realidad o de una atribución intelectualista (Sartre, 1984).

La primera tarea filosófica de Husserl será entonces luchar contra el vicio del propio pensamiento, a saber: el intelectualismo, el espejismo del conceptualismo; el solipsismo como consecuencia de los excesos del pensamiento. Es por esto que el primer movimiento filosófico de Husserl será apuntar a una des-intelectualización de la filosofía con respecto a su estado disciplinario.

Para lograr des-intelectualizar a la filosofía, Husserl procederá a establecer cuál debe ser el objeto capital de la filosofía y del pensamiento en general.

La respuesta de Husserl no deja lugar a dudas, a saber: la experiencia. Este es el sentido de la máxima fenomenológica “volver a las cosas mismas”: la experiencia original del mundo cotidiano es la fuente de derecho de todo conocimiento y de todo saber (Husserl, 1995, &24). No debe restringirse empero este concepto de experiencia a la utilización del mismo en el empirismo inglés. La experiencia científica es sólo una dimensión del concepto de experiencia originaria que Husserl busca restituir como referencia capital de todo análisis filosófico (Romano, 2010). Es por esto que Husserl subordina su análisis del concepto de experiencia a la forma que la experiencia adopta en la percepción (Merleau-Ponty, 2001).

Husserl considera que la percepción es la variante arquetípica de la experiencia dado que la percepción es la disposición fundamental de establecimiento de relación entre conciencia y mundo: la percepción inaugura no sólo el objeto a percibir, sino *un horizonte para el despliegue de la percepción en particular, en general y para nuevas referencias y apariciones* (Romano, 2010). Repárese en lo siguiente: sólo percibimos gracias a un trasfondo perceptivo, gracias a una trama de referencias reales, virtuales y potenciales que hacen posible la percepción. La percepción se revela así como una analogía perfecta de la experiencia: la experiencia solo está posibilitada por una referencia implícita a nuevas experiencias, la experiencia supone un horizonte para su posibilidad, para su concreción y su interpretación que se sistematiza como un horizonte infinito de experiencias posibles (Gadamer, 1993).

El primer paso fundamental del proyecto filosófico de Husserl es redefinir el objeto fundamental de la filosofía. Ese objeto se llama *experiencia, experiencia originaria del mundo vivido*. Toda la filosofía desde Descartes vivió en la falsa precaución (casi paranoica) de que la realidad externa podía constituir una fuente de engaño y no de verdad. Ese problema se trató de solucionar subordinando el dato externo a la representación interna de la conciencia (Descartes, Kant, Berkeley, Fichte) o mostrando que en la falaz representación externa se disfrazaba una verdad escondida o subterránea (Leibniz, Schelling, Hegel) (Romano, 2010). Pues bien, Husserl muestra que “la experiencia en cuanto tal es la donación de un dato originario que excluye toda posibilidad de error. Y esto por definición, ya que el ser es lo que se manifiesta a la conciencia y la conciencia se agota en la donación del ser” (De Waelhens, 1953, p. 26; mi traducción). Ser y aparecer, donación y vivencia, fenómeno y esencia no están disociados, ya que la experiencia constituye una *presencia originaria absolutamente indudable* (Husserl, 1995: &24). Es más, este postulado se ratifica en virtud de su indispensabilidad misma: si yo dudo

de la presencia originaria de una experiencia particular dada en “carne y hueso aquí y ahora” es porque supongo que habrá otra *efectivamente originaria* que corregirá el darse defectuoso de la primera (Husserl, 1982). En último término, Husserl pone de manifiesto que la fuente de toda reflexión no está jamás dentro de la reflexión misma, sino en la experiencia primaria, en *la evidencia ante-predicativa que la experiencia cotidiana entrega* (De Waelhens, 1953) No por casualidad escribirá Michel Henry (2001, &12) que el principio último de la fenomenología es: “tanto aparecer, tanto ser”.

Llegamos así a la primera contribución capital de la fenomenología, a saber: la fenomenología le devuelve a la filosofía su referente externo, y ese referente externo lleva por nombre nada menos que *mundo*. La filosofía encuentra con Husserl, no sólo un referente externo, sino un *horizonte* –en la medida en que la estructura del mundo le otorga a la filosofía la posibilidad de mentar infinitos objetos (e infinitas perspectivas) (Housset, 2008).

Pero el descubrimiento husserliano del mundo, permite comprender, asimismo, la segunda gran contribución disciplinaria de la fenomenología.

El retorno husserliano a la experiencia originaria bajo la forma de percepción, abrió la puerta al descubrimiento filosófico del mundo. En este sentido, la noción de mundo lleva implícita en sí la segunda gran contribución de la fenomenología, a saber: la consciencia. No se trata aquí, sin embargo, de los conceptos de consciencia que han primado en filosofía desde Descartes. Contrariamente a una posición pasivo-sensualista (propia del empirismo), y también contra una concepción solipsista de la consciencia (propia del idealismo), Husserl (1995) considera que la consciencia no es una cosa (como hizo el naturalismo), sino que es sobre todo una operación. Esta operación se llama *intencionalidad*.

La pregunta de rigor es, entonces: ¿qué es intencionalidad? Si nos aproximamos a la noción de intencionalidad desde su sentido etimológico, descubrimos que: “La palabra *intentio* significa “dirigirse a”. Toda vivencia, toda actitud anímica, se dirigen a algo. La percepción es, en cuanto tal, percepción “de algo”, y lo mismo ocurre con la representación, el recuerdo, el juicio, la conjetura, la expectativa, la esperanza, el amor” (Szilasi, 1973, p. 32; cursivas y comillas del autor).

Una primera conclusión preliminar es la condición de principio que nos permite extraer la noción de intencionalidad, en tanto, todo acto de conciencia es, como se empeña en ratificar el mismo Husserl, por definición, intencional: “Una nota generalísima queda, empero como la válida para toda modalidad de

la conciencia: el ser conciencia de algo. Este algo, el objeto intencional en cuanto tal de todo acto de conciencia, se halla presente a ésta como unidad idéntica de cambiantes modos de conciencia, ya sean noético-noemáticos, intuitivos o no intuitivos” (Husserl, 2004, p. 84; comillas del autor).

En virtud de lo anterior, encontramos una segunda propiedad elemental del principio de intencionalidad:

lo que caracteriza a la intencionalidad es la unidad de una acción de la conciencia con lo que se produce en ella (...) el “ver” y lo “visto” no pueden separarse el uno del otro (...) Del mismo modo, podemos decir: “Yo he deseado (he cumplido un acto de deseo), por eso deseo” (...) La acción de la conciencia es *intentio*, es decir: el producto está contenido en el acto productivo (Szilasi, 1973, pp. 40-41; cursivas y comillas del autor).

La explicitación de las propiedades fundamentales del principio de la intencionalidad de la conciencia nos permite ver que, no sólo debemos resaltar la cuestión de que todo hecho de conciencia se constituye como un complejo indisoluble entre un acto y a lo que ese acto refiere, sino que el principio de intencionalidad nos enseña que lo esencial de la conciencia es su estar volcada hacia la exterioridad, hacia objetos de conciencia trascendentes a ella misma:

De donde resulta naturalmente una distinción radical entre la conciencia y aquello *de lo que se tiene conciencia*. Cualquiera que sea el objeto de la conciencia (salvo en el caso de la conciencia reflexiva) está por principio fuera de la conciencia: es trascendente (Sartre, 1984, p. 183; cursivas del autor).

La determinación del estatuto del concepto de intencionalidad a la hora de estudiar la constitución nos ha permitido dilucidar cuál es la propiedad distintiva de la conciencia, a saber: ser conciencia de algo, estar referida a algo externo a ella. Se percibe ahora con total claridad la intrincación –la inseparabilidad– constitutiva de consciencia y mundo. No obstante, esta inseparabilidad no se debe a un mero afán disciplinario. Husserl subraya que esta conexión (que los excesos del idealismo y del cientificismo desdibujaron) es originaria y fundamental. Y no solo por la naturaleza originaria del dato ante-predicativo mismo –el proyecto filosófico de Husserl no es de carácter objetivista–, sino porque la consciencia es, antes que todo, una apertura al mundo que posibilita toda experiencia posible. Ortega y Gasset, con esa maravillosa claridad característica de su estilo, sintetiza el gran hallazgo de Husserl de forma magistral:

Por lo visto, esa cosa que llamamos conciencia, es la más rara que hay en el universo, pues tal y como se nos presenta parece consistir en la conjunción, complexión o íntima perfecta unión de dos cosas totalmente distintas: mi acto de referirme a, y aquello a que me refiero. Y nótese bien toda la gravedad del caso: no es que nosotros *a posteriori* reconozcamos o descubramos la absoluta diferencia entre ambas cosas, sino que el hecho de conciencia consiste en que yo hallo ante mí algo como distinto y otro que yo. Esta mesa no es mi conciencia a buen seguro, mi conciencia ahora es ese “estar ante mí la mesa”; por tanto, la unidad inseparable de dos elementos tan absolutamente divergentes entre sí como son, por un lado, ese “estar ante mí”, por otro, la mesa (Ortega y Gasset 1963, p. 63; cursivas y comillas del autor).

El descubrimiento husserliano de la intencionalidad de la conciencia no sólo da cuenta del hecho de que conciencia y mundo se suponen mutuamente en una correlación de donación y mención –el mundo se abre a las menciones de la conciencia y la conciencia menta el mundo en virtud de su donación–, sino que la intrincación entre conciencia y mundo implica que cada referencia o mención consciente es susceptible de *sentido*: cada referencia consciente al mundo implica–implícita o explícitamente (no es este el lugar para examinar la teoría husserliana del juicio)–, la afirmación de una posición tética, de aquí que, desde Husserl, toda mención o referencia contenga una significación fundamental, es decir, que toda referencia consciente representa una forma de sentido: cada mención objetual contiene, supone o da cuenta de una determinada inteligibilidad ideal y diferencial del objeto mentado. No por casualidad puede afirmar Husserl en el §15 de su primera *Investigación lógica*: “Es en la significación donde se construye la relación al objeto. En consecuencia, emplear una expresión con sentido y referir con una expresión al objeto (...) es una misma cosa”. En conclusión: el mundo en su darse a la experiencia es una fuente de verdades potenciales y no de errores, ya que cada mención o referencia constituye una intención significativa; un acto de atribución de sentido al mundo en su donación (Levinas, 2004).

Debe destacarse que el develamiento fenomenológico de la conciencia como dotación de sentido nos conduce a la tercera contribución capital de la fenomenología.

La descripción husserliana de la percepción como arquetipo de la experiencia originaria, implica que *la conciencia percipiente está ya-siempre involucrada y se ve interpelada (quíralo o no) por el objeto percibido*. Para la conciencia percipiente el sentido de lo percibido es ontológicamente inseparable del acto de percibirlo. Esto da cuenta que la estructura de la conciencia

como acto de donación de sentido tiene como condición de posibilidad una capacidad implícita de auto-afección pre-intencional:

La consciencia no es nunca creación ex-nihilo, ella está siempre, más bien, motivada; ella remite a una sensibilidad que le da su impulso necesario (Montavont, 1999, p. 65; mi traducción).

Es así que, una vez descubierta la capacidad productora de sentido propia de la consciencia intencional, Husserl mostrará que toda forma de actividad intencional (percepción como sistema de síntesis activas) tiene como correlato necesario una forma de afección pre-intencional (o de síntesis pasiva):

el yo está siempre afectado (...) la afección del yo es obra de la pasividad, y esto en todos los niveles de la constitución. Al nivel de la esfera hylética inmanente, son las sensaciones, las pulsiones y los instintos que afectan al yo; al nivel de las esferas trascendentes, es la sedimentación de los objetos que el yo ha constituido en el transcurso de su génesis el factor afectante (Montavont, 1999, p. 72; mi traducción).

Llegamos así a la tercera gran contribución filosófica de la fenomenología. No es solo que la fenomenología descubra el mundo y el sentido; ella descubre, asimismo, la *interioridad*. Evidentemente que la interioridad como problema filosófico constituye un tema central del idealismo filosófico –particularmente en su raíz protestante (Bourgeois, 1995; Frank, 1997). Se trata allí, sin embargo, de una interioridad des-corporizada, a-sensorial, a-estesiológica. Con justa razón afirma entonces Levinas (2004) que la gran revolución filosófica desde Husserl es que “la sensibilidad es ya susceptible de razón”: la fenomenología de Husserl es la primera corriente filosófica en tematizar y abordar la condición sintiente, afectante, padeciente propia de toda subjetividad (Levinas, 1967).

La explicitación fenomenológica de la condición afectante de toda subjetividad constituye una verdadera revolución, en tanto ella inaugura un campo de análisis inédito para filosofía: deseo, sensación, impresión, afecto, dolor serán finalmente susceptibles de tratamiento filosófico bajo el concepto de *pasividad* (Kühn, 1998). Pero la capacidad de sentir revelada por la fenomenología no sólo representa una revolución desde el punto de vista temático en filosofía, sino que también desde el punto de vista sistemático. En este sentido, se puede afirmar que el concepto de pasividad generará todo un nuevo aparataje conceptual en filosofía con vistas a enfocar y analizar la di-

mencción pasiva de la subjetividad: cuerpo vivido (*Leiblichkeit*), carne (*Leib*), “Yo-puedo”, kinestesia, motivación (Merleau-Ponty, 2001) serán algunos de los conceptos que derivarán del abordaje fenomenológico de la pasividad.

Toda vida es experiencia y toda experiencia es, por definición, mundana, significativa y afectante. Todo dolor es una experiencia, ergo, todo dolor ocurre en el mundo, todo dolor tiene un sentido atribuido y todo dolor implica un padecer. Mundo, sentido y afección constituyen las tres contribuciones filosóficas capitales de la fenomenología. A pesar de lo anterior, ¿puede sostenerse este postulado como principio analítico a la hora de examinar el dolor de los animales? Abordaremos este punto en el próximo apartado.

2. EL HUMANISMO EGOLÓGICO DE LA FENOMENOLOGÍA Y SUS LÍMITES

En el apartado anterior establecimos cuáles son las tres contribuciones capitales de la fenomenología a la filosofía. Dijimos que esas contribuciones eran: mundo, consciencia como dotación de sentido e interioridad sintiente, vale decir, pasividad subjetiva; afección egoica. Apuntamos, además, que dichas contribuciones le otorgaban por vez primera a la filosofía la capacidad analítica de abordar fenómenos que estaban fuera del enfoque filosófico previo al surgimiento de la fenomenología. Uno de los mejores ejemplos de esto lo constituye la reflexión fenomenológica sobre el dolor humano. A continuación, revisaremos sintéticamente el enfoque del dolor humano propuesto por la fenomenología. La revisión del tratamiento fenomenológico del dolor humano nos permitirá, asimismo, establecer si el paradigma fenomenológico representa un camino a seguir a la hora de dilucidar la capacidad animal de sentir dolor.

Toda reconstrucción del enfoque fenomenológico del dolor debe comenzar por hacer mención al trabajo más decisivo alguna vez escrito sobre filosofía del dolor. Nos referimos, evidentemente, al libro del fenomenólogo holandés Frederik Buytendijk (1965); “Teoría del dolor”.

Buytendijk (1965) concibe el dolor como una amenaza no destructiva al ego. En virtud de la operatividad diferencial del fenómeno del dolor es que se explica, a su vez, la reacción humana privativa relativa al dolor, a saber: el estado de alienación. Buytendijk (1965) muestra así que, en el estado de dolor, el hombre no siente su cuerpo como lo hace habitualmente: el dolor está en mí, pero no forma parte de mí. Esta alienación intra-corporal se expresa a través de la manifestación fenomenológicamente más característica del dolor: la localización. A diferencia de todos los demás tipos de afección posible

(sufrimiento, rabia, fatiga, etc.), el dolor se distingue fenomenológicamente por la localización corporal o concentración estesiológica del malestar. Más aún: Buytendijk (1965) considera que es precisamente gracias al fenómeno de la localización que el hombre puede tomar consciencia de su dolor. La amenaza del dolor se revela como no destructiva en tanto ella aparece restringida a una zona del cuerpo (por lo que no apunta a la totalidad de la integridad subjetiva (Buytendijk, 1965).

Debe destacarse que la sensación de alienación desencadenada por la amenaza no destructiva del dolor introduce una serie de cambios a nivel del cuerpo vivido. La primera modificación característica del dolor en el ámbito corporal es la *fijación del horizonte de movimiento*: en todo dolor el horizonte del movimiento se subordina a las posibilidades de desplazamiento en relación a la zona adolorida (Leder 1990). De aquí que el dolor desencadene un *movimiento centrípeto*, vale decir que el dolor *contrae la disposición del cuerpo en el espacio hacia la subjetividad*: en el dolor, el cuerpo trata de refugiarse en sí mismo.

Sin embargo, el dolor provoca también un *movimiento centrífugo*: la vivencia del dolor incita a encontrar una *nueva disposición hacia el mundo* para tolerar o para sobreponerse a él. Todo dolor implica una acción como reacción frente a la sensación desagradable: puede tratarse aquí de un movimiento deliberado (estiramiento) o de un reflejo de acomodación, es decir, de un movimiento que apunta a encontrar una nueva disposición corporal para hacer frente al dolor (como en el caso del dolor crónico) (Leder 1990).

Al mismo tiempo, el dolor implica modificaciones en el ámbito de la temporalidad del cuerpo vivido (Leder 1985). La experiencia del dolor *fija el tiempo en el presente*: durante el dolor no experimentamos más que el instante doloroso, la vivencia del dolor parece suspendida a tal punto que nuestro horizonte temporal no puede sobreponerse a la sensación dolorosa y nuestra memoria no tiene otro contenido que el momento de la lesión. No obstante, como resultado de la fijación en el presente, el individuo intenta evadirse a través de la nostalgia del estado pre-doloroso (la consciencia escapa así *hacia el pasado*). Asimismo –y al mismo tiempo–, el dolor implica una proyección del individuo hacia el futuro; buscando refugio en la esperanza del alivio (Leder 1985).

Cabe destacar que los cambios del dolor modifican también la forma de aparición del cuerpo vivido. El psiquiatra norteamericano Drew Leder (1990) ha mostrado de manera admirable que el cuerpo vivido se distingue

específicamente del cuerpo orgánico gracias a su capacidad de desaparecer. Las dos grandes formas de manifestación del cuerpo vivido tienen como precondición la aparición vía desaparición: el cuerpo vivido puede desenvolverse *como sedimento de motivaciones sensori-kinestésicas* solamente dejando esta función en la esfera de lo implícito, mientras que la aparición del cuerpo vivido en tanto herramienta práctico-disposicional se vuelve posible manteniendo esta condición gracias a la figura de la virtualidad operativa (Leder 1990).

¿Cómo altera el dolor la aparición del cuerpo vivido? La modificación de la aparición del cuerpo vivido durante el dolor se lleva a cabo mediante dos movimientos. En primer lugar, el dolor concentra las motivaciones sensori-kinestésicas alrededor de la parte adolorida y, volviendo explícita la condición de sedimento sensorial del cuerpo vivido, el dolor hace aparecer a la corporeidad en relación a la hipersensibilización de una región orgánica del cuerpo (Leder 1990).

Asimismo, el dolor impide la aparición del cuerpo vivido como herramienta práctico-disposicional, en tanto el dolor desata *un movimiento de coerción cinestésico inmanente*: el mundo deja de ser la referencia de la disposición corporal y el cuerpo vivido aparece así en relación a la opresión física que el dolor desencadena. Es a causa de estos dos movimientos en el ámbito de la corporeidad que toda vivencia de dolor conlleva un *llamado hermenéutico*: las nuevas formas de aparición del cuerpo vivido que derivan del dolor crean la necesidad de una explicitación en relación a dichos cambios (Leder 1990).

Podemos ver que la descripción fenomenológica del dolor se ha concentrado en la cuestión de la alienación resultante de la amenaza no destructiva que el dolor implica para el ego (y de sus expresiones en la esfera del cuerpo vivido). No obstante, todo estado de alienación supone una proyección personal o resonancia subjetiva: “¿Podría alguien pretender que mi dolor de muelas es el conjunto de movimientos que lo expresan y que lo que llama dolor mi conciencia es solo engañosa apariencia? Nadie, sin duda; el dolor no es dolor mientras no lo padece por dentro una conciencia. Como desde fuera no puede sufrirlo espectador alguno, su realidad íntegra, psicológicamente considerada, por lo mismo, su cualidad de dolor, se agota en la fase subjetiva”, escribirá el filósofo chileno, Jorge Millas (2012, pp. 59-60), a la hora de mostrar que toda aproximación fenomenológica al dolor supone destacar la repercusión subjetiva del dolor.

Es en esta dualidad –alienación como repercusión subjetiva– donde la fenomenología encuentra el segundo aspecto esencial del dolor humano. El fenómeno del dolor, al mismo tiempo (y a pesar de la alineación), implica siempre un sentimiento de auto-identificación como lo ha mostrado magistralmente Ortega y Gasset:

nuestros dolores, que son una de las cosas que se encuentran en el mundo de cada cual o subjetivo, tienen una dimensión positiva en virtud de la cual sentimos por ellos *algo así como* un afecto –al mismo tiempo que nos están exasperando–, esa como difusa pero cálida actitud que sentimos hacia todo lo auténticamente nuestro. Y es que mientras nos duele nos está, en efecto, siendo íntimo. ¿Cómo no va a ser así, si en el dolor soy siempre yo quien me duelo a mí mismo? (1964, pp. 175-176, cursivas del autor).

En este sentido, la fenomenología muestra que el malestar inherente a la vivencia del dolor se construye a partir de la conjunción e íntima convivencia de alienación y auto-identificación. ¿Cuál es, entonces, el sentido de esta particular conjunción?

Desde un punto de vista teórico, la sola experiencia que fusiona los opuestos –alienación y auto-identificación– es la experiencia del límite. En el límite estoy “aquí” y, al mismo tiempo, esto “más allá”, ya que, como escribiera Karl Jaspers (1986, p. 423): “la palabra límite significa (...) ser aún inmanencia e indicar ya la trascendencia”.

La experiencia de la que habla Jaspers muestra exactamente lo que ocurre en el dolor: la auto-identificación en el dolor da cuenta de la parte más propia de mi mismidad (del “aquí y ahora de mi cuerpo”), mientras que la alienación nos habla del estado de virtualidad en el que el cuerpo se encuentra ya más allá de su inmediatez. Esta dualidad pone de relieve el significado fundamental del fenómeno del dolor, a saber: el sentido del dolor es la experiencia del límite de mi propio cuerpo (Mujica, 2018a). En cada dolor hacemos la experiencia del límite de nuestro cuerpo, es decir, que tocamos los límites que nuestro esquema corporal ha sistematizado como respuesta a los estímulos senso-kinestésicos, a la vez que nos encontramos con los límites de nuestro “Yo-puedo” y de nuestra capacidad de resistencia frente al mundo (Mujica, 2018b).

La reconstrucción esquemática de los presupuestos fenomenológicos del tratamiento del dolor (alienación, auto-identificación, etc.) nos ha permitido, no sólo acceder al sentido de la experiencia del dolor, sino a sopesar nuevamente la contribución filosófica de la fenomenología: la descripción esencial

del dolor humano sólo se vuelve posible cuando se cuenta con herramientas analíticas que permiten explicar, por ejemplo, elementos como el “llamado hermenéutico” en el dolor (consciencia como atribución de sentido), la auto-identificación en la vivencia del dolor (interioridad, pasividad) o la caracterización del dolor como amenaza (mundo como condición de posibilidad de toda amenaza). Sin embargo, esta descripción también señala límites: no queda claro hasta qué punto las categorías ego (interioridad, afección), sentido y mundo resultan operativas en el caso de los animales. Más aún, como veremos a continuación, ego, sentido y mundo son concebidos por la fenomenología como privativamente humanos. De lo anterior se desprende que, por lo menos en el marco del paradigma fenomenológico, el dolor sería patrimonio humano (y no animal).

Pero determinar si la fenomenología sigue siendo un enfoque válido para abordar el dolor animal supone explicitar teóricamente los conceptos que han permitido una descripción fenomenológica del dolor humano: solo a través de este ejercicio analítico será posible establecer si los conceptos de ego, mundo y sentido tienen un alcance analítico extrapolable a la consistencia diferencial de la animalidad.

Veamos, en primer lugar, si el concepto fenomenológico de mundo es susceptible de utilización en el caso de los animales. Todo esclarecimiento de la categoría mundo en fenomenología debe comenzar por el análisis del mundo propuesto por Heidegger (2002, &15-19)) en “Ser y tiempo” (análisis retomado en “Conceptos fundamentales de la metafísica” (Heidegger, 2007, &42-63).

Heidegger (2002) concibe el mundo como una estructura de significatividad. Esta condición del mundo no remite a la capacidad subjetiva de mentar fines; ni a la entidad de las cosas en cuanto tal. El mundo, según Heidegger (2002), se revela como una trama integral de sentido en virtud de la especificidad de su estructura diferencial, a saber: la remisión.

La experiencia de la más simple cotidianidad da cuenta que el estar del hombre en el mundo se distingue por el dejarse conducir a partir de la estructura de las remisiones que el mundo pone a nuestra disposición. En este sentido, cada acontecimiento o manifestación –cada ente– supone siempre una remisión: en la donación misma de un objeto en su aparecer mundano está supuesta su condición de “para-qué”. Es así que cada ente puede aparecer en el mundo como útil o como obstáculo, como indicación explícita o como indiferencia: el mundo se revela fundamentalmente, entonces, como *signo* (Heidegger, 2002, &17). Pero, ¿como signo de qué?: como signo de lo

que está a la mano. Por eso Heidegger dirá que un signo es lo que indica a qué atenerse en el trato intramundano con el mundo. Justamente por esto el gran rendimiento del signo es garantizar el trato con el complejo de lo a la mano. Es por esto que cuando decimos que el mundo es una *estructura de significatividad*, debe tomarse la expresión con el máximo rigor, ya que sólo gracias a la trama de signos (y de remisiones asociadas a éstos) aparece el mundo en su condición diferencial, a saber: ser una trama integral de señales que nos indica cómo se accede y se trata con lo dado (Heidegger, 2002, &19).

Al margen de la complejidad filosófica de este problema –y del tratamiento heideggeriano del mismo–, debe destacarse que la experiencia del mundo como plexo significativo de remisiones no se constituye como una adquisición del análisis filosófico. El mundo opera como estructura de significaciones en la más simple cotidianidad: el campesino sabe que la chumbera se cultiva por la madrugada (el rocío matinal impide el espolvoreo de espinas), de igual forma que puede anticipar la lluvia de la siembra gracias a la señal del viento. Todo acontecer mundano es un “respecto de”, y ese “respecto de” no es otra cosa que un signo de: “aquello con lo que un trato es posible o necesario para el modo de ser de lo ente” (Heidegger, 2007, p. 247).

Heidegger (2007, p. 247) sintetiza su concepto de mundo a través de la siguiente frase: “Mundo (...) es lo ente respectivamente accesible y lo ente tratable, lo que es accesible”. Mundo es, entonces, lo que permite el acceso a lo ente; al sistema de referencias que los útiles en su “para-qué” ponen a nuestra disposición. La cuestión es, entonces, saber si los animales hacen o no la experiencia del mundo.

El hombre tiene mundo porque puede disponer; las cosas aparecen para él a partir de un para qué, de un “respecto de” o, como dice Heidegger (2002, &15-19), el ente se revela al hombre en cuanto ente bajo la forma de *útiles*: es la disponibilidad y la referencia contextual de lo ente como útil lo que determina la condición de mundo como accesibilidad. Pero, ¿puede el animal *disponer*?

Heidegger (2007) intentará responder a esta cuestión a partir de una reflexión sobre la esencia de la forma de vida de la animalidad. Heidegger (2007) encuentra la estructura esencial de la vida animal en la noción de *organismo*. Puede verse ya que, a nivel estructural, la noción de organismo contrasta específicamente con la capacidad de disponer de lo útil propia del hombre: “Los órganos no están presentes en el animal, sino que están al servicio de sus capacidades. Este *estar al servicio* hay que tomarlo con todo rigor (...) los

órganos están totalmente sujetos a este servicio (...) Lo útil, por el contrario, nunca es servicial” (Heidegger, 2007, p. 283, cursivas del autor).

Pero si el organismo no puede disponer, ¿cuál es, entonces su operación diferencial? En tanto el animal está al servicio de sus órganos, la conducta del animal: “sólo es posible en función del *estar cautivado* en sí del animal” (Heidegger, 2007, p. 291, cursivas del autor). Al margen de la capacidad hipotética que los órganos del animal entregan, su conducta no es nunca un disponer, sino, más bien, un *estar absorbido por sí mismo*. Heidegger denomina este sello de la conducta animal *perturbamiento*: “El *estar-consigo específicamente animal*, que no tiene nada que ver con la mismidad del hombre que se comporta en tanto que persona, este estar cautivado en sí del animal, en el que es posible toda conducta, lo designamos *perturbamiento*” (Heidegger, 2007, p. 291, cursivas del autor).

Si el hombre está dispuesto, el animal está perturbado: esa es su condición esencial a juicio de Heidegger. Ahora bien, ¿qué implica esto en el contexto de nuestra investigación? Pues básicamente que su condición de absorción, de perturbamiento esencial, le impide toda forma de mundo: “El perturbamiento es la condición de posibilidad de que el animal, conforme a su esencia, *se conduzca en un medio circundante, pero jamás en un mundo*” (Heidegger, 2007, p. 291, cursivas del autor).

Estamos ahora en condiciones de comprender en toda su radicalidad la hipótesis con la que Heidegger (2007, &42) comienza su análisis de la esencia de la animalidad, a saber: “el animal es pobre de mundo”. A primera vista, a diferencia de la piedra, pareciera que el animal tiene algún grado de acceso al mundo: “El lagarto no se limita a aparecer sobre la piedra calentada al sol. Se ha buscado la piedra (...) Se tumba al sol. Así lo decimos, aunque es dudoso si en ello se comporta como nosotros cuando estamos tumbados al sol, si el sol le es accesible *en cuanto sol*” (Heidegger, 2007, p. 248; cursivas del autor). Sin embargo, la determinación de la esencia de la animalidad como perturbamiento *limita al animal a conducirse exclusivamente a partir de determinados estímulos privativos de su medio*; sustrayéndole así toda posibilidad de acceso al mundo: “del perturbamiento forma parte, como *un momento esencial, la sustracción del mundo*” (Heidegger, 2007, p. 327; cursivas del autor).

La reconstrucción del concepto fenomenológico de mundo, así como el tratamiento de la esencia de la animalidad en el pensamiento de Heidegger, nos ha permitido llegar a una primera conclusión a la hora de evaluar la atinencia del paradigma fenomenológico como método de abordaje del dolor animal, a saber: el animal no tiene mundo. Esto implica que el animal no

puede otorgar a la sensación dolorosa su condición de amenaza: el animal no tendría, en este sentido, la capacidad moduladora necesaria para concebir el dolor en cuanto dolor. No obstante, los análisis de Heidegger también nos permitirán determinar si la categoría fenomenológica *sentido* es aplicable a la realidad del dolor animal.

El hecho de que el mundo sea tratado por Heidegger en tanto plexo de remisiones, signos y referencias da cuenta de la inseparabilidad constitutiva de sentido y mundo. El mundo se revela como una estructura de significaciones precisamente porque su operación esencial es mentar, indicar, referir, atribuir. Vimos en el apartado anterior cómo la fenomenología identificaba la operación de sentido con una referencia de inteligibilidad diferencial para con el fenómeno mentado. Si el hacer del hombre es siempre un referir –una donación de sentido, veamos ahora en qué consiste el hacer del animal a partir de su particular condición.

El análisis de Heidegger de la esencia de la animalidad sigue siendo de utilidad en este contexto, porque él también muestra cuáles son los *alcances* de la conducta del animal a partir de la revelación de su condición fundamental de perturbamiento:

“El hacer no es un orientarse constataador hacia cosas objetivamente presentes, sino una *conducta*. El hacer es una conducta. Con ello no se niega que de la conducta forme parte algo así como un “hacia” el aroma y la miel, una *referencia a...*, pero no es un orientarse constataador hacia ello o, dicho más exactamente, *no es una percepción* de la miel *en tanto que* algo presente, sino un peculiar perturbamiento” (Heidegger, 2007, p. 295; cursivas del autor).

A pesar de que Heidegger concede que en toda conducta animal puede distinguirse una especie de proto-referencia, esto no implica una donación de sentido a la conducta animal, en tanto la conducta animal se revela como determinada *a priori* como consecuencia del perturbamiento característico de la esencia de la animalidad: “La conducta animal nunca se refiere –como podría parecernos– a cosas *presentes* y a su acumulación, sino que rodea a sí mismo de un *anillo de desinhibición*, en el que está prefigurado qué es lo que su conducta puede encontrar como motivo.” (Heidegger, 2007, p. 309; cursivas del autor).

La proto-referencia de la conducta animal no puede ser considerada como una variante de donación de sentido, y esto en virtud de dos razones, a saber: la conducta no es, en estricto rigor, una referencia o una mención (puesto que ella está predefinida) y, justamente por eso, el referir del animal no constitu-

ye una forma de atribución de inteligibilidad. La razón es simple: sus formas de atribución están predeterminadas en virtud del anillo de desinhibición que la pertenencia a determinada especie establece como forma de perturbamiento diferencial y como posibilidad de conducta definida.

Nuestro análisis preliminar de los presupuestos que permitieron a la fenomenología el tratamiento filosófico del dolor humano se han revelado mezquinos a la hora de abordar el dolor animal: la fenomenología invita a concluir que el animal no tiene mundo y que su conducta no se enmarca dentro de la categoría sentido. Dado lo anterior, la capacidad animal de sentir dolor se vería fuertemente restringida en virtud de su incapacidad de acceder a remisiones mundanas (imposibilidad de registrar la localización del dolor), así como de atribuir sentido al dolor (lo que denominamos más arriba como “llamado hermenéutico”). Veamos si las herramientas conceptuales de la fenomenología consideran la pasividad egoica como un componente de la realidad animal.

El más sistemático de los análisis fenomenológicos sobre la interioridad –entre otras cosas, por ser el único que considera a los animales–, fue llevado a cabo por Ortega y Gasset (1964) en su libro *El hombre y la gente*.

En su tratamiento de la realidad filosófica radical –la vida– Ortega subrayará que la vida es siempre una *hacer* (Ortega y Gasset, 1964). No obstante, este hacer puede adoptar dos formas fundamentales: puede tratarse de un hacer externo o mecánico (impuesto por coacción o por convención), y puede tratarse de un hacer auténtico, íntimo (resultante de una determinada convicción o necesidad vital) (Ortega y Gasset, 1964). Dado lo anterior, Ortega asociará cada forma de hacer con una disposición constitutiva de la vida humana: en tanto la primera disposición es atribuible a la fuerza de factores externos (Estado, gente, sociedad), Ortega la denominará *alteración*. En el hacer externo (en el saludo, en el estadio) el hombre está fundamentalmente alterado. Por el contrario, en el hacer auténtico (en su íntima deliberación), el hombre está recogido, meditando o, como dice Ortega, *ensimismado* (Ortega y Gasset, 1964).

El descubrimiento de esta dualidad privativa de la vida humana le permitirá a Ortega trazar la diferencia constitutiva con el animal:

En ninguna parte advertimos que la posibilidad de meditar es, en efecto, el atributo esencial del hombre mejor que en el Jardín Zoológico, delante de la jaula de nuestros primos, los monos (...) Si sabemos permanecer un rato quietos contemplando pasivamente la escena simiesca, pronto destacará de ella,

como espontáneamente, un rasgo que llega a nosotros como un rayo de luz (...) son los objetos y acaecimientos del contorno quienes gobiernan la vida del animal, le traen y le llevan como una marioneta. Él no rige su existencia, no vive desde *sí mismo*, sino que está siempre atento a lo que pasa fuera de él, a lo otro que él. Nuestro vocablo *otro* no es sino el latino *alter*. Decir, pues, que el animal no vive desde *sí mismo* sino desde lo *otro*, traído y llevado y tiranizado por lo *otro*, equivale a decir que el animal vive siempre alterado, enajenado, que su vida es constitutiva *alteración* (Ortega y Gasset, 1964, p. 83; cursivas del autor).

A diferencia del hombre, Ortega muestra que el animal se caracteriza, desde el punto de vista fenomenológico, por no poder ensimismarse; por carecer de interioridad: “El animal es pura alteración. No puede ensimismarse. Por eso, cuando las cosas dejan de amenazarle o acariciarle; cuando le permiten una vacación; en suma, cuando deja de moverle y manejarle *lo otro* que él, el pobre animal tiene que dejar virtualmente de existir, esto es: se duerme” (Ortega y Gasset, 1964, p. 85; cursivas del autor). Vemos así que el animal, a juicio de la fenomenología, no sólo carece de mundo y de sentido; carece asimismo de interioridad. Naturalmente que esta conclusión implica que el dolor no formaría parte de la realidad animal: los animales no son capaces de sentido, no tienen mundo, ni tienen interioridad; se encontrarían, por ende, incapacitados de sentir dolor.

Nuestra tentativa de aprovechar los rendimientos descriptivos de la fenomenología para abordar el dolor animal ha entregado, hasta ahora, sólo resultados negativos. Aunque la fenomenología descubrió en las categorías mundo, sentido e interioridad las herramientas conceptuales para acceder filosóficamente al dolor humano, ella se revela –desde el punto de vista teórico– como un humanismo egológico (en la medida en que el dolor es consecuencia de la estructura de la subjetividad humana y de su constitución diferencial). No obstante, esta posición se contrapone con la evidencia indesmentible de la reacción animal frente al dolor (así como al aprendizaje animal de conductas para evitarlo y al desarrollo de una gestualidad distintiva asociada al dolor). La cuestión no es aquí si el fenómeno del dolor es condición de posibilidad de un cierto aparatage teórico que permitiría describirlo: nuestra hipótesis es que lo animales sienten dolor con independencia de si esa experiencia se condice o no con los presupuestos teóricos del análisis fenomenológico del dolor humano. Concluiremos este trabajo proponiendo algunos lineamientos para el desarrollo de una filosofía del dolor animal.

3. PASOS HACIA UNA FILOSOFÍA DEL DOLOR ANIMAL

El objetivo del apartado final de este trabajo es ofrecer nociones para el desarrollo de una filosofía del dolor animal. No se discutirá acá sobre la cuestión moral ni sobre la justicia y/o justificación del dolor animal. En contraste con el supuesto deontológico que atraviesa la reflexión filosófica sobre el dolor animal (Cavalieri, 2001, Francione, 2008; Garner, 2013; Regan, 2004; Singer, 1975) se trata aquí de una cuestión más básica, más fundamental, a saber: establecer si los animales pueden sentir dolor. No obstante, el apartado anterior de este trabajo concluyó con una aporía: explicitamos la imper tinencia de las herramientas fenomenológicas a la hora de describir el dolor animal, pero, al mismo tiempo, el dolor animal aparece como una evidencia indesmentible. La cuestión no es, entonces, si el dolor animal es posible o no, sino cuál es la manera filosófica apropiada de abordarlo para dar cuenta de su unicidad. A continuación, esbozaremos criterios teóricos que permitan enfocar la realidad del dolor animal en su especificidad diferencial.

Por cierto, que la crítica a la pertinencia de la fenomenología como paradigma de enfoque del dolor animal no implica renunciar a las intuiciones que ella pueda aportar a la hora de abordar la cuestión del dolor en los animales. En este sentido, la caracterización del dolor llevada a cabo por Buytendijk puede servirnos, *no como caracterización en cuanto tal*, sino *al pensar su revés*. Dijimos que Buytendijk (1965) considera el dolor humano como una amenaza no destructiva para el ego. Fiel a las consecuencias teóricas del humanismo egológico de la fenomenología, Buytendijk niega a los animales la capacidad de experimentar dolor en sentido estricto: “Un animal nunca logrará adquirir conciencia del yo por más que experimente muchas impresiones dolorosas, ya que carece de la capacidad de asociarlas con su propia experiencia en el ámbito existencial. Un animal puede, por cierto, sufrir daño, pero no en su propia unidad psicofísica” (Buytendijk 1965, p. 147).

Para Buytendijk (1965) el animal no puede experimentar dolor porque no tiene la capacidad de sentir amenazada su integridad (ya que no tiene noción de ella). El hombre, por el contrario, puede sentir el dolor como una amenaza no destructiva, no solo porque su interioridad le entrega la certeza de poseer una integridad subjetiva, sino porque ella colabora asimismo a *modular el dolor*: todo hombre sabe cuándo el dolor deviene una amenaza *destructiva* (es decir, cuando se trata de una experiencia que *ya no es solamente dolor*). Buytendijk (1965, p. 29) denomina esta situación “abandono inconsciente del ser humano al dolor”.

Lo interesante a destacar en nuestro contexto es que Buytendijk reconoce una experiencia análoga en el caso de los animales: “Este abandonarse inconsciente del ser humano al dolor tiene por resultado directo un divorcio del yo y su cuerpo. Aun el animal, mucho menos protegido contra el dolor que nosotros, conoce esta experiencia y reacciona a ella de una manera elemental. Ya en un desposeimiento de sí misma, la criatura es presa de las garras del dolor. Los gritos salvajes parecen expresar su deseo de abandonar su cuerpo al dolor. Esto constituye una *reacción refleja difusa dolor*, surgida desde el centro inmovible del dolor. Cuando experimenta dolor la criatura tiende a disociarse de su cuerpo” (Buytendijk 1965, p. 29-30, cursivas del autor).

Vemos así que una observación cuidadosa al dolor animal reconoce en él un patrón. Buytendijk muestra que, frente al dolor, el animal parece disociado de su cuerpo; desposeído de sí mismo. Frente a la capacidad humana de modular la sensación dolorosa y de concebirla como amenaza no destructiva, el dolor animal parece consistir en una amenaza –no sólo destructiva para el animal–, sino que *total*: la mínima observación del dolor animal permite comprender que el dolor es una condición completamente des-estabilizante para el animal (no así para el hombre).

Un primer criterio para avanzar hacia una filosofía del dolor animal es, entonces, concebir el dolor animal como una amenaza destructiva y total para el animal. Más aún, el dolor animal se corresponde con una sensación no sólo total, destructiva; sino que *sin referencias*. El análisis de Heidegger (2007) sobre el perturbamiento como condición esencial del animal permite describir el dolor animal desde el punto de vista filosófico como una amenaza *que no forma parte del registro fundamental del animal*. Resulta fácil concluir así que el animal es indiferente al dolor dado que dicha sensación no formaría parte de su registro vital. Nos parece que la conclusión necesaria es justamente la contraria: la incapacidad de interpretar vuelve a la sensación dolorosa en el animal un desafío aún más traumático que en el caso del hombre.

Llegamos así a una primera caracterización provisional del dolor animal. Se trata, en su caso, de una sensación *total* (invade completamente su existencia), *destructiva* (no es modulable, ergo vivida como un peligro para su subsistencia), e *ininteligible* –en tanto la sensación dolorosa no forma parte de su registro vital, ella no puede ser procesada (revelándose, para el animal, como pura inminencia).

Sin embargo, esta caracterización provisional del dolor animal debe ser confrontada con una objeción de carácter epistemológico, a saber: ella se basa en una atribución humana. Asimismo, nosotros “sabemos” que el animal

sufre en virtud de una atribución hecha desde la consciencia moral y, sobre todo, desde una proyección cinestésico-estesiológica de tipo analógica. No obstante lo anterior, el animal nada *sabe* de lo que hemos dicho. Más aún: el animal nada sabe de su dolor. Es una consecuencia necesaria de la ininteligibilidad de su registro. El animal padece el dolor sin poder interpretarlo, *sin saber* que lo padece (ni lo que padece). Se trata así de un padecimiento total, ergo anónimo. El filósofo suizo Luc-François Dumas (2015) dirá que el padecer animal se revela como un “sufrimiento inhabitado”. La fórmula es justa a pesar de lo paradójica que pueda resultar: pareciera que más que padecerlo, el animal se ve poseído por su dolor. Y como todo ser poseso, el animal se ve impedido de apropiarse de lo que padece: por eso el dolor animal parece no tener medida.

Pero no se trata solo de un dolor sin medida en el caso del animal, se trata –asimismo– de un dolor sin *sedimentación*. El animal pareciera estar relativamente al margen del proceso de sedimentación corporal que deriva del dolor (Mujica, 2018a). Esto hace que el animal esté también al margen de la posibilidad del trauma como lo había visto Buytendijk: “La explicación del trauma radica en el hecho de que la aflicción dolorosa de un sujeto se vincula con la experiencia de que es *él* (y no otro) el que ha sido afectado. El individuo debe estar entonces “en posición de sí mismo”. Esto no ocurre (...) entre los animales” (Buytendijk 1965, p. 149; cursivas y comillas del autor). De aquí que todo dolor sea, para el animal, algo desconocido, incomprensible, siempre un novel encuentro con la inminencia¹. De ahí la justeza de la caracterización

1. Urge en torno a este tema conectar los desarrollos de la biología evolutiva con el enfoque fenomenológico. La fenomenología ha mostrado, por una parte, la relación constitutiva entre identidad, memoria y pasividad (Kühn, 1998). Parecería, así, desde un punto de vista teórico, que la memoria aparece como un requisito del dolor. La cuestión es entonces, dada la incapacidad de memoria entre peces y crustáceos (Bateson, 1993), determinar si es posible hablar de sensación dolorosa en el caso de tales animales. No obstante, este dato se contrapondría con una reacción genérica que tienen las plantas frente a su mutilación (Bateson, 1998). Falta aclarar si existe un gradiente evolutivo lineal en términos de sistema nervioso en lo que respecta a la posibilidad de la sensación dolorosa. En esto neurociencia y fenomenología tampoco logran un acuerdo total: mientras la neurología muestra que el bebé requiere de seis meses para distinguir el dolor de otras formas de malestar (hambre, fatiga, temor, etc. (Marchand, 2009), la fenomenología muestra que el desarrollo del ego –ergo de la capacidad de sentir–, tiene como condición de posibilidad la constitución de un referente primordial de atribución de sentido (referente que Husserl encuentra en la madre como traspaso de la capacidad de sentir a través de la progresiva diferenciación de la carne en el vientre materno (Lee, 1993).

que propone Buytendijk sobre la reacción animal al dolor: “la reacción de retroceso del animal y la emoción de temor creada en él se producen por haber reconocido una situación en la que previamente experimentó dolor, y no por la consecuencia de su acción presente, es decir, el dolor” (Buytendijk 1965, p. 106).

Sin embargo, la caracterización de un dolor no sedimentable en el caso del animal se contrapone con la evidencia del aprendizaje de conductas motivadas por el dolor y el padecer animales. Esto invita a pensar que la negación de la categoría sentido a los animales por parte de la fenomenología requiere de una revisión radical:

Es más difícil precisar la relación del sentido con respecto a los animales. Las discusiones teórico-técnicas al respecto no permiten concluir algo decisivo, ya que cuando observamos a los animales, lo hacemos desde un mundo pleno de sentido que no permite tomar la perspectiva idéntica a la del animal para imaginar cómo ordenar la perspectiva que ellos se hacen sobre el mundo. Mucho habla a favor de que los animales poseen una especie de *proto sentido*, sobre todo cuando se observa la fluidez y elegancia con la que los animales se mueven de una situación a otra, y no sólo cuando se los observa de manera esporádica resolviendo situaciones muy particulares. Entonces se inclina uno a pensar que los animales contemplan el espacio pleno de sentido, y en relación a un *antes y un después*. (Luhmann, 2002, p. 177, cursivas del autor).

Pero no solo debe revisarse la posibilidad de un gradiente de sentido en el caso de los animales a partir de la evidencia que aporta su conducta frente al dolor, sino la pérdida del mismo en el caso del dolor animal. En tanto el dolor parece no formar parte del registro vital del animal, él se revela –no como la experiencia del límite del cuerpo (como en el caso del hombre)–, sino como *una irrupción en el equilibrio de su condición*: el dolor parece impedir totalmente el desenvolvimiento normal de la conducta del animal. En este sentido, si el animal parece mostrar ciertos atisbos de sentido a la hora de volver a enfrentar el dolor, parece perderlo absolutamente cuando este acaece. Se trata así de un padecer mucho más profundo que el del hombre. Si en el dolor el hombre se ve confrontado explícitamente al límite de su propio cuerpo, el animal ve amenazada, en el dolor, la totalidad de su equilibrio. No parece haber sentir más radical: si en el dolor humano el mundo aparece como una amenaza, el ambiente vital del animal es atravesado por el dolor (al punto que todo el orden que el animal había articulado parece destruido). Se trata entonces de una pura negatividad, negatividad casi imposible de procesar, he

ahí la indefensión radical del animal en su dolor y la correlativa pérdida de las formas de proto-sentido que se habían ganado. Tal vez esta caracterización del estado animal frente al dolor nos sirva, a su vez, para recuperar el sentido inclito de la palabra animal, a saber: “lo que tiene alma” (Bateson, 1993).

BIBLIOGRAFÍA

- BATESON, G. (1993). *Espíritu y naturaleza*. Buenos Aires, Amorrortu.
- BATESON, G. (1998). *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires, Lumen.
- BOURGOIS, B. (1995). *La philosophie allemande classique*. Paris, PUF.
- BUYTENDYK, F. (1965). *Teoría del dolor*. Buenos Aires, Troquel.
- CAVALIERI, P. (2001). *The Animal Question: Why Nonhuman Animals Deserve Human Rights*. New York, Oxford University Press.
- DE WAELEHENS, A. (1953). *Phénoménologie et vérité. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger*. Paris, PUF.
- DUMAS, L. F. (Productor) (2015). *10 Philosophie –L'animal – Connaissance et affectivité* <https://www.youtube.com/watch?v=CvxPvK7tBF4>.
- FRANCIONE, G. (2008). *Animals As Persons: Essays on the Abolition of Animal Exploitation*. Nueva York, Columbia University Press.
- Frank, M. (1997). *Unendliche Annäherung : Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*. Frankfurt, Suhrkamp.
- GADAMER, H. G. (1993). *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme.
- GARNER, R. (2013). *A Theory of Justice for Animals*. Oxford, Oxford University Press.
- HEIDEGGER, M. (2002). *Ser y tiempo*. Santiago, Editorial Universitaria.
- HEIDEGGER, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Madrid, Alianza editorial.
- HENRY, M. (2001). *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris, Seuil.
- HOUSSET, E. (2008). *Husserl et l'énigme du monde*. Paris, Seuil.
- HUSSERL, E. (1982). *Idea de la fenomenología. Cinco lecciones*. México, FCE.
- HUSSERL, E. (1995). *Ideas relativas a una filosofía pura y a una filosofía fenomenológica*. México, FCE.
- HUSSERL, E. (2004). *Meditaciones cartesianas*. México, FCE.
- HUSSERL, E. (1959). *Recherches logiques. 1, Prolégomènes à la logique pure*. Paris, PUF.
- HUSSERL, E. (1998). *De la synthèse passive*. Grenoble, Jérôme Million.
- JASPERS, K. (1986). *Philosophie : orientation dans le monde, éclaircissement de l'existence, métaphysique*. Paris, Springer-Verlag.
- KÜHN, R. (1998). *Husserls Begriff der Passivität: Zur Kritik der passiven Synthesis in der Genetischen Phänomenologie*. Freiburg, Alber.

- LEDER, D. (1985). "Towards a Phenomenology of Pain". *Review of Existential Psychology and Psychiatry* 19, pp. 255-266.
- LEDER, D. (1990). *The absent body*. Chicago, Chicago University Press.
- LEE, N-I. (1993). *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*. Dordrecht, Kluwer.
- LEVINAS, E. (1967). "Intentionnalité et métaphysique". *Découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris, VRIN, pp. 137-144.
- LEVINAS, E. (2004). *La teoría fenomenológica de la intuición*. Salamanca, Sígueme.
- LUHMANN, N. (2002). *Introducción a la teoría de sistemas*. México, Universidad Iberoamericana.
- MARCHAND, S. (2009). *La douleur. Comprendre pour soigner*. Paris, Elsevier/Masson.
- MARCUSE, H. (2003). *Razón y revolución*. Madrid, Alianza.
- MERLEAU-PONTY, M. (2001). *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard.
- MILLAS, J. (2009). *Idea de la individualidad*. Santiago, UDP.
- MONTAVONT, A. (1999). *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*. Paris, PUF.
- MUJICA, F. (2018a). *Éprouver la limite. Phénoménologie de la douleur* (Tesis doctoral). Université Catholique de Louvain, Louvain-La-Neuve.
- MUJICA, F. (Mayo de 2018b). *La filosofía fenomenológica como puerta de acceso al sentido de la experiencia del dolor*. En (Velarde) Congreso Internacional Philosophy of pain/ Filosofía del dolor. Conferencia llevada a cabo en la Universidad de Salamanca, Salamanca.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1963). "Conciencia, objeto y las tres distancias de éste". En: *Obras completas II*. Madrid: Revista de Occidente, pp. 61-69.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1964). "El hombre y la gente", en: *Obras completas. Tomo VII*. Madrid, Revista de Occidente, pp. 71-274.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1966). "Max Scheler. Un embriagado de esencia" *Obras completas IV*. Madrid: Revista de Occidente, pp. 507-513.
- REGAN, T. (2004). *The Case for Animal Rights*, Berkeley, University of California Press.
- ROMANO, C. (2010). *Au coeur de la raison, la phénoménologie*. Paris, Gallimard.
- SARTRE, J.P. (1984). *La imaginación*. Madrid, Sarpe.
- SINGER, P. (1975). *Animal Liberation: A New Ethics for our Treatment of Animals*, New York Review/Random House, Nueva York.
- SZILASI, W. (1973). *Introducción a la fenomenología de Husserl*. Buenos Aires, Amorrortu.

PARADOXES OF PAIN: A DIALOGUE BETWEEN PLATO AND CONTEMPORARY PHENOMENOLOGY

*Paradojas del Dolor: un Diálogo entre Platón
y la Fenomenología Contemporánea*

Bernat TORRES
UIC Barcelona

Recibido: 12 de marzo de 2019
Aceptado: 21 de agosto de 2019

ABSTRACT

The paper presents a dialogue between contemporary phenomenology and Plato on the nature and complexity of pain. Taking as a departure point Drew Leder's "The experiential paradoxes of pain" the article delves into the essentially liminal character of pain. It focusses afterwards in two paradoxes that these experiences reveal. The first one is the one that describes the pain as a sensation and also as an interpretation. The second is the one that describes the pain as a destructive but also productive experience. We discuss throughout the article how the Platonic approach, although being much more holistic (in the sense of always combining the personal, ethical, political, and cosmological perspective), is not far from the phenomenological one. And we conclude that both methods try to limit and to describe an experience that escapes all limitations and determinations.

Key words: pain; pleasure; phenomenology; intentionality; paradox; apeiron; Plato.

RESUMEN

El artículo presenta un diálogo entre la fenomenología contemporánea y Platón sobre la naturaleza complejidad del dolor. Tomando como punto de partida el artículo de D. Leder "Las paradojas experienciales del dolor", el escrito profundiza en el carácter esencialmente liminal del dolor y luego

se centra en dos paradojas que revela esta experiencia. La primera es la que describe el dolor como una sensación y también como una interpretación; la segunda es el que lo describe como una experiencia destructiva y también productiva. A lo largo del artículo veremos que el enfoque platónico, aunque sea mucho más holístico (en el sentido de combinar siempre la perspectiva personal, ética, política y también cosmológica), no está muy lejos de la fenomenológica. Que ambos enfoques intentan establecer límites y describir una experiencia que escapa a todas las limitaciones y determinaciones.

Palabras clave: dolor; placer; fenomenología; intencionalidad; paradoja; apeiron; Platón.

This paper aims to present a dialogue between contemporary phenomenology and the Greek tradition, represented by Plato, on the nature and complexity of the experience of pain. To do that, we depart from Drew Leder's exposition of different pain paradoxes in his article "The experiential paradoxes of pain" (Leder, 2016). The present paper aims at enriching Leder's description reviewing the common places between the phenomenological approach and the Platonic treatment of pain. We begin this exposition by comparing the general idea of pain understood as a liminal or paradoxical experience to deal, afterwards, with two of the paradoxes included in Leder's work. The first paradox is the one that describes the pain as a sensation and as an interpretation; that is, as a raw material from the senses and as an experience attached to an interpretation or a representation. The second is the one that describes the pain as a destructive or disruptive element for our experience and, at the same time, as a productive experience, meaning that from the experience of pain, some meaning or understanding can be built or learnt¹.

Before starting the dialogue between the Greek tradition represented by Plato and contemporary phenomenology, at least two elements need to be pointed out. Firstly, in the Platonic sources and the Greek culture in general, pain always appears as being inseparable from pleasure and generally understood as its opposite. This inseparability is established in the *Republic* (583b and ff.) or the *Philebus* (31b and ff.), and presented, for instance, in the

1. The other paradoxes that Leder explains are: "certainty and uncertainty" "the present and the projective", "the never-changing and the ever-changing", "the mind and body", "self and other", "the here and everywhere", "the in-control and out-of-control" (Leder, 2016).

dramatic scene of the *Phaedo*, where Socrates states, about pleasure and pain, that “anybody that pursues one of them and catches it, he’s always pretty well bound to catch the other as well” (60b-c). The opposition between pain and pleasure seems to be connected with the idea of harmony, because both experiences are part, as we will see, of a process of constitution, disintegration or restitution of a certain harmony or natural state. The platonic source usually defends this opposition together with the idea of the existence of an intermediate state, which is neither pleasure nor pain (*Philebus*, 33b, and ff.) and, finally, with the idea that both experiences are forms of movement (*Republic*, 584e and ff.). From the phenomenological perspective, where notions like harmony (and especially in the sense of cosmic or metaphysical harmony) usually are absent, there is no explicit agreement about the opposition between pleasure and pain. Some approaches may treat them as opposites, like the one represented by Max Scheler (1913-16: 2000) or David Le Breton (2003), whereas in the most of the cases they are treated separately and understood as separate experiences (Buijtendijk, 1948; 1961; Scarry, 1985; Serrano de Haro, 2012a). The possibility of detaching these two experiences remains an important subject, but we cannot deal with it here.

Secondly, while for contemporary phenomenology and in general for modern thought and science, the central interest is located on pain (frequently detached from pleasure). For Plato and the Greek tradition, the primary interest is in the study of pleasure. These elements are quite surprising, given the fact that generally speaking, our society and life tend to be hedonistic. In contrast, ancient Greeks are thought to have lived a rather harsh and often not pleasurable life full of war, sufferings, and destruction. This fact could be, again, an intriguing subject for discussion, but we cannot go into it now.

The two aspects mentioned above, the higher centrality of pleasure over pain and the permanent connection between both experiences, determine a relevant point of our approach when we deal with the Platonic source. On many occasions, our statements about pain are not directly taken from the argument of the dialogues, but rather extrapolated from the discussion of pleasure. The reason for doing so is that, in most of the cases, Plato replaces clarifications on suffering by the more common clarification about pleasure.

As for the Platonic sources used in this paper, they are circumscribed to the discussion on pleasure and pain that we find in the *Republic* (583a-587d), the *Timaeus* (64a2-65b3) and the *Philebus* (31b-55c). The most careful study conducted in this field, still very unexplored, is the one by David Conan Wolfsdorf, who offers a vibrant analysis of the *Timaeus*’s description of

pain, also referring to the clarifications of the *Republic* and the *Philebus* (cf. Wolfsdorf, 2015). Also, the fascinating study by Mathew Evans (2007), from a more analytical perspective, finds the connections between the *Philebus* and the modern conception of pain as attached to representational content. Finally, the classic work of Gosling and Taylor (1982) also remains a valuable reference, although their approach focuses mainly on the experience of pleasure.

1. THE LIMINAL, PARADOXICAL OR APEIRONIC CHARACTER OF THE EXPERIENCE OF PAIN

The general idea that governs Leder's diagnosis of the contemporary phenomenological approach to pain and the idea that serves him to introduce the different paradoxes is the fact that this experience has a liminal or paradoxical character. This means that pain is an experience located in the in-between, in an indeterminate sphere between the body and the mind, between the immediate experience and the mediation of rationality and judgment. Pain, as Leder puts it, "inhabits an in-between state, a kind of nether region characterized by "ambiguity, paradox, a confusion of all the customary categories"". (Leder, 2016, 458-459). This ambiguity can be seen by observing one of the most commonly used definitions of pain, the one offered by the IASP, where the pain is located between a sensation and an emotion and is, at the same time, associated, but not reduced to, a physical experience: "An unpleasant sensory and emotional experience associated with actual or potential tissue damage, or described in terms of such damage" (International Association for the Study of Pain, 2005). As Grüny (2004, 16) points out, this definition leaves open, as well as mixes, the clarification of notions like "unpleasant", "sensation" "emotio", or "tissue damage".

The liminal or paradoxical aspect of pain finds a clear and astonishing parallel in the work of Plato. As Socrates states in the *Philebus*:

pains and pleasures come to be set alongside one another simultaneously, and, as it just now came to light, of these contraries [pleasure and pain] sensations [αἰσθήσεις] simultaneously arise relative to one another [...] both of this pair, pain, and pleasure, receive the more and the less [τὸ μᾶλλον τε καὶ ἧττον], and as a pair, they belong to the unlimited [ἄπειρον] things (Plato, *Philebus*, 41d1-8; trans. S. Benardete).

That pain is an *apeira*, an unlimited or indeterminate reality, means that it belongs to the class of things that have the nature of the “more and the less” of all those realities that are always in flux, like the hotter and the colder or, the bigger and the smaller:

...in the case of the hotter and the colder, see whether you could ever conceive of some limit, or would the more and the less, which dwell as a pair of them, as long as the pair is dwelling within, disallow to the genera an end and completion to come to be, for when an ending occurs, the pair of them also has come to an end (Plato, *Philebus*, 24a-b)².

It is important to stress here, as this represents an essential difference with the phenomenological approach, that the undetermined character of pain (and pleasure) is not only seen by Plato from the perspective of the human experience (or, in other words, from the first-person perspective that phenomenology tends to use) but also, and in an extreme sense, from a holistic or global perspective, a standpoint including a cosmological, ethical and even political view. This is made clear in the description of the cosmos as a whole constituted by four classes or types: the limit, the unlimited, the mixture between them, and the cause of the mixture. As Socrates states in a specific moment of the dialogue, “there are –it’s what we have often said– an extensive unlimited in the whole and a satisfactory limit, and no inferior and shallow cause is presiding over them, ordering and arranging years, seasons, and months, and it is to be spoken of most justly as wisdom and mind” (Plato, *Philebus*, 30c1-6).

That means that pain and pleasure, as undetermined realities, share a similar nature with the unlimited in the whole (that is, of the unlimited as a constitutive part of the cosmic reality); the difference being that in the cosmic level the unlimitedness can be limited, measured or controlled thanks to the cosmic order or rationality (such as when, from the flux between hot and cold, the different seasons are created; cf. *Philebus*, 26b-c); while in the human dimension, the limit or the measure needs to be imposed by our human rationality and will, much weaker and much less effective than the cosmic *nous*. The Platonic attempt to introduce this limit and measure has a clear ethical and political intention in the fulfilment of a good life in the individual

2. See Aristotle and his references to the “diad” (“δύαξ”) or to and “the more and the less” (“τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν”) in *Metaphysics* (988a5-10; 1081a-1082b) or *Physics* (192a6-25).

and the communitarian sense, an intention that is (or at least seems to be) absent in any phenomenological approach.

Despite all the differences in the way of approaching the question of pain as an unlimited experience or as a paradoxical experience, both the Platonic dialogue and the phenomenological approach, try to offer tools and strategies to describe the indescribable, to set a limit to the unlimited. As Serrano de Haro puts it, there is a need to go beyond the lived condition of pain toward “a categorical or, if you prefer, an ontological discussion [...] because pain occupies this purely frontier place, it is a kind of juncture located experience, that makes it perhaps the most bodily of the events of consciousness and at the same time the most conscious of the bodily phenomena” (Serrano de Haro, 2008, 87-88).

2. PAIN AS A MERE SENSATION OR AS AN INTERPRETATION

The first paradox which we deal with is the one described by Leder as “Sensation and Interpretation” a paradox concerned with the difficulty of determining whether the pain is a mere sensation without any intentional or representational character, or if it is something non-detachable from an interpretation or a representation. As Toombs (1992, 36–37) puts it, “pain thus partakes both in the immediacy of sensation and in the mediacy of complex referentiality and interpretation” For its relevance to understand the complexity of the experience of pain, this seems to be the most essential or primary of the paradoxes, at least from the phenomenological perspective; and this is so because the intentional character of pain furnishes it with an entity, with an ontological dimension, an entity that may get lost if we understand this experience to be a mere sensation or a non-intentional experience. Let’s approach these two possibilities in some detail.

2.1. *Pain as a mere sensation, or the common position of Protarchus and Husserl*

On the one hand, pain can be seen as a mere or immediate sensation, which implies a comprehension of pain as raw reception of a stimulus, without any intentional content. To say that pain is a mere sensation means that we do not feel pain “of” or “for” something, but we just feel pain. As Elaine Sca-

rry (1985, 161-162) states, pain, because of this lack of any referential content, is almost impossible to be rendered in language. Originally, the non-intentional character of pain has been defended by two of the most eminent phenomenologist, Carl Stumpf, and Edmund Husserl. He is in this aspect in confrontation with their master Franz Brentano. Stumpf and Husserl consider that physical pain is not a perception or something that happens in one's body, and neither exclusively a mere sensation, that is the reason why they use the term "effective sensation" ("Gefühlempfindung") to describe it³.

In the Platonic context, this position is quite similar to the one defended by Protarchus and Philebus, who deny any possibility of introducing internal differences or determinations in the experience of pain as Socrates states referring to the value of pleasure and suffering for the two young hedonists, "although the majority of them are bad and there are good ones as well, as we assert, all the same, you address them all as good" (Plato, *Philebus*, 13b1-3). All pleasures and all pains, no matter the context, the representation content attached to them, are good and positive in the case of pleasure, both bad and negative in the case of pain⁴. As the dialogue shows, this means that independently of the intentional or representation character of the experience of pleasure and pain, these experiences are not affected in their essence *qua* pleasures and pains. Their reality is, in this sense, not intentional or representational. As we see later, the reality of pain and pleasure is essential, it's factuality, devoid of any characterization, that's why "we speak –says Protarchus– of the opinion as false at that time, but no one would ever address the pleasure itself as false (Plato, *Philebus*, 38a2-3)".

To fully understand this position, we need first to clarify what it means for an experience to be intentional. Intentionality indicates directedness or tension of the experience. It can be defined as "the power of minds to be about, to represent, or to stand for, things, properties and states of affairs" (Stanford Dictionary). It represents a temporal connection between something which is subjective or has to do with my own (first person) perspective (the pole of "subjective" experience that we could call A), and an external element which is determined (the pole referenced to the object, which we call B). Intentionality implies too that the relationship between A and

3. For a detailed clarification of these positions, see Serrano de Haro (2010).

4. Precisely of the same opinion seems to be Aristippus of Cyrene when he states that "Pleasure is good even if it proceeds from the most unseemly conduct" (Diogenes Laertius, II, 86).

B has a temporal nature, a temporality that allows the experience itself. For example, by seeing, I intentionally see a computer in front of me, determining its form and shape; by touching, I intentionally and *kinesthetically* get information from the keyboard that I use to write these words, an experience which points towards something external to the touching itself. Intentionality always implies an externalization of experiences, the fact that I am, that my experience is, directed towards the object of my experience. This is the meaning of technical notions like ‘composition,’ ‘construction’ or ‘horizon’ of the experience⁵.

To say that pain is not an intentional experience means, then, that this experience somehow abolishes or destroys the distinction between the poles of the intentional experience A and B. It is as if the pain would compress or squash the two poles, somehow fusing them and turning them into a mere sensation or, as Stumpt and Husserl defend, an “affective sensation” impeding in this way the experience to be intentional. Whereas the composition, as a result of the intentional experience, represents, as we have said before, a kind of being always moved towards something external, the destruction of this composition by pain implies rather a type of closure. This internal experience does not have, from itself, any reference to anything external. As Serrano de Haro states, “in physical suffering, perceptive and bodily sensibility, which is normally opened to the world, reverts inward, flows back, without any intentional exit, without a transitive vector to anything else, enclosed in a possibly unexpected revelation of itself” (Serrano de Haro, 2012b, 232).

5. “Husserl’s thoughts on the phenomenological reduction, on temporality, on perception, on evidence, can all be integrated into a coherent pattern if we study them in their rapport with the concept of constitution. Furthermore, the concept of constitution is used by Husserl as an explanatory schema: in giving the constitution of an object, Husserl feels he is giving the philosophical explanation of such an object. Thus in our discussion of constitution, we are studying the explanatory power of phenomenology, and in relating other phenomenological concepts to the concept of constitution, we are studying what they contribute to the philosophical explanation that phenomenology attempts to furnish” (Sokolowski, R., (1970) *The Formation of Husserl’s Concept of Constitution*).

2.2. *Pain as an intentional experience or the common position of Socrates and Brentano*

On the other side of this first paradox, pain can be seen precisely as an intentional experience, as an experience which is not detachable from (and that can be even identified with) an interpretation or with some kind of representational content⁶. This intentional understanding of pain can be seen from different perspectives and in different contexts. Still, perhaps one of the clearest is the medical one, where the patients or the sufferers experience that “with each new interpretive perspective, the sensed pain itself changed in quality, intensity, meaning, and affective content” (Leder, 2016, 446). As Leder defends in his article, this paradox is somehow supported by modern neuroscience, since from this perspective, pain is an experience where sensitive, affective, and cognitive aspects are integrated (cf. Melzack & Wall, 1991, 191). Initially, the intentional or content-bearing aspect of pain has been defended by the master of Husserl and Stump, Brentano, who considers pain to be similar to sadness or joy, experiences that always implies a representational or an objectifying act; in this sense, pain “is the intentional correlate of a sense-perception and of a concomitant feeling; and so the pain does lie in one’s toe, not in one’s consciousness, not in mind, not in the brain” (Serrano de Haro, 2010, 388). Pain, expressed from the Platonic viewpoint, can be somehow determined, limited, or classified. This is again the position defended, *mutatis mutandis*, by Socrates, who not only identifies internal differences inside of pain and pleasure but also associates –as we discuss in the following lines– the structure of these experiences with the structure of judgment (*Philebus*, 36c-38c).

Going back to a previous point, to consider pain an intentional experience means that this experience is directed or that it stands for something external

6. It’s important to clarify here the different sense of ‘interpretation’ and ‘representation,’ a term that Leder is not using to describe the present paradox, but that has for us some relevance. The difference between both notions is that whereas interpretation focuses clearly in the active character of experience, representation remains in the in-between, between interpretation and sensation. The reason being that representation has a passive role although being more active than a mere sensation; which means that in the case of representation, the cognitive element present in pain can be active or passive (like when we associate a particular representation to a painful sensation, for instance, in which case this cognitive element is not necessarily active). Be it as it may, in both cases, there is a determination of the experience of pain in both cases, that is, from the classical perspective, some kind of *peras*, limit or measure.

to itself; in this sense, through the experience of pain, both poles A (the “subjective” pole) and B (the pole that is directed toward the object) remain separated and united through temporality. Pain is, then, not a simple reception of a stimulus, a raw or indeterminate experience, but instead implies some degree of determination. This fact, the understanding of pain as belonging to the class of experiences that produce, or allow, some kind of determination, is of great importance to establish the comparison with the Socratic position presented in the *Philebus*. In seeing pain as something attached to an interpretation, some kind of determination (*peras*) is introduced into the originally unlimited experience of pain (or pleasure):

Socrates: ... If we detect some pain, in its involvement with that for which [περὶ τὸ ἐφ’ ᾧ] there is pain, in error, or its contrary, pleasure, in error, shall we apply “right” or “good” or any of the beautiful names to it? [...] it does look as if pleasure often comes to be for us, not with the right opinion but with falsehood.

Protarchus: Of course, it does. In a situation of that kind, Socrates, we speak of the opinion as false at that time, but no one would ever address the pleasure itself as false (Plato, *Philebus*, 37e5-38a3).

The fragment is illustrative of the two positions that we are describing. On the one side, Protarchus defends that pain is pain and pleasure is pleasure, they are understood as mere sensations (as a simple *hedesthai* or *lypesthai*) that do not admit any kind of intrinsic differentiation. Actually, he considers pain and pleasure as having an absolute factuality, a factuality that is unqualified as a mere sensation. On the other hand, Socrates, who does not deny this factuality, adds to it the possibility to classify and establish internal differences in the experience of pains and pleasures. The main result of the Socratic enquiry is to prove –against the position defended by Protarchus and Philebus– that pleasure cannot be simply identified with the good (and pain with the bad) and that there is a possible way to introduce measure into the naturally unlimited experience of pain and pleasure. To fully understand the Socratic position, and these internal distinctions, we need to clarify the relationship between the notions of harmony, perception, desire, and memory.

The Socratic attempt to classify and to introduce some degree of measure into pleasure and pain departs from the idea that this experiences, although being in themselves unlimited, are connected or derive from a state of harmony, a harmony that represents a general state of equilibrium, a good example of which would be health (cf. Plato, *Philebus*, 31d1-8; cf. *Timaeus*,

64d1-8). Pain is then the experience that may accompany the dissolution of this harmony or may also be understood as emptiness felt in the body. In all occasions where a state of dissolution or emptiness appears and is perceived, a reaction or a countermovement towards harmony or fulfilment takes places, and this is so thanks to the power of desire (ἐπιθυμία; cf. *Philebus*, 34c-35d). Desire is a power of the soul that moves us toward “conditions opposite to the actual ones in the body, while it is the body that undergoes the pain and the pleasure of some affection” (cf. *Philebus*, 41c4-6). The power of desire, as the main feature that explains the presence of a structure inside the experience of pain and pleasure, is intimately attached to the power of memory (μνήμη) or recollection. It is so because memory supplies the content or the direction toward which we should fulfil our emptiness: “By pointing out that it is the memory that directs it toward the objects of its desires, our argument –states Socrates– has established that every impulse, desire, and the rule over the animal is the domain of the soul” (*Philebus*, 35d1-4). So, when there is a destruction of a harmony (actual, imagined or expected) we automatically desire the opposite of the present state (felt in the body) and memory (or recollection) gives us the content (let us say the object) of this desire, a desire that is, in fact, felt as pain or emptiness. As Dorothea Frede (1993, 37) says, “the point of this careful analysis of the different factors is to establish that pains and pleasures are *intentional* (object-directed) states since all involve memory” Or, as Matthew Evans expresses it, “if pains are to play the role in practical reasoning that they manifestly do play, then they must have a structure that’s similar to that of familiar content-bearing psychological states such as opinion, hope, anger, and the like” (2007, 91). It is precisely its connection with desire and memory that allows us to understand the intentional or representational character of the experience of pain.

The intentional or representational character of pain is introduced in the *Philebus* through the presence, in any pleasurable or painful experience, of a judgement or opinion (δόξα; cf. *Philebus*, 36e7, and ff.) that can modify and transform the experience itself. This can be seen in the quote mentioned above, where pleasure and pain imply a reference to reality (α ἐφ’ ᾧ: or α ποῖος τις, cf. 37c2-4) made through a judgement that may be mistaken (ἁμαρτάνω), affecting in this way the factual experience of pain. This error or mistake from the pains and pleasures is the specific place where the paradox that we are dealing with can be placed. For Protarchus, there is no possible mistake or error in the experience of pain or pleasure (because these experiences don’t accept internal differences), but for Socrates, this error can take three

different forms (cf. *Philebus*, 36c-41a; 41a-42c; 42c-46b). In the Socratic account, the presence of representations (or misrepresentations) affecting the actual experience of pain and pleasure has to do, as we have seen, with the relationship between these experiences, perception, memory and desire and implies, in fact, not only the complex nature of pain itself but also our whole comprehension of the present, the past and the future of our existence. This is so because we always tend (through the power of desire) to move toward a possible or imaginary fulfilment identified with a representation of what we think is right, a representation, or expectation that may be qualified as true or false. An interesting difference with the phenomenological approach is to be found here: whereas the phenomenological approach may defend the existence of an interpretation or a representation (or misrepresentation) as modifying the mere sensation of pain, this modification is not understood in terms of right and wrong or, much less in term of what is good or bad. This has to do with the intention of neutrality of the modern phenomenological approach.

Of course, as in the contemporary discussion, the problem as well how exactly a judgment (or any form of representation or interpretation attached to the factual experience), can affect or modify the actual sensation of pain. Leder (2016, 446) points toward a very concrete explanation of this fact, indicating how the interpretation of a particular pain transforms its felt quality or intensity. The modification of the degree and intensity of the experience of pain as a consequence of an interpretation or expectation that is not part of the content of the sensation itself is also underlined by Eric J. Cassel (1982, 641), who explains how specific interpretations of pain imply a higher degree of suffering: “people in pain frequently report suffering from the pain when they feel out of control, when the pain is overwhelming, when the source of the pain is unknown, when the meaning of the pain is dire, or when the pain is chronic.” In a similar sense, Christopher Hill (2005, 95) develops the idea of the “substantial amount of misrepresentation” associated with the experience of pain.

Finally, it is worth noting that the presence of the power of desire or *eros* in the Socratic argument, the power that allows us to understand that the essentially irrational experience of pain can find a direction, a solution that implies memory and judgement, finds a parallel in the phenomenological description through the notion of *Erfüllung*, the so-called fulfilment structure, the fact of filling significant intentions of specific actions through an intuitive content. What I take to be a certain way or manner tends to

manifest itself in what Husserl calls an experience of fulfilment (Erfüllung); an experience where we are aware of the grounds for taking something in a certain way, and we are aware that we are rational in virtue of being aware of these grounds. That happens, for instance, when the hidden or backside of an object that we are observing is how I took it actually to be (Husserl, 1950, §§24–27; 1976, §§136–38).

3. THE DESTRUCTIVE AND PRODUCTIVE CHARACTER OF PAIN

Finally, let us discuss the second paradox, the one that Leder calls “the productive and destructive” character of pain. This paradox has to do with the fact that pain involves a destructive character and a productive or positive one. The destructive character of pain has to do with its character as an experience “overturning all that makes life enjoyable, convivial, purposeful, and meaningful” (Leder, 2016, 457; cf. Scarry, 1985, 29). The phenomenologist Christian Grüny, in his book *Zerstörte Erfahrung. Eine Phänomenologie des Schmerzes* (Destruction of experience. A phenomenology of pain) defends that the irruption of pain is always a disturbance of the experience, a disruption in the normal activities in everyday life that can be defined as a “blocked movement of flight” (*eine blockierte Fluchtbewegung*) (Grüny, 2004, 118). By that, he means that pain, which is essentially a process, a movement, produces harming negativity that cannot be ignored or deactivated, it can just be suffered as it is (Grüny, 2004, 166). The conception of pain as destruction, or destitution (or as a crisis of the experience) is intimately connected with the idea of composition or intentionality that has been previously clarified. If there is a destruction of the experience or the perceived world, that means that, somehow, the intentional or representation character of pain precedes conceptually and factually its dimension as destruction. Pain, when it is experienced in our body, impedes and destroys the normality of our existence, this is the meaning of the first extreme of the paradox we are dealing with.

On the other hand, pain may contain a positive or productive aspect because it may generate new questions and meanings; it may inform us about the existence of a problem, indicating as well how to solve it; it may awaken a comprehension of our existence, our actions and, in general, of the sense of life. Effectively, pain can generate new questions, and meanings about how I should treat and prevent pain in the future, “Hopefully –as Leder states– the messages received

are both beneficial and practicable. With proper rest, self-care, exercise, the back problem may resolve— lesson learned (Leder, 2016, 457).

If we now move to the Platonic source, we see that description of pain contains both a destructive and productive character. As for its destructive character, it can be found in the very definition of pain that can be found both in the *Philebus* and the *Timaeus*. In the first dialogue, pain is associated with destruction and, specifically, with violent and sudden destruction of a state of harmony; when this harmony is dissolved “in us animals [...] the simultaneous genesis of pains” takes place, and “when that nature is being fitted back together again and is returning to its own nature, we have to speak of the coming into being of pleasure” (Plato, *Philebus*, 31d1-87). A very similar idea is expressed in the *Timaeus* “An impression produced in us contrary to nature and violent, if sudden, is painful; and, again, the sudden return to nature is pleasant; but a gentle and gradual return is imperceptible and vice versa (Plato, *Timaeus*, 64d1-4; trans. B. Jewett).

In both cases, pain and pleasure appear as forms of movements that are opposite to each other concerning a state of harmony, a natural state, or an adequate condition (cf. *Philebus*, 34a3-5; *Timaeus*, 43c4-7). This natural or adequate state has to do with the Platonic conception of φύσις (a notion probably influenced by the Hippocratic view) that determines the constitution of the human body as a harmonious relationship between dynamic elements that produce a general unity and stability. This harmony is identified in the *Philebus* with a kind of measured mixture between ἄπειρον and πέρας as it is found, for example, in health (cf. 28e8-9), musical rhythms (cf. 26a2-4), meteorological stability (cf. 26a6-8) and also in beauty and strength (cf. 26b4-5). There is no pain without the destruction of this harmonic or adequate state and, at the same time, this destruction, to be perceived as pain, needs to be violent, because gentle movements always remain unperceived (ἀναισθητος). As Timaeus puts it: “Things which experience gradual withdrawals and emptyings of their nature, and great and sudden replenishments, fail to perceive the emptying, but are sensible of the replenishment; and so, they occasion no pain” (Plato, *Timaeus*. 65a1-7).

The Platonic source also furnishes us with at least two aspects that can be seen as productive or constructive in the comprehension of pain. The full development of each of these aspects would exceed the extension of this paper by far; that’s why we only describe them shortly. The first sense into which

7. Cf. Merker (2004, 15-16).

pain can be seen as a productive experience has to do with the representational or content-bearing aspect of it as explained before; every painful experience implies the presence of certain kind of judgement that may be correct or incorrect, and that represents or reflects (being in this sense informative about) some aspect of reality. The second aspect is the educational or political relevance of pains and pleasures, the fact that for Plato, these experiences need to be shaped in conformity with a particular idea of what is right and what is wrong for the community. That is why everybody, and especially the child, needs to be “rightly trained in respect of pleasures and pains, to hate what ought to be hated, right from the beginning up to the very end, and to love what ought to be loved” (Plato, *Laws*, 654b1-c2; trans. R. G. Bury). This kind of education is exemplified through athletics or gymnastics (Plato, *Timaeus*, 89a; *Republic*, 403c-404e) and also through dance (Plato, *Laws*, 653a-654d) (cf. Moutsopoulos, 1989).

The educational dimension of pain could be complemented with its relevance as a form of punishment in its service to ensure and reach the city’s political order and its souls. Indeed, physical pain is said to be needed to repair an injustice (cf. Plato, *Gorgias*, 525b-c). However, the real punishment is the one that is inflicted in the soul of the criminal, mainly through the experience of shame (cf. Plato, *Laws*, 855a-c; 862d-e; 949c-d). As Ann Merker points out, the function of the body (through the experience of physical pain) is a semantic one; this is so because once it has been punished, our body indicates, through the scars or whatever consequences resulting from the punishment, the state of the soul. In this sense, the body is understood as a sign (as a ‘sema’), because through it, “the soul signifies whatever it wants to signify” (cf. Plato, *Cratylus*, 400b-c; trans. C.D.C. Reeve) (cf. Merker, 2004, 42-48).

CONCLUSIONS: PLATO’S HOLISM VS. PHENOMENOLOGICAL CONCRETENESS IN THE STUDY OF PAIN

To summarise this comparative exercise, we see that the Platonic approach to the experience of pain is much more holistic than the phenomenological one. Whereas the latter sees the destructive character of pain mainly as a world-destructive experience seen from the first-person perspective (when I feel pain my attention is distracted; my relations with the others and the world are disrupted, and the like), in the Platonic description this destruction is also attached, to a more general notion of harmony and even to the notion

of the order of the city and the soul. This general notion of harmony, of a natural state, is clearly absent in the phenomenological approach, possibly due to the fact from the modern view, nature is seen as somehow detached from human nature. From our point of view, this fact has essential consequences in the way we understand (and experience), both pain and pleasure.

The Platonic way of dealing with pleasure and pain, although including a phenomenology of the first-person experience, never stops there, but it continuously aims to encourage a change in the attitude of the listener, revealing what is good and bad at the personal, ontological and also political and educational level. Whereas the phenomenological approach always addresses the clarification of the first-person experience to complete –and maybe even laying the foundation for– the naturalistic and the constructivist or historicist perspective⁸. Nevertheless, as Geniusas points out, many of the contemporary philosophical attempts to describe pain tend to see it from a physiological perspective, from what he calls a physicalist ontology, because “they aim to show that pain, just as other bodily sensations, has an object, and that this object has a reserved place within a physicalistic ontology” (Geniusas, 2013, 2). In both cases, the objective is to find the unity of a complex and paradoxical experience presented in manifold ways and forms in our everyday lives.

REFERENCIAS

- BUYTENDIJK, F. J. J. (1948). *Über den Schmerz*. Medizin. Verlag Huber.
- BUYTENDIJK, F. J. J. (1961). *Pain*. Trans. E. O’Shiel. Westport, CT: Greenwood Press.
- CASSEL, E. J. (1982). The Nature of Suffering and the Goals of Medicine. *The New England Journal of Medicine*, 306/11, 639-645.
- EVANS, M. (2007). Plato and the Meaning of Pain. *Apeiron*, 40/1, 71-93.
- FREDE, D. (1993). Plato. *Philebus*, Indianapolis.
- GENIUSAS, S. (2013). On naturalism in pain research: a phenomenological critique, *Metodo, International Studies in Phenomenology and Philosophy*, 1/1, 1.
- GOSLING, J. C.B & Taylor, C. C. W. (1982). *The Greeks on Pleasure*. Oxford University Press

8. As Saulius Geniusas (2013, 1) asserts: “In the *Logos* article, Husserl aimed to position phenomenology between two methodological extremes, which might have seemed to be the only viable positions. Supposedly, when it came to methodological issues, one could either be a naturalistic, or one could be a historicist, and it might have seemed that there is no other attitude one could take on” .

- GRÜNY, Ch. (2004). *Zerstörte Erfahrung. Eine Phänomenologie des Schmerzes*. Wuzburg: Königshausen & Neuman.
- HILL, Ch. (2005). Pain: New Essays on Its Nature and the Methodology of Its Study
- HUSSERL, E. (1950). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Edited by S. Strasser. The Hague: Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, E. (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Edited by K. Schuhmann. The Hague: Martinus Nijhoff.
- LE BRETON, D. (2003). *Schmerz. Eine Kulturgeschichte*, Zürich u. Berlin: Diaphanes Verlag.
- LEDER, D. (2016). *The Experiential Paradoxes of Pain*. *Journal of Medicine and Philosophy*, 41, 444-460.
- MELZACK, R. & P. D. Wall (1991). *The Challenge of Pain*. London: Penguin.
- MERKER, A. (2004). Corps et châtimeur chez Platon. *Études platoniciennes*, 1.
- MOUTSOPOULOS, E. (1989). *La Musique dans l'oeuvre de Platon*. Paris: P.U.F.
- SERRANO de HARO, A. (2010). Is Pain an Intentional Experience? *Phenomenology*, 3, 386-395.
- SCARRY, E. (1985). *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. New York: Oxford University Press.
- SCHELER, M. (1913-1916). *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Neuer Versuch der Grundlegung eines Ethischen Personalismus*, Felix Meiner Verlag, 2014.
- SCHELER, M. (2000). *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*. Madrid: Caparrós.
- SERRANO de HARO, A. (2008). *En los límites de la fenomenología: el análisis del dolor físico*. VI Jornadas Nacionales de Fenomenología y Hermenéutica "Sentido, libertad y destino". 87-99.
- SERRANO de HARO, A. (2012a). *Elementos para una ordenación fenomenológica de las experiencias aflictivas*. *Anuario Filosófico* 45/1, 121-144.
- SERRANO de HARO, A. (2012b). *New and Old Approaches to the phenomenology of pain*. *Studia Phenomenologica*, 12, 227-237.
- WOLFSDOFF, D. (2015). *Plato on pain*. *Antiquorum Philosophia. An International Journal*, 9, 11-26.

THOUGHTS ON PAIN. FRIEDRICH NIETZSCHE AND HUMAN SUFFERING

Consideraciones sobre el Dolor. Friedrich Nietzsche y el Sufrimiento Humano

Paolo SCOLARI
Università Cattolica del Sacro Cuore - Milano

Recibido: 14 de enero de 2019
Aceptado: 26 de mayo de 2020

ABSTRACT

In Friedrich Nietzsche, the autobiographical theme of illness is inseparable from the philosophical problem of pain. While he reflects on his condition of the ill person, Nietzsche oscillates the human being like a pendulum. He defines him as the ill animal, as the most melancholic animal, but also as the most courageous and most used to pain, as the happiest animal who suffers so profoundly that he must invent laughter. Parallel to these anthropological writings, Nietzsche presents bold allegations against the desperate attempts, public or private, that the human being makes to remove the pain from its own existence or live as if it never existed. The hypocritical justifications, religious or secular, for those who wish to find a sense of absurdity in suffering may meet with the comfort of modern society (science, politics, religion), who desperately take risks to mould a humanity without any evil. By considering his personal experience of illness as crucial, Nietzsche desires to experiment up to the point thought can resist and in which direction it takes whenever it is under the pressure of evil. His investigation shows how the negative cannot be eliminated from existence. However, it constitutes a necessary ingredient without which tears would signify too much joy, and one would never arrive at the laughter.

Key words: Nietzsche; suffering; illness; sickness; evil; pain; justifications; hypocrisy; ethics.

RESUMEN

En la filosofía de Friedrich Nietzsche es inseparable el tema autobiográfico de la enfermedad del problema filosófico del dolor. A la vez que reflexiona sobre la condición de la persona enferma, Nietzsche hace que el hombre oscile como un péndulo: lo define como el animal enfermo, como el más melancólico de los animales, pero también como el más bravo y más habituado al dolor, y como el animal más feliz, que sufre tan profundamente que debe inventar la risa. De modo paralelo a estos escritos antropológicos, Nietzsche denuncia enfáticamente los intentos desesperados, públicos y privados, que hace el hombre para remover el dolor de su propia existencia o para vivir como si nunca hubiese existido. Las hipócritas justificaciones, religiosas o seculares, de aquellos que encuentran un sentido absurdo en el sufrimiento, se encuentran con el comfort de la sociedad moderna (ciencia, política, religion), donde desesperadamente se toman riesgos para modelar una sociedad sin mal. Al considerar como crucial su experiencia personal con el dolor, Nietzsche desea experimentar hasta el punto en que resista el pensamiento y en la dirección que éste tome cada vez que se encuentra bajo la presión del mal. Sus investigaciones muestran cómo es imposible eliminar lo negativo de la existencia, pues constituye un necesario ingrediente sin el que las lágrimas significarían demasiada alegría y nunca se llegaría a la risa.

Palabras clave: Nietzsche; sufrimiento; enfermedad; malestar; mal; dolor; justificaciones; hipocresía; ética.

1. NIETZSCHE AND THE MAN, THE ILL ANIMAL

In the thought of Friedrich Nietzsche, the autobiographical theme of illness has, at its core, the philosophical problem of pain. While he reflects daily on the ill person's condition, Nietzsche oscillates the man like a pendulum. In one of his posthumous fragment he defines the man as "the most melancholic and most happy animal who suffers so profoundly that he must invent laughter", and in *Zur Genealogie der Moral* the man is "the ill animal" but also as "the most courageous and most used to pain" (*GM*, III). Nietzsche seems to be entertained no end by playing around with these definitions, almost as if he is making fun of Aristotle¹.

1. The article cites Nietzsche's works using the following abbreviations: AC = The Antichrist; BGE = Beyond Good and Evil; BT = The Birth of Tragedy; D = Daybreak; EH = Ecce Homo; GM = On the Genealogy of Morality; GS = The Gay Science; HH =

These two later quotations that go on to construct the tracks on which his reflections on badness and suffering will move, mark the area in which the decisive ‘match’ of the health of humanity is discussed. The first displays a Nietzsche who is always trenchant and blazing in its ability to conjure humans’ humanity in few words. The highlight of the determinate article is original (“*the ill animal*”) and shows that man is a unique animal who can define himself as being ill. The second suggests the image of a human being who tolerates pain with courage, arriving, just thanks to this journey of pain, to embark on a voyage leading to internal transformation.

Nietzsche’s lifelong illness prompted him to develop the philosophical problem of pain and its relationship with thought. Taking advantage of his condition as a constant sufferer, Nietzsche strived to understand which directions human thought can take whenever it is “subjected to the *pressure* of evil” (GS, Preface for the second edition, 2). The first is a hypocritical direction, represented by man’s attempts to remove pain from his life. Nietzsche denounces all justifications made to provide at all costs a meaning for suffering, and which converge with the modern welfare society that dares to fashion humankind *without* evil. The other direction, however, is that of those who are not afraid to listen to suffering. Reflecting on his own personal situation, Nietzsche outlines the traits of human beings who reach out towards the mystery of existence and, shaken by the experience of pain, come to abandon their certainties and adopt a more critical view of themselves.

“Every man is a medical history”, recites a posthumous fragment. Indeed, Nietzsche himself is the first to notice “his own story is the story of an illness and also of a healing” (HH, Preface, 6) – and this is not only true for him but for everyone who experiences suffering up close. This experience of pain – so intimate that it seems complicated to express in words – does not cause one to be locked up inside of oneself but rather serves to introduce a discussion on one’s subjectivity and as an occasion for a moral adventure into the profundities of one’s existence.

Human, All Too Human; TI = Twilight of the Idols; UF = Unpublished Fragments; and Z = Thus Spoke Zarathustra.

2. ILLNESS: THE OTHER NAME OF NIETZSCHE

In the essay *Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung* Thomas Mann is lapidary in affirming that Nietzsche “also has another name: illness” (Mann, 1948). After all, it is practically impossible to look at Nietzsche’s life without encountering his illness (cf. Fallica, 2002, p. 101). The two aspects overlap so perfectly that they coincide, to such a degree as to prompt medical historian Heinrich Schipperges to define in no uncertain terms Nietzsche’s whole existence as a history of the illness (cf. Schipperges, 1985, pp. 215-222; Schipperges, 1975, pp. 93-100).

Apart from the deranged decline into madness that characterised his last decade, the whole life of Nietzsche appears indelibly marked by suffering. From his letters, we learn that during adolescence, he often suffered from violent attacks of nausea and vomiting, dizzy headaches and devastating collapses, annoying stomach, and intestinal problems, hypersensitivity to light, and decreased vision. This extremely delicate state of health was to accompany him throughout his life, gradually worsening year by year. From an early age, it confined him to bed for days, in complete solitude in the darkness of his little room, without allowing him to read or write. In his early thirties, it forced him, much to his regret, to suspend his lectures at the University of Basel and resign from the academic scene, taking a sort of early retirement after which, he tended to live in places with climatic conditions that were more favourable than those of the city and to adopt an increasingly healthy diet. Finally, his illness brought about mental degeneration and complete inactivity for the last eleven years of his life, before his death in 1900, at fifty-five. Living on the borders of hypochondria, Nietzsche perceived his illness as a sword of Damocles continually hovering above his head. The fact that his father Carl Ludwig had died at the age of thirty-six due to severe degenerative brain disease caused Nietzsche great distress, obsessively plagued by the thought that he too would die of the same pathology at that age, if not earlier (cf. Nietzsche, 1975; Janz, 1994; Nuccitelli, 1996).

In his monograph *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, Lou Salomé focuses on the “close connection” between Nietzsche’s “suffering” and his intellectual development, emphasizing the propulsive role of pain and “the influence that the sick man’s states of mind had on his thought”. As Domenico Fazio points out in the afterword to the Italian edition of the book, Nietzsche’s writings were regarded by Salomé as an excellent autobiography of suffering. As someone who perhaps knew him far better than anyone else,

she came to define his existential parable as a real “story of pain” (Andreas-Salomé, 1894; cf. Fazio, 2009, pp. 206-207, 209).

Foremost among any interpretation, however, is that of Nietzsche, who speaks of his pathological experience philosophically and presents it in a hermeneutical guise. His reflections on his personal valetudinarian condition transcend the annalistic aspect, thus enabling a broader interpretation in which pain becomes the key to comprehending human existence. He was the first to realise that “his story – the story of illness and healing – is not just his own personal story”, but closely concerns all men (*HH*, II, Preface, 6).

3. GIVING PAIN A VOICE. PHILOSOPHISING

In the preface to the second edition of *Die fröhliche Wissenschaft*, Nietzsche places the human being in a condition of precarious balance. Halfway between acceptance and denial of pain, man must manage to transform it through the driving force of his own existence without getting caught up in the loopholes of its justification. Nietzsche perceived his pain as an oppressive “tyranny” from which it seemed impossible to free himself, except by being “overthrown” by another, more tenacious “tyranny” – that of “pride which rejects the *conclusions* of pain”. In the human soul, these two despots seem to be constantly at war: on the one hand, pain, which puts man with his back against the wall, and on the other pride in his own self, which refuses to allow him to be subdued and rails against the suffering, declaring that since “this world is illusion and contradiction; *therefore* there exists a world that is real and without contradiction” (*GS*, Preface for the second edition, 1; *UF*, 8[2]).

Nietzsche was aware that the questions sparked by pain all too often find hypocritical answers. The pressure of evil forces man to seek palliatives to ease it or radically remove it from their lives, allowing them to carry on as if it did not exist. Nietzsche was able to unmask these illusions because he himself has been through the forge of pain. Only “after such self-questioning, self-temptation, one acquires a subtler eye” for the behavior of his fellow men. “Every philosophy that ranks peace above war, every ethic with a negative definition of happiness, every metaphysics and physics that knows some finale, a final state of some sort, every predominantly aesthetic or religious craving for some Apart, Beyond, Outside, Above...”. All this permits the question of whether all philosophizing has, up until now, had not to do with the search for ‘truth’ but something quite different and whether, for better

or worse, “it is not the sickness itself that inspired” human thought. Behind the incessant search for bright, comfortable places, whether metaphysical or earthly, there is always the desperate desire to escape from a deep state of anguish. “Suffering thinkers are led and misled” to “involuntary detours, alleyways, resting places, and *sunny* places of thought ... the sick *body* with its needs unconsciously urge, push and lure the mind – towards sun, stillness, mildness, patience, medicine, balm in some sense” (GS, Preface for the second edition, 1).

In his personal story, Nietzsche retraced the steps of this twofold experience. First of all, he aimed to “do away with all the deductions that struggle to grow like poisonous mushrooms from pain, from disappointment, from tedium, from isolation and other swampy terrains”, which do nothing but “generate in the long run something worse than that which had to be eliminated along with them” (GS, Preface for the second edition, 1; HH, II, Preface, 5). Once the ground was cleared, he intended to give voice to the pain. It is precisely from this liberated pain, in fact, that philosophy springs. It is actually these very “states of suffering themselves that philosophize” – “as is the case with all sick thinkers” (and perhaps, as Nietzsche believed, it is precisely these who “prevail in the history of philosophy”), pain is not merely an end in itself, but for the sole fact of becoming manifest always presents a request for meaning. It creates the problem and urges the human being to ask questions continually. “Subjected to the *pressure* of evil, thought” never ceases to ask itself why (GS, Preface for the second edition, 2).

4. DENY, ALLEVIATE, JUSTIFY. THE HYPOCRITICAL REDEMPTION OF PAIN

In the third section of *Zur Genealogie der Moral*, Nietzsche reconstructs the logic behind the tendency for the men of Western civilisation to justify the pain. Since “suffering” has always been their “biggest question mark”, for the sake of a quiet life, they have tried in every way to find a remedy for it. Furio Semerari comments on this passage from Nietzsche’s text, saying that, according to Nietzsche, humankind is only able to accept pain if there is a meaning for it; “meaningless evil” is not conceivable and, therefore, must be “justified” (GM, III, 17; UF, 10 [21]; cf. Semerari, 1993, pp. 79-80).

For Nietzsche, the redemption of pain takes three different forms: denial, alleviation, and justification – a threefold face with one aim: to remove pain from existence. The schemes of elimination lead to the distortion of the es-

sence of pain and the loss of its specific importance. It is likened to a ‘bump in the road,’ difficult but surmountable. “Pain is illusion, error, nothing but the error”, as Socrates would say, quoted by Nietzsche in *Die Geburt der Tragödie* (GM, III, 12; BT, 15). In this case, “as soon as the error is recognised, suffering *must* disappear” – the intellect identifies the malformation and removes it surgically. As in a dialectical game, evil is nothing but the negative pole that is resolved in the “*absence of pain*”, which becomes “the highest good ... that *has* to be valued positively and found to be *the* positive itself” (GM, III, 17).

In order to mitigate pain and not feel its tragic positivity, it is hidden behind more pleasant, appealing names. Humans are just not able to live with this conundrum. Since “pain hurts”, it is unbearable and therefore “adorned with such inoffensive names... means of consolation ... “to refresh, soothe and narcotize”. It is above all in Christianity that Nietzsche sees this logic in action. In *Zur Genealogie der Moral*, he describes “the ascetic priest” as “a *doctor* who combats suffering, who narcotizes and relieves pain, consoling and refreshing”. Only this priest can “chase away the dark sorrow of man”, giving “a religious interpretation and ‘justification’” to his ills. “He exploits suffering and finally comes to sanctify it”, succeeding in giving it meaning: the suffering man can now “be informed of the ‘cause’ of his suffering”, which becomes the “way to being blessed”. Nietzsche completely rejects such dynamics, on the strength of having learned under a teacher like Schopenhauer, who first taught him to take “the sufferings of humanity seriously” and to expose “the antidotes against these sufferings” and “pillory the unheard-of quackery with which men, even up to our own age, and in the most sublime nomenclature, have been wont to treat the illnesses of their souls” (GM, III, 17, 20; D, 52; BGE, 61; UF, 10 [21], 14 [89]).

The justificatory ritual seems to be inherent to human existence, divided between the appearance of evil without reason and an endless search for meaning. Nietzsche points out that the most distressing thing for man is “to suffer without knowing why”: he who finds himself in this condition is “eager to find reasons, remedies, and narcotics that give relief” to his suffering (GM, III, 20). In his reinterpretation of Nietzsche, Gilles Deleuze argues that human beings are unable to eliminate pain entirely and therefore internalize and spiritualize it, seeking a new meaning that can be given to it (Deleuze, 1992, pp. 156-158). As Nietzsche says in the *Genealogie*, humans share the anguish of not being able to conceive the idea of meaningless suffering and “need an explanation” that will allow them to live serenely. In fact,

“what really causes them to rebel against suffering is not suffering itself, but the absurdity of suffering. The fact that the despairing question “*why do we suffer?*” remains unanswered is the curse that up until today has continued to plague humanity”. Right from the beginning, “suffering has always posed the problem of its cause”, carrying within it a “claim to meaning”. The human being must at all costs find “a *meaning*, a ‘reason’ for suffering”, he longs to be “*saved*” from the illogicality of suffering, to be “no longer a leaf in the wind, a plaything of absurdity, of ‘nonsense.’” So he immediately runs for cover, “*interpreting*” and “*filling*” this “enormous emptiness” with something that might be able to account for “*absurd* suffering”. After all, such a man thinks to himself, “any meaning is better than no meaning at all” (*GM*, III, 20).

According to Nietzsche, the process of justification is fulfilled both in a religious and a secularized context. On the one hand, “Christians have transferred to suffering an entire secret machinery of salvation”, and on the other, “in past ages, men have been able to explain every kind of suffering based on the spectators of suffering”. To the former an ethereal, eternal salvation, to the latter a veritable show, both “*cruel*” and “*edifying*”. The historical and cultural contexts may change, but the justificatory mechanism is the same. Nothing can remain unexplained and escape human rationality, but everything must happen for some salvific purpose or be totally revealed and observed, and therefore rendered intelligible. Men of every era have strived to “deny and remove from the world suffering that is hidden, undiscovered, without witnesses” through “the invention of gods and intermediate beings of every height and depth, something, that is, that also sees in the dark and does not easily let an interesting display of suffering escape”. They have come to the point of eradicating the meaning of existence from existence itself and placing it elsewhere, thus ultimately losing a real relationship with life. “Thanks to such inventions and stratagems they have justified life and its ‘evil,’ depriving it of its ‘enigmatic’ and ‘problematic’ character” (*GM*, II, 7; III, 28; *GS*, 13; *AC*, 23; cf. Aurenque, 2013, pp. 54-55).

5. CITIES OF WELL-BEING. “WE HAVE INVENTED HAPPINESS”

Nietzsche intercepts the public implications of the justification of pain and criticizes the hedonistic cities of well-being, the purpose of which is collective happiness. It is not without reason, in fact, that Cristiana Senigaglia

repeatedly points out that the Nietzschean reflection on suffering always takes on social and political significance (Senigaglia, 2011, pp. 91, 94-95, 97).

“Suspicious of any excessive well-being” (*D*, 18), Nietzsche exposed the hypocrisy that underlies modern society, which is not “seeking ‘more happiness’ but ‘less pain.’” Modernity rides the wave of utilitarianism, stubbornly striving to pursue “as much pleasure as possible and as less displeasure as possible”. Joy and sorrow are inversely proportional: the purpose of the society is precisely to minimise pain, raise the happiness index to exorbitant levels, to the point of considering it as an “absence of pain for all” (*UF*, 1971, 3 [25], 3 [102], 3 [144]; cf. Losurdo, 2004, pp. 34-39).

In the city, there seems to be no more room for pain. It is the modern metropolis, inhabited by the “Last man” of *Also sprach Zarathustra* (*Vorrede*), a prototype of the massified human beings who “invented happiness” and “left the districts where life was hard”, and to whom “becoming ill is always a fault” (*Z*, Preface, 5).

The society of the last men sets universal well-being as the highest value and is therefore no longer able to recognise itself as sensitive to pain. It seeks instead to minimize it, hide it, even eliminate it in order to pursue comfortable and convenient pleasure. In a bourgeois climate of Hegelian-positivist optimism, confidence in the rationality of history, in the future, and in progress is pushed to the extreme. Everything goes, without the slightest doubt, in the only possible direction, towards a tomorrow that will undoubtedly prove better than today. A naive mentality, according to Nietzsche, where there is a will to numb existence and “make it painless” (*UF*, 1971, 3 [151]). The city “sets itself to carrying out tasks geared to eliminating pain”. Its inhabitants go so far as to evaporate all the aspects of pain relating to the body, transforming it into an abstract and harmless thought that does not overly disturb their lives. “Pain is hated much more than formerly; indeed, one can hardly endure the presence *as a thought* and makes it a matter of conscience and a reproach against the whole of existence” (*HH*, II, 187; *GS*, 48; cf. *Die Philosophie im Tragischen Zeitalter der Griechen*).

6. COMFORTABLE LIFE. RELIGION, SCIENCE, POLITICS

In the city of men, Nietzsche unmasks the three protagonists of justification: religion, science, and politics. From every area of society, man is

assailed by tempting and confusing offers of comfort. Today's city-dwellers no longer feel pain, flattered by the pompous rites of the public, religious or secular, sphere, which strives to outdo itself in giving them the promised land of low-cost happiness.

It is religion, first of all, that attempts to build a society of well-being. Nietzsche dedicates a whole aphorism in *Die fröhliche Wissenschaft* to harshly denounce the "followers of the religion of compassion" who want to eradicate pain from humanity. They begin by "noting the condition of suffering" of the single individuals and, concentrating on this personal level, then give an initial "superficial interpretation". While exposing this "unhappiness" in order to "help" their fellow men to overcome it, "they have no thought that there is a personal need for misfortune". "They strip other people's suffering of what makes it truly personal, thus depreciating their value and their will. They know nothing about the personal unhappiness of others. At the same time, they do not think "that terrors, impoverishment, midnights, adventures, risks and blunders are as necessary as their opposites, or that, indeed, that the path to one's own heaven always passes through the voluptuousness of one's own hell". They blindly follow their faith, "the religion of piety", which "commands them to help, and they believe they have helped best when they have helped most quickly". They "refuse to let their suffering lie on them even for an hour and instead constantly prevent all possible misfortune ahead of time". They "experience suffering and displeasure as evil, hateful, deserving of annihilation". Pain is considered a veritable "defect of existence" to be done away with as quickly as possible (GS, 338).

Nietzsche exposes the behavior of these religious followers, digging out from behind the disguise of "pious religiosity another religion", which he ironically called the "religion of a comfortable life". This is the "mother" who guides their pious and benevolent behavior. Dropping the charade, the compassionate prove to be "peaceful, good-natured people who know little about the happiness of man". Behind their flawless and selfless conduct is concealed the hypocritical attitude of those who are only close to the suffering of others because they cannot endure the dangers of existence. Or, even worse, for their own personal gain (GS, 338).

"Modern science", unwilling to be out-paced by religion, follows in its own way the same path of the elimination of pain. In its "secular" promises, Nietzsche hears the echo of those offered by religion. Science also, in fact, "has as its goal the least possible pain, the longest possible life, a sort of eternal blessedness" (HH, I, 128).

Lastly, politics respond to religion's and science's dual attempt by making the slogan of the absence of suffering into an instrument of propaganda. According to Nietzsche, politics manipulate people's suffering, triggering a twofold ploy that is very similar to the one practised by religion. On the one hand, it stimulates "participation in the pain of all those who suffer", and on the other, it regards "suffering itself as something that must be *eliminated*" (UF, 1974-1977, 37 [176]). Though at first glance, these two approaches may seem to be discordant, their goal is the same: to do away with suffering. While the former focuses on compassion towards human beings, empathizing with the inevitability of the suffering that unites them, the latter suggests the means, i.e., its radical elimination. The proposed politics is that of solidarity with the suffering human geared to eliminating the pain itself. This is contradictory solidarity, which takes away what it is supposed to be guaranteed, and also hypocritical because it exploits suffering in the knowledge that it will eventually have to negate it.

7. CONVALESCENT THOUGHTS

Nietzsche places in antithesis the justification and the heeding of suffering. *Die fröhliche Wissenschaft* is the work in which the Nietzschean hermeneutic idea of thought that is not afraid to encounter suffering is most energetically affirmed. Here Nietzsche objectively examines his own existence, allowing all his suffering to 'decant' and deposit in fragments that unsettle and deeply provoke his fellow human beings. After all, when he wrote this book in 1882, he was just emerging from one of the most painful periods of his life. Nietzsche himself defines the book, in fact, as a "lived experience" (GS, Preface for the second edition, 1), which is autobiographically tattooed with the pathos of a man who has achieved an unexpected state of health and can finally put on paper his arduous journey of the spirit. In the preface to the Italian edition, Giorgio Colli points out how in *Die fröhliche Wissenschaft* the entire book is steeped in illness and recovery and offers a glimpse of the author as balanced between the recovery of his health and the suffering he leaves behind, but also clearly reflecting on how this acute suffering has affected his existence. The atmosphere one perceives through the aphorisms is that of the convalescent who does not forget the suffering his illness caused him, but manages to take stock of it and, through it, lead his thought towards new horizons Colli, 1980, pp. 97-98, 103-104).

Nietzsche appeared to be aware of the fundamental role that this book played in his lifetime, so much so that four years later, in the autumn of 1886, while in Ruta (Genoa), he was writing the preface to the second and extended edition, he recalled that very period of great suffering. Thus the reflections of the cured Nietzsche intersect with those of a man who, despite everything he had gone through, does not deny his precarious state of health but rather comes to internalize it and make it completely his own. Karl Jaspers says in his book *Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Nietzsche shows that he is constantly grateful to the illness for its crucial contribution to his spiritual development, and with remarkable sensitivity uses it as a source from which to draw philosophical thoughts on human suffering (cf. Jaspers, 1996, pp. 114, 116).

Nietzsche manages to maintain a fruitful tension between sickness and health, keeping them vibrating together without cancelling each other out. The best word he found to define this transitory condition is “convalescent” – a term he was so fond of that he used it to describe Zarathustra’s condition after the disturbing experience of the eternal recurrence. Far from being an abstract, theoretical concept, this is an autobiographical, corporeal word which describes a real experience, and with which Nietzsche portrays a human being in constant movement, no longer sick but not yet completely healed, without a stable existential condition. He is halfway between sickness and health, in such a way that he constantly remembers “both the proximity of winter and the *victory* that is being won over winter itself”. In convalescence, adds Jaspers, Nietzsche recalls the inspiring power of suffering, looking at good health through the eye of a sick man and, vice versa, at sickness through the eyes of a healthy man. The convalescent does not forget his journey from sickness to good health, because he knows he may fall ill again. While he still feels the pain of the “horrible oppression left behind”, which he “endured patiently”, at the same time he is already anticipating the “*thrill* of healing” and is “suddenly overcome by the hope of good health” (GS, Preface for the second edition, 1; Z, III, Der Genesende).

8. UNS VERTIEFT / DELVING DEEPER

Because of his encounter with suffering, Nietzsche was well “aware of the advantages that my erratic health gives me overall burly minds” and of the “inexhaustible benefit” that he has been able to draw from his “time of severe

illness". Thought should not be used to acquire a cold, abstract intellectual and pseudo-scientific understanding of suffering, or to justify it by encaging it in the fine net of rationality. This is the habit of "thinking frogs, objectifying, and registering devices with frozen innards". It is not a question of thinking about suffering. Again, in the preface of *Die fröhliche Wissenschaft*, Nietzsche completely overturns the relationship: it is not thought that follows the experience of suffering, in an attempt to understand it or justify it, but "thoughts themselves that are constantly generated by the suffering". By attributing to them this suffering "motherhood", they will no longer appear disincarnate and abstract, but will be "endowed with blood, heart, fire, pleasure, passion, torment, consciousness, destiny, fate". These are painful thoughts, indeed, but thoughts that help man to feel alive and experience the fullness of existence because they are born of the "constant transformation into light and flame of all that we are". They are living, incarnate thoughts, more essentially human thoughts (GS, Preface for the second edition, 3).

The experience of suffering appears to Nietzsche as indispensable for human existence. Often, he says, "we are tempted to wonder whether we can do without it". At the same time, nobody likes to suffer, and we continuously strive to devise new ways of "opposing pain: pride, derision, willfulness, and withdrawal into the nothingness of Nirvana, the abandonment and oblivion of the self". The fact is, however, that these expedients are unable to silence the cry of suffering. It abandons its romantic, uplifting function, almost as if there were a need for men to become morally more upright and irreprehensible. Marco Vozza emphasises how Nietzsche does not want to come away from his experience of suffering from an attitude of complacent, narcissistic superiority. Suffering does not involve any moralistic redemption, nor does it have any cathartic function: "it does *not* free" man "from terror", nor "purify him from a dangerous passion", says Nietzsche, controversially echoing "Aristotle" (GS, Vorrede zur zweiten Ausgabe, 3; *TI*, Was ich den Alten verdanke, 5; cf. Vozza, 2001, 225).

To him suffering means something different, something much closer to what Lou Salomé says in reference to Nietzsche's experience: "a completely new way of seeing" reality that causes "everything to take on a new flavour" (Andreas-Salomé, 2009, pp. 24-25). This is what Nietzsche calls "great suffering", which unleashes all its disruptive flow on the human being, "helping him to see clear-sighted, in the moment of utmost torment, inside himself" and allowing "his vision to reach far down into the bottomless abyss". "I doubt", exclaims Nietzsche, "that this great suffering 'makes us better,' yet

I know that it *delves deep* (*uns vertieft*) within us". Suffering causes us to penetrate *uns vertieft*, in the twofold sense highlighted by Leonardo Casini, based on the original German, of delving deep down and, at the same time, making us deeper. It slowly carves deep into the human being, thus allowing him to explore his most secret and tragic darker areas so that he might rise to the surface with a new awareness (GS, Preface for the second edition, 3; D, 114; cf. Casini, 1990, 281; cf. Bizzotto, 1981, pp. 48-51, 53-54).

9. SUFFERING. THE MASTER OF SUSPICION

The man who descends into the cavern of his interiority must watch out for one of the most insidious dangers that can occur when dealing with suffering, which risks imprisoning him in the subterranean world of the subject. This is a challenging obstacle to overcome. Nietzsche adverts us against it because almost spontaneously, "all suffering tends to cause him to turn in on himself" and transform his condition into a withstanding first-hand experience. Indeed, "what we suffer most deeply and personally is incomprehensible and inaccessible to almost everyone else". This "omnipotent pride which allows suffering to be endured" cocoons man egocentrically within himself: "with too much violence and for too long it makes it *personal*". Jaspers also, analyzing in detail Nietzsche's illness and its influence on his philosophical work, points out that, as one of the various existential dangers, suffering drives forceful thought towards interiority. "The pride of the sick man", reviles Nietzsche "rears up like never before" (GS, 338; UF, 1974-1877, 44 [9]; D, 114; cf. Jaspers, 1996, 115-116).

The only "antidote" to this centralized drifting, according to Nietzsche, is "alienation and depersonalization". Through the experience of "pain", the "tormented" human being who "suffers acutely" must come out of himself and learns to "see, with terrible coldness, the things that are *outside*". "Suffering", which leads "to the supreme disenchantment" of the world in which man dwells, is "the only way he can be wrested from the deceptive illusions and dangerous fantasies in which he has lived up to that time. Only this suffering is the extreme liberator of the spirit, the master of the *great suspicion*" (GS, Preface for the second edition, 3; D, 114).

Suffering takes us by the hand and brings us to the school of suspicion, which teaches us not so much how to strengthen our identity as how to unhinge it by demolishing all our idols and certainties. "The plow of evil"

breaks and overturns, creating the disillusionment that forces man to make a clean sweep of all his comfortable compromises and masks, knocking him off-center and forcing him to accept conversion. This “long, slow pain that takes its time and in which we are burned, as it were, over green wood, forces us to descend into our ultimate depths and put aside all trust, everything good-natured, veiling, mild, average..”.. In Nietzsche’s eyes, it is “the strongest and most evil spirits” which have “done the most to advance humanity: time and again they rekindled the dozing passions, (...) reawakened the sense of comparison, of contradiction, of delight in what is new, daring, unattempted; (...) by toppling boundary stones”, all landmarks “on which man’s humanity once perhaps rested” and which today suffering is forcing him to put behind him once and for all (GS, Preface for the second edition, 3; GS, 4).

While overthrowing all mythology of omnipotence and immortality, suffering pulls the human being forcefully out of his centralized state; it makes him think about his finitude and look beyond his ego. Vozza tells us that in Nietzsche, the experience of suffering reveals the inadequacy of one’s own person and disrupts the monolithic compactness of the ego. It becomes the stimulating condition of critical and genealogical thinking that undermines every position gained and every established totality. In *Ecce homo*, Nietzsche confesses autobiographically that “my sickness gave me the right to a complete reversal of all my habits” and “*slowly freed me*”. It allowed him to “return to myself”, “aware that “never as in the most painful periods of my life, at the height of my illness, have I felt so much happiness”. From this slow and exhausting struggle, man “comes back *reborn* and transmuted, with a different skin”, “as if he had lived through something extraordinary and come to know something new and different compared to before”. This is an auroral, almost initiatory knowledge; now, in fact, “everything to which the gaze is directed shines with a new light” (EH, ‘Menschliches, Allzumenschliches,’ 4; D, 114; GS, Preface for the second edition, 4; cf. Vozza, 2003, pp. 236-237; cf. Vozza, 2001, pp. 222-223).

Nietzsche seeks to teach us that once the journey of pain is undertaken, there is no turning back. This journey always ends by “making one a different man, with a few more uncertainties and, above all, with the will to ask, from then on, more questions, deeper, more rigorous, tougher, badder and more silent, than one has ever asked before” (GS, Preface for the second edition, 3).

In Nietzsche’s philosophy, hermeneutic suffering causes “man to roll from the center towards an x”, transforming all his certainties into uncertainties.

It does not give answers to the meaning of “life”, but from it constantly regenerates questions. Scored by suffering, human existence ceases to be something objective, of itself, pure and becomes uncertain, doubtful, problematic. It is no longer a guarantee, but “itself becomes a *problem*” (GS, Preface for the second edition, 3; UF, 1970-1974, 2 [127]; cf. Casini, 1990, pp. 280-281; cf. Senigaglia, 2011, p. 90; cf. Manzi, 2005, pp. 572-577).

REFERENCES

- ANDREAS-SALOMÉ, L. (1894). *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, Dresden. Carl Reikner.
- AURENQUE, D. (2013). “Über Nietzsches medizinische Deutung der Moral. Das Leiden als Ursprung der Moralität bei Schopenhauer und Nietzsche”, in AA. VV. *Moralkritik bei Schopenhauer und Nietzsche*, Würzburg. Königshausen & Neumann.
- BIZZOTTO, M. (1981). *Male, sofferenza, malattia. Saggi sul dolore*, Camilliani.it. Verona.
- CASINI, L. (1990). *La riscoperta del corpo. Schopenhauer, Feuerbach, Nietzsche*. Roma. Studium.
- COLLI, G. (1980). *Scritti su Nietzsche*, Milano. Adelphi.
- DELEUZE, G. (1992). *Nietzsche e la filosofia*, Milano. Feltrinelli.
- FALLICA, A. (2002). “La malattia di Nietzsche”, in AA. VV. *Filosofare con Nietzsche*. Roma. FERV.
- FAZIO, D. (2009). “Postfazione”, in Andreas-Salomé, L. *Friedrich Nietzsche*. Milano. SE.
- JANZ, C.P. (1994). *Friedrich Nietzsche. Biographie*. Frankfurt a.M. Buchengilde Gutenberg.
- JASPERS, K. (1996). *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*. Milano. Mursia.
- LOSURDO, D. (2004). *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Torino. Bollati Boringhieri.
- MANN, T. (1948). *Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung*, Berlin, Suhrkamp.
- MANZI, A. (2005). “Il tema della malattia in Nietzsche. Interpretazioni e valutazioni”. *Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione*, 9.
- NIETZSCHE, F. (1967). *Menschliches, Allzumenschliches* I, II. Berlin. De Gruyter.
- NIETZSCHE, F. (1968). *Also sprach Zarathustra*. Berlin. De Gruyter.
- NIETZSCHE, F. (1968). *Jenseits von Gut und Böse*. Berlin. De Gruyter.
- NIETZSCHE, F. (1968). *Zur Genealogie der Moral*, Berlin. De Gruyter.

- NIETZSCHE, F. (1969). *Der Antichrist*, Berlin. De Gruyter.
- NIETZSCHE, F. (1969). *Ecce homo*. Berlin. De Gruyter.
- NIETZSCHE, F. (1969). *Götzen-Dämmerung*, Berlin. De Gruyter.
- NIETZSCHE, F. (1970-1974). *Nachgelassene Fragmente* (Herbst 1885 bis Anfang Januar 1889). Berlin - New York. De Gruyter.
- NIETZSCHE, F. (1971). *Morgenröthe*. Berlin - New York. De Gruyter.
- NIETZSCHE, F. (1971). *Nachgelassene Fragmente* (Anfang 1880 bis Frühjahr 1881), Berlin - New York. De Gruyter.
- NIETZSCHE, F. (1972). *Die Geburt der Tragödie*. Berlin - New York.
- NIETZSCHE, F. (1973). 'Die Philosophie im Tragischen Zeitalter der Griechen', in *Nachgelassene Schriften 1870-1873*. Berlin - New York. De Gruyter.
- NIETZSCHE, F. (1973). *Die fröhliche Wissenschaft*. Berlin - New York. De Gruyter.
- NIETZSCHE, F. (1974-1977). *Nachgelassene Fragmente* (Juli 1882 bis Herbst 1885), Berlin - New York. De Gruyter.
- NIETZSCHE, F. (1975). *Briefwechsel*, II/5. Berlin - New York. De Gruyter.
- NUCCITELLI, G. (1996). *Il contagio filosofico. L'odissea ideativa di Nietzsche attraverso la lunga infermità*. Milano. Guerini.
- SCHIPPERGES, H. (1975). *Am Leitfaden des Leibes. Zur Anthropologetik und Therapie Friedrich Nietzsches*. Stuttgart. Klett.
- SCHIPPERGES, H. (1985). *Homo patiens. Zur Geschichte des kranken Menschen*. München - Zürich. Piper.
- SEMERARI, F. (1993). *Il gioco dei limiti. L'idea di esistenza in Nietzsche*. Bari. Dedalo.
- SENIGAGLIA, C. (2011). "Schmerz, Krankheit, Genesung. Nietzsches Überlegungen zwischen Wissenschaft und Ethik", in AA. VV. *Nietzsche. Sein Denken und dessen Entwicklungspotentiale*, Neu-Isenburg, Lenz.
- VOZZA, M. (2001). *Esistenza e interpretazione. Nietzsche oltre Heidegger*. Roma. Donzelli.
- VOZZA, M. (2003). "La «grande salute» e l'ottica binoculare di Nietzsche", in AA. VV. *Nietzsche. Illuminismo. Modernità*. Firenze. Olschki.

ESCRIBIR DESDE EL DOLOR: IDENTIDAD Y PERFORMATIVIDAD EN *LO QUE NO TIENE NOMBRE*, DE PIEDAD BONNETT

*Writing from the Pain: Identity and Performativity in Piedad
Bonnett's Lo que no tiene nombre*

Nieves MARÍN COBOS
Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 2019-01-31
Aceptado: 2020-07-21

RESUMEN

Este trabajo busca proponer posibles vías de análisis de la performatividad en escrituras del yo surgidas del dolor por la pérdida del ser amado. Se analizará *Lo que no tiene nombre* (2013), de Piedad Bonnett: en un giro performativo final, la voz poética asegura haber vuelto a parir al hijo, en cuyo suicidio indaga, mediante la escritura de la obra. Desde la filosofía del lenguaje, la pragmática discursiva y otras teorías sobre lo performativo, se verá cómo la maternidad culpable es reconfigurada mediante un discurso poético investido de una fuerte carga somática. La inefabilidad del hecho fúnebre es trascendida en aras de una performatividad que origina una maternidad *ad infinitum* adhiriéndose a una supra-realidad del deseo que se revela como (im)posible por sus propias condiciones intrínsecas de legitimación.

Palabras clave: dolor; duelo; performatividad; actos de habla; maternidad.

ABSTRACT

The paper aims to discuss the possible perspectives to approach the performativity in the writings of the self originated by the pain of the loss of a loved one. This will be conducted through the analysis of *Lo que no tiene nombre* (2013): in a final performative twist, the poetic voice claims to have made the child, whose suicide is explored in this work, to be born again.

From the perspective of philosophy of language, discursive pragmatics and other theories on performativity, it will be studied how a guilty maternity gets reconfigured under a somatically loaded poetical discourse. The ineffability of death is transcended by a kind of performativity that generates an infinite maternity by adhering to a superreality of desire that, because of the essential conditions of its legitimation, is (im)possible.

Key words: pain; grief; performativity; speech acts; maternity.

Irremediable.
 Escribir irremediable.
 Buscando remedio.
 Con esa intención. Pero lo
 irremediable no es remediable.

O sólo mientras se escribe. La
 palabra irremediable no es lo
 irremediable. Aunque, una vez
 escrita, sea irremediable. Lo es
 mientras se escribe.

Después, caer al dentro. Donde
 lo irremediable

paraliza.

(“Lo irremediable I”, Chantal Maillard¹)

1. HACIA UNA PROPUESTA HERMENÉUTICA PARA LA ESCRITURA PERFORMATIVA DESDE EL DOLOR

Lo que no tiene nombre (2013) nace de una pérdida y de la necesidad de comprenderla: tras el suicidio de su hijo Daniel, enfermo de esquizofrenia, la escritora colombiana Piedad Bonnett escribe este texto en que investiga las posibles causas de la decisión del joven a la vez que trata de modelar y

1. Incluimos este poema de Chantal Maillard como exergo por dos motivos: primero, porque forma parte de un poemario marcado por el dolor por el suicidio del hijo, lo que lo emparenta con el texto de Bonnett; y, además, porque expone de forma poética los principales aspectos que vertebrarán nuestro trabajo, por lo que nos sirve a la vez como preámbulo, acicate y síntesis.

aprehender su duelo. La autora, partiendo del sentimiento inicial de caos despertado por la pérdida, se abre al pasado para rastrear el devenir de la enfermedad mental de Daniel, así como su posible responsabilidad tanto en ésta como en el trágico desenlace. La experiencia de la maternidad en duelo será el eje vertebrador de esta escritura del yo: la impotencia ante la muerte del hijo se traduce en un sentimiento de culpabilidad que buscará ser revertido. La irrepresentabilidad del hecho fúnebre acecha constantemente a una palabra poética de la que, no obstante, el Yo no puede sustraerse. Desde esta condición paradójica, va creciendo la obra hasta llegar al *tour de force* ontológico del “Envío” que cierra: en él, la madre se dirige al hijo para decirle que ha vuelto a parirlo del único modo que ahora puede hacerlo, esto es, con las palabras.

La relación entre dolor y escritura es compleja y ancestral: el dolor, más allá de la sensación fisiológica, es un constructo socio-cultural que el individuo incorpora y reproduce (Le Breton 1999, Moscoso 2011). La experiencia del dolor se presenta, pues, como una narración intersubjetiva que el individuo construye. En el caso del duelo, proceso social devenido íntimo en las sociedades contemporáneas, vemos cómo el dolor de la pérdida impele cada vez más a una escritura que permita al Yo significar su pena². En la obra de Bonnett, vemos cómo la palabra poética evoluciona desde su defectibilidad para expresar la experiencia dolorosa hasta su capacidad de subvertirla mediante una potencialidad performativa de signo orgánico que el Yo le atribuye al reconocerla en ella. El dolor nos interesa en consecuencia como generador de la narración que en ella repercute: si la experiencia del dolor es de por sí narrativa, aquí esa discursividad de la subjetividad doliente se torna literaria. Esto es, nos interesa esta escritura por cuanto se propone *desde* el dolor para tratar de figurarlo, pero no tanto por su posible capacidad terapéutica –si bien habremos de hacer mención en los términos en que el texto lo plantea. Tomamos la escritura como síntoma del dolor y no como su posible remedio, buscando considerar la dimensión performativa no como catarsis en potencia sino como consecuencia de un dolor que se trata de decir desde

2. Esta obra se enmarca dentro de una eclosión de narrativas en las letras hispanas que en las últimas décadas han tratado el duelo por la pérdida de un ser amado. Dichas obras surgen en sociedades en que los ritos fúnebres han perdido su carácter comunal, cayendo incluso en el tabú, que aparta al doliente y lo obliga a configurar sus propios mecanismos de superación del trauma, a menudo en la intimidad. Los ritos familiares que Bonnett relata, y sobre los que hablaremos más adelante, son un buen ejemplo.

una poética particular, la cual es susceptible de ser extrapolada y comparada con otras debido al aspecto cultural de la expresión del dolor.

Orientaremos nuestro estudio en torno a dos conceptos: la performatividad, ya aludida, y la identidad, que trabajaremos en relación a la maternidad. Abarcaremos la identidad desde la perspectiva del quiebro que experimenta el Yo doliente: el Otro supone siempre un punto de referencia respecto al cual el sujeto construye su identidad, de modo que la pérdida afecta al Yo en su identidad misma, obligándolo a re-definirse ahora con respecto a la ausencia. El Yo y el Tú configuran un Nosotros que, con la muerte, queda roto, por lo que el Yo ha de re-situarse en el mundo ya sin ese Otro con el que conformaba una comunidad íntima y que constituía gran parte de su anclaje vital³. Lo traumático de esta ruptura es directamente proporcional a la fuerza del vínculo, de ahí que propongamos considerar el concepto de identidad en su relación con la maternidad. Defendemos que, en este caso, la reconfiguración de la identidad es inseparable de la experiencia subjetiva de la maternidad, por cuanto el duelo queda lastrado por un sentimiento de culpabilidad por no haber evitado el suicidio del hijo; el hecho de que se trate de una muerte voluntaria es determinante, así como la carencia de realidad lingüística a la que acogerse.

En cuanto a la carga performativa del texto, buscaremos plantear una serie de tentativas hermenéuticas sirviéndonos de aportes diversos. La base serán textos clave de la filosofía del lenguaje en torno a la teoría de los actos de habla (ya que es allí donde emerge el concepto de acto performativo) y de la pragmática lingüística y literaria (el discurso literario impone una serie de precisiones). Como complemento y acicate, acudiremos a algunas reformulaciones y apostillas hechas al concepto desde el pensamiento posmoderno, con especial atención a Derrida y Butler. El objetivo final de este trabajo es esbozar posibles líneas de fuga desde las que abordar el análisis de lo performativo en obras literarias surgidas del dolor de la pérdida, partiendo para ello de un texto donde la performatividad se va a revelar ineludible en la reconfiguración poética de la identidad (materna) doliente.

En busca de la claridad expositiva, hemos decidido dividir el trabajo en dos partes netamente diferenciadas, si bien imbricadas: en los dos primeros apartados nos centraremos en el comentario de la obra, prestando mayor atención a la expresión de la maternidad en crisis, mientras que en el tercero (y más extenso) procederemos al estudio pormenorizado de la dimensión

3. A este respecto, resulta muy ilustrativa la propuesta de Schumacher (2018: 195-251).

performativa de la escritura. De este modo, veremos cómo se prepara lo performativo en el texto a través del concepto de identidad en duelo y maternidad en crisis para luego pasar a desgranar la realización de esa performatividad poética y así alcanzar las tentativas hermenéuticas pretendidas.

2. LO QUE NO PUEDE SER DICHO: LA INEFABILIDAD DE LA EXPERIENCIA TRAUMÁTICA

La palabra poética en *Lo que no tiene nombre* (2013) traza un itinerario con múltiples idas y venidas entre la inefabilidad del dolor y la pulsión de escritura. La narración comienza imbuida en una contundente sensación de irrealidad. El suicidio del hijo se antoja inaprehensible, a pesar de su evidencia, nunca negada. Así:

En estos casos, trágicos y sorprendidos, el lenguaje nos remite a una realidad que la mente no puede comprender. Antes de preguntar a mi hija los detalles, de rendirme a la indagación, mis palabras niegan una y otra vez, en una pequeña rabieta sin sentido. Pero la fuerza de los hechos es incontestable: “Daniel se mató” sólo quiere decir eso, sólo señala un suceso irreversible en el tiempo y el espacio, que nadie puede cambiar con una metáfora o con un relato diferente (Bonnett 2013, 18).

La palabra vacila entre el hecho ocurrido y la imposibilidad de creerlo. Entre el lenguaje y la realidad, se abre un abismo auspiciado por el dolor que impide asumir la muerte del hijo. La palabra literaria no puede transformar un hecho real incontestable. Es más, ni siquiera sirve para nombrarlo, pues la muerte se sitúa en un *más allá del lenguaje*. No puede negarse, pero tampoco puede decirse. La palabra no puede constatar lo que se sabe efectivo, no puede crear ninguna forma de verdad:

Daniel se mató, repito una y otra vez en mi cabeza, y aunque sé que mi lengua jamás podrá dar testimonio de lo que está más allá del lenguaje, hoy vuelvo tercamente a lidiar con las palabras para tratar de bucear en el fondo de su muerte, de sacudir el agua empozada, buscando, no la verdad, que no existe, sino que los rostros que tuvo en vida aparezcan en los reflejos vacilantes de la oscura superficie (Bonnett 2013, 18s).

A pesar de que la palabra no puede ni podrá nombrar lo que ha pasado, el Yo doliente acude a ella en busca de un sentido para el suicidio del hijo.

La palabra no puede crear verdad porque la única verdad es que el hijo está muerto y eso es un hecho inapelable, inmutable. Pero, frente a la constatación, para poder asumir esa verdad, la voz narrativa se ve impelida a la escritura en un proceso igualmente doloroso precisamente por esa caída continua en la imposibilidad del decir. No se le otorga a la palabra valor transformador, pues ningún artificio poético podrá subvertir la realidad, ni se le concede una omnipotencia representativa, sino que se reconoce su carácter deficiente respecto al trauma. El único poder representacional que se le reclama se sitúa del lado de la indagación: puede hacer que aparezcan en la superficie de la oscura maraña de incomprensión los *rostros* del hijo. Esto es, en una metáfora de trasfondo somático, se anuncia un ejercicio de memoria que pasa por la palabra y cuyo objetivo es desentrañar los motivos del suicidio, los momentos de la vida del hijo, esos *rostros*, que puedan explicar lo que ya no puede ser modificado.

El duelo se va a fundar sobre la necesidad de comprender: “Mi primera reacción después de la muerte de Daniel ha sido tratar de *comprender*. Los que están a mi lado, tal vez más sabiamente que yo, se contentan con aceptar” (Bonnett 2013, 100). Porque en el suicidio “hay siempre un misterio, un agujero negro de incertidumbre alrededor del cual, como mariposas enloquecidas, revolotean las preguntas” (Bonnett 2013, 99). La asunción de la pérdida requiere de la comprensión de los motivos del suicidio. La naturaleza de la muerte no puede ser obviada: se trata de un suicidio sin nota. No obstante, la potencial falibilidad de esta empresa es constantemente enunciada. Para empezar, es imposible conocer al Otro:

[...] desconocía una parte del alma de Daniel. Lo intuía, sí, con la fuerza de la empatía que crea el vínculo materno, y esa intuición me permitía saber si sufría, si estaba enamorado o contrariado con el mundo.

Pero lo conocía apenas de modo parcial, [...]. “La enfermedad pone un velo sobre la cara del paciente que nos dificulta descifrarlo”, leo en una de mis indagaciones sobre su mal (Bonnett 2013, 50s).

El vínculo materno, entendido en un sentido tradicional, no impide desconocer una parte del Otro, tanto más cuanto que la esquizofrenia aísla al enfermo. La maternidad se reconoce como una fuerza de intención protectora, pero necesariamente débil. La especulación en torno a los motivos del suicidio no se entiende sin el sentimiento de culpabilidad. Porque, como reza una cita de A. Álvarez que Bonnett recoge, entre otras muchas, el suicidio es:

“una confesión de fracaso” (Bonnett 2013, 97); entiéndase, fracaso del que opta por esa opción, pero también de aquellos que no lo consiguen evitar. La culpabilidad del Yo es tal que reinterpreta recuerdos fuera de todo contexto para relacionarlos en un sentido trágico con lo acaecido: “Sólo es bueno lo que nos hace felices, le decía yo en los últimos tiempos. Libérate. Y me duele pensar que en este punto me hizo caso. Radicalmente” (Bonnett 2013, 66). Los momentos de premonición resultan elocuentes:

El sábado, cuando recibí el aviso de que Daniel se estaba sintiendo mal y aceptaba ir a una clínica, recuerdo que se me arrugó el corazón y que después de darle la noticia a Rafael le dije, exactamente, estas palabras: *Vamos a tener que ir pensando que Dani no va a acabar bien*. Faltaban apenas dos horas largas para su muerte [...]. Y algo dentro de mí produjo un pensamiento en apariencia absurdo: me va a llegar la cuenta del spa cuando Dani ya esté muerto (Bonnett 2013, 113).

La premonición reposa en la pura intuición: la madre siente que su hijo va a morir poco antes de que éste se arroje al vacío. Lo macabro de la afirmación reside en esa impotencia de la que adolece la madre respecto a la decisión del hijo: presiente que va a morir, pero no hace nada para evitarlo. Sin embargo, esta conexión íntima entre madre e hijo, que excede el instinto materno como fuerza protectora inoperante, será la que abra la oportunidad de comprensión del suicidio:

¿Qué me hizo anticipar la muerte de Daniel de esa manera contundente, brutal? Algunos dirán que el vínculo entrañable, el nexo maternal que crea una comunicación que puede rebasar las fronteras de tiempo y espacio [...]. Creo, en cambio, que una empatía profunda con mi hijo me hizo saber que no resistiría otra crisis, [...] (Bonnett 2013, 114).

El ancestral vínculo materno deviene empatía que supera la incompletud de la imagen del Otro para convertirse en comunión íntima que permite empezar a asumir. La maternidad como fuerza cuasi-mágica es negada y la nefasta premonición cae siempre del lado de la no-posibilidad: “A las 12:45, por Skype, le escribí: ‘Daniel, ¿estás ahí? Lindo, no desesperes, ya van tus hermanas por ti’. No podía saber que a esa hora, 1:45 de Nueva York, ya había saltado. Por lo visto, a Daniel no le alcanzaron mis abrazos” (Bonnett 2013, 115). La ironía trágica, que deja traslucir un regusto de culpabilidad, enfatiza el rechazo a la concepción del vínculo materno como fuerza todo-

poderosa y va a colocar su experiencia de la maternidad más allá, del lado de una comprensión que permite dejar ir. La especulación sobre la razón del suicidio concluye con la convicción de que fue una liberación de una vida llena de dolor:

Como para aliviarlo, pero tal vez para aliviarme, hay días en que hago venir la imagen de mi hijo hasta donde yo estoy, para abrazarlo, darle un beso en la frente, acariciar su cabeza como hice cuantas veces pude, y decirle al oído que su opción fue legítima, que es mejor la muerte a una vida indigna atravesada por el terror de saber que el yo, que es todo lo que somos, está habitado por otro (Bonnett 2013, 120).

El sentimiento de algo no hecho excede la comprensión que la escritura pueda proporcionar. Aunque se haya dado un sentido coherente y asumible al suicidio, la madre evidencia la necesidad de hacer como si el hijo aún pudiera existir de algún modo, como si aún fuese posible hablarle. El duelo oscila entre la indagación facilitada por la palabra orientada al pasado y el dolor lacerante que recuerda la muerte y que ninguna palabra puede nombrar. El impulso de darle una vida al hijo, la querencia de su cuerpo, desajusta toda certeza posible obtenida mediante la indagación, que se muestra ineficaz frente al desasosiego de la ausencia. El Yo se convierte en agente activo de una convocación del recuerdo del hijo, de su corporeización fantasmática, en un ejercicio consciente de mitigación del dolor.

Cuando parece que la palabra ha permitido construir una respuesta al suicidio, ésta vuelve a caer en la imposibilidad de decir la verdad. Como sentencia Imre Kertész: “Todo entender es un malentendido” (Bonnett 2013, 97); toda reconstrucción de sentido es susceptible de ser parcial, incompleta, porque ningún foco es omnisciente ni puede serlo. La palabra queda lastrada siempre por un componente de incomprensión. La madre no puede adentrarse en los pensamientos del hijo, sino reconstruir sus pasos e interpretarlos: “Trato de guiarme a través del laberinto aferrada al hilo de las últimas decisiones de Daniel. Y el rompecabezas se va armando ante mis ojos, aunque desde ya puedo anticipar que quedarán faltando algunas piezas” (Bonnett 2013, 101). De la negación de toda posibilidad de representación o de transformación, la palabra consigue derivar hacia una posibilidad de comprensión facilitada por la indagación en el pasado y la apelación a un vínculo materno entendido como comunión íntima aunque impotente. No obstante, un resto de incredulidad, de irrealidad, persiste en esa necesidad de comunicación con el hijo, del hijo

mismo, que atenta contra lo ocurrido. La indagación se demuestra insuficiente: “En mí persiste la sensación de que esta es una situación provisoria, circunstancial. Siento que *algo* está por suceder, que *algo* tiene que pasar. Y de pronto comprendo: lloro y nada pasa. Leo y nada pasa. Escribo y nada pasa” (Bonnett 2013, 124). La palabra poética vacila constantemente a un lado y a otro de la representatividad, de lo inefable, porque de ella se espera una acción, un *algo* que (no) puede pasar, advenir.

3. LA ESCRITURA COMO TERAPIA PARA LA IDENTIDAD MATERNA EN CRISIS

¿Por qué obstinarse entonces en seguir escribiendo un texto que redundante constantemente en su incapacidad para cumplir con la finalidad ansiada? Precisamente hacia esa pregunta se dirige la obra, y se contesta:

Quizá porque un libro se escribe sobre todo para hacerse preguntas.
Porque narrar equivale a distanciar, a dar perspectiva y sentido [...].
Porque, a pesar de todo, de mi confusión y mi desaliento, todavía tengo fe en las palabras.
Porque aunque envidia a los que pueden hacer literatura con dramas ajenos, yo sólo puedo alimentarme de mis propias entrañas.
Pero sobre todo porque, como escribe Millás, “la escritura abre y cauteriza al mismo tiempo las heridas” (Bonnett, 2013, 126).

El Yo afirma que sólo puede escribir de sí mismo, estableciendo un nexo privilegiado entre experiencia subjetiva y discurso literario. Este nexo es sublimado en una suerte de creencia en el poder de la palabra frente a lo caótico del sentimiento interior: no sólo se presenta la escritura como una forma de cuestionamiento personal, sino que se entiende que la puesta de los pensamientos y recuerdos en materia verbal, esto es, una dimensión externa, propicia un distanciamiento que facilita la reflexión. La literatura adquiere incluso un matiz religioso por cuanto el Yo confiesa una fe en la misma precisamente derivada de su capacidad de oponerse al dolor de la pérdida. La palabra adquiere un valor terapéutico paradójico: el traslado de las *heridas* del fuero interno a una materialidad externa como es la palabra escrita supone volver a revivirlas, volver a dolerse de ellas, pero es esta revivificación la que posibilita la curación por la reflexión que origina. La escritura se concibe como acto de auto-análisis, auto-reconocimiento y auto-comprensión de cara a la superación del dolor.

Al enunciar esta potencialidad terapéutica de la escritura, Bonnett recoge toda una sugerente tradición filosófica en torno a la interrelación entre poética y curación. La escritura, concebida como proceso de indagación y de expresión, ya se carga, más allá de su eficacia final, de una potencialidad terapéutica por el hecho mismo de propiciar tal proceso. Como Deleuze propugna, el carácter curativo de la palabra literaria depende de su poder dinámico, de una capacidad de devenir que es transformación y creación, mientras que: “[...] quand le délire retombe à l’état clinique, les mots ne débouchent plus sur rien, on n’entend ni ne voit plus rien à travers eux, sauf une nuit qui a perdu son histoire, ses couleurs et ses chants. La littérature est une santé”⁴ (Deleuze 1993, 9). La enfermedad es improductiva desde el punto de vista creativo, pues implica detención: “La maladie n’est pas un processus, mais arrêt du processus, [...]”⁵ (Deleuze 1993, 14). Por el contrario, la creación literaria es siempre un proceso. Ahora bien, no es que escribir cure, sino que impide la caída en la enfermedad por cuanto procura un movimiento continuo que asegura que no se caiga en la suspensión que es la enfermedad. Esto es, el enfermo no puede escribir y el escritor no enferma. Por su parte, habla Bonnett de una compulsión de escritura que implica un movimiento aparente de progreso que aspira a la re-creación: “Y escribo, escribo, escribo este libro, tratando de cambiar mi relación con el Daniel que ha muerto, por otro, un Daniel reencontrado en paz” (Bonnett 2013, 127).

No obstante, nos parece que lo más interesante de la comprensión de la escritura como terapia que plantea la autora es la consciencia de la subjetividad intrínseca que refrenda todo el ejercicio. Si el duelo obliga a una re-configuración de la identidad que atañe necesariamente a la vivencia de la maternidad, ese trabajo sólo puede hacerse por la escritura y es, por ende, un trabajo plenamente subjetivo, que no radica más que en la interioridad de un sujeto que busca decir-se para significar la experiencia vivida. La razón de ser de la escritura radica en su condición de auto-terapia. Es más, el sujeto expone su propia concepción poética del acto de escritura para apaciguar la culpabilidad ante la exposición de lo íntimo que redobla la culpabilidad inherente al duelo, tanto más ante un suicidio. La palabra no cesa de caer en la

4. “cuando el delirio acaba en el estado clínico, las palabras ya no llevan a ningún lado, no se entiende ni se ve nada a través de ellas, salvo una noche que ha perdido su historia, sus colores y sus cantos. La literatura tiene su salud”. Traducción del editor.

5. “La enfermedad no es el proceso, sino la parada del proceso”. Traducción del editor.

defectibilidad porque la reconstrucción del pasado ni cuenta ni puede contar con el testimonio del Otro, sino que sólo puede hacerse desde la óptica del Yo. Pero esa reconstrucción no se hace para el Otro, sino que el Yo la hace para sí, como parte de la asunción de la pérdida, y además es consciente de ello. Por eso no importa el carácter parcial: la reconstrucción actúa como bálsamo contra el dolor propio y parte de su poder curativo estriba en que se asume que no se puede conocer nunca al hijo en completud y que la comunión que deriva de lo materno no es un vínculo omnipotente que podría haber evitado el suicidio, sino acaso una conexión que permite la comprensión del Otro. El duelo, entendido como búsqueda de significado, se revela como una actividad individual e introspectiva. Toda empresa de indagación se acaba convirtiendo en una suerte de confesión, de verdad de la madre, que no del hijo, que permite asumir sin ambages que el hijo quiso matarse y que ningún movimiento materno podría haberlo evitado. La problemática que surge es que esta redundancia en la subjetividad origina una tautología que subrepticamente siembra la sospecha sobre su posible condición terapéutica. O, retomando la cita de Millás, es cierto que la escritura provoca la reapertura de la herida para cerrarla, pero en ese primer movimiento de la palabra como escalpelo surge también el riesgo de que la herida no cicatrice, o no cicatrice bien. Decíamos al inicio que tomábamos la escritura como síntoma y no como remedio; conviene recordar aquí con Derrida (1972), a partir de Platón, que la escritura puede ser considerada *pharmakon* y que el *pharmakon* puede significar a la vez el remedio y el veneno. Al lamento de escribir sin que nada pase, añade la autora la constatación de que: “No, eso que espero no va a pasar” (Bonnett 2013, 124). Lo que se busca incesantemente se trueca en inminencia constantemente eludida, frustrada. La escritura podría ser cura para la madre que se escribe, pero se antoja en el proceso imposible reparación para el hijo⁶.

6. Nos gustaría enfatizar que, si bien la potencialidad terapéutica de la escritura es una posible vía de análisis en el caso de obras que surgen de experiencias traumáticas como puede ser la pérdida, no siempre es un elemento explícito como ocurre en el caso de Bonnett, en el que igualmente se concentra en la cita reproducida y analizada en este apartado. La relación entre el Yo y la textualidad, en el caso de obras con referencias autobiográficas tan profundas, es siempre un asunto harto complejo.

4. VOLVIENDO A PARIR AL HIJO: LA (IM)POTENCIA PERFORMATIVA DE LA PALABRA POÉTICA

En paralelo a esta capacidad terapéutica, la palabra literaria es investida de otro potencial, que se cuela por los resquicios del texto en esa necesidad somática del hijo que deriva de la concepción de la vida como algo físico: “Siempre vendrá quien me diga [...] que nuestro hijo vive de una manera distinta dentro de nosotros, [...]. Pero la verdadera vida es física, y lo que la muerte se lleva es un cuerpo y un rostro irrepetibles: el alma que es el cuerpo” (Bonnett 2013, 23). Ese cuerpo que se escapa constantemente a pesar de la búsqueda, ese *algo* que no ocurre aunque el Yo *escriba y escriba*, ese nuevo *Daniel reencontrado en paz*, adviene finalmente en el “Envío” que cierra la obra, y que reproducimos de forma íntegra:

Dani, Dani querido. Me preguntaste alguna vez si te ayudaría a llegar al final. Nunca lo dije en voz alta, pero lo pensé mil veces: sí, te ayudaría, si de ese modo evitaba tu enorme sufrimiento. Y mira, nada pude hacer. Ahora, pues, he tratado de darle a tu vida, a tu muerte y a mi pena un sentido. Otros levantan monumentos, graban lápidas. Yo he vuelto a parirte, con el mismo dolor, para que vivas un poco más, para que no desaparezcas de la memoria. Y lo he hecho con palabras, porque ellas, que son móviles, que hablan siempre de manera distinta, no petrifican, no hacen las veces de tumba. Son la poca sangre que puedo darte, que puedo darme (Bonnett 2013, 131).

Por primera vez, el Yo doliente se dirige directamente al hijo. Ya no está escribiendo sobre él, no lo está escribiendo, sino que le está escribiendo, le envía el texto: el hijo se perfila como el destinatario privilegiado. Le escribe para darle la respuesta que nunca le dio en vida a la pregunta de si lo ayudaría a morir que el hijo le plantea en una crisis (2013, 74), en una negación de la muerte por la palabra: aún puede escribirle al hijo, dirigirse a él, aunque sea, paradójicamente, para referirse a su muerte. Una confesión crucial se produce: estaba dispuesta a ayudarlo a morir. El condicional es significativo y marca una cierta descarga de conciencia: frente a esa culpabilidad como madre que no pudo ni supo ayudar al hijo, ha intentado ahora hallar un significado para el sufrimiento que no evitó, esto es, justificar que ese sufrimiento existiese. Ayudarlo a vivir se transforma inevitablemente en ayudarlo a morir, en paz, por la palabra. La escritura se vuelve a relacionar explícitamente con la experiencia del dolor: escribir es el medio para significar lo traumático.

La escritura es comparada con una monumentalización de tipo especial: la forma de conmemoración elegida supera lo pétreo de la lápida o de cualquier mera inscripción a través de un proceso orgánico que es activado por el texto y que se identifica con un parto. La conmemoración trasciende el recuerdo, en el sentido de mirada cargada de pasado, para abrirse a un futuro eterno en la forma de este parto infinito, siempre ya-sido y por-ser. La palabra se desliga de lo inorgánico que vuelve a matar, que certifica la muerte como hace el monumento funerario, para cargarse de un potencial dinámico que es asemejado al corriente sanguíneo: la palabra literaria surge al fin como un elemento de vida, que re-vivifica, trascendiendo la representación en aras de la performatividad. El texto se convierte en el hijo mismo, en el producto y escenario de su nuevo parto, por el que se prolonga su existencia; se presenta como el medio y el resultado de la re-configuración identitaria, como el cuerpo recuperado del hijo y el cuerpo de la madre que lo pare.

La existencia material del texto depende por entero de una palabra concebida en términos somáticos. Porque si la vida sólo puede ser física, entonces puede ser otorgada por una palabra concebida de modo orgánico, dinámico *ergo* físico. Por su materialidad, las palabras adquieren una capacidad productora: son *móviles*, implican un dinamismo, un constante re-vivir que se hace en cada lectura porque *hablan siempre de manera distinta*, esto es, su potencialidad performativa reside en el hecho de que los textos son leídos cada vez de manera distinta por la iterabilidad diferenciada que caracteriza la recepción literaria. La palabra le ha permitido a la madre volver a parir al hijo y, con este nuevo nacimiento, no sólo le otorga la única vida que puede ya darle, surgida de su intimidad privilegiada con la literatura, sino que además encuentra una nueva identidad a la que asirse: es la madre doliente, la madre sin hijo, la madre que ha sido capaz de parir a su hijo otra vez y para siempre, la madre eterna que ha parido a un hijo eterno que será re-vivido en cada lectura que ponga en funcionamiento el poder sanguíneo, vital, de la palabra escrita. La escritura del libro ha propiciado una nueva vida para el hijo que supera la realidad de su muerte y también una identidad para la madre que borra toda culpabilidad al consagrarse a un parto *ad infinitum*. La resurrección que atañe al hijo revierte sobre la madre, que se ha otorgado una nueva vida a sí misma: es la madre que pare eternamente a este hijo cuya vida depende ahora de la lectura re-vivificadora del texto por ella creado.

El “Envío” introduce por tanto una dimensión performativa que modifica inexorablemente la interpretación del conjunto: la obra se convierte de

repente en el escenario y el producto de un parto por la palabra. El texto literario se presenta expresamente como un acto performativo porque:

[...] ce qu'on appelle l'écriture, l'acte et la signature de l'"écrivain" pose devant nous, prépose ou propose un texte qui légifère, et d'abord sur lui-même. Il dit et produit dans son acte même la loi qui le protège et le rend intangible. Il fait et il dit, il dit ce qu'il fait en faisant ce qu'il dit. Cette possibilité est impliquée en tout texte, même quand il n'a pas la forme évidemment sui-référentielle de celui-ci⁷ (Derrida, 1985: 129).

Parafraseando esta cita de Derrida a propósito de *Ante la ley*, de Kafka, estamos ante una escritura con-signada por un Yo que propone un texto que instituye su propia ley en el acto mismo de enunciarse y esa ley le permite asimismo hacer lo que dice en el acto de decirlo: el parto por la palabra es un acto fundacional que crea al nuevo hijo y a la nueva madre en el acto mismo de parir que es escribir. El Yo poético vuelve a parir al hijo al decir que lo pare, y fundamenta la posibilidad de este acto en el mismo momento en que lo hace.

Como instituyesen Searle (1980) y Austin (1982), el enunciado performativo es aquél que no describe ni registra nada, y, por tanto, no es ni verdadero ni falso, sino que en él el acto de expresar la acción supone realizarla, esto es, decir algo supone hacer algo. No es ni verdadero ni falso que Daniel haya sido parido de nuevo, tanto más cuanto que nos situamos en un plano literario del discurso; sólo importa que ha sido re-vivido para este Yo poético. Escribir es hacer por la escritura. Por otro lado, hablan estos autores de que para que el acto performativo sea efectivo han de cumplirse las denominadas *felicity conditions* (Austin 1982, 55-56), de las que cabe destacar que el acto ha de ajustarse a un procedimiento convencional aceptado y que ha de ser llevado a cabo por las personas apropiadas en las circunstancias apropiadas. Es decir, debe respetar la convencionalidad y la legitimidad.

La convención que es re-activada en este acto performativo puede ser entendida en un sentido ritual: el sujeto doliente está estipulando un nuevo ritual, de carácter personal, para afrontar la pérdida. Este deseo queda ya

7. "lo que llamamos la escritura, acto y firma del 'escritor', nos plantea, prepone o propone, un texto que legisla, ante todo, sobre sí mismo. Dice y produce en el propio acto la ley que le protege y lo hace intangible. Hace y dice, dice lo que hace haciendo lo que dice. Esta posibilidad está implicada en todo texto, incluso cuando no tiene la forma evidentemente autorreferente de este". Traducción del editor.

implícito en las exequias que preparasen para Daniel: frente a unas fórmulas convencionales que son acusadas en repetidas ocasiones de vacuidad, lo único que puede hacer la familia es “recurrir a un ritual de despedida suficientemente hermoso que tenga que ver con el mismo Daniel y con aquello en lo que nosotros creemos” (Bonnett 2013, 26). En lugar de gravar una lápida, que sería un procedimiento tan vacío como cualquier otra convención cultural, su propuesta es la institución de un ritual personalizado que va a depender de la palabra poética porque en ella se cree. Resulta muy sugerente a este respecto la consideración que hace Moscoso del dolor como estructuralmente dramático, como reproducción de un ritual de paso por cuanto el doliente permanece en un espacio fronterizo hasta que se repare la ruptura en la que lo ha dejado sumido el daño (2011, 19-20). Este espectáculo se rige de acuerdo a unas fórmulas retóricas, que permiten al individuo, como recuerda Le Breton, elaborar su dolor “como singularidad personal, historia, pertenencia social y cultural” (1999, 138).

Esa dimensión social que permite conceptualizar la experiencia subjetiva del dolor se desplaza en esta obra hacia la institución literaria, dentro de la cual puede inscribirse como un desvío de la tradición elegíaca. Son constitutivos del carácter indagatorio del texto las referencias a otras lecturas sobre la pérdida. Los epígrafes, la inclusión de relatos ajenos y otras formas de cita en que se toman prestadas palabras de otros autores como ecos de la historia propia redundan en el carácter polifónico de la escritura luctuosa. De este modo, se combinan la unicidad con la legitimidad: se realiza un acto inaugural, único (el parto de este nuevo Daniel), pero que es plausible porque funciona como *cita* particular de una tradición literaria más amplia.

Este carácter ritual de lo performativo es vivamente enfatizado por Judith Butler (2002; 2013), que insiste en que no basta con entender lo performativo como un acto único, singular y deliberado, sino ante todo como una práctica reiterativa y ritual que consigue su efecto a través de su naturalización. Pero lo ritual, señala la autora, por su carácter intrínsecamente repetitivo, no sólo implica apariencia de naturalidad (por conformarse de acuerdo a una tradición reconocible), sino que abre la posibilidad de una brecha, una diferencia. Esa *brecha* adopta en este texto la forma de una subjetividad materna y doliente asida a una materialidad somático-textual: si consideramos que toda la tradición elegíaca se caracteriza por un llorar y un recordar al Otro que de este modo es (re)creado, aquí esa reconstrucción de la imagen del ser amado se encarna en la palabra misma por un parto que afecta tanto al hijo

(re)creado en esa escritura de signo luctuoso como al propio Yo proyectado en su texto.

La autoridad del Yo doliente para llevar a cabo dicho acto performativo deriva en primera instancia de su condición de testigo del hecho: su legitimidad como demiurgo privado de su universo literario personal proviene de la condición de doliente que le impele a la escritura. La experiencia traumática legítima de por sí una escritura ritual-terapéutica que se construye en diálogo con una tradición más amplia. En palabras de Annie Ernaux, que Bonnett reproduce: “El hecho de haber vivido algo, sea lo que sea, da el derecho imprescriptible de escribir sobre ello” (2013, 126).

Como demiurgo de su texto, el Yo poético establece la regla poética que va a posibilitar su *performance* poética. Del mismo modo que “Las reglas del fútbol o del ajedrez, por ejemplo, no regulan meramente el hecho de jugar [...], sino que crean, [...], la posibilidad misma de jugar tales juegos” (Searle 1980, 42-43), son las reglas poéticas establecidas por este Yo a lo largo de la obra las que constituyen y posibilitan el acto mismo que realiza. Es porque ha dicho que la vida es física por lo que puede concebir al hijo si les otorga entidad física a las palabras, siempre en base a una propiedad de la recepción literaria. Es más, si las reglas del juego “tienen un carácter casi tautológico” (Searle 1980, 43), no es sólo que el Yo defina cómo puede parir al hijo, sino que establece el marco regulador en el que puede hacerlo, en virtud de una poética particular que configura el todo orgánico y cerrado que es el mundo de palabra ahí-y-así creado por y en esa escena de palabra misma. El texto dictamina su propia ley, sus propias condiciones de (im)posibilidad. Es un texto consciente de sí y que remite a sí para imponer(se) una definición que pasa por la construcción de una poética propia atravesada de tradición elegíaca. La escritura es acto que hace, de acuerdo a la cosmovisión poética de este Yo que así lo autoriza, que concede un potencial vital a la palabra porque lo reconoce en ella, que entiende que escribir al hijo es volver a parirlo, con el mismo dolor.

La escritura en primera persona del singular, pronombre que Austin señalase como preferente (1982, 112), se convierte en otra pieza más del mecano de legitimación de la dimensión performativa del texto. La auto-imposición del Yo poético como creador y legitimador de su texto permite que el acto performativo se realice del modo que lo hace: puesto que ella es la madre, ella es la única que puede dar la vida, devolverla. A causa de esta condición autobiográfica que permea en un texto entendido, en última instancia, como auto-terapia, el Yo, más allá de escribir sobre el Otro, se acaba afirmando

como sujeto afectado por su propio texto. Al firmar el texto como suyo, el Yo se a-firma en el texto⁸. Se sujeta al texto, se hace sujeto en él, porque su nueva identidad tras la pérdida, esa maternidad eterna que permite superar la culpabilidad, sólo es posible así, ahí, por la palabra. Si la firma inventa al signatario, que se otorga el derecho a firmar por el acto mismo de hacerlo (Derrida 2009, 17-18), este Yo textual se instituye como madre eterna en el acto mismo de decir que ha parido al hijo que performa el parto mismo. No existe como esa nueva madre hasta decir que ha vuelto a parir al hijo, lo cual hace en el momento mismo de decirlo, reconocerlo y establecer las condiciones para poder hacerlo, en una confusión entre lo asertivo y lo performativo que dota de naturalidad a lo performativo mismo. La hetero-escritura deviene auto-escritura porque ya no hay más Tú que el que habita en el recuerdo del Yo, ya no hay más Tú que el que depende de la acción del Yo, de su escritura, de su parto por la escritura ahí-y-así facilitado. Como escribe Javier Marías, en palabras que la autora reproduce en dos ocasiones: “Los muertos sólo tienen la fuerza que los vivos les dan” (2013, 126-127).

Es interesante en este punto recordar la diferencia que establece Schlieben-Lange (1987, 131-134) entre la comunicación orientada a la acción, que poseería una finalidad autocomprensiva para el que actúa, y la comunicación orientada a la identidad, que tiende a la auto-representación ante los demás. En el texto de Bonnett, ambos planos son correlativos: la escritura está orientada a una reconfiguración identitaria que pasa necesariamente por una auto-representación frente a la otredad dual implícitamente contenida en el texto (el hijo y el lector), de modo que esta escritura del yo se acaba revelando como una confesión de fracaso que trata de ser remedado en el momento mismo de la confesión. El texto funciona en cierta medida como una suerte de compromiso con el Otro y con el Yo mismo, hecha ante un tercero que además es conminado a participar de ese compromiso. La firma del texto por parte del Yo, ese a-firmarse en el texto, implica un vínculo con el acto fundacional que acontece en ese acto (Derrida 2009, 13): establece un compromiso con el legado del Tú-en-mí-de-mí, que atañe a la identidad del Yo y en consecuencia al devenir del Tú, y que ya sólo es posible en la mate-

8. Las consideraciones sobre la firma están fuertemente influidas por el pensamiento de Derrida, especialmente su texto ya clásico “Firma, acontecimiento, contexto” (1980), que permea en otras partes de este artículo, así como sus trabajos sobre el espectro, la promesa o el duelo (Derrida 1989; 1993; 2009), si bien no podemos citar tanto como nos gustaría sus obras por cuestión de espacio.

rialidad de la palabra poética. El signatario surge en la *performance* textual porque sólo en el texto puede existir. Está a-firmando, como sujeto ahí-y-así creado, la promesa (de un) imposible por-venir.

No hay que olvidar la definición frecuente del discurso literario como pseudo-proposiciones, como un mundo que funciona *como si*: en este sentido, estamos ante un simulacro de parto, un parto que carece de existencia efectiva, pero existe ahí⁹. La propia expresión del dolor puede ser entendida en estos términos: si, como asevera Le Breton, “El dolor es un fracaso del lenguaje” (1999, 43), algo bien recogido en esta obra, el dolor se convierte en un *como si* del lenguaje, en una vivencia que necesita de la metaforización constante para tratar de ser dicha, siempre con una posibilidad intrínseca de fracaso en la comunicación¹⁰. A propósito de estos otros planos de realidad que el discurso literario posibilita, proponía Levin que todo poema comienza por una oración que es siempre elidida y que sería “Yo me imagino a mí mismo en X y te invito a ti a concebir un mundo en el que yo te digo X” (1999, 70). Y añadía:

[...] el yo tiene como referencia al poeta, en este mundo, pero el yo (mismo) que el poeta imagina está en otro mundo, el mundo creado por la imaginación del poeta. En este mundo ya no es el poeta quien se mueve, sino una proyección de sí mismo, su personaje. El segundo yo de nuestra oración dominante, el que lleva a cabo la acción de decir, es por tanto el yo del personaje. El verbo imaginar, además, es en este contexto un verbo realizativo, se ha llevado a cabo el acto de imaginar, no su mero relato (1999, 72).

A la luz de esta propuesta, podríamos reformular el mensaje del “Envío” como: “Yo me imagino a mí misma en un mundo en que te he parido (a ti,

9. Aunque recurrimos a obras muy relacionadas con las teorías de la ficción literaria, no entra dentro de nuestros objetivos ni posicionarnos ni plantear hipótesis a este respecto. Los tomamos, como el resto de aportes bibliográficos, como acicate para postular propuestas hermenéuticas que permitan aprehender la complejidad de la dimensión performativa en escrituras del yo de signo luctuoso como la analizada. Sólo hemos de enfatizar que aplicamos la noción de performatividad en esa supra-realidad del *como si* que origina la escritura literaria y que la pragmática literaria restringe en los términos expuestos. Las salvedades que apuntásemos a propósito del cariz terapéutico se prolongan y amplían aquí.

10. Y, no obstante, también con una cierta perspectiva de éxito, pues, como enuncia Searle, a menudo la intención choca con un lenguaje insuficiente, pero “incluso en casos donde es imposible de hecho decir exactamente lo que quiero decir, es posible en principio llegar a ser capaz de decir exactamente lo que quiero decir” (1980: 29). Lo inefable es constitutivo de lo fúnebre.

Daniel) y te invito (a ti, lector) a concebir un mundo en el que he vuelto a parir a mi hijo”. El acto performativo requiere de una supra-realidad en la que se produce una fuerte inversión emocional¹¹ y en la que, a pesar de (o más allá de) la constatación de su carácter fantaseado, reside la potencialidad terapéutica del ejercicio. Esta maternidad del deseo es construida gracias a una concepción particular de lo íntimo que no se puede desligar de la palabra poética, y la propia palabra lo faculta. Afirma Benveniste que la enunciación es un proceso de apropiación de la lengua por el que el locutor, desde el momento en que se declara como tal “il implante l’autre en face de lui, quel que soit le degré de présence qu’il attribue à cet autre”¹² (1968, 82). En este texto, ese hablar al Otro es un apropiarse también de ese Otro cuyo estatuto ontológico-poético es decidido en el momento de hablar. Es más, por la imagen del parto, la enunciación se convierte, metafóricamente, en una auténtica apropiación: el Otro es literalmente (re)encarnado en el texto, por el texto, en el cual el Yo mismo se encarna.

No obstante, la otredad aquí implicada es doble, lo cual condiciona la naturaleza de la supra-realidad textual. Si el habla sólo puede imaginarse como diálogo, pues toda forma implica un plano de comprensión, según recalca Schlieben-Lange (1987, 23), en este caso dos son los receptores: el lector, que deviene el motor por desplazamiento del texto, y el Tú, el hijo muerto redivivo, *ergo* el mismo Yo que vuelve a replegarse sobre su propio texto, que por este carácter subjetivo empieza a vacilar en su posibilidad misma. Si todo hablar es en definitiva acción dialogada, un hacer para Otro y hacer al Otro y a sí mismo, y si aquí ese Otro ha muerto y sólo se puede hablar de él porque ha muerto, la *performance* operada en el fragmento se carga de cierto aura fantasmática. Si el performativo crea a su objeto referencial (Derrida 1998, 362) tanto como crea a su agente, lo puede hacer aquí como re-creación, como simulacro de un Tú ya-sido y ahora-muerto, como simulacro de un referente necesariamente espectral, creado en el ahí-y-así del acto

11. Compara Freud (2003) el juego infantil y la creación poética precisamente por su condición de mundo fantaseado que, aun sabiéndose imaginado, genera una fuerte inversión emocional por parte del sujeto implicado. Asimismo, esta noción de supra-realidad del deseo engarza inevitablemente con la reliquia, entendida en el sentido psicoanalítico planteado por Fédida (1978: 53-58), como resto del difunto que crea una suerte de presencia del mismo en un plano de percepción otro. Otra posible vía de estudio sería sin duda la psicoanalítica, que nos limitamos a apuntar por exceder nuestra perspectiva aquí.

12. “él suplanta al otro ante sí, sin importar el grado de presencia que le atribuya a ese otro”. Traducción del editor.

performativo por la huella en el Yo del Tú que un día fue. Es más, lo hace elevando a su máxima expresión el Principio de Construcción propugnado por Van Dijk (1976, 49-50), por el cual el Yo poético construye un mundo que el lector debe reconstruir, pues el parto requiere de un agente, el lector, cuya participación es siempre virtual y subjetiva.

La temporalidad implicada en esta supra-realidad es igualmente crucial para dirimir el modo de ser del acto performativo. Sostiene Van Dijk (1992, 94) que las oraciones performativas sólo operan si remiten al ahora del contexto. En este caso, ese ahora es complejo: el marco temporal que posibilita la *performance* es un Yo-aquí-ahora y por-siempre. Decir que ha parido al hijo supone parirlo en tanto en cuanto ya ha sido parido en el texto que precede, pero ello sólo se hace efectivo mediante este enunciado ahora-dicho, que se prolonga en el futuro por este enunciado ya-dicho y siempre-por-decir, siempre-por-leer. Es un momento tan inaugural como iterable. La *performance* es posible en este contexto que instauro el enunciado performativo mismo, sólo como es aquí-ahora, sólo así. El tiempo presente del texto no remite a un momento concreto real, sino al tiempo del acto de hablar, que es indefinido (Oomen 1999, 144), de modo que el parto deviene eterno. La supra-realidad depende de su autor, pero también del lector invitado a participar de ella, por lo que la auto-legitimación no puede ser más que hetero-legitimación. La paradoja planteada en este texto es que está tan replegado sobre sí que no importa tanto el efecto sobre el lector como el efecto del lector sobre el texto, el cual es imposible de controlar, sobre todo si lo que se demanda de ese lector sólo puede existir en una supra-realidad imaginada.

Conviene traer a colación en este punto el inicio del fragmento: “Daniel, Dani querido”. Se produce una dación de vida implícita que luego será redoblada por la imagen del parto: el dirigirse al hijo es ya una forma de concederle la posibilidad de una existencia que luego será explicitada como una vida concedida por la palabra poética. Como afirma Cuesta Abad a propósito de la poesía de Rilke, el apóstrofe es una figura performativa que da la palabra a la vez que cumple lo prometido por la palabra dada (2018, 136). Dotar de voz funciona como sinónimo de dotar de vida, aunque la capacidad de respuesta queda elidida: la obra parte de la muerte del hijo, por lo que darle una nueva forma de vida no puede obviar su imposibilidad de comunicarse. En este diálogo no se espera respuesta, sólo se a-firma la palabra del Yo. Se escribe *como si* el hijo aún pudiera estar vivo de algún modo y ese modo es necesariamente poético. El texto nace de la ausencia, de la pérdida, para revertirla, pero en

ese proceso no puede obviar su origen: ha vuelto a parir al hijo porque éste primero ha muerto, ha desaparecido. El hijo ya sólo es ahora como es ahí.

En consecuencia, la palabra performativa cae, de manera subrepticia, en la misma (im)posibilidad que ha arrastrado a lo largo del texto y que el “Envío” parecía trasgredir. No sólo queda supeditada la posibilidad de resurrección a la acción del lector, escapando así al control del creador de este mundo de palabra, sino que se presenta como un parto imposible, que busca transformar una realidad finita que ya no puede ser transformada en una supra-realidad del deseo que en el mismo movimiento en que se afirma recuerda también su origen inevitablemente fúnebre: el Yo doliente escribe para que el Otro no muera del todo, pero sólo lo hace, sólo se ve impelido a ello, porque el Otro ya ha muerto. Es un acto performativo que triunfa y fracasa a la vez porque su referencialidad es imposible, fantasmática. El espectro es la condición de posibilidad del texto y por ello condiciona su ontología.

Asistimos, en definitiva, a una *performance* espectral: el Yo no puede recrear al Otro en el sentido de resucitarlo, pero sí puede crear Otro nuevo, Otro que es y no es Daniel, sino su espectralidad misma, sujeta al recuerdo y la acción del Yo, sujeta al Yo, el cual sólo puede recuperar al Tú-de-mí-en-mí, esa huella del Otro que pervive en él y que es la única que ya existe. La madre vuelve a parir al hijo que en ella vive y que sólo en ella puede vivir y cuya resurrección se le esfuma para quedar supeditada a la lectura, en un nuevo fracaso que, paradójicamente, es inherente al acto mismo de la escritura, es lo que (im)posibilita su *performance*, siempre liminal. Parafraseando de nuevo a Millás, la escritura abre y cauteriza, cauteriza pero abre, a la vez y por el mismo gesto, por la misma hendidura hiriente que es palabra.

5. CONCLUSIONES

Nuestro objetivo era tantear una interpretación de lo performativo en el caso particular de las narrativas surgidas del dolor por la pérdida del ser amado. En *Lo que no tiene nombre* (2013) asistimos a un duelo que, dependiente de una concepción de la escritura como auto-exposición y auto-exploración, impele al sujeto poético a la palabra escrita. La inefabilidad del hecho fúnebre impide al principio toda posible representación del dolor y la escritura no puede más que volverse hacia el pasado en busca de un sentido para la pérdida. El ejercicio de memoria pone en escena una maternidad culpable que habrá de ser revertida. Esta tarea se revela intrínsecamente subjetiva: parte

del Yo y a él afecta, pues toda reconstrucción del Otro es siempre defectiva e incompleta. La reconstrucción del pasado permite asumir que nada podría haber impedido el suicidio. La maternidad fracasada se ve revertida por una re-definición del vínculo materno como comunión íntima impotente pero comprensiva.

Sin embargo, la asunción de la pérdida no elude el reclamo de una vida física que atraviesa el texto para consumarse en el “Envío” final, en el que el acto de escritura se asimila a un parto. La (ir)representabilidad deja paso a la performatividad y a la presentificación. La escritura de la obra se presenta como acto performativo que concede a la palabra un potencial creador máximo: la madre no puede negar la muerte del hijo, pero sí crear otra realidad al investir a la palabra poética de un valor material y dinámico que la equipara a la sangre dadora de vida por cuanto posee la capacidad de ser actualizada *ad infinitum*. El texto deviene el escenario de una *auto-performance* del Yo doliente de impronta ritual que sólo él mismo puede legitimar de acuerdo a una cosmovisión poética configurada desde una perspectiva íntima del hecho literario.

Nos proponíamos abrir posibles vías de estudio de la dimensión performativa en el caso de textos surgidos de la pérdida. Creemos que el análisis ha puesto de manifiesto que el duelo, entendido como un proceso que implica la comprensión de lo vivido (más allá de que sea o no una muerte voluntaria, sino por la propia condición traumática de toda pérdida) y que va unido a la necesidad de una reconfiguración identitaria, podría pasar por una escritura yoica que trascendiese la expresión en aras de la performatividad, entendida esta en una gradación metafórica. Por un lado, la ambición de recuperar al Otro es deseo frustrado al que se enfrenta el sujeto con frecuencia en el proceso de asunción de la ausencia; en la apelación ya se configura una posibilidad de reconstrucción, en esa sustitución del silencio del Otro por la palabra del Yo que no puede dejar de hablar. Por otro, la re-configuración tras la disolución del Nosotros, cuando pasa por la palabra, origina necesariamente un Yo textual, ahí-y-así advenido y siempre-por-advenir, cuyo estatuto es igualmente variable. La escritura performativa puede funcionar como síntoma, y también como signo, de una reconfiguración identitaria emprendida desde el dolor y asida a la supra-realidad originada por la palabra literaria, siempre defectible, siempre diciéndose-se.

Lo más singular de la obra de Bonnett es que lo performativo viene a reformular la maternidad en un plano poético-corporal: es la suya una maternidad literaria, *po(i)ética*, performativa. Madre e hijo son indistinguibles en

el texto porque están *tejidos* desde una misma subjetividad, replegada sobre sí. La obra se revela como el medio y el producto de una *performance* por la que la palabra literaria deviene carne eterna que se impone a la muerte: crea cuerpo, un cuerpo-texto, cuerpo de la madre que pare el cuerpo del hijo, eternamente. El hijo ha muerto, pero existe en el Yo-aquí-ahora y siempre-por-venir del texto. Si, como apunta Cuesta Abad (2018): “[...] los enunciados performativos implican un factor mítico, exigen siempre la fe en que las palabras hacen efectivamente lo que dicen y, por tanto, conservan en mayor o menor grado un poder mágico” (2018, 137), la escritura ha permitido construir una supra-realidad del deseo en la que se a-firma una maternidad *mágica* que sólo por la palabra poética es posible, porque en ella es, ha sido y será, está siendo, está-por-venir. Si se buscaba la comprensión como terapia, se genera un proceso que culmina en una reconfiguración *po(i)ética* identitaria-materna que es además recuperación del hijo. Sin embargo, la tragedia es que el carácter subjetivo de la empresa es tanto su victoria como su impedimento, abocando ese movimiento último al fracaso: el proceso que origina la transformación que es vida acaba colapsando en una parálisis que recuerda a la muerte. El origen fúnebre de la escritura no puede dejar de señalarse ya por esa complejidad constitutiva, por la propia naturaleza poética del acto: el hijo es encontrado en paz, pero ello sólo es posible en la palabra y porque ha muerto. Ya sólo puede existir como el Tú inscripto en el Yo de la madre proyectado ahí. La obra surge como un universo (im)posible, como un todo (in)orgánico ya consignado desde el título: es un texto de lo innombrable que dice su propia (im)posibilidad, su propia (in)decibilidad, porque no puede parar de decir-se.

BIBLIOGRAFÍA

- AUSTIN, J. L. (1982). *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Barcelona. Paidós.
- BENVENISTE, E. (1968). “L’appareil formel de l’énonciation”, en BENVENISTE, E. *Problèmes de linguistique générale*. Paris. Gallimard, pp. 79-88.
- BONNETT, P. (2013). *Lo que no tiene nombre*. Madrid. Alfaguara.
- BUTLER, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires. Paidós.
- BUTLER, J. (2013). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona. Paidós.
- CUESTA ABAD, J. M. (2019). “La palabra más efímera” en: CUESTA ABAD, J. M.,

- VEGA, A. *La novena elegía. Lo decible y lo indecible en Rilke*. Madrid. Siruela, pp. 129-213.
- DELEUZE, G. (1993). *Critique et clinique*. Paris. Editions de Minuit.
- DERRIDA, J. (1972). "La pharmacie de Platon" en DERRIDA, J. *La dissémination*. Paris. Seuil, pp. 69-198.
- DERRIDA, J. (1985). "Prejugés" en DERRIDA, J., DESCOMBES, V., ET AL. *La faculté de juger*. Paris. Éditions de Minuit, pp. 87-139.
- DERRIDA, J. (1989). *Memorias para Paul de Man*. Barcelona. Gedisa.
- DERRIDA, J. (1993). *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris. Galilée.
- DERRIDA, J. (1998). "Firma, acontecimiento, contexto" en DERRIDA, J. *Márgenes de la filosofía*. Madrid. Cátedra, pp. 349-372.
- DERRIDA, J. (2009). *Otobiografías*. Madrid. Amorrortu.
- FÉDIDA, P. (1978). *L'absence*. Paris. Gallimard.
- FREUD, S. (1992). "El creador literario y el fantaseo" en STRACHEY, J. (ed.), *Obras Completas, volumen 9*. Madrid. Amorrortu Editores, pp. 127-135.
- LE BRETON, D. (1999). *Antropología del dolor*. Barcelona. Seix Barral.
- LEVIN, S. (1999). "Consideraciones sobre qué tipo de acto de habla es un poema", en MAYORAL, J. A. (comp.) *Pragmática de la comunicación literaria*. Madrid. Arco/Libros.
- MAILLARD, Ch. (2007). *Hilos*. Barcelona. Tusquets.
- MOSCOSO, J. (2011). *Historia cultural del dolor*. Madrid. Taurus.
- OOMEN, U. (1999). "Sobre algunos elementos de la comunicación poética", en MAYORAL, J. A. (comp.), *Pragmática de la comunicación literaria*. Madrid. Arco/Libros.
- SCHLIEBEN-LANGE, B. (1987). *Pragmática lingüística*. Madrid. Gredos.
- SCHUMACHER, B. (2018). *Muerte y mortalidad en la filosofía contemporánea*. Barcelona. Herder.
- SEARLE, J. (1980). *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*. Madrid. Cátedra.
- VAN DIJK, T. A. (1976). "Pragmatics and poetics" en VAN DIJK, T. A. (ed.), *Pragmatics of Language and Literature*. Amsterdam. North-Holland Publishing Company.
- VAN DIJK, T. A. (1992). *La ciencia del texto. Un enfoque interdisciplinario*. Barcelona. Paidós.

SOBRE COCAÍNA Y EMBRIAGUEZ: ÉTICA Y ESTÉTICA EN FREUD Y NIETZSCHE

*On Cocaine and Drunkenness:
Ethics and Esthetics in Freud and Nietzsche*

Alonso ZENGOTITA
Universidad de Buenos Aires

Enviado: 29 de enero 2020
Aceptado: 5 de junio de 2020

RESUMEN

Las temáticas de la influencia de la cocaína en Freud y la embriaguez en Nietzsche han sido escasamente laboradas; cuando lo han sido, en el primero generalmente se ha abordado desde una perspectiva histórica, o relativa al consumo de Freud; en el segundo, como uno más de los elementos que hacen a la concepción del arte –esta última, extensamente trabajada. El objetivo del presente trabajo es dar cuenta que la embriaguez y la influencia de la cocaína, lejos de ser aspectos episódicos, laterales o superados, marcan aquello de la perspectiva estético-ética que es desplegado de modo continuo a lo largo de las obras de Nietzsche y Freud, modelando la conceptualidad y las consideraciones sobre la vida, la guerra, los hombres superiores, la aptitud de analista, la cultura de la época– y en términos más amplios: la relación entre el mundo y el viviente.

Palabras clave: cocaína; embriaguez; Nietzsche; Freud; vida.

ABSTRACT

The topics of cocaine influence in Freud and drunkenness in Nietzsche have been scarcely worked; when they have been, in the first they have generally been addressed from an historic view, or relative to Freud's consumption; in the second, as another one of the elements that make to the art con-

ception –the latter, widely worked. The objective of the present paper is to give account that drunkenness and cocaine influence, far from being episodic, lateral or surpassed aspects, mark that of which the esthetic-ethic perspective that is unfolded in a continuous way along Nietzsche and Freud’s work, modeling the conceptuality and considerations over life, war, superior men, the analyst aptitude, the culture of the time –and in wider terms: the relation between the world and the living.

Key words: cocaine; drunkenness; Nietzsche; Freud; life.

1. INTRODUCCIÓN

La caracterización de los estados de la ebriedad en Nietzsche y de la influencia de la cocaína en Freud ha sido muy escasamente laborada. En el primero, porque no aparece amplia mención del mismo después de su primera obra publicada, *El nacimiento de la tragedia*, y por ende es trabajado mayoritariamente como uno más de los elementos que caracterizan la perspectiva artística nietzscheana –de la cual, por supuesto, existe amplia bibliografía. En el segundo, porque se la asocia centralmente a una metodología química de abordaje de lo psíquico dejada de lado posteriormente por el método hipnótico, el cual a su vez será abandonado por el método psicoanalítico propiamente freudiano. Trabajos como los de Rojas-Jara (2018), Markel (2011) o Loose (2002), dan cuenta de un análisis de corte más bien histórico, situacional, buscando ubicar los elementos que Freud desarrolló en ese período de su obra, en la cocaína como químico o centrándose en la cuestión del consumo por parte del propio Freud.

En el presente trabajo se buscará dar cuenta de que, mucho más que tratarse de simples caracterizaciones de estadios laterales, subsidiarios, contingentes y/o superados, el modo en que son pensadas la embriaguez en Nietzsche y la influencia de la cocaína en Freud supone una constante ético-estética propia de sus respectivas obras. Dicho de otro modo, los caracteres particulares con que Freud califica a la influencia de la cocaína y Nietzsche a la embriaguez encuadrarán el modo en que –estética y éticamente– son elaborados temas fundamentales –y que se despliegan en distintos momentos de sus obras –como el concepto de vida, la capacidad perceptiva, la guerra, el arte, el hombre superior, la capacidad clínica del psicoanalista –todas ellas atravesadas por el modo en que el viviente mismo se relaciona con su exterior. En orden de lograr el objetivo propuesto, a saber, desarrollar la

articulación entre el carácter del influjo de la cocaína y la embriaguez con los diversos conceptos mencionados, se recurrirá a la categoría analítica de límite interno-externo. En efecto, es a partir de la relación entre lo interno y externo –del viviente, del analista, del hombre superior– que, buscaremos mostrar, es posible desplegar cabalmente el carácter ético y estético de sus correspondientes perspectivas.

2. LA COCAÍNA: NORMALIDAD Y ENERGÍA

En *Über Coca*, de 1884, Freud establece:

El efecto psíquico del cloruro de cocaína en dosis de 0,05 a 0,10 gramos consiste en optimismo y una duradera euforia, que no muestra diferencia alguna con la euforia normal de una persona sana. No aparece la sensación de excitación que acompaña los estímulos producidos por el alcohol. (...) Se nota el aumento del control de uno mismo y también que uno tiene gran vigor y es capaz de trabajar (...). Uno se encuentra sencillamente normal, y pronto le resulta difícil creer que se encuentra bajo los efectos de una droga. (...) Estos son los efectos más maravillosos de la coca". (2010, p. 25).

Entre sus múltiples usos, la coca sirve como remedio para el asma, y favorece la digestión; también es un tónico: aumenta la fuerza, previene del cansancio, permite no alimentarse por prolongados períodos; ha asimismo sido probada favorablemente respecto de la debilidad psíquica –melancolía, hipocondría, histeria. En este escrito, la coca es caracterizada como un descubrimiento médico de múltiples usos positivos.

Su segundo estudio, de 1885 –“Contribución al conocimiento sobre los efectos de la cocaína”– es un estudio más científico –es decir, no toma en cuenta aspectos más bien subjetivos–, en donde abraza con menor calor a la cocaína.

Ya en su tercer estudio –“Anhelos y temor de la cocaína” (1887)– la tónica ha variado: defiende a la cocaína frente a calificaciones como la de “tercer plaga de la humanidad” –junto al alcohol y la morfina– sosteniendo, entre otras cosas, que no produce adicción.

Ante las críticas y los fracasos visibles, abandona Freud finalmente la expectativa que la droga puede dar en términos terapéuticos y se centra en los métodos hipnóticos de Charcot.

Ahora bien, más allá del abandono de la droga en sí como posibilidad terapéutica, ¿qué es lo que Freud marca como eminentemente positivo del uso de la cocaína? Dos aspectos: su capacidad energizante, y asimismo el hecho de no resultar excitante a la manera del alcohol u otras drogas, es decir, el hecho de mantener al individuo “sencillamente normal” Estos dos aspectos, unidos, nos permiten trazar el carácter de lo positivo que supone el uso de la cocaína: la no alteración de la percepción, sino por un incremento energético –que decanta en un mayor control de sí mismo. Es decir, la “normalidad” se mantiene parcialmente: lo que se mantiene normal es la percepción en cuanto al modo en que se reciben los estímulos, más lo que se modifica es el montante energético asociado a dicha recepción, lo cual se traduce en una mayor capacidad de “control” sobre sí mismo –es decir un mayor vigor, mayor capacidad de trabajo, en fin, un “tónico”.

A continuación, se buscará realizar un breve repaso de la caracterización que la percepción presenta en puntos capitales de la obra freudiana, para dar cuenta de en qué contexto, y en relación a qué conceptos, la parcial “normalidad” de la misma resulta relevante.

3. LA PERCEPCIÓN FREUDIANA: INFORMACIÓN Y EXACTITUD

Ya en el Proyecto para una psicología (*Entwurf einer Psychologie*), Freud busca dar cuenta del funcionamiento del aparato psíquico, partiendo desde un principio de inercia neuronal (*neuronalen Trägheit*) tomado del modelo biológico del arco reflejo; allí, la relación entre neurona y energía se proyectará hacia formatos de creciente complejidad, generando un pasaje desde ese primer modelo de descarga inercial a una “función secundaria impuesta por el apremio de la vida”, reguladora de la cantidad energética propia del aparato psíquico. Aquí, lo percibido aparece como algo dado, un dato que impresiona el aparato psíquico a partir de dichos apremios vitales. Lacan, a propósito del *Entwurf*, establecerá que “Freud (...) concibe la función de la percepción en la economía psíquica como algo primario, no compuesto, elemental. Para él, el organismo es, antes que nada, impresionable la impresión es elemental (...)” (1993, p. 217). Que, según Lacan la impresión no sea compuesta, dispone al carácter de la percepción no como constructor sino fundamentalmente como receptor de dichas impresiones provenientes del exterior.

Se halla asimismo una caracterización de la percepción en *La interpretación de los sueños* (1900), en donde se determina, respecto al aparato psíquico, que

[l]o primero que nos salta a la vista es que (...) tiene una dirección. Asignamos al aparato un extremo sensorial y un extremo motor; en el extremo sensorial se encuentra un sistema que recibe las percepciones, y en el extremo motor, otro que abre las esclusas de la motilidad. (...) Ahora bien (...) supondremos que un sistema del aparato, el delantero, recibe los estímulos perceptivos, pero nada conserva de ellos y por tanto carece de memoria, y que tras él hay un segundo sistema que traspone la excitación momentánea del primero a huellas permanentes. (1992, tomo 5, pp. 530-2).

La percepción es concebida, entonces, como una función fundamentalmente receptora e instantánea; es la puerta de entrada al aparato psíquico de los estímulos provenientes del exterior. Esos estímulos no se modifican sino un segundo momento, a partir de la actividad de la memoria. La utilidad particular de la percepción, en su calidad receptiva, quedará plasmada en *Más allá del principio del placer* (1920) de la siguiente manera:

La recepción sirve sobre todo al propósito de averiguar la orientación y la índole de los estímulos exteriores, y para ello debe bastar con tomar pequeñas muestras del mundo externo, probarlo en cantidades pequeñas. (...) quizá se lo podría comparar con unas antenas que tantearan el mundo exterior y se retiraran de él cada vez. (1992, tomo 22, pp. 27-8).

La función de obtención de “muestras del exterior” sirve entonces puramente a la de recepción de información; la acción transformativa del aparato psíquico –ya sea desde la mecánica corporal, o desde la labor psíquica, comenzando con la memoria – resulta de un ulterior proceso que no involucra a la actividad perceptiva en sí.

Si la percepción resulta de estímulos externos respecto de los cuales el aparato perceptivo resulta puramente receptor –y por eso se trata a la percepción en bloque como algo “elemental”– entonces la valoración del primer carácter destacado a partir del uso de la cocaína, a saber, el sostenimiento de la “normalidad”, adquiere pleno sentido: la percepción es recepción de información en forma de estímulos externos, con lo cual el mantenimiento de la “normalidad” actúa en fundamental interés del aparato psíquico –del viviente mismo. Obtener la más exacta información posible respecto al exterior es aquí, literalmente, de vital importancia.

Ahora bien, ¿cómo incide aquí el segundo aspecto –la tonificación? Para responder esto, abordaremos otro fragmento de *Más allá del principio del placer*, donde se analiza el origen de la vida:

[e]sta partícula de sustancia viva flota en medio de un mundo exterior cargado (laden) con las energías más potentes, y sería aniquilada por la acción de los estímulos que parten de él si no estuviese provisto de una protección antiestímulo (Reizschutz). (...) Para el organismo vivo, la tarea de protegerse contra los estímulos es casi más importante que la de recibirlos (...) (1992, tomo 22, p. 27).

Respecto al modo en que es caracterizado en relación a la cocaína, este segundo aspecto aparece invertido en un doble sentido: en primer lugar, el montante energético aquí estipulado no es ya aquel del sujeto –del que toma la cocaína– sino el de los estímulos externos –es decir, de las fuerzas que configuran al mundo exterior. En segundo lugar, esas fuerzas no han de ser intensificadas –“tonificadas” al modo de los efectos de la cocaína– sino por el contrario atenuadas: la “protección antiestímulo” (Reizschutz) labora no para modificar estructuralmente sino cuantitativamente a lo percibido, en tanto su intensidad resulta dañina para el organismo. Esto remarca el carácter positivo del efecto de la cocaína: permite un mayor vigor y “control de sí” –favoreciendo a la “protección antiestímulo” frente al carácter generalmente hipertrófico de los estímulos externos– manteniendo sin embargo una “normalidad” –interna– del estado perceptivo. Ambos caracteres propios de la cocaína, entonces, se articulan en función del interés vital del perceptor: la tonicidad funge como protección frente a la intensidad de los estímulos externos, y la normalidad permite adquirir información exacta del exterior, esencialmente útil para determinar cuáles acciones han de tomarse.

4. LA EMBRIAGUEZ: TRANSFORMACIÓN Y VIOLENCIA

En Nietzsche es ya en su primera obra, *El nacimiento de la tragedia*, donde la temática de la embriaguez aparece como central. Junto con el apolíneo, el principio dionisiaco configura lo esencial del arte de la Grecia antigua, arte considerado como “(...) la vocación más importante y la actividad esencialmente metafísica de la vida (...)” (2007a, p. 22). El principio apolíneo, principio de la forma plástica y del ensueño, es aquel de la “apariencia radiante”, plena de belleza. En la creación plástica, el artista halla la sereni-

dad de la plena forma en el reinado del principium individuationis, es decir, la individualidad sostenida en la perfección de la forma; ahora bien, como Nietzsche resalta, “la vida más intensa de esta realidad de ensueño nos deja aún el sentimiento confuso de que no es más que fuego fatuo”. (2007a, p. 24). Es el segundo principio artístico quien conduce a la esencia por detrás de la apariencia: la orgía báquica prefigura el encuentro con el fondo primordial de la vida, donde “cada uno se siente no solamente integrado, reconciliado, fundido, sino uno, como si se hubiera desgarrado el velo de Maia y sus pedazos revoloteasen ante la misteriosa Unidad primordial [Ür-eine]”. (2007a, p. 28). En la articulación de ambos principios Nietzsche encontrará a la máxima creación artística griega, la tragedia ática. El carácter central que el arte presenta respecto a la vida se fundamenta en tanto que los griegos

(...) han llegado hasta el fondo de las cosas con mirada decidida; (...) Bajo la influencia de la verdad contemplada, el hombre no percibe ya nada más que lo horrible y absurdo de la existencia (...) Y en este peligro inminente de la voluntad, el arte avanza como un dios salvador que trae el bálsamo saludable: él sólo tiene el poder de transmutar ese hastío en imágenes que ayuden a soportar la vida. (2007a, pp. 57-8).

El arte presenta un carácter transformativo de una importancia eminente: transmuta lo insoportable en soportable, al modificar la perspectiva sobre la existencia.

Imaginemos por un momento, para una comprensión más justa, estos dos impulsos como los dos mundos estéticos diferentes del ensueño y la embriaguez, fenómenos fisiológicos entre los cuales se nota un contraste análogo al uno del otro, al estilo apolíneo y al estilo dionisiaco. (2007a, p. 24).

El impulso dionisiaco, de la embriaguez, es aquel que desgarrar el velo de Maia y rompe con el principium individuationis, deshaciendo la forma. Pareciese entonces que este impulso se opone a la modalidad perceptiva freudiana, mientras que el apolíneo, al basarse en la forma, sostiene las diferencias propias de lo existente permitiendo dar cuenta del exterior con una mayor exactitud. Sin embargo, esta resulta una lectura errónea: la embriaguez deshace la forma, pero el ensueño genera otras, distintas en su perfección a las de la existencia. En ambos casos se trata de generar algo distinto a lo que aparece en el hastío propio de la vida – de transformar la “normalidad”. Ahora bien, el arte como actividad metafísica hace soportable a la existencia no al transformarla, sino al redimirla a través de imágenes. La transformación es

transformación de la estética de la existencia: el ensueño supone un mundo de la forma perfecta, y la embriaguez el alcance de la Unidad primordial.

La articulación entre arte y vida se modifica sustancialmente en la producción nietzscheana posterior a El nacimiento de la tragedia, al generarse una ruptura respecto al carácter metafísico propio de dicha relación. En efecto, según afirma Nietzsche en Humano, demasiado humano, “todo lo que les han producido [a los hombres] las hipótesis metafísicas, temibles, agradables, lo que han creado en ellos, es pasión, error y engaño de sí mismos”. (2007c, p. 47). El arte no redimirá ya a lo “horrible y absurdo” de la vida al transportarla metafísicamente a las esferas del ensueño y la embriaguez, sino que será una actividad transformativa de la existencia misma. Así,

[L]a creencia en el mundo que debería ser, es, existe realmente, es una creencia de improductivos que no quieren crear un mundo tal como debe ser. Lo ponen como inexistente, buscan los medios y caminos para llegar a él. “Voluntad de verdad” como impotencia de la voluntad de crear. (2008, 9[60], p. 250).

La creencia en un mundo del deber ser que existe –una creencia metafísica– supone ahora una impotencia para crear el mundo que se busca. Ya no se trata de producir imágenes que rediman lo absurdo de este mundo, sino de transformarlo. Esa impotencia es nombrada como voluntad de verdad; en efecto,

[s]ólo olvidando ese primitivo mundo de metáforas (...) sólo al indomablemente creer que este sol, esta ventana, esta mesa son una verdad en sí –en breve, el hombre vive con alguna medida de quietud, seguridad, y consistencia sólo al olvidar que es un sujeto, y de hecho un sujeto artísticamente creativo. (2003, p. 197).

La capacidad creativa, artística, se basa en el hecho de que las cosas no son sino metáforas de las cuales se ha olvidado su carácter de tales –y por ende se las ha hecho verdades en sí. En tanto las cosas no son cosas en sí es que la capacidad artística implica la potencia transformativa del mundo.

La noción de embriaguez aparece articulada asimismo a dicha modificación de la relación arte-vida:

El estado de placer que se llama ebriedad es exactamente un elevado sentimiento de poder (...) Los artistas no deben ver nada tal como es, sino que lo deben ver más pleno, y más simple, y más fuerte de cómo es: para eso han de

tener en el cuerpo una especie de primavera y juventud eternas, una especie de ebriedad habitual. (...) (2008, 14 [119], p. 557).

La embriaguez no está ya asociada al alcance metafísico del *Ür-eine*, es decir, a la desaparición de la forma y la individuación, sino a su transformación a través de la transformación misma de la percepción. Si las verdades en sí se producen al olvidarse que son originalmente metáforas, la ebriedad permite deshacer dicho olvido al hacer que nada se vea tal como es: la ebriedad produce un estado de metaforicidad del mundo, de modo de viabilizar su transformación. Muestra al mundo como algo no dado, sino en constante creación.

Al mismo tiempo, esa transformación se halla asociada a un efecto tónico. Al respecto Nietzsche afirma: “Lo esencial de la embriaguez es el sentimiento de plenitud e intensificación de fuerzas. De este modo hacemos partícipes a las cosas, las violentamos (...)” (2007d, p. 115). Aquí como en la cita anterior notamos otro cambio respecto al modo en que se pensaba la relación arte-vida en *El nacimiento de la tragedia*: al abordar lo artístico, la embriaguez no va acompañada del ensueño —es decir, en términos de impulso lo dionisiaco ya no se halla acompañado de lo apolíneo. En efecto, “[p]ara que haya arte, para que exista una acción y una contemplación estéticas cualesquiera, se requiere una condición fisiológica previa: la embriaguez”. (ibidem). No hay entonces dos posibles condiciones fisiológicas previas para el arte sino solamente una, la embriaguez. ¿Por qué ha desaparecido su correspondiente apolínea?

Si la condición previa para el arte es la embriaguez y lo esencial de esta es un sentimiento de intensificación de fuerzas que permite violentar a las cosas, la respuesta es evidente: el impulso apolíneo producía perfección de forma, lo cual no resulta ya útil. La pregunta entonces se reconduce: ¿por qué para que haya arte las cosas han de violentarse? La relación central que Nietzsche postulaba respecto al arte era aquella con la vida; respecto a la concepción predominante del concepto de vida contemporánea a él, Nietzsche afirma:

(...) a mí me parece que se han enseñoreado ya incluso de toda la fisiología y de toda la doctrina de la vida, para daño de las mismas, como ya se entiende, pues le han escamoteado un concepto básico, el de la auténtica actividad (*Aktivität*). En cambio, bajo la presión de aquella idiosincracia se coloca en el primer plano a la “adaptación” (*Anpassung*) (...) con ello se pasa por alto la supremacía de principio que poseen las fuerzas espontáneas, agresivas, invasoras, creadoras de nuevas interpretaciones, de nuevas direcciones y formas, por influjo de las cuales viene luego la “adaptación” (...) (2000, p. 47).

Frente a la perspectiva predominante para la época, que se ha “enseñado ya incluso de toda la fisiología y de toda la doctrina de la vida” y que supone a la adaptación al entorno como impulso vital primario, Nietzsche busca presentar una vida que, por el contrario, busca invadir ese entorno e imponer su capacidad de generar nuevas formas. Desde esta perspectiva, para ser el arte transformador de lo existente ha de concebirse en función de la tónica propia de la embriaguez.

A través del análisis realizado, que ha dado cuenta de dos modificaciones sustanciales en cuanto al status de la embriaguez –la ruptura de la relación metafísica arte-vida, y la pérdida del estado de ensueño como par– junto a la embriaguez –causante de la condición artística– es posible establecer asimismo continuidades fundamentales: ya sea desde una vida de existencia horrible y absurda o desde una vida concebida como voluntad de poder, de lo que se trata es de un aumento de fuerzas que permita la transformación de las relaciones vitales: redimiendo la existencia vía imágenes, o empoderando a la vida en la creación de nuevas relaciones.

¿Qué relación encuentra esto con el planteamiento freudiano? Claramente, una coincidencia en cuanto al efecto tónico: tanto el estado de embriaguez para Nietzsche como el estado propio de la cocaína para Freud proporcionan vigor e intensificación de fuerzas; en lo que radicalmente se varía es en aquello a lo que dicho vigor se asocia. En Freud se trata de mantener la “normalidad”: supone una percepción no modificada que permita captar de modo exacto los estímulos externos; en Nietzsche, por el contrario, se trata de “no ver nada como es” como condición para la transformación creativa. Ahora bien, ese “violentar” creativo implica para Nietzsche “hacer partícipes” a las cosas, es decir, involucrarlas en el propio acto creativo –en orden de transformarlas. De hecho, esa era la noción misma a la que apuntaba la embriaguez en El nacimiento de la tragedia: la ruptura del *principium individuationis* en busca de una gran comunión vital. Posteriormente en escritos de 1888 y respecto a la noción de vida, Nietzsche afirma: “[l]a vida no es adaptación de condiciones internas a condiciones externas sino voluntad de poder que, desde el interior, somete e incorpora a sí cada vez más «exterior»”. (2008, 7[9], p. 211). Así, cuando la relación arte-vida ya no es metafísica el movimiento vital de las fuerzas activas propio de la tonicidad de la embriaguez supone nuevamente un deshacer el límite de la individualidad en la incorporación de exterior. En Freud, por el contrario, se trata de sostener dicho límite: la cocaína otorga vigor, pero manteniendo la normalidad de la percepción –sin la “excitación” que produce, por ejemplo, el alcohol– lo cual permite al consu-

midor un mayor control de sí mismo. Allí entonces lo que se busca es sostener la individuación, ser “uno mismo”: como en el caso de la vida incipiente, se trata de desplegar una “protección antiestímulo” frente a las fuerzas en tanto las mismas resultas peligrosas, quizá mortales. Mantener el límite es, como dice Freud, quizá más importante que recibir estímulos.

Estas confluencias y divergencias respecto al carácter propio de la embriaguez y la influencia de la cocaína, ¿cómo se articulan entonces a las perspectivas estético-éticas en Nietzsche y Freud?

5. ANÁLISIS, ARTE, METÁFORA

Al momento de determinar la disposición idónea del analista para la escucha psicoanalítica, Freud establece en *Consejos al médico en el tratamiento psicoanalítico* (1912) tres características principales. En primer lugar, “[n]o debemos otorgar una importancia particular a nada de lo que oímos y conviene que le prestemos a todo la misma atención flotante” (1992, t 12, p. 112) en tanto “tan pronto como uno tensa adrede su atención hasta cierto nivel, empieza también a escoger entre el material ofrecido”; esto resulta “ilícito”, dirá Freud, ya que si el analista “se entrega a sus inclinaciones, con toda seguridad falseará la percepción posible”. (ibidem). En segundo lugar, hallamos la neutralidad, que supone el no dirigir la cura a partir de ningún tipo de precepto o ideal ético o estético particular, en tanto para el analista “la ambición pedagógica es tan inadecuada como la terapéutica”. (ibid, p. 117). No elegir qué elementos del discurso privilegiar desde la propia perspectiva, ni determinar hacia dónde dirigir la cura desde los propios valores. Finalmente se halla la regla de abstinencia; allí Freud marca respecto de las mociones del paciente que toman al analista como objeto de amor u odio que “hay que dejar subsistir en el enfermo necesidad y añoranza como unas fuerzas pulsionantes del trabajo y la alteración, y guardarse de apaciguarlas mediante subrogados”. (ibid, p. 168). Abstenerse de responder desde los propios impulsos; no mostrar sino como un espejo lo que el paciente mismo expresa. Como Freud indica:

El psicoterapeuta analista debe librar así una lucha triple: en su interior, contra los poderes que querrían hacerlo bajar del nivel analítico; fuera del análisis, contra los oponentes que le impugnan la significatividad de las fuerzas pulsionales sexuales y le prohíben servirse de ellas en su técnica científica; y

en el análisis, contra sus pacientes, que al comienzo se comportan como los oponentes, pero que luego dejan conocer la sobrestimación de la vida sexual que los domina, y quieren aprisionar al médico con su apasionamiento no domado socialmente. (ibid, p. 173).

¿Cómo puede el analista hacerle frente a semejante tarea? “Para ello no basta que sea un hombre más o menos normal; es lícito exigirle, más bien, que se haya sometido a una purificación psicoanalítica, y además que haya tomado noticia de sus propios complejos que pudieran perturbarlo para aprehender lo que el analizado le ofrece”. (ibid, p. 115). Con el propio análisis del analista se logra trabajar sobre los propios complejos –prejuicios conscientes y defensas inconscientes– que perturben la percepción del discurso del paciente, abriendo la posibilidad de la asociación libre a partir de un estado de escucha “de inconsciente a inconsciente” (ibid, p. 116). Quien no consiga este dominio “carece de la aptitud para analizar enfermos”. (1992, tomo 11, p. 137).

Los caracteres propios de la aptitud de analista implican una capacidad de lucha –contra los propios impulsos, contra actitudes de oponentes al psicoanálisis y de los propios pacientes. Ahora bien, dicha lucha en todos los casos supondrá el sostenimiento de un límite frente a determinadas fuerzas, que permite desplegar una percepción adecuada para lograr la conservación –de, en este caso, la escena analítica. En efecto, en el caso de la atención flotante se trata de limitar el accionar de los prejuicios y las defensas, que deforman la exacta percepción del discurso del paciente. La neutralidad obra impidiendo que valores propios del analista dirijan la terapia –lo cual implicaría que la percepción que se tiene del caso se hallaría, como en el caso de la atención flotante, deformada por el punto de vista del terapeuta. La regla de abstinencia asimismo impele a sostener un límite; en este caso –refiriéndose particularmente al amor de transferencia– Freud sostiene que “[u]no debe guardarse de desviar la transferencia amorosa, de ahuyentarla o de disgustar de ella a la paciente; y con igual firmeza uno se abstendrá de corresponderle”. (1992, tomo 12, p. 169). Doble abstinencia: no responder a la exigencia, pero tampoco hacerla desaparecer. No se trata entonces de actuar sobre la exigencia sino por omisión: que no afecten los impulsos del paciente ni los propios del analista. Se trata de mantener el límite. Ahora bien, este límite no ha de ser concebido como una separación total: se trata de separar algo para que algo más se conecte. Si en el caso perceptivo del organismo el recorte de la intensidad de estímulo es condición necesaria para obtener información lo más

exacta posible del exterior, en la capacidad comunicativa “de inconsciente a inconsciente” se trata de evitar los prejuicios conscientes, las defensas inconscientes, lo inadecuado de la relación transferencial –o sea, separar todo aquello que, al modo del alcohol o la cafeína, producen “excitación mental”– en tanto implica una escucha sesgada del discurso del analizado. Así, reaparece la caracterización del límite: como algo que separa –normalizando la percepción– y une –generando una escucha “de inconsciente a inconsciente”.

La caracterización de la cocaína articula aquí los dos planos analizados: aquel de la generación de la escena analítica y aquel de la concepción de vida. Si la protección se hace necesaria ante el peligro de la distorsión perceptiva –producto del asedio de fuerzas tanto externas como internas– la “maravilla” de la cocaína se hace evidente: provee químicamente las condiciones óptimas para poder trabajar –en general– y para sostener la escena analítica –en particular– al proveer de condiciones cualitativamente similares a aquellas de la aptitud de analista– control de sí mismo y “normalidad”.

Respecto a la estética, ¿cómo inciden en Freud el status de la percepción y la concepción vital? El arte es considerado como tal en tanto produce “copias valiosas de la realidad objetiva misma” (1992, tomo 12, p. 229). Desde esta concepción clásica, mimética del arte, las producciones del, por ejemplo, movimiento vanguardista no son valoradas positivamente. Al respecto, resulta particularmente ilustrativo el comentario que Freud realiza en una carta a Karl Abraham del 26 de diciembre de 1922, refiriéndose a una litografía que el pintor vanguardista Lajos Tihanyi le había realizado:

Es horrible. Sé que es usted excelente persona, por lo que me apena aún más ese pequeño fallo de su carácter que supone la tolerancia o simpatía hacia el “arte” moderno... El artista declara que le ve así. Las personas como él debieran ser la últimas en tener acceso a los círculos analíticos, pues constituyen la más extrema ilustración de la teoría de Adler, según la cual sólo aquellos que padecen graves defectos congénitos de visión llegan a ser pintores o delineantes. (Faldezer, 2002, pp. 461-2).

Dichas producciones, entonces, o no son arte –no son copias de la “realidad objetiva”– o son copias, pero deformes, “horribles” en tanto resultado de una percepción defectuosa.

En Nietzsche, ¿cómo aparece la perspectiva ética ligada a la embriaguez? Ya en el caso de El nacimiento de la tragedia la embriaguez, como una de las condiciones del arte, resultaba vitalmente central en tanto hacía soportable a la existencia misma; el carácter fundamentalmente ético del que se

reviste es en este caso metafísico –en tanto no suponía una transformación de la realidad misma sino la generación de imágenes que permitiesen soportar dicha realidad. Al momento en que la embriaguez no está ya asociada al alcance metafísico del *Über-eine*, es decir, a la desaparición de la forma y la individuación, la misma supone la transformación de la realidad a través de la transformación misma de la percepción. Si las verdades en sí se producen al olvidarse que son originalmente metáforas, la ebriedad permite deshacer dicho olvido al hacer que nada se vea tal como es: la ebriedad produce un estado de metaforicidad del mundo, de modo de viabilizar su transformación. Muestra al mundo como algo no dado sino en constante creación. Desde esta perspectiva se funda el proyecto genealógico nietzscheano, que supone una indagación de la construcción de los valores –no qué son “bueno” y “malo”, sino cómo y desde dónde se llegó al sentido de los mismos– como asimismo una interrogación sobre qué valores son los que hay que desplegar a futuro. La dinámica constructiva misma de los valores implica aquí una ruptura del límite interno-externo: no existe, como en Freud, una realidad objetiva externa al viviente de la cual se obtiene información que resulta un puro dato perceptivo, más o menos exacto. Aquí se trata de “no ver nada como es” para transformar el mundo, en función de lo cual el límite entre mundo y viviente ha de ser –vía fuerzas activas– constantemente deconstruido, para rearmarlo de nuevas maneras. La vida valorada positivamente, la ascendente, aristocrática, se caracteriza así por buscar el riesgo y desdeñar la conservación –es decir, la tendencia a una interpenetración del viviente y el mundo, al romper continuamente el límite. En ello se basaba la concepción artística nietzscheana:

Sólo olvidando ese primitivo mundo de metáforas (...) sólo al indomablemente creer que este sol, esta ventana, esta mesa son una verdad en sí –en breve, el hombre vive con alguna medida de quietud, seguridad, y consistencia sólo al olvidar que es un sujeto, y de hecho un sujeto artísticamente creativo. (Nietzsche, 2003, p. 197).

Tomar al mundo como “verdad en sí” –y, entonces, producir “copias” del mismo– es lo opuesto a la actividad artística; ser “artísticamente creativo” implica el reconocimiento del carácter metafórico del mundo –reconocimiento concebido a partir de una percepción modificada en términos de embriaguez.

6. LA GUERRA, EL HOMBRE SUPERIOR, LA NATURALEZA Y LA CULTURA

En el texto freudiano ¿Por qué la guerra? (Warum krieg?) de 1933, el autor, como respuesta a un pedido de Einstein, se pregunta por los posibles caminos a emprender para lograr la prevención y cese de las guerras. Freud analiza el asombro ante la facilidad con que se da el entusiasmo para con la guerra por parte de los hombres, y lo explica a través de su teoría dual de la pulsión: así como existen pulsiones eróticas, habrá un grupo pulsional con tendencia a la destrucción y la muerte; asimismo, actúan siempre entrelazadas, de modo que ninguna motivación puede adjudicarse puramente a una de estas categorías. Es así que varios motivos responderán a la inclinación por la guerra, entre ellos el gusto por la destrucción fusionado con varios ideales que faciliten su satisfacción. Ahora bien, si la tendencia agresiva es natural, ¿por qué existe una indignación por la guerra? Pues porque cada hombre tiene derecho a su propia vida, a no tener que matar a otros, etc. Según Freud, se trata de justificaciones racionales articuladas al desarrollo del proceso de evolución cultural (civilización) que presentan fundamentos orgánicos: “[s]ensaciones que eran placenteras para nuestros antepasados son indiferentes o aún desagradables para nosotros; el hecho de que nuestras exigencias ideales éticas y estéticas se hayan modificado tiene un fundamento orgánico”. (1992, tomo 22, p. 198). La cultura presenta dos caracteres distintivos: el fortalecimiento del intelecto que comienza a dominar la vida pulsional y la interiorización de las tendencias agresivas, con todas sus ventajas y desventajas. La guerra resulta la negación de todos estos logros: “todo lo que impulsa el desarrollo de la cultura trabaja también contra la guerra”. La guerra así no representa sino el caso extremo del organismo rodeado de un medio hipértrofico y destructivo –aunque en este caso el propio hombre conforma tanto las fuerzas destructoras como el tejido lacerado. Ante esta actividad autodestructiva la cultura adquiere el carácter de conservadora de la vida: en efecto, el fortalecimiento del intelecto actúa como límite al puro accionar pulsional mientras que la interiorización de las tendencias agresivas supone, justamente, una disminución de las energías externas destructoras. A la manera del organismo, la cultura actúa como “protección antiestímulo” para las fuerzas destructivas que conforman la guerra. Ahora bien, así y todo, la guerra como fenómeno no desaparece. Frente a esto Freud considera:

Lo ideal sería, desde luego, una comunidad de hombres que hubiese sometido su vida pulsional a la dictadura de la razón. Ninguna otra cosa podría

llevar a una unidad tan completa y resistente entre los hombres, aunque se renunciara a los lazos afectivos entre ellos. Pero con toda probabilidad esta es una esperanza utópica. (ibid, p. 196).

¿Cuál es el ideal que encarna esta utopía? El de hombres que sostienen una limitación de manera perfecta: con las pulsiones dominadas, nada sale de ellos –en forma de destrucción o erotismo– con lo cual la guerra (pero también la afectividad) pierde toda razón de ser. La unidad de los hombres como un único organismo ha derrotado la destrucción autoinflingida, y solamente ha de preocuparse por las amenazas externas.

Pero esto –la perfecta limitación de lo pulsional en el género humano– es, como caracteriza Freud, utópico; propone entonces la educación de un “estamento superior de hombres de pensamiento autónomo, que no puedan ser amedrentados y luchen por la verdad, sobre los cuales recaería la conducción de las masas heterónomas”. (ibidem). Aquí se modifica la caracterización de la utopía de dos modos fundamentales: en primer lugar, ya no se trata de una “dictadura de la razón” (la limitación perfecta) sino de un pensamiento autónomo que no pueda ser amedrentado, es decir, que sea capaz de soportar los diversos embates pulsionales, tanto internos como externos; por otro, esa capacidad de pensamiento autónomo es privativa de un reducido conjunto –que conforman, justamente, el “estamento superior”. Ahora bien, la caracterización de dicho “estamento superior” resulta en cuanto a sus efectos, simétrica a aquella que Freud realiza de la aptitud de analista; allí se logra la situación comunicacional “de inconsciente a inconsciente” en tanto es capaz de autonomizarse, al momento de la escucha, de las determinaciones producidas tanto por los prejuicios conscientes como por las defensas inconscientes. Y así como aquellos del estamento superior luchan por la verdad, esta disposición analítica supone asimismo una base ética –un corrimiento del lugar de “maestro”, es decir, ser objeto y no sujeto para el analizado.

Sostiene entonces Freud:

La nuestra no es una mera repulsa intelectual y afectiva: es en nosotros, los pacifistas, una intolerancia constitucional, una idiosincrasia extrema, por así decir. Y hasta parece que los desmedros estéticos de la guerra no cuentan mucho menos para nuestra repulsa que sus crueldades. (1992, tomo 22, p. 198).

La repulsa orgánica a la guerra alcanza aspectos éticos, pero también los estéticos. Ahora bien, si la guerra puede suponer una problemática

fundamentalmente ética –y en un grado algo menor estética– se puede hallar dicha repulsa asimismo en un escenario inverso –es decir, fundamentalmente estético. En una carta a Oskar Pfister, autor de un ensayo sobre el expresionismo, Freud comenta:

Comencé a leer su librito sobre el expresionismo con tanto interés como aversión y lo acabé de una sentada... Debo precisar, por otra parte, que en la vida real soy intolerante hacia los chiflados, que veo sólo su lado dañino y que en lo que respecta a estos “artistas”, soy casi como aquellos a quienes usted fustiga al principio, considerándolos filisteos e intransigentes. Y, al final, explica usted con claridad y exhaustivamente por qué esa gente no tiene derecho a llamarse artistas. (Meng, 1962, p. 77).

El rechazo determinante al expresionismo, no es puramente estético sino también ético: esos “que no tienen derecho a llamarse artistas” resultan directamente “dañinos”. Ahora bien, ¿cuál es el daño que producen? La conservación vital del organismo requiere de la percepción lo más exacta posible del exterior. La producción a través de una percepción considerada patológica –como Freud había caracterizado en el caso de la litografía de Lajos Thianyi– daña a la cultura misma. Si ésta actúa como “protección antiestímulo” contra la guerra –y no sólo contra ésta, sino contra diversas expresiones tanáticas–, reaparece entonces la justificación orgánica a la repulsa freudiana, en este caso, por el expresionismo: actúa en contra de la propia conservación de la vida.

En Nietzsche, el “estamento superior” propio de la vida ascendente es caracterizado del siguiente modo: “[e]sta “audacia” de las razas nobles, que se manifiesta de manera loca, absurda, repentina, ese elemento imprevisible e incluso inverosímil de sus empresas (...) y su desprecio por la seguridad (...)” (2000, p. 55). No se trata de sujetos con pensamiento autónomo capaces de resistir embates de fuerzas internas y externas, sino que son ellos mismos quienes embaten, y lo hacen sin resguardo alguno por su propia seguridad. Esto se asocia a una noción de vida divergente a la freudiana:

La vida no es adaptación de condiciones internas a condiciones externas sino voluntad de poder que, desde el interior, somete e incorpora a sí cada vez más “exterior” (...) La apropiación e incorporación es sobre todo un querer subyugar, un formar, configurar y reconfigurar hasta que finalmente lo sometido ha pasado totalmente al poder del atacante y lo ha acrecentado. –Si esta incorporación no tiene éxito, la formación probablemente se desintegra (...) (Nietzsche, 2008, 9[151], p. 282).

La vida como voluntad de poder busca la incorporación de exterior a través de una reconfiguración, es decir –en oposición a la perspectiva freudiana– implica la continua ruptura del límite interior-exterior. La vida ascendente, propia de las razas nobles, al ponerse en constante riesgo no hace sino deshacer constantemente sus límites –ponerse a sí misma en carácter de metáfora.

Si en Freud la guerra representa la autodestrucción vital y frente a eso la civilización es la barrera de contención –la conservación vital–, en Nietzsche, por otro lado, lo civilizatorio –aquello que modifica la relación de impulsos– no tiene por qué presentar per se caracteres positivos ni la guerra negativos. En efecto, al establecer Nietzsche que un pueblo capaz de arriesgar la vida por un sentimiento agradable “no tiene necesidad de guerras”, reconoce en la guerra a un elemento que puede resultar útil en pos de la plenificación vital –en tanto es el conflicto lo que destaca y genera las condiciones para el advenimiento de los hombres ascendentes, y a su vez, muchas formas de civilización pueden aplastarlos (como ser el cristianismo derivante en nihilismo). Pero el combate no resulta en sí algo positivo sino en tanto se halle al servicio de la elevación vital: “no confundir los medios disolventes de la civilización, que llevan necesariamente a la *décadence*, con la cultura”. (2008, 15[67], p. 652). Ahora bien, la perspectiva ético-estética –mucho más explícitamente articulada como tal en Nietzsche que en Freud– encuentra en Nietzsche también un basamento histórica y culturalmente desplegado a partir de lo orgánico. En efecto, al momento de hacer el análisis genealógico del concepto de *Schuld* (culpa), halla su derivación de *schulden* (tener deudas), que a su vez proviene del placer de hacer sufrir al otro, es decir, se produce en una suerte de economía del placer y el dolor inserta en un ámbito psicológico-fisiológico. Desde la genealogía nietzscheana, el concepto moral *Schuld* encuentra su origen en sensaciones orgánicas – en una dinámica de lo vital mismo. Es la concepción misma de vida la que está detrás de los valores.

7. COCAÍNA Y EMBRIAGUEZ: AXIOLOGÍA ESTRUCTURANTE DE CONCEPTUALIDAD

En tanto axiología, las disposiciones éticas y estéticas se producen desde un determinado diagnóstico del estado de cosas y se proyectan hacia un determinado polo, valorado positivamente. En Freud, la vida es considerada como algo que requiere primariamente protección frente a las fuerzas hipertróficas del exterior. En función de esto se ha de percibir las cosas como son,

de modo de proveer información válida para dicha defensa. En Nietzsche la vida presenta una supremacía de principio (*prinzipielle Vorrang*) de las fuerzas activas; así, no se debe percibir las cosas como son, en orden de facilitar la acción de dichas fuerzas. Ahora bien, la cultura incide en la dinámica vital. Según Freud, el avance cultural permite el dominio cada vez mayor de las fuerzas naturales. Sin embargo, el peligro interno, producto de los impulsos de los propios hombres sigue en pie: pese al fortalecimiento del intelecto y la introyección de las fuerzas agresivas –obra también de la cultura– los eventos bélicos siguen produciéndose. Dejando de lado por utópica la noción de una humanidad que logre coartar totalmente dichos impulsos, Freud propone la educación de un estamento superior de hombres, capaz de no ser condicionada en su lucha por la verdad.

Según Nietzsche, la perspectiva predominante en su tiempo era la de una vida que se adaptaba al exterior, empobrecida, sin capacidad creadora propia. Frente a esto las “razas nobles” son aquellas que arriesgándose continuamente potencian sus fuerzas activas.

Los “estamentos superiores” propuestos por Nietzsche y Freud sustentan un tipo de relación particular con el límite interno-externo –es decir, el límite entre el organismo y el exterior. En Freud se trata del reforzamiento de dicho límite: el pensamiento autónomo de dichos hombres superiores implica el control tanto de las fuerzas externas como de las internas; en el caso del analista, se trata asimismo de poder controlar los prejuicios y defensas propios. Por el contrario, en el caso nietzscheano se trata de la constante ruptura de dicho límite: el hombre superior se halla en constante creación.

¿Qué sintetiza la cocaína en sus dos caracteres? Favorece la conservación, en tanto hace menos desigual la lucha del viviente para con las fuerzas (internas y externas). Esta disposición axiológica aparece retratada en la articulación entre vida y percepción. Frente a las fuerzas hipertróficas externas la vida ha de presentar una protección antiestímulo que reduce la intensidad de los mismos; esto permite obtener en términos perceptivos una imagen lo más exacta posible de ese exterior –imagen que aportará información necesaria para, nuevamente, poder conservarse. El analista, en orden de obtener aptitud de tal, ha de pasar por una “purificación psicoanalítica” que le permita afrontar las diversas luchas, tanto internas como externas, a las que lo somete su propia condición de analista. Esta “protección antiestímulo” limitante, genera las condiciones para conservar la propia escena analítica –escena frágil ante los peligros de la transferencia, de los prejuicios y defensas del propio

analista– la cual implica como tal, una capacidad de percibir de modo no sesgado.

Respecto a la guerra, el ser humano es tanto la fuerza destructora como el tejido lacerado; frente a este escenario, quien ha de cumplir la función de límite para favorecer la conservación –siendo que la “dictadura de la razón” aparece como utópica– es el “estamento superior”. Para que pueda cumplir dicha función, el estamento superior ha de contar con un pensamiento autónomo –es decir, sus integrantes han de ser capaces de sostener por sí un límite respecto de las fuerzas internas y externas que los agobian en tanto sujetos; sólo así pueden actuar de barrera a la autodestrucción de ese gran organismo que es la especie humana.

Dicha noción conservativa es propia también desde un fundamento estético. Si todo lo que obra a favor de la cultura en Freud funge como límite frente a la guerra –y, nuevamente, toda conservación está asociada a una percepción lo más exacta posible de ese exterior peligroso– el expresionismo actúa como elemento dañino respecto a la cultura –y por ende, a la conservación de la vida humana– en tanto desde una percepción deformada busca postularse como “arte”.

¿Qué sintetiza la embriaguez en sus dos caracteres? Favorece la expansión vital al tonificar las fuerzas propias y al –modificando la percepción– dar cuenta de la metafóricidad del mundo. Dicha expansión se halla directamente articulada a la ruptura del límite interno-externo. En El nacimiento de la tragedia, la vida se hace soportable al momento en que –vía arte– se trasciende el límite de la existencia para alcanzar los mundos del ensueño y la embriaguez. Posteriormente la vida da cuenta de sus fuerzas activas al invadir, reconfigurar e incorporar elementos del exterior –es decir, al deshacer el límite entre lo exterior y lo interior. Nietzsche marca:

[...] la creencia en el mundo que debería ser, es, existe realmente, es una creencia de improductivos que no quieren crear un mundo tal como debe ser. Lo ponen como inexistente, buscan los medios y caminos para llegar a él. “Voluntad de verdad” como impotencia de la voluntad de crear. (2008, 9[60], p. 250).

Que el mundo que debería ser implica éticamente la no metafóricidad del mismo –es decir, que ya está hecho todo lo que debe de haber, que las cosas tienen la entidad que tienen que tener. El no ver las cosas como son propio de la embriaguez implica el desplegar un polo de posibilidades transformativas para el mundo. Abre la percepción de las cosas que deberían ser

y no son, es decir, abre la percepción creativa, artística, en un sentido eminentemente ético. En esta perspectiva las “razas nobles” son profundamente artísticas, al despreciar la seguridad y arriesgarse en la continua expansión –en la continua transformación del mundo que implica la continua ruptura del límite interior-exterior.

Desde aquí el escenario bélico puede ser un instrumento para la elevación o la decadencia de la vida, justamente en tanto el polo estético-ético no está puesto en la conservación sino en la expansión vital; correspondientemente, aparece la división *Civilization-Kultur*, en tanto se trate de decadencia o elevación social.

En Freud, la información producto de la percepción de la realidad externa aparece como dato justamente a partir del modo en que dicha realidad es caracterizada en función del viviente. Al ser un exterior compuesto de fuerzas hipertróficas, el mismo aparece como no modificable, como una realidad dada. En Nietzsche la información del exterior aparece con carácter plástico, artístico, en tanto existen fuerzas al interior del viviente capaces de reconfigurar ese exterior. En ambos casos, la densidad de esa realidad externa es inversamente proporcional a la potencia relativa de las fuerzas del viviente.

De este modo, en Freud el acento está puesto en el límite: es lo que hace que frente a las fuerzas que vienen del exterior y aquellas que son parte misma del organismo, el ser vivo pueda seguir viviendo. Sin sostenimiento del límite no hay vida. En Nietzsche, por el contrario, el acento está puesto en las fuerzas mismas que tienden a la ruptura del límite: la conservación no es sino “una actividad de segundo rango” (2000, p. 47). El límite es una construcción presta a ser reconfigurada una y otra vez.

Esta perspectiva influye en el modo en que el propio exterior, en términos culturales –en términos ético-estéticos– es concebido. En Freud, ese mundo exterior que es dominado en cuanto a sus fuerzas hipertróficas a través de la tecnociencia reaparece como tal –como hipertrófico– en la forma de la propia naturaleza humana: la guerra está allí para confirmarlo. La vida siempre es algo asediado por fuerzas potentes. En Nietzsche, la civilización de su época está signada por un carácter decadente: se trata de asediar esa perspectiva vital desde una voluntad de poder, que pueda dar cuenta nuevamente de una vida ascendente, de una *Kultur* y no de una *Civilization*.

Nietzsche establece en *Más allá del bien y del mal* (1886):

Los auténticos filósofos son hombres que dan órdenes y legislan: dicen “¡así debe ser!”, son ellos los que determinan el “hacia dónde” y el “para qué”

del ser humano, [...] ellos extienden su mano creadora hacia el futuro, y todo lo que es y ha sido conviértese para ellos en medio, en instrumento, en martillo (2007b, p. 128).

La embriaguez, la influencia de la cocaína, no son aspectos episódicos, laterales o superados en las obras de Nietzsche y Freud. Por el contrario, marcan aquello de la perspectiva estético-ética que es desplegado de modo continuo a lo largo de sus obras, y que modela la conceptualidad y las consideraciones sobre la vida, la guerra, los hombres superiores, la aptitud de analista, la cultura de la época, en fin, la relación entre el mundo y el viviente –es decir, el modo en que se despliega el límite interno-externo. La influencia de la cocaína y la embriaguez presentan coincidencia en uno de sus aspectos: la tonicidad; implica, en ambos casos, un aumento cuantitativo respecto a las fuerzas del viviente. En donde se despliega una diferencia radical es en el otro aspecto, el cualitativo –es decir, en el para qué de ese aumento de fuerzas: una conservación o una expansión vital. Esto espeja la valoración en torno a la vida –qué vida hay, qué vida se quiere. El análisis de la embriaguez y la influencia de la cocaína reafirma, en términos de la obra de ambos autores, la anterior sentencia nietzscheana: el hacia dónde y el para qué, puesto en caracteres estético-éticos, proyecta el modo en que la conceptualidad, la obra y la propia noción de vida se conciben.

BIBLIOGRAFÍA

- BARAHONA, F. (2008). “La interpretación nietzscheana del fenómeno estético”. *Folios* (Bogotá), n. 27, pp. 16-23.
- BERGSTEIN, M. (2006). “Freud’s “Moses of Michelangelo”: Vasari, Photography, and Art Historical Practice”. *The Art Bulletin* (New York), 88, 1, pp. 158-176.
- BERGSTEIN, M., GILMAN, S., MAKARI, G. (2010). *Mirrors of Memory: Freud, Photography, and the History of Art*. New York. Cornell Univ. Press.
- CUEVAS DEL BARRIO, J. (2010). *Entre el silencio y el rechazo, Sigmund Freud ante al arte de vanguardias*. Servicio de Publicaciones de la Univ de Málaga (Málaga).
- FALDEZER, ERNS, (ed.). (2002). *The Complete Correspondance of Sigmund Freud and Karl Abraham (1907-1925)*. London. Karnac.
- Freud, S. (2010). *Escritos sobre la cocaína*. Barcelona. Anagrama.
- Freud, S. (1992). *Obras completas*. Buenos Aires. Amorrortu.
- Lacan, J. (1993). *Seminario II. El yo en la teoría de Freud*. Buenos Aires, Paidós.

- LOOSE, R. (2002). "The place of cocaine in the work of Freud", en Van de Vijver, G., Geerardyn, F (eds.). *The pre-psychoanalytic writings of Sigmund Freud*. London, Karnac Books, pp. 57-69.
- MARKEL, H. (2011). *An anatomy of addiction: Sigmund Freud, William Halsted, and the miracle of drug cocaine*. New York. Pantheon Books.
- MENG, H., FREUD, E. (ed.). (1962). *Psychoanalysis and Faith. The Letters of Sigmund Freud and Oskar Pfister*. New York. Basic Books.
- NIETZSCHE, F. (2007a). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid. Alianza.
- NIETZSCHE, F. (2007b). *Más allá del bien y del mal*. Madrid. Alianza.
- NIETZSCHE, F. (2007c). *Humano, demasiado humano*. Madrid. Akal.
- NIETZSCHE, F. (2003). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid. Península.
- NIETZSCHE, F. (2008). *Fragmentos póstumos*. Madrid. Tecnos.
- NIETZSCHE, F. (2000). *Genealogía de la moral*. Madrid. Alianza.
- NIETZSCHE, F. (2007d). *El crepúsculo de los ídolos*. Madrid. Alianza.
- NIETZSCHE, F. (2007e). *Así habló Zaratustra*. Madrid. Alianza.
- GLENN, P. (2004). "The Politics of Truth: Power in Nietzsche's Epistemology". *Political Research Quarterly* (Utah), vol. 57, n. 4, pp. 575-583.
- POTHEN, P. (2002). *Nietzsche and the Fate of Art*. Ashgate. Aldershot.
- RIDLEY, A. (2007). *Nietzsche on Art*. London. Routledge.
- ROJAS-JARA, C. (2018). "Los escritos de Freud sobre la cocaína (1884-1887): sujeto, objeto y contexto". *Revista de psicología* (Santiago de Chile), vol. 27 n. 2, pp. 17-26.
- SILENZI, M., (2006). "El arte como un nuevo pen'sar: la concepción nietzscheana y heideggeriana". *Andamios* (México D.F.), vol.2 no.4, pp. 95-118.
- SOKEL, W. (2005). "On the Dionysian in Nietzsche". *New Literary History* (Maryland), 36, 4, pp. 501-520.
- VOEGLIN, E. (1944). "Nietzsche, the Crisis and the War". *The Journal of Politics* (Chicago), vol. 6, n. 2, p. 177-212.
- VON VACANO, D. (2007). *The Art of Power: Machiavelli, Nietzsche, and the Makings of Aesthetic Political Theory*. Lanham. Lexington Books.
- ZENGOTITA, A., (2018). "Nietzsche: el poder táctico del lenguaje". *Praxis filosófica* (Bogotá), n. 47, pp. 91-111.

LA AMBIGÜEDAD MOTIVO-CAUSA EN LA FENOMENOLOGÍA DEL “YO QUIERO” DE PAUL RICOEUR. UN DIÁLOGO CON LAS NEUROCIENCIAS¹

*The Cause-Effect Ambiguity in Ricoeur's Phenomenology
of the Will. A Dialogue with Neuroscience*

Cristhian ALMONACID DÍAZ
Universidad Católica del Maule (Chile)

Enviado: 3-01-2020
Aceptado: 13-10-2020

RESUMEN

El artículo revisa la relación entre lo voluntario y lo involuntario bajo la perspectiva de Paul Ricoeur. Bajo este enfoque se propone dialogar con las investigaciones neurocientíficas que establecen en las causas neuronales las explicaciones determinantes de la voluntad, para concluir, desde la fenomenología, que la voluntad se comprende fundamentalmente gracias a los motivos de toda elección. De esta manera, se defiende una reciprocidad entre los aspectos neurocerebrales y los actos subjetivos del querer. Esta reciprocidad manifiesta una voluntad que emerge de condiciones biológicas, pero adquiere sentido como un querer encarnado y libre.

Palabras clave: Paul Ricoeur; voluntad; neurociencias; motivación; causalidad.

1. Este trabajo tuvo su origen en una comunicación titulada “De la involuntariedad de las causas neuronales a la voluntad del yo en sentido fenomenológico” que fue presentada por el autor en el *Congreso Internacional de Filosofía: Necesidad y posibilidad de la fenomenología*, que se llevó a cabo en la Universidad de Sevilla, España, entre los días 13-15 de diciembre de 2017.

ABSTRACT

This paper studies the relationship between the voluntary and the involuntary under Paul Ricoeur's perspective. Under this approach it's proposed to discuss with neuroscientific studies that establish in neuronal causes the explanations determining the will, to conclude, from phenomenology, that the will is essentially motivated. In this way, it's defended a reciprocity between the neurocerebral aspects and the subjective acts of the will. This reciprocity manifests a will that emerges from biological conditions, but acquires meaning as an embodied and free will.

Key words: Paul Ricoeur; will; neurosciences; motivation; causality.

1. INTRODUCCIÓN

El progreso científico en el conocimiento del cerebro está exponencialmente multiplicado. Es evidente que cada día sabemos más del origen material de nuestros comportamientos. Los más osados llegan a afirmar que en las bases neuronales y cerebrales está contenida toda la comprensión de la conducta humana. A nuestro modo de ver, esta osadía se funda en la evidencia indiscutible de que toda operación mental para cualquier acción posee un sustrato corporal necesario. Esto es, sin la posesión de un cerebro sano y de un sistema nervioso articulado con el cuerpo, no existe eso que se denomina acción voluntaria. Este modelo de razonamiento, que va de lo involuntario a lo voluntario, es el paradigma que rige la mayoría de los debates actuales sobre la siempre compleja relación cuerpo-mente.

Paul Ricoeur, en *Lo voluntario y lo involuntario* (1950)² se opone a esta forma de teorizar que construye la figura humana como si se tratara de una casa, en la que se pone debajo las funciones elementales y arriba la inteligencia y la voluntad. Ricoeur insiste en una complementariedad. Este enfoque

2. Nosotros haremos referencia principalmente a la versión en español que se encuentra dividida en dos partes: Ricoeur (1986) y Ricoeur (1988c). Es importante mencionar que en este trabajo intentamos conducir nuestra reflexión cotejando la fenomenología y las neurociencias. Lo hacemos notar porque Ricoeur desarrolla su fenomenología de lo voluntario y lo involuntario, confrontándose con la psicología empirista. Legitimamos nuestra lectura convencidos de que cuando nos referimos a un “razonamiento científico”, podemos incluir a toda ciencia que procede del mismo modo en su epistemología, a saber, toda ciencia se basa en la relación entre la configuración causal y la verificación-refutación de hechos mediante observación empírica.

le permite revertir este razonamiento unidireccional (al modo de una revolución copernicana) para afirmar, fenomenológicamente, que la voluntad es la razón de ser de lo involuntario o, dicho en otras palabras, lo involuntario está en función de la vida voluntaria. Se trata de una reciprocidad (Ricoeur, 1988, p. 255), aunque nuestro autor prefiere hablar de la *ambigüedad* de un mismo movimiento dialéctico en la existencia del ser humano, en que, en un sólo acto, se devela la libertad y la dependencia, la elección y la situación, el motivo subjetivo y la causa material.

Queremos en este trabajo desarrollar este interesante punto de vista ricoeuriano mostrando que la experiencia total de la racionalidad humana puede declarar parcial la experiencia de la necesidad científica reductiva (Arana, 2015).

Pero antes de pasar a ello, ¿cómo podemos justificar la incorporación del filósofo Paul Ricoeur al diálogo y al debate con la ciencia? Existen antecedentes importantes en la obra de Paul Ricoeur que nos indican su preocupación permanente por abordar problemáticas muy prácticas y diversos dilemas éticos específicos. Su atención filosófica fue especialmente se centró en cuando estos dilemas emergieron a través de la transformación del mundo por medio de los avances de la ciencia y la técnica³. De manera que contamos con un filósofo que no desatendió los nuevos desafíos que se derivan de los avances científicos. A partir de esta preocupación, Paul Ricoeur tematiza principalmente problemas éticos aplicados en virtud de encontrar juicios que tiendan a la equidad entre las normas éticas y la particularidad histórica y material de los casos implicados. En este trabajo se desvela un filósofo que desarrolla su trabajo intelectual a partir de un verdadero compromiso por ejercer una reflexión filosófica en vínculo con los problemas de su tiempo. Es sabido que esta preocupación desemboca en su texto *Sí mismo como otro* (Ricoeur, 1996), específicamente en lo que él mismo vendría a denominar “pequeña ética”. Esta supone una advocación que expresa el esfuerzo de sopesar filosóficamente las implicancias éticas que se derivan de las transformaciones científico-técnicas. Este afán es finalmente una propuesta que intenta comprender la racionalidad práctica comprometida con la realidad (Contreras, 2012) y con la búsqueda de ciertos equilibrios en las relaciones del sujeto consigo mismo y con su entorno en la construcción de una realización hu-

3. Los principales antecedentes de la preocupación de Paul Ricoeur por los problemas éticos que emergen desde los avances en la ciencia y en la técnica los podemos encontrar en Ricoeur (1958; 1966; 1988a; 1991; 1998; 2011a). Sobre este tema también se puede consultar Contreras (2014).

mana más profunda y real. Se trata de una reflexión filosófica sobre la acción humana que se entreteje a partir de las coordenadas que les son propias en el espacio y en el tiempo, no como categorías trascendentales, sino como un ineludible escenario experiencial en el que se desenvuelve la comprensión y la actuación propiamente humana.

2. EL PROBLEMA: LA COMPLEJA RELACIÓN CEREBRO-MENTE

En *Lo que nos hace pensar. La naturaleza y la regla*, Jean Pierre Changeux (biólogo molecular) y Paul Ricoeur se reúnen para discutir desde sus diferentes perspectivas una pregunta clave: ¿cómo un hombre neuronal puede ser un sujeto moral? (1999, p. 15; Habermas, 2006). La cuestión de fondo a partir de la cual se convocan es la siguiente: el progreso de los conocimientos en el dominio de las neurociencias es razón suficiente para reconsiderar la distinción establecida por David Hume entre lo factual del *what is* (el conocimiento de lo que es natural) y la norma del *ought to be* (el conocimiento del “deber ser”). Según estos autores, es necesario repensar esta distinción porque, a partir del conocimiento del cerebro, parece posible resolver el conocimiento acerca de las acciones humanas. O, dicho de otra manera, conocer el funcionamiento neuronal permitiría explicar muchas de las funciones superiores de la mente, estableciéndose “las causas de la voluntad libre”. Se trata, en definitiva, del debate que la profesora Adela Cortina denomina “la neurociencia de la ética”, esto es, el impacto que el conocimiento neurocientífico puede acarrear a nuestra comprensión de la ética cuando conocemos las bases neuronales de la agencia moral (Cortina, 2012, p. 11).

En este debate, el científico, que se conduce buscando la certeza empírica, puede afirmar que todo lo que se pueda saber empíricamente respecto al cerebro es *razón necesaria* para conocer y explicar todos los procesos mentales superiores y, por adición, conocer y explicar las causas de la moralidad. Y, por otro lado, el fenomenólogo se dispone en la antípoda, afirmando que la libertad implica motivos del agente moral que son irreductibles a su causa material. Cabe preguntarse entonces ¿Por qué esta ambivalencia? ¿Cuál puede ser la razón de esta disparidad de enfoques?

Responder a estas preguntas no es tarea fácil y la verdad es que nunca lo ha sido. Ahora bien, una cosa parece clara: en consideración a una época postmetafísica, nuestro problema no apunta, como antaño, a sustancialida-

des, esto es, el debate no se realiza bajo el principio de sustancialización dualista de lo corporal y de lo mental.

Ahora, después del giro lingüístico, el debate se traslada al uso del lenguaje como expresión y manifestación de heterogéneos modelos de razonamiento. El debate, en términos del segundo Wittgenstein, se realiza a la base de diferentes “juegos del lenguaje” que se definen y desarrollan ostensivamente a partir del objeto que designa las palabras que cada oponente usa a partir de la lógica de su propio racionamiento. A nuestro modo de ver, el debate de la relación cuerpo-mente, cerebro-pensamiento, cerebro-libertad, es en la actualidad un problema que acarrea primariamente discusiones lingüístico-semánticas. Esta constatación, si bien no evidencia por sí misma ninguna solución, al menos nos permite poner cartas sobre la mesa para reconocer que, al ubicarnos en una perspectiva neurocientífica, identificamos “causas” y, cuando nuestro punto de vista es fenomenológico, identificamos “motivos”. El punto más radical en este marco es que en el pensamiento de Paul Ricoeur la motivación del “yo quiero” significa algo más que las necesarias implicaciones corporales y neuronales de toda acción humana.

A continuación, intentaremos mostrar que la perspectiva científica, propia del lugar de habla de Changeux, sigue un razonamiento que va desde abajo a arriba, de lo involuntario a lo voluntario. Es decir, mostraremos que las neurociencias intentan explicar⁴ lo cerebral como causa necesaria del pensamiento; o, dicho en términos biológicos, las neurociencias vienen a demostrar que las funciones del cerebro contienen toda la causalidad de aquello que le permite elegir al sujeto. En cambio, Paul Ricoeur, basándose en un método fenomenológico experiencial, revierte este razonamiento científico para disponer el asunto de una manera diferente, esto es, desde arriba a abajo, de lo voluntario a lo involuntario. Este giro nos ayuda a comprender que la disposición de un agente en su elegir se basa en la amplitud de sus motivaciones que configuran su “yo quiero”. Mediante esta inversión en el razonamiento, podemos volver a pensar la ambigüedad causa-motivo para tratar de mostrar que los procesos mentales y todas aquellas actividades superiores de la razón no se comprenden suficientemente bajo la explicación neuronal causal ni únicamente desde su basamento “involuntario” biológico cerebral. De hecho, siguiendo a Ricoeur, podemos afirmar que la voluntad es la razón

4. Nos expresamos en términos de explicar y comprender aludiendo principalmente a la distinción diltheyana entre el explicar que exige causas y el comprender que exige sentido (Dilthey, 1980).

de ser de lo involuntario, de manera que lo involuntario está en función de la vida voluntaria.

3. EL RAZONAMIENTO CIENTÍFICO DE LA CAUSA-EFECTO

En la teoría del *materialismo eliminativo* (representados por autores ligados a las ciencias cognitivas como Patricia Churchland (2011) y Daniel Dennet (1995; 2004; 2006), entre otros) se argumenta que todos los conceptos de la filosofía práctica tales como voluntad, creencia, conciencia, etc. necesitarán ser revisados (o eliminados, según sea el caso) cuando la ciencia entienda más cerca de las funciones del cerebro. Conocer la explicación de cómo el cerebro trabaja será la clave definitiva para explicar todos los objetos mentales que abarca el estado de conciencia en su complejidad, espontaneidad e intención; y por adición, de todas aquellas actividades superiores asociadas a la libertad (Fuster, 2016). Después de ello, será necesario revisar la moral en su conjunto. Como expresa Jean Pierre Changeux:

No podemos exigir a los científicos que predigan el porvenir, pero sabemos de antemano que algunos descubrimientos imprevisibles revolucionarán nuestras ideas. La referencia a la evolución biológica es en todo caso importante, pues elimina toda finalidad y antropocentrismo. Ambos (dirigiéndose a Ricoeur) hemos mencionado a Spinoza. Para mí es una referencia filosófica esencial. Procedamos a una reflexión que se desembarace de toda referencia a cualquier metafísica. ¡Reescribamos juntos la *Ética* para el año 2500! (Changeux & Ricoeur, 1999, p. 185).

Por su parte, Antonio Damasio, uno de los neurocientíficos actuales más reconocidos, ofrece en esta misma perspectiva libros con títulos tan sugerentes como *Y el cerebro creó al hombre*, donde expresa:

Este libro trata de dos cuestiones. La primera se centra en cómo el cerebro construye una mente. La segunda en cómo el cerebro hace que esa mente sea consciente. [...] El libro se centra en cómo el cerebro humano tiene que estar estructurado y de qué manera debe funcionar para que surjan las mentes conscientes y la conciencia. (Damasio, 2010, p. 23).

La clave de esta osadía y perspectiva material tan optimista se puede encontrar en el modelo explicativo que, según John Searle, ha conformado la concepción “científica” del mundo: la famosa teoría atómica de la materia.

En la teoría atomística el razonamiento explicativo se produce desde abajo a arriba porque se ha descubierto que la consistencia del universo se basa en pequeños fenómenos físicos, que por conveniencia más que por exactitud, podríamos llamar “partículas”. Todas las cosas (coches, universo, planetas, abrigos etc.) están compuestas de partículas y estas partículas están compuestas por partículas aún más pequeñas, moléculas, átomos, hasta partículas subatómicas que son más bien puntos de masa-energía y que en términos físicos cuánticos se comportan como ondas antes que como entidades espaciales extendidas (Searle, 1996, p. 98). Lo interesante de esta teoría para el tema que nos interesa no es el hecho de la subdivisión, sino la reestructuración de la subdivisión, esto es, la intuición que todas estas partículas se organizan en términos de subsistemas y sistemas siempre mayores que están fijados e interconectados mediante relaciones causales. Es decir, los grandes rasgos pueden ser “causalmente explicados” por las “conductas” de las pequeñas partículas. Así funciona la naturaleza y, por antonomasia, la naturaleza en el hombre, porque es tan parte de la naturaleza como cualquier otro animal. Todos los productos de la evolución, en tanto organismos vivos, están constituidos de subsistemas que denominamos células y algunos de esos organismos desarrollan subsistemas de células nerviosas, que concebimos como sistemas nerviosos. Dichos sistemas nerviosos llegan a tal punto de complejidad en un tipo de organismo como el hombre, que es capaz de causar y mantener procesos y estados conscientes, es decir, consigue elaborar procesos mentales superiores. Aunque todavía no sabemos el “cómo” sucede, sí estamos seguros que eso sucede “en” el cerebro humano. La conclusión a la que se llega bajo relación causal, que va de lo simple a lo complejo en el funcionamiento del cerebro permite expresar que, citando a Searle: “la conciencia es un rasgo biológico de los seres humanos y de ciertos animales. Está causada por procesos neurobiológicos y es una parte del orden biológico natural como cualquier otro rasgo biológico, como la fotosíntesis, la digestión o la mitosis” (1996, p. 102).

Este impecable y contundente razonamiento es la base de nuestra perspectiva científica del mundo. Esta perspectiva científica material no se presenta como duda, disyuntiva ni como objeto de debate. El desarrollo de las neurociencias hasta hoy han confirmado suficientemente este razonamiento por una vía que podríamos llamar negativa. A partir del famoso caso patológico de Phineas Gage (1848), recuperado por Damasio (entre otros) desde la ficha clínica publicada por su médico Harlow (1868), se pudo demostrar la correlación directa entre un daño cerebral y los evidentes cambios en el

comportamiento. Esta línea causal también fue demostrada por el Dr. Paul Broca, cuando presentó en 1861 ante la Sociedad de Antropología de París el cerebro de su paciente Monsieur Leborgne, para demostrar que su pérdida del habla (afasia) se había debido a una lesión de la parte media del lóbulo frontal del hemisferio izquierdo (Changeux & Ricoeur, 1999, p. 51). A partir de estos casos emblemáticos, las neurociencias han construido todo su edificio investigativo apelando al disfuncionamiento de un sistema superior funcional a causa de una disfunción material cerebral.

Hemos de notar, sin embargo, que esta “vía negativa” no permite extrapolar *ipso facto* y unívocamente, la noción de causalidad como la forma de comprender completamente una conducta o un proceso mental determinado. Pues, si una lesión es la causa de un no funcionamiento, la ausencia de una perturbación habilita al agente en todas sus facultades superiores. En este sentido, la comprobación de una perturbación o patología cerebral constituye solamente la comprobación de una causa *sine qua non*, es decir, necesaria, pero no se constituye en razón suficiente para comprender los actos mentales en toda su amplitud (Ricoeur, 1988b, p. 116).

De hecho, cabe dudar que la única manera de interpretar casos tan emblemáticos sea la perspectiva causal, pues es posible que dichos casos sean objeto de otras interpretaciones. Por ejemplo, Zbigniew Kotowicz (2007) afirma que el cambio fundamental en el comportamiento de Gage puede explicarse también por el impacto social que suponía haberse desfigurado el rostro. En efecto, después de examinar los mismos relatos publicados por los médicos Harlow y Bigelow, Kotowicz sugiere que no se puede concluir con toda evidencia que los nuevos rasgos psicopáticos de Gage accidentado (si es que existieran), se puedan explicar única y exclusivamente por razones materiales biológicas. Ofrece, en este sentido, cuatro argumentos que pueden servir para una posible reinterpretación del caso.

En primer lugar, todos los análisis que se realizan obvian la parte de la narración en la que Harlow se refiere al tiempo en que Gage vivió con su madre después del accidente y que expresa lo siguiente: “Su madre, una excelente señora, que ahora tiene 70 años de edad, me informa que Phineas acostumbra a entretener a sus sobrinos y sobrinas con fabulosos relatos de sus maravillosas hazañas, que carecen de fundamento, salvo en su imaginación. Él ha desarrollado un gran cariño por las mascotas, especialmente caballos y perros, sólo superado por su apego al hierro, que fue su compañero constante durante el resto de su vida” (Kotowicz, 2007, p. 118). Según Kotowicz, no hay nada psicopático en este tipo de comportamiento. Toda la insistencia

respecto a su irreverencia e irregularidad estaba circunscrita al período inmediatamente posterior a su accidente.

En segundo lugar, hay que recordar que Gage fue conductor de diligencias en Chile (1854-1859), en viajes que realizaba entre Valparaíso y Santiago. Era un trabajo que le exigía mucha disciplina y mucha calma, pues atendía a sus caballos los siete días de la semana (Kotowicz, 2007, p. 119). Evidentemente este tipo de labor requería una fuerte empatía con los animales con los que trabajaba.

En tercer lugar, es interesante considerar que no hubo autopsia y, por lo mismo, no hubo análisis del cerebro de Gage después de su muerte. Sólo posteriormente Harlow recuperó su cráneo cuando el cuerpo de Gage fue exhumado. Todas las reconstrucciones de su cerebro y análisis de su daño cerebral, se han hecho mediante mediciones y cálculos en su cráneo a través de sistemas de imagen que, aunque especializados, siempre son aproximados, más no exactos (Kotowicz, 2007, p. 119).

Y, en cuarto lugar, ninguno de los análisis de su ficha clínica repara en las características de su rostro después del accidente. Es decir, no se da pie a interpretar ni a agregar observaciones respecto a los sentimientos que pudieron haber emergido en Phineas después de haberse visto a sí mismo desfigurado. No podemos olvidar que Gage trabajó en un circo de New York en el que se exponía su singular caso (Kotowicz, 2007, p. 119-121). Pensemos si es comprensible que nos volvámos huraños y antisociales si nuestra malformación a causa de un accidente lamentable se expusiera públicamente como medio de entretenimiento y espectáculo.

Ahora bien, independientemente de esta polémica alimentada por el paso del tiempo y la lejanía histórica, es evidente que estos casos patológicos se han erigido en emblemas para la relevancia de las neurociencias en el estudio del funcionamiento del cerebro. Gracias a estos casos y a otros, las neurociencias han experimentado un empuje fortísimo aportando importantes descubrimientos que han permitido explicar muchos procesos de la mente. Ahora bien, cabe destacar que esta investigación neurocientífica y la interpretación de los resultados, siempre siguen la lógica del abajo hacia arriba; es decir, la interpretación generalizada entre los neurocientíficos tiende a suponer que el funcionamiento neurobiológico reside en la parte inferior, entendiendo la inteligencia y la voluntad como el resultado superior.

Evidentemente el razonamiento causal no es discutible. Es decir, tenemos que reconocer, gracias a la ciencia biológica en general y a la neurociencia en particular, una certeza: toda operación mental, para cualquier acción hu-

mana, posee un sustrato corporal necesario. Es decir, sin la posesión de un cerebro sano y un sistema nervioso articulado con el cuerpo, no existe ni es posible eso que se denominamos elaboración mental, ni la más simple, ni la más compleja. En otras palabras, sin un cerebro sano es inexistente una acción voluntaria.

4. EL RAZONAMIENTO DE LA FENOMENOLOGÍA DEL “YO QUIERO”: MOTIVO Y ELECCIÓN

Para desarrollar el tipo razonamiento que realiza Paul Ricoeur y el lenguaje resultante, necesitamos ubicar a nuestro filósofo en el “lugar de habla” que da sentido a su planteamiento: la fenomenología. Como sabemos, la fenomenología es aquella actividad filosófica que designa el empeño iniciado por su más alto precursor, Husserl, de “ir a las cosas mismas”. Es decir, la fenomenología nos invita a servirnos de una actitud filosófica que nos lleve a pensar la manifestación de todo cuanto aparece en la experiencia, despojada (*epojé*) de todas las creaciones heredadas de la cultura y la ciencia, para esforzarnos en la elaboración de una ciencia estricta que abandone la actitud natural. El énfasis de este razonamiento está puesto en la dimensión intencional de la vida teórica, estética y práctica que conduce a reconocer la conciencia siempre como una conciencia “de” (Changeux & Ricoeur, 1999, p. 12).

¿Qué resulta de la observación fenomenológica?: una conciencia que es mencionada al modo de ser de ella (eidética, en tanto ontología), a saber, una conciencia que es evocada, esperada, percibida, representada, creída, valorada y sentida. La relación que ejerce la conciencia consigo misma se conoce y experimenta vívidamente por medio de sus manifestaciones.

Desde esta perspectiva, Ricoeur, en su filosofía de la voluntad desarrollada inicialmente en *Lo voluntario y lo involuntario*, somete a la voluntad a un análisis fenomenológico que le permite desplegar el carácter intencional de la misma. Su punto de partida en esta descripción pura es no suponer la voluntad como una mera condición derivada de las dimensiones corporales involuntarias (en nuestro caso, cerebrales y neuronales). Para Ricoeur, la conciencia, de una manera más radical (originaria) en tanto voluntad, se manifiesta fenomenológicamente como un “yo quiero”. Eso quiere decir que la voluntad manifestada involucra una intencionalidad, una donación de sentido por parte de la conciencia y no meramente un producto resultante de conexiones neurobiológicas involuntarias. Bajo la manifestación del “yo

quiero”, lo involuntario y lo voluntario, el cuerpo y el “yo quiero”, entran en un vínculo de reciprocidad y, por tanto, no se comprenden a partir de una única dirección. Como nuestro filósofo expresa:

Lo involuntario es para la voluntad y la voluntad es *en* razón de lo involuntario. La descripción pura nos arma por lo tanto contra los prejuicios del naturalismo y contra su explicación irreversible de lo superior por lo inferior. (Ricoeur, 1986, p. 102).

Como se puede ver, no se trata de la negación del razonamiento causal científico, sino más bien de una inversión lógica, pues ahora el razonamiento es comprensivo y se aplica desde el todo a las partes:

Esa reciprocidad de lo voluntario y lo involuntario no deja tampoco dudas sobre el sentido en que es necesario leer sus relaciones. No sólo se trata de que lo involuntario carece de significación propia sino de que la comprensión procede de arriba para abajo y no de abajo para arriba. Lejos de poder derivar lo voluntario de lo involuntario, al contrario, la comprensión de lo voluntario es primero en el hombre. Me comprendo ante todo como aquel que dice “Yo quiero”. (Ricoeur, 1986, p. 17)⁵.

En suma, esta inversión nos permite dilucidar una *ambigüedad* entre la explicación científica y la comprensión de sentido que la descripción fenomenológica aporta. Mientras el razonamiento científico explica, la fenomenología comprende que toda actividad mental y su respectivo fluir en acciones involucran lo corporal como su base, pero también visualizan la intencionalidad como referencia cabal y completa. En este nuevo campo, lo mental envuelve lo corporal⁶, pero no en un sentido objetivo (cuerpo objeto), sino en un sentido vivido (cuerpo propio) (Changeux & Ricoeur, 1999, pp. 22-23; pp. 32-33).

¿Cómo nos percatamos de esta distinción? La respuesta emana a través de una vía descriptiva de lo más sencilla y evidente: el uso que hacemos en

5. Esta distinción cuerpo-objeto, cuerpo-propio se puede rastrear también en la noción orteguiana de intimidad corporal, tal como lo sugiere Conill (2015; 2016; 2019).

6. Al respecto de la reciprocidad, pero en otro sentido, es interesante el punto de vista del científico Ignacio Morgado que sugiere que existen determinadas emociones negativas como la envidia, el odio, la vanidad, la codicia o el sentimiento de culpa, que, presentes en la mente, no sólo dañan nuestro estado de ánimo, sino que también dañan físicamente al cerebro (Morgado, 2017).

nuestro lenguaje común de los *deícticos*, es decir, de aquellas palabras que significan en contexto y en la situación de comunicación específica, y que nos permiten señalar e indicar lo que dichos términos refieren. Expresiones como “mi cuerpo”, “tu cuerpo”, “nuestro cuerpo” muestran que el “yo” aprehende su cuerpo, no para explicarlo, sino para vivir en él.

Para ahondar en esta perspectiva, cabe tener en cuenta la aportación que Gadamer realiza en *Verdad y Método* respecto a cómo se involucra el lenguaje en el entendimiento. El lenguaje no es sólo un medio para la expresión de procesos que el entendimiento realiza en tanto producción lógica-causal. Más radicalmente, el lenguaje obtiene su verdadero ser en la “conversación” dentro del ejercicio del mutuo entendimiento en tanto proceso vital en el que una comunidad vive el proceso dialogante. Gadamer afirma: el lenguaje humano debe pensarse como un proceso vital particular y único por el hecho que en el entendimiento lingüístico se hace manifiesto el “mundo” (2012, p. 535). De allí que el ejercicio del entendimiento vía lingüística es bastante más que un puro “ponerse de acuerdo”, pues toda comunidad de vida llega a ser ella porque se comparte una lingüística que expresa vivencias compartidas. Vistas así las cosas, la manera cómo utilizamos nuestro lenguaje no es sólo un mero objeto de estudio analítico⁷ en el que se quiere aprehender sus procesamientos lógicos empíricos. Nuestro lenguaje, más originariamente, expresa relaciones vitales, significados o experiencias.

En este sentido, cualquier tipo de descubrimiento neurocientífico es clave para el conocimiento científico de nuestro cerebro, pero eso no viene a transformar necesariamente ni a modificar nuestros vínculos vivenciales con la realidad que nos permite el cuerpo vivido en cuanto cuerpo propio. Hace notar Gadamer, por ejemplo, que la explicación copernicana, introduciéndose en nuestro saber cómo un conocimiento válido e irrefutable, no ha venido a eliminar que para nosotros el sol se pone en el atardecer. Evidentemente, no hay incompatibilidad entre la comprensión racional que expresa que las cosas son de una manera y el poder sostener que en nuestras experiencias

7. La misma filosofía del lenguaje tiene su propio debate al respecto. A una filosofía del lenguaje en tanto analítica y pragmática-positiva, se le puede oponer una filosofía del lenguaje humboldtiana, que se ubica como un proceso filosófico que estudia la naturaleza del lenguaje humano considerando la amplitud de las experiencias que otorga la diversidad de las estructuras lingüísticas. Pues allí donde hay un lenguaje individual está toda la “fuerza del espíritu humano”. O, dicho de otra manera, con el sentimiento individual y específico de un lenguaje está dada siempre una intuición de totalidad en tanto vivencia histórica (Gadamer, 2012, pp. 527-529).

vividas las cosas se dan como ellas se manifiestan. No se trata de un saber ingenuo, sino que nuestra manera de hablar de la puesta de sol se vincula con la realidad a través de apariencias que son reales y no arbitrarias:

En este sentido, la puesta del sol es para nuestra contemplación una realidad (es relativo a “nuestro estar ahí”). Lo que ocurre es que en virtud del pensamiento nos es posible librarnos de esta evidencia de la contemplación construyendo un modelo distinto, y porque podemos hacerlo es por lo que podemos asentir también a la acepción racional que ofrece la teoría copernicana. Sin embargo, con los “ojos” de esta razón científica, no podemos cancelar ni refutar la apariencia natural (Gadamer, 2012, p. 538).

La verdad científica, por tanto, es un producto del ingenio humano relativo a un determinado comportamiento racional frente al mundo. Sin embargo, no es “el todo”. La racionalidad científica no acaba con nuestras otras maneras de comportarnos racionalmente respecto del mundo. Las cosas tal como se manifiestan son también una verdadera realidad y nuestro lenguaje pone al descubierto esas diferentes maneras con las que nos relacionamos con aquella realidad. En el lenguaje cotidiano que utilizamos, se legitima nuestro comportamiento natural respecto al mundo, de la misma manera como en el lenguaje científico se legitima el particular comportamiento de la ciencia frente al mundo.

Evidentemente, la proyección de una actividad mental en términos de causalidad puede ser comprendida reflexivamente; y, de hecho, podemos incorporar al discurso habitual todo lo que vamos descubriendo del funcionamiento del cerebro y que la relación intencional-referencial con nuestro cuerpo en tanto cuerpo propio permanezca intacta. Esto sucede porque la conciencia es primariamente conciencia de sí, mientras que el cerebro es “objeto” de conocimiento, pero nunca cuerpo propio (Cela & Ayala, 2018). ¿Comprendo algo más sobre la amistad que comparto con un amigo porque sé algo de su cerebro? Tal vez no, porque más allá de los condicionamientos materiales-reales subyacentes, la pertenencia al mundo de la vida del yo es mucho más decisiva en la comprensión de la amistad (Ganguillem, 1976). No estamos hablando de la referencia inmediata de la percepción sensible, sino de la referencia mediata, que se despliega como fuerza referencial de segundo grado en la conciencia (Ricoeur, 2002, p. 204). Por esta referencia, no estoy en mi cerebro ni en el cerebro de los demás, sino allá junto a las cosas y las personas con las que mi “yo” se relaciona:

“[...] mientras lo involuntario se degrada en hecho empírico, lo voluntario, por su parte, se disipa pura y simplemente: el “yo quiero”, como iniciativa libre, resulta anulado, pues sólo tiene significación empírica como cierto estilo de comportamiento que no es más que una complicación de conductas simples salidas de la objetivación empírica de lo involuntario. La comprensión de las relaciones de lo involuntario y lo voluntario exige, pues, que, sobre la actitud naturalista se reconquiste sin cesar el Cogito captado en primera persona” (Ricoeur, 1986, p. 21).

El principio de causa material se puede incorporar, según Ricoeur, mediante el vocablo “sustrato”, pero en un sentido limitado: como causa *sine qua non* que nos permite insertar una tolerancia semántica cuando un neurocientífico expresa: “tales conexiones neuronales, producen tales estados mentales”. Después de incorporar los límites y la corrección, es posible decir: “el cerebro es el sustrato del pensamiento (en el sentido más amplio del término) y el pensamiento es la indicación de una estructura neuronal subyacente”. (Changeux & Ricoeur, 1999, p. 50). Esto es, un pensamiento que desemboca en una determinada acción, está causada en un tejido neuronal específico o extendido, más la vastedad vívida de dicho pensamiento incluye toda la ingente capacidad del agente para ofrecer argumentos y experiencias como motivos de la acción resultante.

Bajo este razonamiento, la voluntad alcanza la plenitud de su manifestación, no por los ininteligibles mecanismos cerebrales, sino mediante lo que denominamos propiamente la decisión. Dicha decisión no se juega cabalmente en el sustrato de la funcionalidad de un cerebro sano interconectado con el cuerpo, sino en la experiencia total y completa de la manifestación de “ser en el mundo”. Su experiencia global le permite al agente decir “yo quiero” en la medida que experimenta dicha decisión como propia. Puedo decir “yo quiero” y jamás hacer referencia a las causas en términos neurofuncionales, porque la remisión al motivo expresa la “experiencia de alguien en tanto alguien”.

En esta línea, no podemos comprender qué significa que un cerebro evalúe, pero sí podemos comprender lo que significa que “alguien” evalúe. Por esta razón, el problema central de la moralidad, expresa Ricoeur, es la norma en relación con la referencia al sí mismo⁸. La idea de una norma moral es in-

8. Cabe destacar que a menudo la neurociencia ha abordado el tema de la conciencia a partir de su componente mental entendido como un proceso sistemático de trabajo de entradas/salidas y, muy pocas veces, desde el sentido de ser uno mismo (Dehane,

separable del sujeto capaz de autoafirmarse, de erigirse a sí mismo como un sí mismo (Changeux & Ricoeur, 1999, p. 186). Este argumento es el mismo que le permite a Kant afirmar que la libertad es condición de existencia de la norma, mientras que la norma es condición de inteligibilidad de la libertad (Kant, 1994, p. 16; 48). Es un engendramiento simultáneo entre el sí mismo libre y la norma en tanto hecho de razón, según Kant. Para Ricoeur, es un hecho manifiesto y por ello fenomenológicamente accesible. Una vez que tenemos un “hecho moral” manifiesto, — y sólo desde allí — podemos dirigirnos a la búsqueda de sus antecedentes biológicos, evolutivos y cerebrales. Bajo esta perspectiva, los descubrimientos neurocientíficos pueden aportar desde su quehacer para comprender la moralidad, pero difícilmente para redefinirla, como postulan los exponentes de materialismo eliminativo. La moralidad antes que una actividad cerebral es un hecho humano que reclama un sentido porque, ante todo, se trata de una actividad vivida.

La referencia al hecho moral y a la teoría moral construida a partir de ese hecho, es lo que justifica que Adela Cortina, por ejemplo, proponga a la ética del discurso como el marco apropiado para interpretar los descubrimientos de la neuroética. Cortina piensa que es imposible descubrir bases neuronales de lo moral si no contamos con un concepto racionalmente dialogado de lo que entendemos por “moral”. Por tanto, es necesario recurrir a una determinada teoría ética para interpretar los descubrimientos neurocientíficos, que, de otra manera, aparecerían como aportaciones fragmentarias (Cortina, 2013, p. 128).

En este sentido, la naturaleza, si bien ha constituido al ser humano de una base neuronal fundante, al mismo tiempo ha dejado al ser humano “abandonado” con estas disposiciones para estructurar una normativa moral (Changeux & Ricoeur, 1999, p. 20). Haciendo esta observación importante, es cuando podemos diferenciar la palabra “fundamento” cuando se usa en sentido de sustrato material y de “fundamento” cuando se usa para indicar una justificación. La fundamentación filosófica apunta a una legitimación de la norma a título último, propiamente racional, y no a una legitimación a

Kerszberg & Changeux, 1998; Edelman & Tononi 2001). Más explícitos en no aceptar la noción de “sí mismo” son Crick & Koch (2003). Una excepción a esta perspectiva la constituye Antonio Damasio quien sí incluye en su investigación neurobiológica al “sí mismo”, pero no en un sentido fenomenológico, sino en un sentido también biológico: “En una considerable medida el sí mismo, como representante del valor biológico, motiva y orquesta la inmensa complejidad cognitiva que es la característica distintiva de las mentes conscientes actuales de los seres humanos” (Damasio, 2010, p. 281ss.).

partir de un sustrato físico material. Pues una decisión moral emerge de un sustrato neuronal, pero más radicalmente incorpora motivos que la justifican en la forma del “decido esto porque”. En este sentido:

Esa relación rigurosamente circular, como toda relación de lo voluntario con lo involuntario, de la moción con sus órganos, del consentimiento con la necesidad, nos asegura que, para un motivo, determinar no es causar, sino fundar, legitimar, justificar (Ricoeur, 1986, p. 80).

En la motivación así comprendida, están incluidas por supuesto las predisposiciones neuronales, pero al mismo tiempo dicha motivación trasciende aquellas determinaciones naturales. El “yo quiero” manifestado en la motivación, la decisión y la acción, se configura en la originaria y primera estructura de unión entre lo involuntario y lo voluntario, entre lo neuronal y la acción libre comprendida como experiencia vivida por un “yo” que decide. En otras palabras, mientras que, desde el punto de vista científico, la causa neuronal es siempre anterior al efecto observado en el comportamiento, desde el punto de vista fenomenológico, el “yo quiero” expresa la relación neuronal con los motivos y la actividad voluntaria como una sola realidad. Por ello, Paul Ricoeur piensa que el motivo es al mismo tiempo la elección. No hay elección sin motivo, ni motivo que no implique una elección: “La causa existe completamente antes del efecto, en tanto el motivo sólo existe en su relación con la elección; si la elección es “en razón del” motivo, el motivo es motivo “de” la elección”. (Ricoeur, 1986, p. 162). En este sentido, los motivos constituyen al yo pues, en cuanto relaciono motivos, elijo y quiero. Los motivos constituyen al sujeto cuando este realiza la experiencia de su voluntad. Los motivos y la elección voluntaria configuran en términos de sentido subjetivo la objetividad neuronal-cerebral.

5. EL ENFOQUE FENOMENOLÓGICO PARA LA COMPRENSIÓN DE LA VOLUNTAD

Como sabemos, para cualquier actividad filosófica las preguntas son esenciales. La pregunta que guía la reflexión filosófica de Paul Ricoeur es ¿cuál es la esencia de la voluntad? Como ya hemos dicho, para responder esta pregunta nuestro filósofo recurre al método fenomenológico, que le permite describir la voluntad tal como se da en nuestra conciencia. La primera evidencia del fenómeno de la voluntad es que ella no se da como un fenómeno aislado,

sino como un fenómeno que se relaciona indefectiblemente con procesos involuntarios. En suma, Paul Ricoeur observa que la esencia de la voluntad se manifiesta en relación a su contrario. Con ello introduce una investigación sobre la voluntad bastante original y poco común. Su intención es hacer fenomenología de la voluntad no como un fenómeno abstracto y puramente mentado, sino como una voluntad en tanto facultad humana imbricada con sus bases involuntarias corporales. Este enfoque le permite comprender la facultad voluntaria como un fenómeno permanente mezclado de fenómenos psíquicos, afectivos e instintivos que son involuntarios en el hombre. Así, Ricoeur quiere ubicarse en la comprensión de una voluntad a medida del ser humano en tanto situado en la realidad temporal-corporal que lo constituye en un ser encarnado y limitado por una vasta cantidad de determinaciones que le afectan, pero no lo determinan cabal o absolutamente.

Que Ricoeur insista en la idea que las funciones biológicas son las que unifican la diversidad de los materiales físico-químicos (Ricoeur, 1988b, p. 450), nos permite incluir las funciones neurales del cerebro en tanto vinculaciones involuntarias dentro del organismo vivo. La fisiología-química neuronal da sentido a la anatomía cerebral mediante un proceso organizacional que biológicamente se basta a sí mismo. En este sentido, nada podemos hacer para asegurar el equilibrio normal de la organización neuronal. Sin embargo, las leyes de organización biológica neurocerebral no dan cuenta suficiente de todo lo que es la voluntad humana, pues la fenomenología descubre el modo de manifestarse el yo encarnado⁹, que es el índice que permite descubrir la vida en *mí*, implicada con la vida biológica en un sentido “total”. “Y es la experiencia *total* del cogito la que declara parcial la experiencia de la necesidad” (Ricoeur, 1988c, p. 457).

Como ya hemos mencionado, el texto de *Lo voluntario y lo involuntario* se inserta como primer texto de un proyecto más amplio denominado “Filosofía de la Voluntad”, que consta de tres partes¹⁰. Nosotros hemos decidido

9. La idea de un “yo encarnado” de Paul Ricoeur que hace imposible una “subjetividad pura”, tiene un antecedente importante en la fenomenología de Merleau-Ponty, quien desarrolló radicalmente la idea de cuerpo propio implicado con el cuerpo objetivado. En palabras del propio Ricoeur: “[...] fue Merleau-Ponty el que llevó hasta sus últimas consecuencias las implicaciones filosóficas del cuerpo propio: el cuerpo que percibe es la condición orgánica de lo percibido en sus caracteres cualitativos y significativos; está implicado en la síntesis de la cosa sin ser cosa; finalmente es para mi cuerpo para el que hay lo percibido” (Ricoeur, 1988b, p. 153).

10. La primera parte (que es a la que hacemos principal referencia en este trabajo) consiste en una eidética de la voluntad. La segunda parte es una empírica de la voluntad, en la que se reintegra la abstracción de la falta, la culpa y toda la experiencia del mal

concentrarnos en la primera parte denominada *eidética*, principalmente porque nos parece relevante para comprender el ejercicio de una voluntad que se relaciona recíprocamente con los componentes neurobiológicos involuntarios. La eidética de la voluntad que propone Paul Ricoeur, al dispensarnos inicialmente de la dimensión empírica del mal y de la dimensión trascendente, permite contactarnos con una intuición fenomenológica fundamental: frente a la tendencia explicativa piramidal ascendente que progresa causalmente desde el sustrato involuntario corporal hasta los fenómenos superiores del registro voluntario, podemos afirmar que hay tanto de voluntario en lo involuntario, como de involuntario en lo voluntario. Es decir, gracias a la descripción fenomenológica podemos abandonar las perspectivas unidireccionales rígidas, para asumir una perspectiva circular que ayuda a comprender mejor las relaciones complejas entre el cerebro y la conciencia. Pues para Ricoeur no es posible separar ni visualizar en perspectiva piramidal dos registros que en la manifestación de los hechos (tal como ellos se dan), son registros de estricta correlación. Esta perspectiva no ayuda a comprender que las emociones y los sentimientos, por ejemplo, no se separan de nuestra razón ni de nuestra voluntad, ni tampoco se constituyen en obstáculos para nuestra libertad. Esta libertad que muchas veces concebimos como perfecta y pura sólo es tal cuando hacemos abstracción teórica. En este sentido, siguiendo la invitación filosófica de Ricoeur, queremos comprendernos como seres humanos que solamente podemos contar con acciones que cobran sentido bajo el signo de una libertad encarnada, con una experiencia de voluntad atravesada por nuestros condicionantes corporales. En virtud de ello recogemos el estímulo de Ricoeur para considerar que «el vínculo que une verdaderamente el querer a su cuerpo requiere otra suerte de atención distinta de la atención intelectual dirigida a estructuras. Exige que yo participe activamente de *mi encarnación como misterio*. Debo pasar de la objetividad a la existencia» (Ricoeur, 1986, 27).

humano que se hizo en la primera parte, para poner al hombre en contacto total con su ser concreto. Mientras que la tercera parte reintegraría a la trascendencia, para poner al hombre en contacto con la dimensión salvífica. Es sabido que la empírica de la voluntad se concretó en el año 1960, cuando se publica *Finitud y Culpabilidad*, que consta a su vez de dos libros: *El Hombre falible* y *la Simbólica del mal*. Ambos libros se pueden consultar en Ricoeur (2011b). Mientras que la tercera parte, lamentablemente, no llegó a concretarse.

6. A MODO DE CONCLUSIÓN

Nuestra razón y nuestra voluntad no son actos puros de auto-posición, sino que nuestra razón y nuestra voluntad viven de la acogida en diálogo con sus propias condiciones de enraizamiento. Por esta razón, decir *yo pienso* o *yo quiero* es entrar en una lógica de participación y no de simple observación objetiva ni objetivante. La filosofía presente en *Lo voluntario y lo involuntario* nos sumerge, parafraseando a Ricoeur, en el misterio de lo que somos, siguiendo un camino de reconciliación con nosotros mismos. Emerge con ello una conciencia más brillante, más lúcida, respecto a nuestra relación original con nuestro cuerpo y con el mundo. Nos restauramos en un sentido experiencial e histórico, pues asumimos la experiencia de ser encarnados, afectados en la existencia que vivimos gracias a nuestro cuerpo, que a veces sufrimos y las más de las veces gobernamos en una lógica paradójica antes que en una lógica clara y distinta. En consecuencia, la aportación de las neurociencias es importante en la medida que nos proporciona recursos para conocer el funcionamiento de nuestro cerebro. No obstante, estos descubrimientos no agotan la complejidad de la voluntad que radica en la persona integral, en la medida que incluye en constante relación sus dimensiones biológicas cerebrales y sus dimensiones subjetivas del querer voluntario.

REFERENCIAS

- ARANA, J. (2015). *La conciencia inexplicada. Ensayo sobre los límites de la comprensión naturalista de la mente*. Madrid. Biblioteca Nueva.
- CELA, C. & AYALA, F. (2018). *El cerebro moral: Evolución del Cerebro y valores humanos*. EMSE, EDAPP.
- CHANGEUX J-P. & RICOEUR P. (1999). *Lo que nos hace pensar. La naturaleza y la regla*. Barcelona. Península.
- CHURCHLAND, P. (2011). *Braintrust: What Neuroscience tell us about morality*. Princeton University Press.
- CORTINA, A. (2012). “Neuroética: presente y futuro”, en Cortina, A. (Ed.), *Guía Comares de Neurofilosofía práctica*. Granada, Editorial Comares.
- CORTINA, A. (2013). “Ética del discurso: ¿Un marco filosófico para la neuroética?” *Isegoría* (Madrid), n.º 48, pp. 127-148.
- CONILL, J. (2015). “La intimidad corporal en la filosofía de Ortega y Gasset”. *Isegoría* (Madrid), n.º 53, pp. 491-513.

- CONILL, J. (2016). “La intimidad corporal y sus bases neurobiológicas”. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica* (Madrid), Vol.72, n.º 273, pp. 789-807.
- CONILL, J. (2019). *Intimidad corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*. Madrid. Tecnos.
- CONTRERAS, B. (2012). *La sabiduría práctica en la ética de Paul Ricoeur*. Madrid. Plaza y Valdes.
- CONTRERAS, B. (2014). “Los desafíos éticos en la era del conocimiento científico-técnico según la óptica de Paul Ricoeur”. *Veritas* (Valparaíso), n.º 30, pp. 9-27.
- CRICK, F. & KOCH, C. (2003). “A framework for consciousness”. *Nature Neuroscience*, 6, num 2, pp. 119-126.
- DEHANE, S., KERSZBERGY M. & CHANGEUX, J-P. (1998). “A neuronal Model of Global Workspace in Effortful Cognitive Tasks”. *Proceedings of National Academy of Sciences* (USA), 95, pp. 14529-14534.
- DAMASIO, A. (2010). *Y el cerebro creó al hombre*. Barcelona. Destino.
- DENNET, D. (1995). *La conciencia explicada*. Barcelona. Paidós.
- DENNET, D. (2004). *La Evolución de la libertad*. Barcelona. Paidós.
- DENNET, D. (2006). *Dulces sueños: Obstáculos filosóficos para una ciencia de la conciencia*. Buenos Aires/Madrid. Katz Editores.
- DILTHEY, W. (1980). *Introducción a las Ciencias del Espíritu*. Prólogo de José Ortega y Gasset. Traducción de Julián Marías. Madrid. Alianza.
- EDELMAN G. M. & TONONI, A. (2001). *Universe of Consciousness: How Matter Becomes Imagination*. New York. Basic Books.
- FUSTER, J. M. (2016). *Cerebro y Libertad. Los cimientos cerebrales de nuestra capacidad para elegir*. Barcelona. Ariel.
- GADAMER, H. G. (2012). *Verdad y Método*. Vol I. Salamanca. Sígueme.
- GANGUILLEM, G. (1976). *El conocimiento de la vida*. Barcelona. Anagrama.
- HABERMAS, J. (2006). Entre el naturalismo y religión. Barcelona. Paidós.
- KANT, I. (1994). *Crítica de la Razón Práctica*. Trad. y ed. Miñana y Villagrasa & García Morente. Salamanca. Sígueme.
- KOTOWICZ, Z. (2007). “The strange case of Phineas Gage”. *History of Human Sciences*, 20 (1), pp. 115-131.
- MORGADO, I. (2017). *Emociones Corrosivas. Cómo afrontar la envidia, la codicia, la culpabilidad, la vergüenza, el odio y la vanidad*. Barcelona. Ariel.
- RICOEUR, P. (1950). *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*. París. Aubier.
- RICOEUR, P. (1958). “L'aventure technique et son horizon interplanétaire”. *Christianisme social*, 66 (1-2), pp. 20-33.
- RICOEUR, P. (1966). “Prévision économique et choix éthique”. *Esprit*, 2, pp. 178-193.
- RICOEUR, P. (1986). *Lo Voluntario y lo Involuntario (I): El proyecto y la motivación*. Buenos Aires. Editorial Docencia.

- RICOEUR, P. (1988a). “La crise: un phénomène spécifiquement moderne?”. *Revue de Théologie et de Philosophie*, 120 (1), pp. 1-19.
- RICOEUR, P. (1988b). *El discurso de la acción*. Madrid. Cátedra. Colección Teorema.
- RICOEUR, P. (1988c). *Lo Voluntario y lo Involuntario (II): Poder, necesidad y consentimiento*. Buenos Aires. Editorial Docencia.
- RICOEUR, P. (1991). “Posface au Temps de la responsabilité”, en Ricoeur, P. *Lectures 1*. Paris. Seuil, pp. 271-294.
- RICOEUR, P. (1996). *Sí mismo como otro*. Madrid. Siglo XXI.
- RICOEUR, P. (1998). *Lo Justo*. Trad. A. Domingo Moratalla. Madrid. Caparrós.
- RICOEUR, P. (2002). *Del texto a la acción*. Trad. Pablo Corona. México. FCE.
- RICOEUR, P. (2011a). *Amor y Justicia*. Trad. T. Domingo Moratalla. Madrid. Caparrós.
- RICOEUR, P. (2011b). *Finitud y culpabilidad*. 2.^a Edición. Madrid. Trotta.
- SEARLE, J. (1996). *El redescubrimiento de la mente*. Barcelona. Crítica.

NOVELA Y FICCIÓN. (A PROPÓSITO DE *UNA NOVELA CRIMINAL*, DE JORGE VOLPI)¹

Novel and Fiction. (On Una novela criminal, by Jorge Volpi)

Francisco José MARTÍN
Università di Torino (Italia)

Enviado: 24 de junio de 2020
Aceptado: 31 de agosto de 2020

RESUMEN

Partiendo de la división aristotélica entre el relato de las cosas sucedidas y las que podrían suceder, que tradicionalmente ha enfrentado la escritura de la historia a la creación poética, este artículo se adentra en las derivas de algunos conceptos que surgen a la luz de esta dicotomía, como son los de literatura y poesía, o ficción y novela, en su diferente modo de aproximación a lo real. Sobre este acercamiento, el artículo propone una lectura de *Una novela criminal* de Jorge Volpi que explore las posibilidades de la novela para constituirse como un medio privilegiado de indagación de los aspectos ficcionales de toda representación de lo real. La maestría de la novela no ficcional de Volpi consiste no tanto en decantar la diferencia entre ficción y verdad sino, más bien, en hacer forma del límite mismo.

Palabras clave: Jorge Volpi; historia; ficción; novela.

ABSTRACT

On the basis of the Aristotelian division between the story of things happened and those that could happen, which has traditionally opposed the writing of history to that of poetic creation, this article goes into the derivations of some concepts that arise in the light of this dichotomy, such as

1. Ponencia presentada en el V Congreso Iberoamericano de Filosofía celebrado en Ciudad de México del 17 al 21 de junio de 2019.

those of literature and poetry, or fiction and novel, in the different ways of approaching reality. From this view, this article proposes a reading of *Una novela criminal* by Jorge Volpi that explores the possibilities of the novel to constitute itself as a means of investigating the fictional aspects of any representation of the real. The mastery of Volpi's non-fictional novel consists not so much in decanting the difference between fiction and truth but rather in making shape of the limit itself.

Key words: Jorge Volpi; history; fiction; novel.

Dicen que dijo Gide, el controvertido autor de *Entrevistas imaginarias*, que la historia es la ficción que sucedió, mientras que la ficción es la historia que podría haber sucedido. Se trata, obviamente, de una de las muchas variantes de uno de los pasos más célebres de la *Poética* de Aristóteles: “No corresponde al poeta decir lo que ha sucedido, sino lo que podría suceder o podría haber sucedido, es decir: lo posible conforme a verosimilitud y necesidad. El historiador y el poeta no difieren por contar las cosas en verso o en prosa [...], sino en que uno dice lo que ha sucedido y otro lo que podría o suceder o haber sucedido. De donde se sigue que la poesía es siempre más noble que la historia, y también más filosófica y elevada, pues lo que dice tiene carácter universal, mientras que la otra refiere siempre lo particular” (1451 a-b). Eso que podría o suceder o haber sucedido referido por el estagirita es lo que Gide –pertinentemente– llama ficción.

No sólo él, claro está, sino una larga tradición que atraviesa la entera historia de la cultura occidental. Bien podría decirse, salvando todas las distancias del caso, que lo que los antiguos llamaban poesía podría genéricamente equivalerse a lo que los modernos y postmodernos hemos dado en llamar literatura. La literatura entendida como el ámbito de la ficción, como el despliegue de las facultades imaginativas y del poder creador de la fantasía propias de lo humano. Salvo en un caso, y es que, para los antiguos griegos y latinos, la poesía no estaba desprovista aún del potencial cognoscitivo del que el proceso moderno ha pretendido –y no casualmente– privarla. La poesía era entonces una forma de conocimiento, mientras que la literatura –sobre todo a partir del triunfo del racionalismo sobre el humanismo renacentista y del consiguiente dominio del modelo matemático de las ciencias experimentales– iba a quedar poco a poco relegada al ámbito del entretenimiento y del ocio ciudadano, como algo que de suyo procura placer y belleza, sin duda, o sus

contrarios, pero no un conocimiento seguro –claro y distinto según Descartes, *more geometrico* según Espinoza– sobre las cosas del mundo y de la vida.

Algo así como una pasión inútil es lo que iba a ser la literatura en la época moderna. Y no fueron pocos quienes aceptaron esa supuesta inutilidad y la relanzaron hacia adelante haciendo de ella la bandera de una nueva función social de la literatura. En el vario orden capitalista que configura nuestro mundo esa inutilidad de la literatura, tan en contraste con la lógica dominante, podía venderse o como factor de conservación social o como capacidad subversiva y de resistencia a la inexorable dinámica de los mercados. Apocalípticos e integrados hubieran podido llamarse también sus mentores. Sin olvidar, claro está, que hay siempre una revolución que se vende de rebajas en los Grandes almacenes. Sin olvidar tampoco que una cosa es la creación de una novela o un poema, su escritura solitaria por parte de un autor, y otra, muy distinta, su producción en el orden del mercado. No siempre sus lógicas coinciden. A veces esta segunda hace negocio precisamente con alguna crítica al sistema de la primera, lo cual –no hay que tener dotes especiales para darse cuenta– a la postre repercute en beneficio y reafirmación del propio sistema criticado: vaciando el potencial subversivo que el autor había cifrado en su obra y empaquetando ésta como simple producto en venta dentro del perímetro circunscrito por la ley de la oferta y la demanda.

Un problema, y no menor, sin duda, éste de la necesaria inserción de la literatura en el entramado de relaciones que constituyen el mundo técnicamente organizado. Necesaria porque no es posible concebir –y si se puede tal vez carezca de sentido– una literatura separada del mundo y de la vida. La literatura siempre estará referida al mundo, siempre, y por más que quiera preservarse su pureza o su inocencia de la perversidad de los mercados, siempre, quiera o no, tendrá que bajar a la calle y mezclarse en el tráfico cotidiano. En ese tráfico, los grandes escritores de siempre han defendido el valor de sus ficciones (cada cual a su manera: quien reclamando un valor moral o ético, quien cívico o formativo, quien sólo estético, etc.). Porque de lo que no cabe duda es que la literatura ha descansado siempre sobre el concepto o categoría de ficción. Ficciones eran tanto las novelas de caballería como los diálogos de Erasmo o de Vives, tanto la novela picaresca como la novela sentimental o la morisca, tanto los relatos fantásticos de Wells o de Bradbury como los de carácter más realista de Zola o de Moravia. La ficción es –lo ha sido siempre– el cimiento de la novela.

¿Es o era? Es decir: ¿sigue siendo la ficción el cimiento de la novela, la columna de carga sobre la que se levanta y construye su variable arquitectu-

ra? ¿No estamos acaso asistiendo al ocaso de ese modo de novelar que tradicionalmente se asienta en la ficción? ¿Qué significan, y qué alcance tienen, los repetidos intentos de los últimos años de construir novelas sin ficción? ¿Responden las novelas sin ficción a una efectiva revolución copernicana en lo que hace a la teoría de la novela, o se trata, más bien, en cambio, de una operación de marketing editorial convertido en un eficaz reclamo publicitario que persigue el aumento de las ventas de uno más de los productos de un mercado con evidentes signos de saturación? ¿Qué fue, en fin, de la ficción en las novelas sin ficción?

La crítica suele señalar *A sangre fría*, de Truman Capote, como la novela que inaugura la tradición de la novela sin ficción o del relato real o como quiera que se lo llame. En su intento se trataría de utilizar las herramientas de la literatura y el oficio del escritor para dar forma a un relato capaz de corresponderse fielmente con la realidad efectiva de unos hechos consumados (el asesinato de una familia en un pueblo tranquilo del Kansas en 1959, la sucesiva captura de los asesinos y el juicio y la condena de los mismos). En esa misma línea iniciada por Capote (tal vez no, pues anteriores son, por lo menos, *Operación masacre*, de Rodolfo Walsh, y *Un millón de muertos*, de José María Gironella) y seguida por autores como Norman Mailer, Tom Wolfe, Leonardo Sciascia, Elena Poniatowska, Svetlana Alexiévich, Emmanuel Carrère, Tomás Eloy Martínez, Martín Caparrós, Javier Cercas o Leila Guerriero, entre otros muchos, claro está, habría que colocar la reciente novela del mexicano Jorge Volpi, *Una novela criminal*, galardonada con el prestigioso Premio Alfaguara de 2018.

Llama la atención –pero no negativamente– que un premio como el Alfaguara, antiguo defensor de la baza de la ficción, haya desplazado su interés hacia la novedad que suponen las novelas sin ficción. En el acta del jurado (reproducido en la contraportada del libro como reclamo publicitario fundado en el renombre de sus integrantes) puede leerse lo siguiente:

Rompiendo todas las convenciones del género, el autor coloca al lector y a la realidad frente a frente, sin intermediarios. El narrador es tan sólo el ojo que se pasea sobre los hechos y los ordena. Su mirada es la pregunta, aquí no hay respuestas, sólo la perplejidad de lo real.

Una apretada síntesis que necesita, en cada uno de sus puntos, ser aquílatada reflexivamente desde el horizonte abierto por las novelas sin ficción o relatos reales o como quiera que se los llame –teniendo en cuenta, claro

está, que ningún nombre nunca es inocente y que el mismo acto de nombrar supone ya un modo de dar forma a la realidad.

La novela de Volpi narra los entresijos de caso Cassez-Vallarta, una serie de sucesos realmente acaecidos en Ciudad de México en 2005 y que se hilvanan –o los hilvanan– con otros muchos en un complejo proceso aún no concluido en el que se mezclan una amplia variedad de actores de todo tipo (secuestradores y presuntos tales, víctimas reales y fingidas, policías y agentes de seguridad, narcotraficantes, lobbistas, jueces y magistrados, periodistas e investigadores, activistas de vario signo, diplomáticos, ministros, presidentes de gobierno y altas jerarquías de la Iglesia católica) alrededor del problema nacional mexicano de la inseguridad social (cuyo ápice eran los secuestros exprés). Sucesos que, por lo demás, estuvieron en la primera plana de los medios de comunicación mexicanos durante años y en algún caso concreto lograron incluso la atención internacional. La novela se dispone en cinco partes bien trabadas precedidas de una Advertencia y seguidas de una Nota, una página de Agradecimientos, un oportuno *Dramatis personae* y un necesario Índice de abreviaturas.

La novela podría leerse como una ficción, sin duda, es decir: dando fe a ese pacto ficcional con el lector en el que se sustenta la literatura según el cual lo que se narra carece de verdad efectiva, pero no de verosimilitud, y corresponde por tanto a ese ámbito de la posibilidad al que Aristóteles se refería como lo que podría ocurrir o haber ocurrido. La novela de Volpi, en efecto, podría –y puede– leerse como *Madame Bovary* o como *Cien años de soledad*, en el sentido que lo ficcional de estas últimas supone –además del consabido placer estético– una clara contribución al conocimiento de la realidad (aunque según el pacto aludido carezcan de verdad). Porque la ficción –digámoslo claro– no sólo no está reñida con la realidad, sino que supone un modo distinto –entiéndase: distinto del canónico y dominante– de acercarse al conocimiento de lo real. Y hay que decir también que tampoco está reñida con la verdad, a pesar de lo que diga el pacto ese, sino que, también en este caso, supone un modo distinto de proceder a su desvelamiento. Pero el caso es que Volpi –como antes Capote y antes Walsh– no tiene ningún interés en que su novela pueda leerse *fictiosa more*, porque lo que pretende –precisamente– es evitar esa lectura, ese particular modo de leer fundado en aquel pacto ficcional, a saber por quién y cuándo firmado, pacto que confiere al relato leído un carácter de fantasiosa irrealidad con derivadas consecuencias cognoscitivas sobre la efectiva realidad del lector.

Para escribir su novela Volpi se ha documentado exhaustivamente, sin duda, pero también lo hicieron, y con pareja exhaustividad, Flaubert y García Márquez (dos escritores bien reconocibles en esa gran tradición de la novela moderna inaugurada por Cervantes), o el propio Volpi en su faceta de escritor ficcional (porque la tiene y es de considerable importancia). O sea, que ese no es el punto que los separa, sino, más bien, lo que hacen después con el material de la documentación. Y la diferencia está en que Volpi, fiel en este caso a un dispositivo no-ficcional, pretende ordenar ese material acumulado y darle forma novelesca sin servirse de la ficción (o sirviéndose de ella de un modo novedoso, como veremos). En vulgar: sin servirse de la ficción quiere decir sin inventarse nada de nada, o muy poco, apenas nada –Flaubert y García Márquez no paran de inventar, aunque sean invenciones perfectamente verosímiles que contribuyen eficazmente al conocimiento de lo real desde el horizonte del pacto ficcional. Volpi rompe ese pacto. O por lo menos lo pretende, como antes que él lo pretendieron la larga estela de autores reconocibles bajo el sello de la novela sin ficción o del relato real o como quiera que se lo llame. Todos ellos rompen por distintos motivos, pero en común tienen la voluntad de dotar al dispositivo narrativo del valor de verdad del que el pacto ficcional privaba a la literatura. O por lo menos de vincular la novela con la multiplicidad de verdades que se asoman en el esclarecimiento del que la novela no ficcional se hace portador.

A diferencia de Flaubert o de García Márquez, o de Kafka o Borges, a los escritores de novelas sin ficción no les interesa el ámbito de lo posible, eso que Aristóteles nombraba como lo que podría suceder o haber sucedido y cuyo relato constituía lo propio de la literatura, sino que lo que mueve su interés primordial es dar vida al relato de lo que efectivamente sucedió: contar los hechos y buscarles una trama de sentido. No se trata tanto, pues, de inventar historias de entretenimiento ejemplar, cuanto de indagar en los aspectos ocultos de una realidad compleja –extremadamente compleja– que a menudo se niega a aparecer o a ser desvelada o se la impide que pueda hacerlo. Es el caso, por ejemplo, de *Anatomía de un instante*, de Javier Cercas, o de *Enterrar a los muertos*, de Ignacio Martínez de Pisón, en las que el novelista pretende con su trabajo de investigación y documentación, primero, y, después, con su trabajo de dar forma a esos materiales desordenados, construir un artefacto novelesco que sea capaz de penetrar la superficie de las historias oficiales y de sumergirse en el lado oscuro de las mismas. Es decir, que no es que la novela sin ficción quiera ocupar el espacio de la historia, sino que, más bien, nace como incitación derivada de la clara conciencia de los límites de

los relatos de las historias oficiales, de la desconfianza de los mismos, quizá al haber asumido que la historia, en fondo, responde siempre al poder y que son los vencedores de cualesquiera contiendas quienes las escriben –y lo hacen, claro está, en función de ese punto de vista vencedor y con el objetivo de imponer a la general conciencia ciudadana un propio relato. Cabría decir que cuando el novelista se da cuenta de que la historia no se corresponde con el propósito aristotélico (decir lo que ha sucedido) encuentra en el relato no ficcional el modo de corresponder desde la literatura al esclarecimiento de la verdad. Y lo que vale para la historia vale también para el periodismo (no en vano crece paralelo al auge de la novela sin ficción el cultivo literario de la crónica).

«Una verdad secuestrada por el poder y liberada por la literatura»: así reza el reclamo publicitario de la contraportada de la novela de Volpi. En ella, llena de aciertos y con una tensión narrativa que literalmente captura al lector, acaso lo más interesante –en donde hay un aporte indudable a la tradición de la novela sin ficción– sea el pertinaz desvelamiento y la pareja deconstrucción de las ficciones que han acompañado como relato de los hechos a los hechos efectivamente consumados. Ficción fue la puesta en escena de la detención de los presuntos secuestradores, la de la policía y servicios de investigación, la del sistema judicial, la de lobbistas sin escrúpulos y activistas de varia índole y carácter, la de la prensa y los medios de comunicación en general, la de la misma política en sus distintos estratos. Es como si la realidad hubiera estado creada por un dispositivo ficcional: como si la ficción, otrora elemento fundamental de la novela, hubiera sido raptada por el poder y puesta al servicio de la construcción social de la realidad, como si la ficción hubiera cambiado de campo y hubiera pasado a ser un elemento constitutivo de la realidad, como si la efectiva realidad no contara y lo importante fuera el relato que se es capaz de imponer para dar cuenta de los hechos. O como si, en ausencia de hechos, el poder hiciera intervenir a la ficción para crearlos, dando lugar a la propia justificación política más allá de todo viso de realidad efectiva. Ni que decir tiene que Volpi, con esta novela documental o novela sin ficción, como él mismo la llama, se juega la vida. La vida real, claro está: la suya –pues su entramado no ficcional desvela una realidad encubierta por la ficción y apunta directamente a unos poderes que a la postre tienen bajo secuestro a la democracia mexicana, sobre todo a su sistema de justicia.

Volpi llega a esta novela después de una larga –y exitosa– trayectoria ficcional, sobre todo después de un interesante estudio o ensayo sobre la ficción: *Leer la mente. El cerebro y el arte de la ficción*, de 2011. En él se dice,

por ejemplo, que los humanos somos “rehenes de la ficción”, algo que, en propiedad, acaso sólo quiera referir el contrasentido de querer separar a toda costa la realidad de la ficción, pues a la postre las ficciones se hallan alojadas en la realidad y se confunden con ella (algo, por lo demás, que Cervantes sabía muy bien y deja claro en ese gran inicio de la novela moderna que es el *Quijote*). También dice que «los mecanismos cerebrales por medio de los cuales nos acercamos a la realidad son básicamente idénticos a los que empleamos a la hora de crear o apreciar una ficción», lo cual, sin duda, coloca a Volpi o en las vecindades o en la misma estela de la consideración cognoscitiva de las ficciones y de su positivo papel en el desvelamiento de la verdad. No cabe duda de que la ficción desarrollada en su *Trilogía del siglo XX* constituye un aporte de principal importancia al conocimiento de algún que otro lado oscuro de la pasada centuria y, de consecuencia, al desvelamiento de su verdad, o, cuanto menos, de alguna de sus verdades. Pero, como queda dicho, el salto que cumple en *Una novela criminal* lo coloca voluntariamente en un espacio narrativo nuevo, en el que lo ficcional pertenece a la realidad y sirve para encubirla, al tiempo que la literatura –la novela– acoge la responsabilidad moral de denunciar las falsedades de lo real (las ficciones que lo encubren) y de acometer el desvelamiento de su faz más verdadera. O de intentarlo, pues aunque no se consiga del todo (hay muros que la novela no logra romper) y todo quede como un noble intento, intelectualmente honesto, literariamente impecable, tal vez ejemplar, habrán valido la pena, cuanto menos, la deconstrucción y la denuncia llevadas a cabo.

Deconstrucción y denuncia de lo real fingido, de la ficción de la realidad, del proceso de ficcionalización que acompaña a la construcción de los relatos dominantes que operan en nuestras sociedades complejas e hipercomunicadas. Y es que si, a la postre, la realidad es una ficción, como Volpi demuestra relativamente a la sociedad mexicana y al caso que hace a la novela, va de suyo que corresponde al novelista ocuparse de su estudio e investigación. Es probable que ni el historiador ni el sociólogo tengan competencias específicas para enfrentarse al estudio del simulacro social en el que vivimos. Pero el novelista sí, sin duda, pues el saber acumulado de siglos y siglos haciendo de la ficción el centro de su labor, lo habilitan para afrontar con perfecta competencia el estudio de la complejidad ficcional de nuestro tiempo, sobre todo para buscar la verdad en el pertinaz intento de encubirla que parece caracterizar el mundo en que vivimos.

La novela se abre con una cita de Valéry: «La mezcla de lo verdadero y de lo falso es muchísimo más tóxica que lo puramente falso». Cita oportuna

que coloca perfectamente al lector en la pista de la principal dificultad del novelista: la ficción de la realidad ha sido astutamente construida mezclando los ingredientes de la verdad y de la falsedad. Lo cual, claro está, a la hora de deconstruir la ficción pone las cosas muy cuesta arriba al novelista. De ello dio cuenta Leonardo Sciascia en *L'affaire Moro*, y es, sin duda, la mayor dificultad con la que a diario se encuentran los magistrados italianos que se ocupan de los procesos de mafia (*vid.*, por ejemplo, el caso Enzo Tortora). El territorio de las medias verdades, o de las verdades a medias, es siempre pantanoso y el novelista corre el riesgo de quedar atrapado en su ciénaga. Volpi lo sabe. Quizá por eso a la novela antepone una escueta Advertencia en la que declara qué es y qué no es lo que el lector tiene en sus manos: «una novela documental o novela sin ficción», dice que es, y en seguida añade que eso significa que «si bien he intentado conferirle una forma literaria al caos de la realidad, todo lo que aquí se cuenta se basa en el expediente de la causa criminal contra Israel Vallarta y Florence Cassez, en investigaciones periodísticas previas o en las declaraciones y entrevistas concedidas por los protagonistas del caso». Todo, pues, bien documentado, como corresponde a una seria investigación que busca esclarecer un caso en el que lo que reina no es precisamente la oscuridad, sino un exceso de luces y de focos cuyo propósito no es otro que la alteración misma de la verdad. Y sigue: «Si bien me esforcé por contrastar y confirmar los testimonios contradictorios, muchas veces no me quedó otra salida que decantarme por la versión que juzgué más verosímil». No la verdad, pues, sino lo verosímil, lo que con su competencia en ficciones juzgó como lo posible más probable –o menos improbable– de unos testimonios que finalmente no pueden ya verificarse por la persistente contaminación sufrida. A lo que añade aún:

Para llenar los incontables vacíos o lagunas, en ocasiones me arriesgué a conjeturar –a imaginar– escenas o situaciones que carecen de sustento en documentos, pruebas o testimonios oficiales: cuando así ocurre, lo asiento de manera explícita para evitar que una ficción elaborada por mí pudiera ser confundida con las ficciones tramadas por las autoridades.

Es decir, que la novela sin ficción que es *Una novela criminal* contiene dos tipos de ficciones: las de las autoridades de vario tipo (policías, periodistas, activistas, políticos, etc.) y las que crea *ex novo* el propio Volpi en aras del esclarecimiento de la verdad del caso Cassez-Vallarta. Unas, las primeras, son ficciones que encubren la realidad y se sustituyen a ella, mientras que las

otras, las de Volpi, cumplen la función de rellenar los vacíos o lagunas –así es como precisamente los llama– a los que aboca la narración no ficcional del caso. Lo cual significa que la novela no ficcional incorpora el recurso a la ficción como herramienta de utilidad en el trance del desvelamiento de la verdad. Volpi no engaña a nadie: a sus ficciones las llama conjeturas, y las sabe, sin duda, producto de su imaginación y de su fantasía. Lo dice claro. Y sabe también que, aunque el recurso a ellas pone en riesgo la naturaleza no ficcional de su novela, sin correr ese riesgo la novela no habría podido ni tan siquiera nacer.

Su novela es, como él mismo dice, un intento de dar forma al caos de la realidad. En propiedad, no es que la realidad sea un caos, sino que lo caótico del caso es la varia documentación adquirida durante el proceso de su investigación. El caos es a lo que llega el novelista al completar su fase de indagación del caso. Después, en un segundo momento, es a ese caos de documentos –capaces ya en su contradictorio desorden de poner en entredicho la realidad ficcional proclamada desde el poder– a lo que el novelista intenta dar forma. Forma de novela, claro está, pero, en cualquier caso, una forma nueva, distinta de la ficcional de pretendida imposición por parte de las autoridades, capaz de establecer desde la forma nueva una trama de sentido en la que al final pueda comparecer un asomo de verdad. O de verdades, puesto que la novela no ficcional debe acoger necesariamente los límites de una realidad que ha sido alterada por sus simulacros.

Pero es el caso que ese “dar forma” al que se refiere Volpi remite a un oficio –oficio entendido como *mestiere*, como destreza o maestría– secularmente forjado en la intimidad del permanente comercio humano con las ficciones. En la intimidad creadora y en la intimidad lectora. Y de ello queda claro que no puede prescindir la novela sin ficción. Ni puede ni quiere –al menos en lo que hace al caso de Volpi. Quizá por eso sea más adecuado decir que en las novelas sin ficción no es que desaparezca la ficción (al menos no completamente), sino que ésta –la ficción– se declina de otra manera. Tal vez de un modo acaso más cónsono al nuevo espíritu de este tiempo nuestro que se nos viene encima. Sobre todo tomando conciencia de la complejidad creciente de nuestro mundo y de su inherente –y necesario– componente ficcional.

En este mundo nuestro en el que la historia se manipula y se la pone al servicio del poder, algo tal vez impensable en tiempos de Aristóteles, corresponde al novelista decir –también– lo que ha sucedido. No sólo, pues, lo que podría suceder o podría haber sucedido conforme a verosimilitud y necesidad, sino también –y es aquí donde salta por los aires el andamiaje de

Aristóteles— lo que ha sucedido. Acierta el jurado que premió a la novela al decir que el narrador es el ojo que se pasea sobre los hechos y los ordena: la novela sin ficción no cabe ya en la vieja concepción de la novela entendida como un espejo que se pasea a lo largo de un camino. De la novela como reflejo de la realidad hemos pasado a la novela como visión directa del ojo que se pasea sobre los hechos y los ordena. ¿Directa? Tal vez no. Lo que el espejo ofrece es siempre un reflejo, mientras que el ojo, en su pretensión de ver, busca poner al lector delante de las cosas mismas. Pero buscar no es conseguir, desde luego, sobre todo porque aquí se busca un imposible. Quizá por eso dice también el acta citada que en la novela sin ficción el lector y la realidad quedan frente a frente, sin intermediación alguna. Un atrevimiento excesivo, sin duda, acaso para mantener su propia ficción del caso, pero que a la postre delata un escaso conocimiento del saber de los ojos. Ya lo decía Machado: «el ojo que ves, no es ojo porque tú lo veas, es ojo porque te ve».

EMERGENCIA DEL INSTITUCIONALISMO EN LA TEORÍA ARGUMENTAL

Emergence of Institutionalism in Argumentation Theory

María G. NAVARRO
Universidad de Salamanca

Recibido: 4 de agosto de 2019

Aceptado: 22 de julio de 2020

RESUMEN

Uno de los desafíos relacionados con las prácticas discursivas de agentes argumentativos es el de llegar a conocer si esas interacciones tienen un efecto institucional. En este artículo se sostiene que en el nuevo institucionalismo se perfilan enfoques teóricos y análisis determinantes para investigar prácticas argumentativas que tienen lugar en procesos de legitimación y reconocimiento. Aquí se defiende un doble enfoque socio-institucional y discursivo o constructivista de la teoría argumental, y se sostiene que dicha perspectiva podría ampliarse hasta dar lugar a un programa de investigación destinado a interpretar procesos argumentativos en la esfera pública que actúan como mecanismo de cálculo y conformación de capital social.

Palabras clave: argumentación; comportamiento argumentativo; institucionalismo; capital social; teoría pragma-dialéctica de la argumentación; lógica civil.

ABSTRACT

One of the challenges related to the discursive practices of argumentative agents is to get to know if those interactions have an institutional effect. In this article, it is argued that in the new institutionalism, theoretical approaches and deterministic analysis are outlined to investigate argumentative practices that take place in processes of legitimation and recognition. Here a double socio-institutional and discursive or constructivist approach

to the argumentation theory is defended, and it is argued that this perspective could be extended to a research program aimed at interpreting argumentative processes in the public sphere that act as calculation mechanism and conformation of social capital.

Key words: argumentation; argumentative behaviour; institutionalism; social capital; pragma-dialectical theory of argumentation; civil logic.

1. ANTECEDENTES Y SENTIDO DEL INSTITUCIONALISMO EN ESTRATEGIAS DISCURSIVAS

Las estrategias discursivas se adaptan a un conjunto de condiciones institucionales preexistentes. Esta fue una de las tesis defendidas por el holandés Frans van Eemeren (2010) en su obra *Strategic Maneuvering in Argumentative Discourse. Extending the Pragma-dialectical Theory of Argumentation*¹. En esta obra, el fundador de la denominada Escuela de argumentación de la Universidad de Ámsterdam (también conocida como “Escuela de Ámsterdam”) defendió que el término ‘argumentación’ no solo hace referencia a un concepto teórico sobre el que se teoriza en modelos analíticos (e. g. el modelo ideal de una discusión crítica)². El término ‘argumentación’ se refiere también, y, en primer lugar, a un fenómeno empírico que puede ser observado en

1. En la obra de van Eemeren, la noción ‘strategic maneuvering’ («maniobra estratégica») sirve al objetivo de explicar la razón de ser del poder persuasivo del argumentar falaz. De acuerdo a su concepción pragma-dialéctica de la argumentación, las falacias constituyen violaciones de las reglas que deben seguirse para conducir toda discusión crítica hacia la resolución de aquellas diferencias de opinión de fondo de las que, precisamente, surge como respuesta o en anticipación la práctica de argumentar. Una buena introducción y análisis coral llevado a cabo por importantes colaboradores e integrantes de la Escuela de Ámsterdam acerca del impacto que tuvo una de las obras más influyentes de van Eemeren (a saber: la que fuera su tesis doctoral redactada en holandés, traducida al inglés y publicada dos años después en colaboración con su coautor, Rob Grootendorst, bajo el título *Speech Acts in Argumentative Discussions. A Theoretical Model of the Analysis of Discussions Directed towards Solving Conflicts of Opinion*) sobre una publicación posterior es *Strategic Strategic Maneuvering in Argumentative Discourse*, puede consultarse en Garssen (2010, 13-21).

2. Van Eemeren y Grootendorst (1982) defendieron en su tesis doctoral que existe un código de conducta para la resolución crítica de las discusiones. En una obra posterior, los autores enumeraron hasta diez reglas básicas instrumentales para resolver toda disputa entre un proponente y un oponente cuando estos defienden un punto de vista en el curso de un litigio (van Eemeren y Grootendorst 1987). La argumentación falaz es

una multitud de prácticas comunicativas reconocidas por los argumentadores. La argumentación no es solo una estructura de derivaciones lógicas, actitudes psicológicas o creencias epistémicas, también es un conjunto de actos de habla con una función comunicativa concreta en un contexto discursivo específico. Si las prácticas comunicativas se pueden, de hecho, reconocer es porque están conectadas con tipos específicos de contextos institucionales en los que estas desempeñan ciertos propósitos relevantes para la realización del objetivo o meta institucional en cuestión. Por ese motivo, estas prácticas discursivas se convencionalizan de acuerdo con distintos tipos de requisitos. El investigador holandés extrajo de ello una tesis fuerte (en adelante, T1) que nos advierte de la existencia de precondiciones institucionales:

T1—Las posibilidades de maniobrar estratégicamente en el discurso argumentativo están determinadas por las precondiciones institucionales que prevalecen en la práctica comunicativa en cuestión.

En esa misma obra, van Eemeren menciona en una nota a pie de página—aparentemente marginal, pero de una importancia radical, como se habrá de ver— una hipótesis de investigación nuclear (en adelante, H1):

H1—Se podrían llegar a explicar los orígenes de las instituciones a partir de los efectos derivados de su existencia.

De acuerdo con van Eemeren, esta hipótesis de investigación conecta con el institucionalismo de elección racional³. De hecho, el propio autor añade

aquel modo de argumentar que viola alguna de las reglas pragma-dialécticas de la discusión crítica que ellos defienden.

3. De acuerdo con el enfoque del institucionalismo de elección racional, y conforme a la perspectiva de North (1990), los actores optimizan beneficios a través de su comportamiento en función de sus preferencias debido a la existencia de una estructura imperante de incentivos. Es lógico que van Eemeren declarase una mayor afinidad con esta perspectiva dentro del más amplio conjunto de teorías que conforman lo que denominamos institucionalismo o teoría institucional de acuerdo con la cual no solo es susceptible de análisis el impacto de los cambios de la racionalidad en las identidades individuales sino en las organizacionales. Y ello es así porque las instituciones económicas (en analogía con las pretensiones de institucionalizar la práctica argumentativa de acuerdo con su teoría pragma-dialéctica) son entendidas como las reglas del juego en una sociedad toda vez que estas aportan, entre otras cosas, las limitaciones formales e informales que modulan la interacción humana. Así como van Eemeren y Grootendorst aportaron una lista de diez reglas para la resolución crítica de una discusión, este modelo del institucionalismo sos-

que, al igual que los defensores del institucionalismo de elección racional (Coase 1937; North 1990; Williamson 1985, entre otros), él también prefiere hacer hincapié en la relativa autonomía de las instituciones políticas y en la importancia de su acción simbólica. Hay varios pasajes en la obra de van Eemeren que podrían referirse para sustentar lo anterior. Me referiré aquí a dos paisajes breves:

Yo uso los términos “institución”, “institucional” e “institucionalizado” en un sentido muy amplio, por lo que no sólo se refieren a las organizaciones formalmente establecidas de la ley, la administración y las escuelas, y mucho menos sólo a las cárceles, clínicas psiquiátricas y el ejército, sino a todos los macro-contextos social y culturalmente establecidos, con independencia de si son parte de la esfera personal, técnica o pública, en la que se desarrollan ciertas prácticas comunicativas convencionalizadas (formal o informalmente), incluyendo, por ejemplo, los macro-contextos de comercio, espectáculos públicos y las relaciones interpersonales. (van Eemeren 2012, pp. 209-10).

Tal y como queda de manifiesto en esta breve cita y, sobre todo, en el resto de la obra del investigador holandés, su concepción de la pragma-dialéctica se desarrolló atendiendo a la influencia del nuevo institucionalismo. Respecto a este enfoque de la ciencia política, apunta más adelante que sintoniza con el enfoque de la teoría de la elección racional. Pero si van Eemeren consideró necesario hacer esta aclaración en una nota a pie de página es porque previamente había afirmado que, al intentar describir las maneras en que se convencionalizan las prácticas comunicativas, su *punto de partida* es que toda práctica comunicativa puede ser reconocida como tal es porque presenta «un cierto grado de convencionalización que es dependiente del fundamento institucional –el objetivo institucional– de la práctica comunicativa en cuestión.» (van Eemeren 2012, p. 212). Y, a continuación, alude al enfoque teórico que tiene presente al escribir tal afirmación, que no es otro que el importante paradigma del nuevo institucionalismo que irrumpió en la ciencia política anglosajona, y cuya influencia se mantiene presente a lo largo de toda la obra del fundador de la teoría pragma-dialéctica de la argumentación.

tuvo que los actores disponen de información completa en procesos de toma de decisiones. Por así decir, no se hizo esperar la afinidad electiva entre la teoría pragma-dialéctica de la argumentación e institucionalismo de elección racional.

Yo creo que mi enfoque se conecta con el “institucionalismo de elección racional”, como se practica en ciencias políticas, economía, antropología y sociología dentro del Nuevo Institucionalismo. En el tratamiento de la cuestión de cómo interpretar la relación entre las instituciones y el comportamiento, el Nuevo Institucionalismo hace hincapié en la relativa autonomía de las instituciones políticas y la importancia de la acción simbólica (March y Olsen, 1984: p. 734). De acuerdo con Hall y Taylor, el institucionalismo de elección racional nos llama la atención sobre “el papel que la interacción estratégica entre los actores desempeña en la determinación de los resultados políticos (1996: p. 951). Por lo general, este enfoque es “funcionalista” en el sentido de explicar los orígenes de una institución, en gran medida, en términos de los efectos que se derivan de su existencia, y también “intencionalista”, en el sentido de asumir que el proceso de creación institucional es deliberado, mientras que su análisis es “voluntarista”, en el sentido que tienden a considerar la creación institucional como un proceso cuasi-contractual marcado por el acuerdo voluntario entre los actores relativamente iguales e independientes (Hall y Taylor, 1996: p. 952). (van Eemeren 2012, pp. 212).

En cierto modo, puede decirse que van Eemeren asume H1 como un corolario de T1 y ello por dos razones: (1) porque el autor utiliza un verbo en condicional cuando afirma *se podrían llegar a explicar los orígenes de las instituciones a partir de los efectos derivados de su existencia* y (2) porque presenta dicha proposición como si no necesitase una demostración particular. Por consiguiente, conforme a nuestra interpretación de H1, la fórmula empleada por van Eemeren en dicha obra corresponde en verdad a un corolario que, si tenemos presente el sentido general de la misma, bien podría expresarse en los siguientes términos:

Corolario—La práctica comunicativa de argumentar, y de argumentar estratégicamente, no solo está determinada por precondiciones institucionales, sino que dicha práctica es un efecto derivado de la existencia de dichas constricciones institucionales.

Este Corolario no invita a considerar las reglas pragmáticas de actuación presentes en la teoría pragma-dialéctica de la argumentación como si su articulación normativa estuviera constreñida por el efecto de instituciones particulares⁴. Tan solo se hace eco de que la argumentación *estratégica* y los

4. Precisamente, lo que aporta van Eemeren es una teoría argumental fuertemente articulada desde el punto de vista normativo con el propósito de influir sobre los procesos de convencionalización de la práctica comunicativa de índole argumentativa, informando

procesos de convencionalización de las prácticas comunicativas son dependientes del fundamento institucional –el objetivo institucional– de la práctica comunicativa en cuestión. Si se llama la atención aquí sobre este Corolario es porque las siguientes razones avalan esta interpretación: van Eemeren utilizó un verbo en condicional porque asumía que para demostrar la validez de la hipótesis presentada habría que llevar a cabo una investigación empírica delimitando prácticas y entornos institucionales específicos con el propósito de hallar las evidencias necesarias para poder elaborar argumentos que respaldaran H1. Al mismo tiempo, sostener que los efectos derivados de la existencia de instituciones pueden llegar a informarnos acerca de los orígenes de determinadas instituciones es parte de un programa de investigación que ha tenido presente en su obra pues el autor asume que la argumentación es, a un tiempo, parte de una práctica institucional compleja y efecto derivado de su sola existencia. Sin embargo, no deja de ser revelador que H1 pueda asumirse como un Corolario pues, si damos por buenas las razones anteriores, ello indicaría que su autor asume que toda teoría argumental es en el fondo una investigación acerca de los orígenes de la conformación y desarrollo de las instituciones, de ahí que este no puede por menos que centrarse en sus efectos, esto es, en las prácticas argumentales. De donde se infiere que cualquier especialista en teoría argumental asume implícitamente una determinada concepción acerca del significado y sentido de la existencia de instituciones. Esto es lo que llevó a van Eemeren a añadir de inmediato la nota a pie de página a la que he aludido, pues era de todo punto necesario hacer explícito en ese punto con qué orientación del institucionalismo asociaba sus propuestas en el campo argumental. No obstante, si bien la nota era marginal pues con ella su autor solo manifestaba que su campo de investigación sintonizaba con el institucionalismo de elección racional, su emergencia era de una extraordinaria importancia. En H1 van Eemeren hace notar un destacado bien que está implícito en el Corolario, a saber, el de que la teoría argumental podría asumirse como un campo derivado y dependiente de la teoría de las instituciones. En estas páginas se aludirá a otras recientes formas de emergencia del institucionalismo en la teoría argumental que no han tenido lugar en la

así sobre el objetivo institucional y dando lugar a una Escuela de Argumentación que puede de hecho exhibir con razón su vocación institucional pues la práctica argumental de diferentes dominios profesionales (e. g. médico, periodístico, publicitario, parlamentario o político, etc.) puede y debería, con razón, remitir a un fundamento institucional, el de los amplios desarrollos del discurso o la lógica civil propugnados por la teoría pragma-dialéctica de la argumentación.

Escuela de Ámsterdam sino entre filósofos y académicos hispanohablantes entre quienes se incluye quien esto escribe.

Entre los especialistas en el campo de la «teoría argumental» –como gustaba en referirse a este campo el filósofo español Quintín Racionero (2000a, 2000b, 2009, 2010a, 2010b)– existen tres perspectivas para analizar cualquier episodio de comunicación humana en el que se pueda comprobar el uso de argumentos. Esas perspectivas son la lógica (que analiza los *productos* de la argumentación), la dialéctica (que analiza los *procedimientos* argumentativos) y la retórica (que trata de los *procesos* argumentativos en un sentido amplio). Tres archiconocidas perspectivas que aportan, desde el punto de vista filosófico, lo que Racionero dio en llamar «perspectiva de naturalización para el análisis de la racionalidad en su conjunto» toda vez que dichos enfoques facilitan al especialista el análisis de las conductas racionales y le informan acerca de las que no lo son. La perspectiva de naturalización en el análisis de la racionalidad –que ciertamente consigue plasmarse en enfoques propios de la retórica, la dialéctica o la lógica– puede expresarse en términos aún más comprensivos si utilizamos para ello la distinción que esbozó Racionero para dar respuesta a la encuesta «El estado actual de los estudios sobre Argumentación» (Bermejo 2010). Racionero quiso en su respuesta distinguir e informar –somera bien que contundentemente– acerca de las tres grandes aproximaciones o perspectivas de naturalización de la racionalidad. La primera de ellas la identificó con el estudio de la construcción e intercambio sociales del sentido (i.e. Pragmática); la segunda la relacionó con el análisis de los enfoques sistémicos que, haciendo uso de signos, producen discursos diferenciados (i.e. Semiología); e identificó la tercera perspectiva con la Hermenéutica, entendida como «la interpretación de los mensajes de acuerdo con los archivos generados por la memoria histórica.» (Racionero 2010, 30). En la concepción de la teoría argumental de dicho autor difícilmente sería necesario alumbrar una perspectiva socio-institucional pues va de suyo que el filósofo advirtió en su punto de partida –como teórico de la argumentación y gran conocedor de la Retórica– que no se podía identificar el análisis de los argumentos con ningún modelo de lógica formal y/o de lógica informal. Para quien defendió que el sentido de las modelizaciones de la lógica está claramente determinado por los fines que proponentes y oponentes buscan a su través (e.g. efectuar demostraciones, mostrar la razonabilidad de un argumento, conseguir persuadir, probar la conveniencia de algo, etc.) no podía ser más que un punto de partida y una evidencia que, en toda teoría argumental, debe reconocerse una perspectiva civil de la lógica.

TABLA 1. *El institucionalismo de elección racional*

Problemas	Ejemplos de instituciones	Capital asociado	Autores/as
Fallos de los mercados reales, costes de transacciones (e. g. de información, negociación, inversión, etc.).	Empresas, leyes económicas, derechos de propiedad, instituciones informales, etc.	Capital económico: actúa como un mecanismo de cálculo de capitales informativos, de negociación, investigación, etc.	Douglass C. North Jack Knight Harold Demsetz Terry M. Moe Oliver E. Williamson Vivien Lowndes

Fuente: Elaboración propia a partir de Vergara (1997), Mackay *et al.* (2010), Aguiar (2014).

No obstante, algunos especialistas del campo de la teoría argumental han propuesto recientemente ampliar las tres perspectivas clásicas para añadir una nueva; a saber: la perspectiva socio-institucional. De las primeras páginas de este artículo se desprende que asumo que la perspectiva socio-institucional ya fue tenida en cuenta por el propio van Eemeren (2010) cuando este sostuvo que, a través de los efectos derivados de la existencia de precondiciones institucionales (la propia práctica argumentativa constituye uno de esos efectos), se pueden investigar las instituciones políticas, así como los efectos de su acción simbólica. No obstante, el investigador holandés, más allá de proyectar su teoría pragma-dialéctica sobre los diversos dominios de prácticas argumentativas para promover una sociedad abierta y democrática, no se propuso sin embargo ampliar la cuarta perspectiva o perspectiva socio-institucional⁵. Este ha sido precisamente uno de los objetivos de investiga-

5. A pesar de ello, es de justicia recordar los cuatro componentes o puntos de partida metateóricos que inspiran la teoría pragma-dialéctica de la argumentación entre los cuales destaca la socialización. Los actos de habla argumentativos no tienen lugar en el vacío pues tienen la función de socializar, es decir, que la argumentación debe entenderse como un proceso interactivo entre dos o más hablantes, y nunca como el producto del razonamiento de uno solo. Y debe añadirse que los otros tres puntos de partida metateóricos asumidos por van Eemeren comparten un fuerte compromiso social o socializador. Así, el objetivo de la funcionalización se cumple cuando se tratan esas porciones de discurso argumentativo como elementos que sirven para conducir eventos de habla de la vida real y no como inferencias lógicas aisladas. El objetivo de la externalización se cumple cuando se consigue evidenciar todo aquello con lo que proponente u oponente se comprometen, evitando así al auditorio el trabajo de adivinar sus motivaciones. Y, por último, el objetivo de la dialectificación se logra cuando se trata la argumentación como

ción de Luis Vega, quien relaciona esta importante cuarta perspectiva socio-institucional con la denominada «lógica civil» o «lógica del discurso civil», en clara alusión –según confiesa su promotor– a la tradición retórica hispanohablante de atención al discurrir común de los asuntos públicos o de orden práctico –entre los que suele tener presente a Baltasar Gracián, Pedro Simón Abril, Gregorio Mayàns, Carlos Vaz Ferreira, Luis Recasens o Andrés Piquer, entre otros–. La introducción de la perspectiva socio-institucional en el campo de la teoría argumental es una de las contribuciones más importantes de Vega (2004, 2008, 2012, 2013a, 2013b, 2016). Algunos autores han resaltado el carácter programático de su aportación y han subrayado la relevancia de su perspectiva socio-institucional (Marraud 2015). La denominada por Vega «lógica civil» analiza fenómenos del discurso en la esfera pública que ni se capturan ni se comprenden plenamente con ayuda de herramientas de análisis características de la lógica, la dialéctica o la retórica. El cometido de evaluar la calidad del ejercicio público de la razón es de difícil ejecución si esta se asume como efecto de un tipo de procedimiento dialéctico, un proceso retórico específico y/o un producto efectuado de la lógica. Por ese motivo, parece razonable afirmar que si la perspectiva socio-institucional debe añadirse y diferenciarse de las tres clásicas perspectivas (i.e. dialéctica, retórica y lógica) es porque su objeto de estudio radica en fenómenos cuyo dinamismo y complejidad solo se despliegan en la esfera social y política. Una esfera sobre la que ya van Eemeren advirtió su importante acción simbólica. La perspectiva socio-institucional podría desarrollarse hasta dar lugar a un programa (o varios, en plural) ciertamente innovador. En términos generales, puede afirmarse que hay diferentes rasgos que caracterizan al enfoque socio-institucional en cuanto tal:

- (i) análisis e interpretación de las creencias, los valores, las actitudes, etc. que dotan de sentido a los intercambios argumentativos;
- (ii) profundización en cuestiones como el importante papel de los compromisos compartidos en toda comunicación intersubjetiva;
- (iii) indagación en los procesos de inducción de creencias;
- (iv) informa, en definitiva, acerca de los criterios que determinan la calidad del discurso público.

No obstante, y a pesar de la importancia de los rasgos con los que se puede describir el enfoque socio-institucional, en estas páginas voy a sostener

un medio racional para convencer a un oponente crítico, y no como un simple acto de persuasión.

dos argumentos generales para mostrar que dicha innovadora perspectiva se puede ampliar hasta alcanzar un ámbito de investigación alternativo que, si bien aparece mencionado en el nombre del enfoque, en verdad lo hace en cuanto lema, pues no se ha llegado a desarrollar en cuanto tal un modelo de institucionalismo o nuevo institucionalismo desde el campo argumental⁶. Con ese objetivo, identifico en primer lugar un rasgo aún más elemental con el que debería vincularse programáticamente este enfoque. El fenómeno de la argumentación es un ingrediente fundamental de diversas prácticas, que tiene lugar en el espacio público y que está ligado a procesos sociales, políticos, epistémicos, retóricos, económicos, etc. de legitimación y reconocimiento. La investigación acerca de estos dos procesos (e. g. los procesos mediante los cuales se produce legitimación y se obtiene reconocimiento) resulta fundamental para ampliar el espacio de oportunidad teórico-práctico de la lógica del discurso civil entendida como un programa de investigación. Marraud (2015) sostiene que la perspectiva socio-institucional constituye un programa de investigación que ofrece soluciones al menos a dos problemas: (1) el uso de propuestas (y también de supuestos) tiene un encaje óptimo en el enfoque socio-institucional; y (2) el paradigma socio-institucional proporciona un marco teórico para teorías de las virtudes aplicadas al estudio de la argumentación. Sin embargo, los especialistas no han dedicado aún suficiente atención al análisis de los procesos de producción de legitimidad y reconocimiento desde la perspectiva del nuevo institucionalismo sociológico aplicado al campo argumental. Los modelos explicativos del nuevo institucionalismo en sus distintas formulaciones y tendencias son bien distintos, si bien existen elementos de convergencia entre ellos, y puntos en común. Por ejemplo, los institucionalistas históricos analizan las configuraciones organizacionales,

6. Ya Vega (2013) aludía a que *argumentar una innovación* implica «hacer la *propuesta* pertinente de modo razonable en orden a su reconocimiento y admisión.» En este artículo de 2013, en el que suponía nociones comunes de argumentación e innovación, se refería de manera tangencial a los procesos de reconocimiento y admisión, pues son ellos los que avalan la repercusión social de la invención. Estos dos aspectos, a saber: el reconocimiento y la admisión, que Vega asocia al mundo de la innovación y la invención, tienen en verdad mucho más que ver con la argumentación –si de verdad se asume el enfoque social e histórico de un institucionalismo aplicado al campo argumental– que la definición que ofrece de la práctica argumentativa como un proceso mediante el cual se da cuenta y razón de algo a alguien para lograr su conformidad (aunque Vega emplea el término «asentimiento»).

centrando su atención en las coyunturas críticas y los procesos contemplados a largo plazo.

TABLA 2. *El nuevo institucionalismo histórico*

Problemas	Ejemplos de instituciones	Capital asociado	Autores/as
Análisis de las instituciones a través de sus legados, eventos, secuencias, continuidades y trayectoria de dependencia.	Instituciones con legados históricos como parlamentos, congresos, senados, partidos políticos, etc.	Capital estratégico: aunque las instituciones limitan a los actores, estos llevan a cabo estrategias deliberadas de conflicto político y elección racional.	Kathleen Thelen Peter A. Hall Paul Pierson Sven Steinno

Fuente: Elaboración propia a partir de Vergara (1997), Mackay *et al.* (2010), Aguiar (2014).

El punto de encuentro entre ambos institucionalismos no es otro que la idea de que las relaciones causales entre acontecimientos y fenómenos sociales no pueden apoyarse únicamente en la existencia de correlaciones entre dos variables. Por el contrario, dichas relaciones se basan en una teoría que demuestre precisamente que hay razones que justifican que dicha correlación debe existir, en virtud de una teoría acerca de la causalidad social observada. En este ámbito, no son únicamente los procesos de toma de decisiones o las preferencias lo que debe llamar la atención del investigador social o del historiador, pues los procedimientos para la toma de decisiones (produzcan o no resultados estables) entran en este punto con todo derecho en el dominio de la teoría argumental. Tanto las decisiones como sus efectos prácticos solo pueden comprenderse en virtud de una teoría que verse e interprete precisamente las relaciones de causalidad que median entre ambas. Y, a su vez, dicha teoría en cuanto tal implica de lleno al campo argumental y, por tanto, a la práctica de dar y pedir razones. Para constatar la validez de esta perspectiva, a saber, la de que el institucionalismo no guarda únicamente relación con las preferencias sino con los actos de habla a un tiempo directivos y comisivos que denominamos «propuestas», basta tener presente el hecho de que, entre los investigadores sociales, el análisis de encuestas no es el único método empleado para comprender patrones individuales y/o colectivos. Las encuestas

basadas en datos extraídos en un momento particular en torno a actitudes y comportamientos⁷ –de los que existe registro, pues su finalidad no es otra que la de obtener información a través de procedimientos sistemáticos tales como la aplicación de un cuestionario estandarizado a una muestra diseñada para que sea representativa–, pueden sin duda completarse con métodos como las entrevistas en profundidad porque solo estas permiten al investigador atender a lo que Racionero (1998) denominó «el ritmo del discurso»⁸.

TABLA 3. *El nuevo institucionalismo social o sociológico*

Problemas	Ejemplos de instituciones	Capital asociado	Autores/as
Dilemas sociales y problemas de coordinación. Enfatiza los aspectos de la cognición social en lugar de los estructurales.	Normas sociales, rituales, convenciones, costumbres, movimientos sociales, partidos políticos, etc.	Capital social: potencia la racionalidad colectiva; dota de contextos a agentes; dinamiza, precipita procesos de institucionalización	Johan P. Olsen Elinor Ostrom

Fuente: Elaboración propia a partir de Vergara (1997), Mackay *et al.* (2010), Aguiar (2014).

En definitiva, las diferentes versiones del nuevo institucionalismo social e histórico que describieron March y Olsen como reacción a la denominada por ellos mismos «behavioural revolution» de la década de 1960, no privilegian las reglas de juego con las que (supuestamente) se obtienen soluciones de equilibrio (March y Olsen 1984). En su lugar, estos enfoques nos descubren y describen las instituciones y las organizaciones en general como productos desarrollados a partir de luchas entre actores y agentes cuyos recursos son desiguales. Y, en última instancia, sobre estos últimos, solo se pueden proporcionar descripciones *plausibles* acerca de sus motivaciones y su comportamiento tanto a nivel individual como a nivel colectivo. Pero a ello hay

7. Para una aproximación completa al sentido y utilidad de la encuesta de opinión como método de investigación puede consultarse una de las últimas obras de Font y Pasadas del Amo (2016).

8. La expresión «el ritmo del discurso» fue utilizada por Racionero durante su conferencia en el II.º Seminario Público «Ciencia moderna y postmoderna» en la Fundación Juan March el 21 de mayo de 1998.

que añadir que dichos enfoques también nos procuran argumentos basados en el hallazgo de patrones, razón por la cual la teoría argumental podría integrarse (pues, *de facto* se hace uso de ella) tanto en los enfoques teóricos del nuevo institucionalismo como en los procesos relacionados con la construcción de sus objetos y resultados de investigación. A todo ello hay que añadir que, sobre el tema de los efectos de la desigualdad en la acción colectiva y el despliegue de la agencia argumentativa, existen resultados de investigación de gran valor relacionados con los modelos de democracia deliberativa, así como suficientes evidencias acerca de que tanto la desigualdad como la lucha por el reconocimiento influyen en los procesos deliberativos que tienen lugar dentro de organizaciones e instituciones. Si traigo a colación estos resultados es para llamar la atención sobre la existencia de una fuerte imbricación –si bien no siempre explícita– de la teoría argumental y el nuevo institucionalismo; una relación que se puede rastrear en la literatura sobre el modelo de la democracia deliberativa y movimientos sociales (Mansbridge 1980; Benhabib 1996; Mouffe 1999; Young 2001; Bang 2003; Kock y Villadsen 2012; della Porta y Rucht 2013). Si las instituciones pueden definirse como hechos sociales persistentes que regulan el comportamiento social, en parte ello se debe a la existencia de modelos de discusión crítica que, a un tiempo, dinamizan y fijan el significado de esos hechos sociales y su poder regulador de la conducta social. Así lo sostenía Paul Ingram cuando afirmaba:

Hay muchas definiciones de institución en sociología. La mayoría se puede subsumir en la siguiente: las instituciones son hechos sociales persistentes que regulan el comportamiento social. «Persistente» indica el rol de las instituciones en la estabilización de la vida social. Los «hechos sociales» capturan la idea de que las instituciones son el producto de la interacción y la asociación, y que existen de manera externa a los individuos. «Regular el comportamiento social» implica que las instituciones sancionan ciertas formas de comportamiento social y desaprueban otras. (Ingram 2007, p. 2353). Traducción mía.

Ingram partía en este fragmento de la definición que dieron March y Olsen de ‘institución’, según la cual:

Una institución es una colección relativamente duradera de reglas y prácticas organizadas, integradas en estructuras de significado y recursos que son relativamente invariables frente a la rotación de individuos y relativamente resistentes a las preferencias y expectativas de los individuos y las cambiantes circunstancias externas. (March y Olsen 1989). Traducción mía.

TABLA 4. *El nuevo institucionalismo político*

Problemas	Ejemplos de instituciones	Capital asociado	Autores/as
Problema principal o poderdante vs agente (i. e. gobernantes que velan por los intereses del principal).	Reglas de decisión, sistemas electorales, modelos de democracia, reglas de rendición de cuentas y transparencia, etc.	Capital político: informa acerca del grado de legitimidad de la representación y el grado de exigencia de los principales.	Kenneth Shepsle William Riker Fritz Scharpf

Fuente: Elaboración propia a partir de Vergara (1997), Mackay *et al.* (2010), Aguiar (2014).

En las últimas dos décadas, bajo la denominación de «nuevo institucionalismo» se han investigado las reglas institucionales formales e informales que estructuran el comportamiento colectivo (Lowndes 2010). Sin embargo, lo relevante aquí es insistir en el hecho de que el nuevo institucionalismo se dice de muchas maneras y ha dado lugar a perspectivas y posiciones teóricas tan sugestivas como potencialmente enfrentadas e incompatibles. Entre dichas perspectivas se cuentan tanto el institucionalismo de la teoría de la elección racional, como el institucionalismo histórico, así como el institucionalismo organizacional (también llamado sociológico) y el institucionalismo discursivo (de índole constructivista)⁹.

Todo lo anterior me lleva por consiguiente a sostener en estas páginas que, en primer lugar, y siguiendo a Racionero tanto el nuevo institucionalismo social como el histórico y el discursivo o constructivista, constituyen programas especialmente adecuados para investigar las prácticas argumentativas que intervienen tanto en los procesos de construcción e intercambio sociales de sentido como en la interpretación de los mensajes conforme a los archivos generados por la memoria histórica (1); y, junto a esto y en segundo lugar, que el enfoque socio-institucional debería entenderse principalmente como un programa de investigación destinado a interpretar procesos de la esfera pública que actúan como un mecanismo de cálculo y conformación de capital social por lo que será necesario examinar críticamente el empleo de las

9. Para un análisis de los distintos modelos y metodologías del nuevo institucionalismo pueden consultarse los trabajos de Mackay, Kenny y Chappel (2010), el volumen colectivo editado por James Mahoney y Kathleen Thelen (2010) o el libro editado por Xosé Carlos Arias y Gonzalo Caballero (2014).

metáforas relacionadas con dicho cálculo a fin de proponer la que mejor se ajuste a este segundo argumento (2). De la fuerza suasoria de la siguiente argumentación múltiple depende la relevancia de esta posible aportación programática al campo de la teoría argumental en su relación con los desarrollos del nuevo institucionalismo.

TABLA 5. *El nuevo institucionalismo discursivo o constructivista*

Problemas	Ejemplos de instituciones	Capital asociado	Autores/as
La influencia de los discursos y las ideas sobre preferencias y propuestas, y el comportamiento de actores, así como su interacción.	Discursos, ideas, motivaciones, contextos de la acción, elementos ideacionales, narrativas, estrategias, etc.	Capital discursivo: refuerza la habilidad de actores para construir contextos de justificación de ideas, argumentos y motivos para la acción.	John L. Campbell Ove K. Pedersen Vivien Schmidt Fiona Mackay

Fuente: Elaboración propia a partir de Vergara (1997), Mackay *et al.* (2010), Aguiar (2014).

2. EL PRINCIPIO DE DIRECCIÓN DE ADECUACIÓN

De acuerdo con la perspectiva socio-institucional defendida por Vega el discurso público se concentra en el debate construido a través de la discusión de propuestas y la ponderación de alternativas entre agentes argumentativos. La existencia de un marco institucional del debate garantiza el buen desarrollo de dichas ponderaciones y, en general, aporta reglas discursivas y procedimentales al debate público. La deliberación sería, de acuerdo con esta concepción, un caso ilustrativo de interacción argumentativa en el amplio ámbito de lo social. Por consiguiente, la deliberación que tiene lugar en dichos entornos de debate es de tipo colectivo y, por así decir, tiene un sujeto plural (Navarro 2018). La interacción argumentativa entre agentes es el fenómeno empírico que más atención merece entre los partidarios del enfoque socio-institucional. La razón de que así sea se debe a que dicha interacción tiene el poder de conformar procedimentalmente y nutrir de propuestas el proceso deliberativo en cuanto tal.

Entiendo por deliberación en este contexto una interacción argumentativa entre agentes que tratan, gestionan y ponderan información, opciones y preferencias, en orden a tomar de modo responsable y reflexivo una decisión o resolución práctica sobre un asunto de interés común y debatible, al menos en principio, mediante los recursos del discurso público, p. ej., mediante razones comunicables y compatibles más allá de los dominios personales o puramente profesionales de argumentación. (Vega 2013, p. 121).

Ciertamente, la balanza de la razón de Leibniz que subyace a esta definición es la imagen que mejor representa la confrontación interpersonal precisamente porque en ella se expresa y retiene visualmente una versión normativa (de ese modelo) de interacción. Muchos especialistas han utilizado la imagen de la balanza de Leibniz como metáfora de las reglas discursivas y los principios procedimentales que permiten a los agentes efectuar ponderaciones razonables, transparentes y públicas. La concepción socio-institucional de la argumentación que sostienen tanto Vega como van Eemeren se enfoca casi exclusivamente en el fenómeno de la confrontación y la interacción discursivas. Como resultado de ello, la imagen final que se utiliza paga el precio de un cierto aislamiento ya que existe un importante fenómeno difícilmente subsumible en esa metáfora. Me refiero al fenómeno de la agencia, el cual dota de sentido a todo intercambio dialéctico en la medida en que los agentes exhiben un determinado comportamiento argumentativo. Este mismo fenómeno se ha puesto de manifiesto en los estudios acerca de la democracia deliberativa pues no son pocos los autores que llaman nuestra atención acerca de la importante dimensión de los análisis sobre comportamiento deliberativo: un problema de investigación asociado con la psicología política, en cuyo reconocimiento han influido tanto periodos de atención declarada como de falta de seguimiento en la historia de los estudios sobre teoría de la democracia¹⁰.

Para entender de un modo más certero en qué consisten las prácticas argumentativas es necesario sustituir la imagen de la balanza de la razón de Leibniz por la imagen de la lista de la compra propuesta por Anscombe (1957) en su conocida obra *Intention*. Una lista de la compra puede verse en la dirección mundo-mente cuando la usamos para ir rellenando el carro de la

10. Este es el planteamiento que subyace por ejemplo a los trabajos presentados por Angelica Vetter y Brigitte Geissel, en el panel «Deliberative Behavior» presentado por Marina Lindell y Julia Jennstål en el congreso internacional promovido en 2017 por European Consortium for Political Research en la Universidad de Oslo.

compra. Pero la misma lista de la compra puede verse en la dirección mente-mundo cuando comprobamos que lo que habíamos listado (lo que teníamos en mente comprar) ya está dentro del carrito. En el primer caso, el mundo es transformado para adecuarse a la intención. En el segundo, la intención debe adecuarse al mundo para ser verdadera. La agencia es por consiguiente una clase de «capacidad» porque mediante ella los seres humanos –y especialmente los agentes argumentativos, como haré ver a continuación– controlan intencionalmente una parcela de la realidad. Esta compleja capacidad entraña una coordinación de facultades y habilidades puesto que lo que (a través de ella) se exige es el despliegue de una cierta relación entre intención y resultados.

El conocimiento de la agencia (a diferencia del conocimiento teórico) es un tipo de conocimiento de ajuste mundo-mente. Anscombe utilizó dicha imagen (i.e. la lista de la compra) con el propósito de ilustrar el «principio de dirección de adecuación» que aquí denominaré el quinto principio porque –de acuerdo con nuestro argumento– amplía la perspectiva de la lógica civil. De acuerdo con dicho principio, la relación de agencia es una relación causal entre una intuición y una conducta que resulta de un fin. Es esta imagen y no la de la balanza –la cual remite a la operación cognitiva de ponderar– la que nos alerta sobre la existencia de un contexto de la acción. El contexto de la acción constituye un auténtico factor institucional porque es él, y no el mecanismo de la balanza, el que, en cada caso, nos informa acerca de las reglas, las normas interiorizadas, las prescripciones compartidas (sean estas formales y/o informales), las convenciones, etc. Lo realmente vinculante para determinados agentes argumentativos son los contextos sociales de los que extraen el tipo de información aludida, y que remiten a aquellos factores que se deben en cada caso seleccionar para llevar a efecto el diseño y la modulación del comportamiento argumentativo si de verdad se desean alcanzar determinados fines. Para decirlo de una manera sumaria: el agente argumentativo encuentra en el contexto social la información necesaria acerca del tipo de relación causal entre una intuición (e. g. creencia, propuesta, preferencia) y la conducta argumentativa que mejor satisfaga, en cada caso, sus objetivos como proponente u oponente. El carácter social de dicha agencia argumentativa no es por consiguiente el resultado de la suma de las capacidades –mucho menos del conocimiento– de individuos que estén en la posición de poder proponer argumentos y/o en la de mostrar su oposición en contrarréplicas. En lo que se refiere al carácter individualizado de dichas expresiones y el aparente protagonismo de sus agentes, cabe esgrimir

los argumentos presentados por Steve Fuller para refutar la visión analítica de la epistemología social de autores como Alvin Goldman, a saber, que los individuos adquieren sus «identidades epistémicas» –sus respectivas agencias argumentativas, añadimos aquí– en formas y términos que ya existían previamente en un determinado conocimiento social (e. g. bien como vencedores dialécticos o discursivos, bien como oponentes, cuando no como revisores de creencias ampliamente admitidas, o innovadores agentes argumentativos, etc.). Estas afirmaciones están implícitas en el esbozo de Racionero toda vez que la teoría argumental no puede desligarse de la perspectiva hermenéutica. La práctica argumental está ligada a la práctica de interpretar los mensajes de acuerdo con los archivos generados por la memoria histórica entre ellos se incluyen los archivos relativos a la agencia argumental acaecida, esto es, a la memoria de sus logros o fracasos, al posible rechazo generado o, por el contrario, a la adhesión y legitimidad adquiridas. Los efectos de la práctica argumental y su agencia actúan sobre esos archivos de la memoria, sobre sus repertorios y tópicos, pero también extraen rendimientos característicos y logros colectivos que no solo cabe caracterizar desde el punto de vista de la lógica, la retórica y la dialéctica, ya que –conforme a Racionero– el campo argumental forma parte de un proyecto de naturalización para el estudio de la racionalidad en su conjunto y debe incluir la pragmática, la semiología y la hermenéutica.

Lo que subrayo aquí es que la interacción y la práctica argumentativas solo son el resultado del despliegue de una determinada agencia en un contexto de la acción colectiva. La agencia argumentativa y el denominado «factor institucional» garantizan la emergencia de una práctica socialmente establecida como, por ejemplo, la práctica comunicativa de dar y pedir razones. La capacidad que posee un agente individual o colectivo para actuar en un mundo (i.e. agencia) está estrechamente relacionada con el contexto social (i.e. factor institucional). Ahora se entenderá mucho mejor por qué van Eemeren extrajo de todo ello el importante corolario al que me he referido aquí en los siguientes términos:

Corolario—La práctica comunicativa de argumentar, y de argumentar estratégicamente, no solo está determinada por precondiciones institucionales, sino que dicha práctica es un efecto derivado de la existencia de dichas constricciones institucionales.

A partir de este hallazgo, y para poder proseguir con un proyecto de marcado carácter normativo, van Eemeren decidió asumir las tesis del institucionalismo de elección racional, y partió por consiguiente del supuesto de que las instituciones permiten reducir la incertidumbre con respecto a la conducta ajena. Los teóricos de la elección racional acentúan la naturaleza calculadora de los agentes racionales; es decir, que asumen la existencia de reglas entendidas como constricciones externas de la decisión racional¹¹. De este tipo son por ejemplo las reglas procedimentales que rigen una discusión crítica según la teoría pragma-dialéctica de la argumentación defendida por van Eemeren. No es tan claro sin embargo qué modelo de institucionalismo es el que asume Vega cuando este propone una interpretación normativa de la perspectiva socio-institucional (Marraud 2015, 170). El institucionalismo sociológico que explica el surgimiento de normas y convenciones –en numerosas ocasiones admitidas acríticamente, esto es, como si fueran algo dado por parte de los especialistas del campo argumental– constituye una perspectiva mucho más acertada para detectar aquella dimensión cognoscitiva y simbólica de la que los agentes argumentativos extraen guiones, categorías y modelos indispensables para la interacción argumentativa. Por consiguiente, la perspectiva sociológica aplicada al campo argumental nos descubre un tipo de investigación histórico-social de extrema importancia. De acuerdo con dicha perspectiva, se deberían rastrear guiones, categorías, modelos, esquemas, etc.; pues los actores sociales –una categoría que incluye el perfil y rol de agentes argumentativos, entre otros posibles– crean reglas y procedimientos que, a su vez, les crean a ellos.

Una pregunta que debemos por consiguiente formularnos es la de si estamos dispuestos a pagar el precio de una indagación sociológica que ponga el acento en el aspecto social y cultural. Una perspectiva así podría conducir a los especialistas del campo argumental a la necesidad de matizar sustancialmente

11. En la perspectiva institucionalista inspirada en la teoría de la elección racional se asume el individualismo metodológico cuando esta explica el problema de la argumentación como un fenómeno ciertamente social pero susceptible de análisis a partir de los individuos y del conjunto de hipótesis que cabe establecer sobre ellos para explicar su conducta. Es solo a partir de la asunción del modelo institucionalista de elección racional como cabe entender la dimensión normativa de concepciones de la argumentación como la defendida por la Escuela de argumentación de Ámsterdam. Para un análisis en profundidad de la teoría de la elección racional, de su índole normativa cuando «proporciona imperativos condicionales sobre los medios más adecuados para alcanzar determinados fines» puede consultarse *La razón desencantada. Un acercamiento a la teoría de la elección racional* de Elisabetta Di Castro (2002).

cuando no renunciar directamente a la (uniformadora) empresa de fundamentación normativa. El planteamiento de esta cuestión es permanente en los estudios sobre democracia deliberativa. En los últimos años, la tendencia a valorar el impacto que los aspectos sociales, políticos, económicos, culturales e incluso identitarios y emocionales tienen sobre la dinámica y el comportamiento deliberativos es mucho mayor que la tendencia a reivindicar la universalidad de principios y normas (Sass y Dryzek 2014; della Porta y Rucht 2013; Urfalino 2016; Murguía Lores 2016). Hemos visto que la versión del institucionalismo de elección racional que asume van Eemeren constituye un poderoso instrumento teórico que, pese a no haber sido desarrollado plenamente en su obra, tiene el poder de legitimar y dotar de coherencia su modelo normativo de la dialéctica (van Eemeren 2010, 2011; Navarro 2015a). Pero también podría afirmarse que su orientación institucionalista basada en la teoría de la elección racional impide –o al menos convierte en una tarea más difícil– el objetivo de detectar procesos de un marcado carácter dinámico. Me refiero con ello al tipo de procesos que emergen cuando un investigador asume que las precondiciones institucionales no prevalecen íntegramente en la práctica comunicativa pues los agentes argumentativos no reproducen de manera automática ni los guiones ni las categorías ni los modelos, ni tampoco los esquemas argumentativos que cabe asociar a cada marco institucional de debate. El fin último de las estrategias argumentativas no es el de preservar o hacer cumplir guiones o categorías específicas de dominios profesionales de la argumentación. Del mismo modo, podría decirse que el objetivo del hablante que profiere una sentencia no es defender la gramática de su lengua –si bien es cierto que la supervivencia de una lengua puede estar en peligro si esta no cuenta con hablantes.

La imagen de la lista y el carrito de la compra describe mucho mejor el modelo de agencia que encontramos en los entornos deliberativos. El comportamiento deliberativo de los agentes es racional cuando se produce cierta relación causal entre una creencia (que se manifiesta y articula en un conjunto de propuestas y preferencias) y una conducta argumentativa que resulta en un fin (e. g. la selección de estrategias argumentativas que maximicen sus resultados dialécticos o retóricos, y se adapten mejor al contexto; un comportamiento deliberativo consecuente, etc.). La imagen de la balanza de la razón describe bien la perspectiva socio-institucional en los casos en los que un especialista del campo de la argumentación desea destacar rasgos como el reconocimiento de una cuestión de interés público y pendiente de resolución, la existencia de propuestas o la necesidad colectiva de inducir un logro consensuado porque este destaca por su interés general. Sin embargo, los rasgos a los que acabo de aludir solo describen la vinculación (normativa) de

la deliberación con la razón práctica. Son por tanto rasgos insensibles a las condiciones y características del comportamiento deliberativo tanto individual como colectivo, el cual es producto de la agencia argumentativa.

Los esquemas argumentativos conductivos que se seleccionan para describir las fases pragmáticas y conversacionales del entendimiento y la cognición social adolecen de un intelectualismo extremo. Al escribir esto me refiero a las fases de la deliberación cuya existencia admiten la mayoría de los especialistas a partir del trabajo del que son coautores Hitchcock, McBurney y Parsons (2001), a saber: planteamiento del problema y apertura; distribución de la información; avance de propuestas y contrapropuestas; ajustes, revisiones; resolución, etc. Entre otros aspectos, este modelo de esquema argumentativo conductivo –porque aparece bajo la forma de una lista de «pros» y «contras» destinada a ofrecer razones para creer algo y para aceptar, llegado el caso, una conclusión– no nos permite identificar con facilidad ni las fases que se despliegan realmente en el contexto sociopolítico ni los elementos retóricos e ideológicos relacionados con la apertura y producción de procesos de legitimidad y reconocimiento (Navarro 2011). Parece razonable afirmar que ni la legitimidad ni el reconocimiento pueden asumirse sin más como si fueran dos variables dependientes de las fases de la deliberación descritas anteriormente. Los agentes argumentativos protagonizan debates públicos en busca de legitimidad y reconocimiento; pero no hay normas ni esquemas argumentativos cuyo empleo garantice el éxito de manera automática. Precisamente por ese motivo la práctica argumental no se constituye con independencia ni de la agencia argumentativa ni de los efectos institucionales que aquella llegue a producir en cada caso. Los agentes utilizan esquemas argumentativos conductivos para obtener rendimientos intelectuales y capitales simbólicos complejos cuya producción y circulación no garantiza sin embargo la sola construcción lógica de argumentos. A través de la deliberación pública, la racionalidad colectiva pone en juego la agencia argumentativa y vehicula procesos de producción de legitimidad y reconocimiento. Estas dos funciones o cualidades de la agencia argumentativa tienen, a su vez, una estrecha relación con la producción de capital social y cultural en un determinado contexto social.

3. A MODO DE CONCLUSIÓN

Una de las variables que influye en la configuración sociopolítica del comportamiento deliberativo de los agentes argumentativos es la percepción que estos tienen acerca de los riesgos derivados de la participación. Dichos riesgos van más allá tanto de los logros como de las frustraciones asociadas a las resoluciones obtenidas. A pesar de ello –y tal vez como consecuencia de que, de hecho, la resolución sea percibida como una de las fases de la deliberación–, suele asumirse que las resoluciones son el tipo de resultado que se puede alcanzar a través de procesos deliberativos. Sin embargo, tal y como aquí sostengo –aun cuando así sea percibido por los agentes que conforman determinadas culturas de la deliberación–, las resoluciones no son ni el único resultado deseable ni el único resultado que de hecho se obtiene al finalizar un debate público. La adquisición de capital social y simbólico es uno de los resultados más importantes, y se persigue *de facto* como un fin en sí mismo por parte de los distintos agentes argumentativos. Existen resoluciones consensuadas que se alcanzan colectivamente y que son del interés de algunos individuos o incluso de todo el grupo en su conjunto pues la agencia argumentativa puede asumirse desde parámetros institucionales tales como la cooperación y colaboración intelectuales. Sin embargo, y de manera paradójica, una resolución favorable para un individuo o un colectivo puede conllevar, en numerosas ocasiones, la pérdida de reputación o incluso de legitimidad frente a otros grupos sociales o colectivos. La reputación y la legitimidad forman parte del capital social que nos identifica como individuos y como colectivos. Es un tipo de capital que nunca permanece intacto al finalizar cualquier proceso deliberativo. Este hecho lo convierte en una variable importante para tener en cuenta en la toma de decisiones de agentes argumentativos a la hora de decidir, por ejemplo, cómo, cuándo y por qué es de su interés formar parte de un intercambio argumentativo. Cuando se delibera en un entramado institucional cada agente argumentativo calcula y determina el tipo de beneficio y/o pérdida de capital social y capital político derivado de su agencia y comportamiento argumentativos. Incluso las fases de la deliberación no tienen sentido en sí mismas –ni desde un punto de vista lógico ni desde un punto de vista dialéctico y retórico– si no se asume este punto de partida cuya sintonía con el modelo institucional de la elección racional resulta evidente. Uno de los factores que dota de sentido a las fases de la argumentación es la simple existencia de expectativas; pero sin olvidar el importante factor de la permanente acción sancionadora de las instituciones

que regulan el comportamiento social de agentes argumentativos. Es este último factor el que muestra un peso específico de mayor gravedad: anuncia una dimensión de lo social cuyo entramado se reserva para sí tanto la duración como la permanencia en el tiempo de las relaciones biyectivas que lo conforman. Porque las instituciones influyen sobre el cálculo y el posterior aumento o pérdida de capital sociopolítico; sí, es cierto, pero, al mismo tiempo, el comportamiento deliberativo seleccionado por el agente tiene un impacto sobre el entramado institucional. Por eso, puede decirse que el nuevo institucionalismo social o sociológico proyecta a la teoría argumental hacia derroteros que van más allá de la conformación de propuestas o la identificación de preferencias en que suele encallar la teoría argumental inspirada en el individualismo metodológico.

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo forma parte de los desarrollos de dos proyectos «El desván de la razón: cultivo de las pasiones, identidades éticas y sociedades digitales» (PAIDESOC) [FFI2017-82535-P], del que soy Investigadora Principal 2 y del proyecto «Democracia deliberativa y capital social en contextos interculturales» [CAS18/00351], desarrollado en University of Oxford.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUIAR, F. (2014). «Análisis institucional y decisiones imparciales» en Arias, X. y Caballero, G. (eds.) *Nuevo institucionalismo: gobernanza, economía y políticas públicas*. Madrid. Centro de Investigaciones Sociológicas, pp. 231-245.
- ANSCOMBE, E. (1958). *Intention*. Oxford. Basil Blackwell.
- ARIAS, X. C. y G. CABALLERO (eds.) (2014). *Nuevo institucionalismo: gobernanza, economía y políticas públicas*. Madrid. Centro de Investigaciones Sociológicas.
- NAVARRO, M.^a G. (2011). «Controversy and Confrontation» *Informal Logic* 31(1), 7, pp. 69-74.
- NAVARRO, M.^a G. (2015a). «El lugar de la controversia en la argumentación» En Fernando Leal Carretero (coord.). *Argumentación y pragma-dialéctica: Estudios en honor a Frans van Eemeren*. Guadalajara (México): Editorial Universitaria.
- NAVARRO, M.^a G. (2015b). «Consensuar y disentir en un modelo de democracia contestataria» *Revista de Filosofía Conceptos* vol. 4, núm. 8, pp. 110-127.

- NAVARRO, M.^a G. (2015c). «El rol de las heurísticas sociales en la deliberación» *Bajo Palabra. Revista de filosofía* núm. 10, pp. 123-134.
- NAVARRO, M.^a G. (2018). «A Defense of Cooperativa Cognition and Its Rationality» In Concha Roldán, Daniel Brauer and Johannes Rohbeck (eds.) *Philosophy of Globalization*. Berlin: De Gruyter, pp. 33-46.
- BANG, H. P. (2003). *Governance as Social and Political Communication*. Manchester. Manchester University Press.
- BENHABIB, S. (ed.) (1996). *Democracy and Difference. Contesting Boundaries of the Political*. Princeton. Princeton University Press.
- BERMEJO LUQUE, L. (2010). «Encuesta. El estado actual de los estudios sobre Argumentación». *Revista Iberoamericana de Argumentación* 1, pp. 1-36.
- COASE, R. (1937). «The Nature of the Firm». *Economica* 4(16), pp. 386-405.
- DELLA PORTA, D. y D. RUCHT (2013). *Meeting Democracy. Power and Deliberation in Global Justice Movements*. Cambridge. Cambridge University Press.
- DI CASTRO, E. (2002). *La razón desencantada. Un acercamiento a la teoría de la elección racional*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filosóficas (2^a ed. 2009).
- EEMEREN, F. H. van (2011). «In Context. Giving Contextualization its Rightful Place in the Study of Argumentation», *Argumentation* 25, pp. 141-161.
- EEMEREN, F. H. van y GROOTENDORST, R. (1984). *Speech Acts in Argumentative Discussions. A Theoretical Model for the Analysis of Discussions Directed towards Solving Conflicts of Opinion*. Berlin. De Gruyter.
- EEMEREN, F. H. van (2010). *Strategic Maneuvering in Argumentative Discourse: Extending the Pragma-dialectical Theory of Argumentation*. Amsterdam/Philadelphia. John Benjamins Publishing Company.
- FONT, J. y S. PASADAS del AMO (2016). *Las encuestas de opinión*. Madrid. Los libros de la Catarata.
- GARSSEN, B. (2012). «Introduction to the Special Issue: Twenty-five years of Speech Acts in Argumentative Discussions». *Cogency* vol. 2, núm. 1, pp. 13-21.
- HITCHCOCK, D., P. MCBURNEY y S. PARSONS (2001). «A framework for deliberation dialogues». Proceedings of the 4th Biennial Conference OSSA, Ontario.
- INGRAM, P. (2007). «Institutionalism», en: Ritzer, G. (ed.) *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Oxford. Blackwell Publishing, pp. 2353-2357.
- KOCK Ch. y L. VILLADSEN (2012). *Rhetorical Citizenship and Public Deliberation*. Pennsylvania. The Pennsylvania State University.
- LOWNDES, V. (2010). «The institutional approach», en: Marsh, D. y Stoker, G. (eds.) *Theories and Methods in Political Science*, 3rd edn. Basingstoke. Palgrave Macmillan.
- MACKAY, F., M. KENNY y L. CHAPPEL (2010). «New Institutionalism Through a Gender Lens: Towards a Feminist Institutionalism? ». *International Political Science Review* 31(5) pp. 573-588.

- MAHONEY, J. y K. THELEN (eds.) (2010). *Explaining Institutional Change*. Cambridge. Cambridge University Press.
- MANSBRIDGE, J. J. (2010). *Beyond Adversary Democracy*. New York. Basic Books.
- MARCH, J. y J. P. OLSEN (1984). «The New Institutionalism: Organizational Factors in Political Life». *The American Political Science Review* 78(2), pp. 734-749.
- MARRAUD, H. (2015). «La lógica del discurso civil», en: Hubert Marraud y Paula Olmos (eds.), *De la demostración a la argumentación. Ensayos en honor de Luis Vega*, Madrid. Servicio de Publicaciones de la Universidad Autónoma de Madrid, pp. 163-177.
- MOUFFE, Ch. (1999). «Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism? ». *Social Research* 66, pp. 745-758.
- MURGUÍA LORES, A. (2016). «Injusticias epistémicas y teoría social». *Dilemata. International Journal of Applied Ethics* 22, 1-19.
- NORTH, D. C. (1990). *Institutions, institutional change and performance*. New York. Cambridge University Press.
- PUTNAM, R. D. (1993). *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton. Princeton University Press.
- RACIONERO, Q. (2000a). «La resistible ascensión de Alan Sokal. (Reflexiones en torno a la responsabilidad comunicativa, el relativismo epistemológico y la postmodernidad.)». *ÉNDOXA: Series Filosóficas* 12, pp. 423-483.
- RACIONERO, Q. (2000b). «El escupitajo de luna o esmeralda de los filósofos. Algunas notas más sobre ciencia moderna postmoderna». *ÉNDOXA: Series Filosóficas* 13, pp. 55-84.
- RACIONERO, Q. (2009). «La controversia de nación e Imperio. Reacción de los pensadores españoles a la Revolución de Holanda (I)». *INGENIUM. Revista de historia del pensamiento moderno* 2, pp. 24-52.
- RACIONERO, Q. (2010a). «La controversia de nación e Imperio. Reacción de los pensadores españoles a la Revolución de Holanda (II)». *INGENIUM. Revista de historia del pensamiento moderno* 3, pp. 94-118.
- RACIONERO, Q. (2010b). «Encuesta: El estado actual de los estudios sobre Argumentación». *Revista Iberoamericana de Argumentación* 1, pp. 30-32.
- SASS, J. y J. S. DRYZEK (2014). «Deliberative Cultures», *Political Science* 42(1), pp. 3-25.
- URFALINO, Ph. (2013). *Cerrar la deliberación. Teoría de la decisión colectiva*. Buenos Aires. Prometeo Libros.
- VEGA, L. (2004). «De la lógica académica a la lógica civil: una proposición». *Isegoría. Revista de filosofía moral y política* 31, pp. 131-149.
- VEGA, L. (2008). «Deliberación y discurso civil: nuevas perspectivas en el campo de la argumentación». *Revista Laguna* 22, pp. 35-51.
- VEGA, L. (2012). «Vindicación y elogio de la retórica». *Revista Iberoamericana de Argumentación* 5, pp. 1-18.

- VEGA, L. (2013a). *La fauna de las falacias*. Madrid. Trotta, pp. 119-128.
- VEGA, L. (2013b). "La deliberación: un campo de prueba del discurso público", en Adrán Grimate-Welsh y Julieta Haidar (eds.) *Argumentación*. México, UAM-Iztapalapa, pp. 123-152.
- VEGA, L. (2013c). «Argumentando una innovación». *Revista Iberoamericana de Argumentación* 7, pp. 1-17.
- VEGA, L. (2016). «Variaciones sobre la deliberación». *Dilemata. Revista Internacional de Éticas Aplicadas* 22, pp. 203-220.
- VERGARA, R. (1997). «Estudio introductorio», en March, J. y Olsen, J. *El redescubrimiento de las instituciones. La base organizativa de la política*. México. Fondo de Cultura Económica, pp. 9-40.
- WENZEL, J. W. (1990). «Three Perspectives on Argument. Rhetoric, Dialectic and Logic», en: Robert Trapp y Schuetz, Janice (eds.) *Perspectives on Argumentation: Essays in Honor of Wayne Brockriede*. New York. Idebate Press, pp. 9-26.
- WILLIAMSON, O. E. (1985). *The Economic Institutions of Capitalism*. Chicago. The Free Press.
- YOUNG, I. M. (2001). «Activist challenges to deliberative democracy». *Political Theory* 29(5), pp. 670-690.

FRANCISCO SÁNCHEZ:
¿ESCÉPTICO ACADÉMICO O PIRRÓNICO?

Francisco Sánchez: Academic or Pyrrhonian sceptic?

Sergio GARCÍA RODRÍGUEZ
Universitat de les Illes Balears

Recibido: 2020-04-01
Aceptado: 2020-09-15

RESUMEN

La figura de Francisco Sánchez, el escéptico, ha estado siempre sujeta a distintas polémicas tanto biográficas como filosóficas. En este sentido, a lo largo de las últimas décadas se ha dado una controversia sobre si su escepticismo se debe considerar de corte académico o pirrónico. Este artículo reconstruye las aproximaciones académicas y pirrónicas que se han realizado a fin de determinar su consistencia y ofrece nuevos argumentos para defender el carácter académico de su escepticismo.

Palabras clave: epistemología; escepticismo pirrónico; escepticismo académico; filosofía del Renacimiento; Francisco Sánchez.

ABSTRACT

Francisco Sánchez, the skeptic, has been always subject to different biographical and philosophical controversies. In this sense, over the last decades, there has been a controversy over whether his skepticism was Academic or Pyrrhonian. This article reconstructs the Academic and Pyrrhonian approaches that have been proposed in order to determine their consistency. Moreover, new arguments will be offered so as to defend the academic nature of Sánchez' skepticism.

Key words: academicism; epistemology; Francisco Sánchez, pyrrhonism; Renaissance philosophy; skepticism.

1. INTRODUCCIÓN

Desde que Popkin iniciara en los años 60 la recuperación del escepticismo renacentista como antecedente constitutivo de la Modernidad, se ha redescubierto la relevancia de aquellas figuras que, como Charron, Montaigne o La Mothe Le Vayer, no se servían instrumentalmente del escepticismo, como sucediera a lo largo de la Edad Media¹, sino que representaban el resurgimiento de una genuina posición escéptica sobre la que se fraguó la crisis pirrónica de los siglos XVI y XVII. En este sentido, el caso de Francisco Sánchez y su *Quod nihil scitur* (1581) evidencia de forma clara el papel que los escépticos renacentistas desempeñaron en la constitución de la Modernidad: una crítica exhaustiva del aristotelismo, junto con un profundo análisis de los límites epistemológicos del hombre que contribuyeron decisivamente a la crisis del paradigma filosófico vigente y a la necesidad de proveernos de unos fundamentos seguros que permitieran una construcción segura del conocimiento. El influjo del escepticismo renacentista, resultado del descubrimiento de nuevos textos escépticos que adquirieron relevancia y difusión a consecuencia de los *studia humanitatis*, implicó el que un mismo filósofo aunara, en multitud de casos, influencias de varias tradiciones escépticas, lo que se ha traducido en distintas disputas interpretativas respecto al tipo de escepticismo en el que cada autor se enmarcó. Ese es el caso de Francisco Sánchez, a quien, siguiendo la expresión de Orden Jiménez (2012), podemos considerar un *filósofo desenfocado*, pues su interpretación ha sido siempre el centro de numerosas controversias, en especial por su nacionalidad, así como por el carácter escéptico que debe atribuirse a su obra. Si bien la primera de

1. El escepticismo era percibido en la Edad Media como una suerte de herramienta argumentativa, útil para destruir los argumentos del oponente. Un ejemplo claro de este uso instrumental del escepticismo lo hallamos en las críticas de reformistas como Lutero donde se llegó hasta a “negar la completa autoridad del Papa y los concilios, a afirmar qué las doctrinas que han sido condenadas por los concilios pueden ser ciertas, y que los concilios pueden errar, pues sólo están compuestos por hombres” (Popkin 1983, 23) a fin de poner en cuestión la corrección única del criterio de la Iglesia. Cabe apuntar que, junto a este uso instrumental, hubo filósofos medievales como Henry de Gante o John de Salisbury que participaron del escepticismo en un sentido más profundo, pese a ello, este movimiento no llegó a constituir una postura filosófica extendida hasta el Renacimiento.

estas parece haber quedado zanjada tras el descubrimiento de su partida de nacimiento en Tui, una villa a las orillas del río Miño, cuando este hace de frontera natural entre España y Portugal; la segunda ha continuado abierta a una lectura académica o pirrónica del escepticismo sancheziano.

El contexto en el que se enmarca Sánchez parece haber sido propicio a que recibiera la impronta de ambas corrientes escépticas, lo que ha permitido, en principio, que las dos lecturas sean admisibles. En efecto, la influencia del escepticismo académico fue preservada a lo largo de la Edad Media gracias, fundamentalmente, a las *Cuestiones académicas* de Cicerón, al *Divinae Institutiones* de Lactancio y al *Contra Academicos* de Agustín de Hipona, garantizando la pervivencia del escepticismo hasta la recuperación de su auge en el Renacimiento. Ante la difusión e importancia de estos textos –que llegaron a ser incluidos en el currículo universitario (Schmitt 1972, 43-5, 138; 1983 227-8)–, no cabe duda de la influencia que el escepticismo académico pudo ejercer en Sánchez. El Tudense refiere en reiteradas ocasiones a Cicerón, lo que indica que poseía conocimiento de su obra. Sin embargo, los posibles contactos de Sánchez con el escepticismo pirrónico son más ambiguos, pues en ningún caso se menciona explícitamente a Sexto Empírico, artífice de la reintroducción del pirronismo en Europa. A ello se debe añadir que la influencia contextual del pirronismo es prácticamente inexistente hasta el siglo XVI, pues “Solo se han descubierto unas pocas copias del libro de Sexto en las bibliotecas medievales” (Maia Neto 1997, 199) –en concreto, siete manuscritos (Floridi 1995, 63-5). Con todo, cabe espacio para sostener una duda razonable respecto a la influencia del pirronismo en el escepticismo sancheziano, dado que el contexto histórico y el lugar en el que Sánchez recibió su formación han permitido a diversos intérpretes sostener la posibilidad de que este estuviera en contacto con Gentian Hervet, uno de los primeros autores en recuperar la obra de Sexto Empírico y responsable de la edición realizada en 1569. A este respecto se debe señalar que el manuscrito original del QNS se remonta a 1574, por lo que es verosímil que la obra de Sánchez estuviera influida por la edición de Hervet. A ello se debe añadir el conocimiento que el Tudense manifiesta de la obra de Diógenes Laercio, en la que se hallan caracterizaciones tanto del escepticismo académico, como del pirrónico. En definitiva, la posible influencia de ambas corrientes escépticas en Francisco Sánchez, junto con las distintas lecturas que se han realizado del *Que nada se sabe*, ha conducido a realizar dos interpretaciones de su posición escéptica. Por un lado, aquellos que han sostenido que Sánchez representa un claro re-

flejo del escepticismo renacentista académico, y, por otro lado, aquellos que han defendido una interpretación pirrónica de Sánchez.

El presente artículo realizará una defensa de la interpretación académica del escepticismo sancheziano. Para ello, articularé los distintos argumentos que se han ofrecido a fin de determinar el grado de consistencia de ambas interpretaciones. Una vez se hayan expuesto las aproximaciones académica y pirrónica que se han realizado, presentaré nuevos argumentos para defender el carácter académico del escepticismo sancheziano.

2. ESCEPTICISMO ACADÉMICO Y PIRRÓNICO: BREVE SÍNTESIS DE SUS PRINCIPALES TESIS

Dado que el objetivo del presente artículo es plantear una síntesis de las distintas interpretaciones del escepticismo sancheziano a fin de determinar cuál dispone de una mayor consistencia, será preciso realizar previamente un bosquejo inicial de las principales tesis de cada escuela escéptica. Si bien es difícil establecer una unidad filosófica plena en cada escuela escéptica, nos centraremos en aquellos rasgos epistemológicos y éticos que permiten distinguir *grosso modo* al pirronismo del escepticismo académico.

Respecto a los elementos epistemológicos, se debe subrayar, en primer lugar, el distinto acceso al conocimiento que cada una de las corrientes escépticas defiende. Así, los académicos, por un lado, sostienen que *no es posible* para el sujeto alcanzar conocimiento verdadero y definitivo, planteando como alternativa la búsqueda de un conocimiento *probable*. Es en Carnéades donde se encuentra la formulación más consistente del probabilismo, pues este defendía, de acuerdo con la interpretación de Metrodoro, que “no hay nada que pueda aprenderse, pero el sabio asentirá a cualquier cosa que no se haya aprendido, tendrá una opinión, sabiendo sin embargo que se trata de una opinión, y que no hay nada que pueda aprenderse” (Chiesara 2007, 65). La noción de *pythanon* se erige en la forma de conocimiento que permitirá guiar la praxis del escéptico académico. Con todo, pese a que se ha producido un extenso debate sobre el significado concreto del término carnadiano², debe subrayarse que la recepción de la filosofía académica en el Renaci-

2. Distintos estudiosos del escepticismo académico clásico han planteado que *πιθανόν* debe ser traducido como *persuasivo* y no como *probable* (Bett 1990, 5; Allen 1994, 89).

miento se produjo fundamentalmente a través de los *Academica* de Cicerón, donde el término fue traducido por *probabile*. En consecuencia, dado que “Cicerón tradujo *πιθανόν* como *probabile*, a la larga la teoría de Carnéades fue considerada una forma de probabilismo” (Chiesara 2007, 69s). Por tanto, a la hora de rastrear la impronta del escepticismo académico en Sánchez nos inclinaremos por la interpretación ciceroniana, dado que el contacto de Sánchez con los escépticos se produjo a través de su obra.

Los pirrónicos, contrariamente, sostuvieron, respecto a la epistemología, que no es posible dilucidar si el sujeto puede o no poseer conocimiento, de forma que el escéptico debe encaminarse hacia una suspensión del juicio (*epoché*) seguida de una inextinguible búsqueda del saber. En efecto, la *epoché* constituye la respuesta del pirrónico ante nuestras limitaciones para acceder al conocimiento. En consecuencia, para el pirrónico, la propuesta del escepticismo académico no será sino una forma de dogmatismo, pues al sostener que no es posible conocer nada verdaderamente se estará realizando una *afirmación negativa*:

aun cuando también dicen [los Académicos] que todo es inaprehensible, posiblemente difieran de los escépticos [pirrónicos] en eso mismo de decir que todo es inaprehensible. Ellos, en efecto, hacen de eso una afirmación tajante, mientras que el escéptico mantiene sus dudas de que pudiera ser también que algo fuera aprehensible (Sexto Empírico 1993, 128 [I, 226]).

Aquí se evidencia un primer rasgo distintivo que permite discernir entre la epistemología pirrónica y la académica. Ahora bien, se percibe una segunda diferencia en relación con la propuesta ética de cada escuela escéptica. No debe olvidarse que las filosofías helenísticas tenían como principal meta la conquista de la felicidad, por lo que epistemología y ética constituyeron dimensiones indisolubles para los escépticos. En este sentido, los pirrónicos fueron los primeros en plantear que, ante el desafío epistemológico que concluía con la *epoché*, era preciso disponer de una ética que permitiera obtener la felicidad en la medida humanamente posible. Es aquí donde Pirrón plantea los conceptos de *apatheia* (impasibilidad) y *ataraxia* (imperturbabilidad) como aquellos que deben guiar las acciones de los escépticos puesto que “la felicidad para Pirrón [...] consistía pues en vivir en un estado de absoluta impassibilidad respecto del mundo exterior” (Chiesara 2007, 12). En suma, dado que el pirrónico no puede dar su asentimiento a opinión alguna, su

felicidad será producto de su capacidad para desapegarse de las alteraciones emocionales.

Frente a esta concepción ética, los académicos de corte carnediano criticarán que la *epoché* pirrónica conduzca al problema de la *apraxia*, esto es, a una imposibilidad para determinar el modo en que se debe actuar y que, en última instancia, implicaría la absoluta irresolución del sujeto³. Es aquí donde el probabilismo académico se postula como una solución a dicha parálisis en tanto que el criterio de lo probable permite al sujeto tomar decisiones –si bien siempre sujetas a error y revisión. Así, es precisamente el criterio probabilista aquello que permite la acción ética:

Efectivamente, también ese que por vosotros es introducido como sabio sigue muchas cosas probables, no aprehendidas, ni percibidas, ni asentidas, pero verosímiles. Si él no las aprobara, la vida entera se destruiría (Cicerón 1990, 70 [II, 99]).

Se evidencia, pues, cómo los escépticos académicos proponen un enfoque ético guiado por la necesidad de vivir, para lo que se requiere de un conocimiento a fin de conducir la vida del mejor modo posible. El error se dará en la toma de decisiones, pero mayor error sería la absoluta irresolución del sujeto.

Por tanto, nos encontramos ante dos propuestas éticas que difieren del mismo modo en que lo hacen sus proyectos epistemológicos. A partir de estas divergencias entre escuelas se procederá al análisis del escepticismo sancheziano con el propósito de determinar a cuál de ellas pertenece en mayor grado.

3. UNA RECONSTRUCCIÓN DE LA LECTURA ACADÉMICA DE SÁNCHEZ

En las últimas décadas la interpretación de Sánchez como un escéptico académico ha adquirido progresivamente fuerza frente a la aproximación pi-

3. Los escépticos pirrónicos propusieron soluciones al problema de la *apraxia*. En este sentido, encontramos el argumento planteado por Sexto Empírico, según el cual el pirrónico utiliza las apariencias como el criterio de acción en la vida, por lo que se dispondría de una guía que permitiría la resolución de problemas de orden vital. Para un análisis más exhaustivo de los argumentos empleados por Sexto Empírico contra el argumento de la *apraxia* véase: Grgić (2016).

rrónica que incluso los propios coetáneos de Sánchez habían hecho de él. En este sentido, los principales argumentos esgrimidos a fin de elaborar una consistente lectura académica de Sánchez han sido propuestos por Popkin (1979), Limbrick (1988), Castelli (2001) y Buccolini (2017). Mi intención a este respecto es articular una síntesis del argumentario empleado a fin de evidenciar la consistencia de la interpretación académica de Sánchez.

En líneas generales, buena parte de los argumentos que se han esgrimido para determinar el carácter escéptico de Sánchez se han construido a partir de su *Que nada se sabe* (1581) en tanto que es en esa obra donde se aborda de forma pormenorizada el estatuto epistemológico del conocimiento humano. Así, Popkin sostiene, como primer argumento, que el propio título “*Que nada se sabe*” ya sitúa a Sánchez en la línea del escepticismo académico. El motivo de ello residiría en que, según se ha expuesto, los pirrónicos clásicos sostenían que no era posible realizar aserción alguna en la medida que dicha afirmación presupone la existencia efectiva de conocimiento, por lo que la única salida no-dogmática era la suspensión del juicio. En este sentido, el rubro “*Que nada se sabe*” supone realizar una afirmación negativa, esto es, una aserción en la que se afirma la ausencia de algo –en este caso, de conocimiento. Es por ello que, para Popkin, aquí se encuentra “el más maduro dogmatismo negativo de los académicos” (Popkin 1983, 79). El pirrónico no se encontrará nunca en disposición de afirmar ni que tenemos conocimiento, ni que no poseemos conocimiento alguno; por lo que su única opción es la suspensión del juicio (*epoché*). En consecuencia, los pirrónicos “no podían aceptar la teoría positiva del conocimiento ni la conclusión definitiva de *quod nihil scitur*” (Popkin 1983, 79), por lo que este rubro solo tendría cabida dentro de un escepticismo académico.

Un segundo argumento construido sobre el QNS es el propuesto por Castelli (2001) y que apela a las similitudes existentes respecto a las estrategias argumentales de Carnéades y Sánchez. Es sabido que el filósofo de Tui estuvo en contacto con los *Academica* de Cicerón, donde se exponían los planteamientos teóricos de Carnéades y ejemplos de su práctica argumental. Esta conexión permitiría mostrar cómo el proceder y el objetivo de ambos sería el mismo: evidenciar la inconsistencia de todos los posicionamientos posibles a fin de concluir que no es posible saber nada de forma segura. Es conocido el estilo empleado contra el estoicismo del que hacía gala Carnéades y por el que se tomaban “premisas propias de la doctrina estoica para mostrar que de ellas se sigue un absurdo, una conclusión que contradice los preceptos estoicos” (Castelli 2001, 11). En este sentido, el argumento del

sorites, “el sofisma que permite pasar insensiblemente de una cosa a su contraria” (Brunschwig y Lloyd 2000, 629), era el arma con la que se exponían las inconsistencias de una doctrina, pues, pese a constituir razonamientos viciosos, representaban una forma de reducción al absurdo planteada contra las pretensiones estoicas. Sánchez se servirá de esta misma práctica en el QNS a fin de “mostrar la incapacidad de su oponente para escapar de la incoherencia y las contradicciones” (Castelli 2001, 14). La práctica argumental consistirá, así, en evidenciar la inconsistencia de cualquier doctrina con el objetivo de probar que “nada se sabe”. Una muestra de este proceder se encuentra en la crítica que el filósofo de Tui elabora contra la filosofía peripatética:

Pero volvamos a Aristóteles. No puede excusarse. Arriba decía que la de los primeros principios es ciencia, pero indemostrable. En otro lugar llama al conocimiento de los primeros principios entendimiento, no ciencia. Mal dicho, pues si se tuviera conocimiento de éstos, como de los demás, sería perfecta ciencia. Mas ahora, no teniéndose de ellos, tampoco se tiene de aquellas cosas de las cuales son estos principios. De donde se sigue que nada se sabe (Sánchez 1972, 66).

Se evidencia, así, la existencia de una profunda similitud en los recursos argumentales de los que se sirven Carnéades y Sánchez de forma que se podría apuntar a una herencia de la dialéctica carnediana en el Tudense.

Por lo que hace al resto de argumentos empleados, los intérpretes se han servido de otras importantes obras de Sánchez posteriores al QNS con el propósito de evidenciar que el escepticismo académico fue un posicionamiento filosófico con el que Sánchez se comprometió indefectiblemente toda su vida. De este modo, un tercer argumento que ha sido utilizado de forma recurrente es el que podemos denominar *argumento del disfraz de Carnéades*. Sánchez escribió una carta-consulta al matemático Cristóbal Clavius en el año 1589 con el propósito de cuestionar el estatuto firme y seguro del conocimiento matemático. Para ello, el Tudense dirige una misiva en la que se presenta bajo el pseudónimo de “*Carneades philosophus*” (Iriarte 1940). Esta declaración ha sido tomada por los intérpretes como una señal evidente del carácter académico de su escepticismo, pues Carnéades fue uno de los representantes más insignes de esta escuela. El contacto que Sánchez pudo tener con el pensamiento carnediano probablemente se produjo a través de los *Academica* de Cicerón, donde se muestra un Carnéades que esgrime argumentos contra la certeza de las matemáticas que pudieron servir de inspiración a Sánchez (Cicerón, II, 116-8). Se evidencia, así, que el hecho de

presentarse bajo ese pseudónimo supone una decisión calculada que implica un cierto conocimiento del escepticismo académico carnediano. Asimismo, no debe olvidarse que esta referencia Carnéades también permitiría enmarcar y definir mejor el escepticismo del que se sirve el QNS dado que:

la carta a Clavio fue escrita durante el periodo en que Sánchez se encontraba muy dedicado a reescribir y pulir el manuscrito del *Quod nihil scitur* y, por ello, se puede asumir como un reflejo de su actitud escéptica de Sánchez en aquel momento (Limbrick 1988, 78).

Cabe destacar, por otro lado, que Limbrick ha presentado otro argumento similar fundamentado en el comentario que Sánchez realiza al *De pulsibus ad tyrones* de Galeno, pues aquí el filósofo de Tui se refiere a su práctica médica como “Academicorum more” (Sánchez 1636, 606). Esta alusión se entendería, así, como un reconocimiento explícito de su adhesión a la escuela académica y a las prácticas médicas que se derivan de sus principios como son el “no afirmar nada y disfrutar de una libertad de elección” (Limbrick 1988, 79). Parecería, por tanto, que estas alusiones explícitas de Sánchez permitirían enmarcarlo en el escepticismo académico. En este punto es importante incidir en que, si bien los términos “pirrónico”, “escéptico” o “académico” fueron empleados por muchos autores del siglo XVI de forma indistinta, esta postura no fue unívoca. Ciertamente, también hubo multitud de filósofos renacentistas como Bruno o Montaigne que distinguieron entre ambas formas de escepticismo (Bermúdez 2018, 204-6). En este sentido, la inclinación que Sánchez manifiesta al referir únicamente a la escuela académica parecería evidenciar que él disponía de un conocimiento claro de las tesis principales de esta escuela.

Un quinto argumento es el que ha propuesto Buccolini (2017) y que se circunscribe a la importancia de que dispone el conocimiento probable en las distintas obras de Sánchez. En efecto, la apuesta por el probabilismo representa uno de los signos de identidad más característicos del escepticismo académico –tanto en la noción de *pythanon* como en la *probabilitas* de Cicerón. A este respecto, se ha subrayado que en el QNS y en las obras médicas de Sánchez se recogen y emplean en múltiples ocasiones términos como: “*probabilis*” (*‘probabilius’*, *‘probabilior’*, *‘probabiles rationes’*), *‘probabilitatis’*, *‘verisimilis’* (*‘verisimilius’*, *‘verisimile’*), y *‘verisimilitudinis’*” (Buccolini 2017, 4). Ejemplos como los siguientes dan cuenta de ello:

Es probable que comience en el tumor en crecimiento, que está contenido en otro por venir, y por lo tanto ello ocasione el acceso de fiebre (Sánchez 1636, 635).

Finalmente, debido a que muchos niños tienen cálculos en la vejiga que no les producen dolor alguno de riñón [...] es probable que nazca en la vejiga (Sánchez 1636, 166).

Así pues, se evidencia cómo la epistemología sancheziana se fundamenta sobre un probabilismo heredero del escepticismo académico. En palabras de Buccolini, “Sánchez quiso proponer un nuevo modelo de razón y prueba empírica (*ratione, probationeque*) en el que las conjeturas (*conjectura*) reemplazaban el conocimiento (*scientia*)” (Buccolini 2017, 10). Si bien no disponemos de un conocimiento perfecto, sí nos podemos servir de un conocimiento probable que implicará una constante perfectibilidad y revisión del mismo. Se opone a esta concepción epistemológica la del pirrónico, que no podría aceptar la existencia de este tipo de conocimiento y que incluso tildaría de dogmáticos a quienes defendiesen esta posibilidad. Se vislumbra en este punto cómo el compromiso con un probabilismo invalidaría un Sánchez pirrónico. La imposibilidad de lograr un conocimiento perfecto no conduce a Sánchez a la suspensión del juicio, sino a una apuesta por un conocimiento probable que posibilite la acción del sujeto en el mundo –evitando el problema de la *apraxia*.

Limbrick ha ahondado en este argumento al analizar la praxis médica de Sánchez expuesta en su *Opera medica* (1636) como un producto de este probabilismo que lo aproximaría a los académicos. Ciertamente se observa que, para el filósofo de Tuy, “cuando se trataba de realizar el diagnóstico de una enfermedad, él examinaba las evidencias y seguía aquello que parecía más probable” (Limbrick 1988, 79). Por ejemplo, ante un problema de salud como son los cálculos de la vesícula, Sánchez considera que *probablemente* estos se originan en la vejiga (Sánchez 1636, 166). Recordemos que uno de los principales rasgos de los académicos era su interés por evitar cualquier forma de irresolución, para lo que se servían tentativamente de un conocimiento meramente probable a fin de evitar la *apraxia*. La tarea del médico sería, por tanto, irreconciliable con una *epoché* como la defendida por los pirrónicos dada la imperiosa necesidad de actuar que tiene el galeno:

El médico no puede ser un escéptico; él debe operar, debe ser un facultativo experto trabajando sobre la base de los datos de los sentidos (*sensualis artifex*)

[...] Un médico escéptico, contrariamente, nunca se esforzaría por enseñar a nadie su arte y nunca actuaría” (Buccolini 2017, 8).

El escepticismo académico, por tanto, provee “del marco epistemológico general en el que el arte de la medicina se debe situar” (Lupoli 2009, 155) a fin de garantizar una práctica médica bien fundamentada. De este modo, se evidencia cómo el probabilismo constituiría un rasgo íntimamente ligado a la praxis médica de Sánchez y que este compromiso con el conocimiento probable constituye uno de los argumentos más potentes para defender el carácter académico de su escepticismo.

Por último, encontramos el que podemos denominar *argumento de las fuentes escépticas* que apela a aquellas obras de filósofos escépticos con las que Sánchez pudo tener contacto y que pudieron ser relevantes en su desarrollo intelectual. En primer lugar, se debe reseñar el hecho de que no se encuentra en la obra de Sánchez referencia alguna a Sexto Empírico, mientras que sucede lo contrario con escépticos académicos. Por ejemplo, se localizan en Sánchez distintas alusiones a obras de Cicerón como los *Academica*, el *De Divinatione* o el *De Natura Deorum*. Ciertamente es difícil concluir con certeza, a partir de este hecho, que Sánchez no tuviera contacto alguno con los pirrónicos –tal y como se expone en el próximo apartado, otros intérpretes han defendido dichos contactos–, aunque la ausencia completa de referencias a Sexto Empírico se puede considerar un buen indicio de ello. Tal y como pone de manifiesto Buccolini, la impronta que los académicos tienen sobre Sánchez genera un evidente impacto sobre el argumentario del que se sirve. Por ejemplo, existen evidencias (Buccolini 2017, 12) de que Sánchez emplea los argumentos de Cicerón para criticar las posturas de Aristóteles en su *De divinatione per somnum* (1585).

Por otra parte, se ha sostenido que Galeno conforma otra importante fuente del escepticismo académico sancheziano. La proximidad entre los planteamientos de la escuela empírica de medicina y el escepticismo académico permitirían conjugar ambas posiciones. Galeno constituye, pues, una fuente intelectual que introduce el probabilismo propio de los académicos en el ámbito de la medicina. Por tanto, para Sánchez, Galeno conformaría el ejemplo de cómo elaborar “una forma de conocimiento que combine el razonamiento empírico, la inducción y la conjetura” (Buccolini 2017, 3), esto es, el modelo de cómo proyectar el escepticismo sobre la praxis médica.

En definitiva, existen evidencias consistentes que permitirían enmarcar al Tundense en el escepticismo académico. Destacan como argumentos especialmente

fuertes el probabilismo y la interpretación sobre el título de la obra dado que, no solo parecen encajar plenamente en las tesis académicas, sino que invalidarían una posible aproximación pirrónica.

4. UNA RECONSTRUCCIÓN DE LA LECTURA PIRRÓNICA DE SÁNCHEZ

La recepción de la obra de Sánchez en la Modernidad tendió a presentar al filósofo de Tui como un importante adalid del escepticismo pirrónico. Distintas referencias permiten probar este hecho. En primer lugar, es conocida la descripción incluida en el *Dictionnaire historique et critique* (1697) de P. Bayle, en el que se presenta a Sánchez como “un gran pirrónico” (Bayle 1697, 1004). En segundo lugar, G. Naudé en su *Advis pour dresser une bibliothèque* (1644) sitúa en Sexto Empírico y Sánchez la tarea escéptica de cuestionar las ciencias. Por otro lado, según ha puesto de manifiesto Orden Jiménez (2012, 24), el grabado con el que se decora la portada del *Tractatus philosophici* (1649) reflejaría cómo contextualmente Sánchez fue visto como un heredero del pirronismo. Así pues, la lectura del filósofo de Tui como un continuador del escepticismo de Sexto Empírico constituye la interpretación que ha tenido mayor recorrido histórico. Mi propósito es articular una aproximación que aúne los distintos argumentos que Senchet (1904), Carvalho (1981), Naya (2008, 2009) y Caluori (2007, 2018) han ofrecido para probar el carácter pirrónico de Sánchez a fin de evidenciar la consistencia de esta lectura.

A este respecto, la línea pirrónica ha planteado una serie de críticas contra la interpretación académica de Sánchez con objeto de mostrar que su lectura dispone de una mayor consistencia. La primera de ellas ha defendido que, aunque Sánchez se “disfrazara” de Carnéades o empleara la expresión “Academicorum more”, ello no implica que él realmente se enmarcara conscientemente en el escepticismo académico. El principal motivo es que en el siglo XVI existía una vaguedad conceptual respecto a los términos “escéptico”, “Académico” y “Pirrónico” por la que estos se percibían “más o menos sinónimos” (Caluori 2018, 262). Ciertamente, Schmitt (1972) ha puesto de manifiesto que estos términos se utilizaban en el siglo XVI de forma intercambiable, por lo que parecería que no disponían de un sentido específico. En consecuencia, si el significado de estos términos era equivalente, ello restaría cualquier relevancia a cómo Sánchez se presentara, pues el uso de esos términos no definiría realmente su posicionamiento escéptico. Un segundo argumento que se ha esgrimido contra la interpretación académica incide en

que el término “probable” dispone de escasa relevancia en la obra de Sánchez. Caluori (2007) sostiene que, si esta fuera una noción tan importante como presupone la aproximación académica, esta debería tener una sustancial presencia en su propuesta filosófica. No obstante, Sánchez solo la emplea tres veces en el QNS, por lo que no puede considerarse que este tenga una especial relevancia. Así pues, ante las limitaciones de Sánchez académico, se plantea la necesidad de una lectura alternativa que pueda dotar de un significado unitario al escepticismo del Tudense.

Respecto a la interpretación pirrónica, un primer argumento que ha esgrimido Caluori (2018) refiere al significado del adagio sancheziano “Que nada se sabe” donde se rechaza la interpretación académica de esta máxima. Desde la óptica de Caluori, Sánchez no realiza una afirmación sobre nuestra incapacidad para disponer de conocimiento sino que simplemente constata la ignorancia propia de la condición humana. A este respecto, un fragmento del QNS que parece aportar evidencia textual de este hecho:

Ni siquiera sé que nada sé [...] Sea esta proposición mi bandera; ésta se debe seguir: *Nada se sabe*. Si supiere probarla, concluiría con razón que nada se sabe; si no supiere, mejor todavía, pues tal es lo que afirmo (Sánchez 1972, 39).

En consecuencia, Sánchez “niega que él pueda probar la verdad de la aserción que él no sabe nada” (Caluori 2018, 261). No se trataría, por tanto, de una afirmación negativa en el sentido académico, pues no existe certeza alguna de que esta máxima sea realmente verdadera. Es más, el propio rechazo de Sánchez a realizar cualquier afirmación sobre lo que es conocido o ignorado nos dirige hacia el proceder pirrónico. Recuérdese que para el pirronismo era una práctica habitual sostener la suspensión del juicio frente a la ignorancia dogmática. De hecho, ¿el “Quid?” que sirve como marca del escepticismo sancheziano y con el que concluye su QNS no es una afirmación sino una pregunta, lo que indica que su filosofía no concluye con una aserción que permita salir de la *epoché*.

Esta relectura en clave pirrónica del apotegma sancheziano permite a su vez plantear un segundo argumento que se puede bautizar como *argumento del quehacer filosófico*. Ciertamente, dado que Sánchez no puede afirmar nada en sentido positivo o negativo, Caluori (2007) sostiene que su tarea como filósofo se centrará en la “búsqueda de la verdad”. Se plantean, así, dos perspectivas ante la verdad: “mientras los filósofos académicos afirman que esta no puede ser descubierta, los escépticos pirrónicos continúan con su

búsqueda” (Caluori 2007, 38). En este sentido, debe subrayarse que Diógenes Laercio, cuya obra fue conocida por Sánchez, describía el quehacer de los pirrónicos como una práctica preocupada por “inquirir siempre la verdad, escéptica por el examinar siempre y jamás concluir en un descubrimiento” (Diógenes Laercio 2007, 490 [IX, 69]). Esta descripción parece encajar plenamente con la tarea asumida por el filósofo de Tuy, pues como él mismo reconoce:

No por eso, sin embargo, te prometo absolutamente la Verdad, ya que la ignoro como todo lo demás; pero la buscaré en la medida en que pueda. Tú mismo la perseguirás, una vez que sea de alguna manera descubierta y sacada de su escondrijo. Pero no esperes atraparla nunca ni poseerla a sabiendas; bástete lo mismo que a mí: acosarla. Este es mi objetivo, éste es mi fin; éste es también el que tú debes buscar (Sánchez 1984, 59).

Por tanto, el quehacer filosófico de Sánchez parecería comprometerse con la actividad propia del pirrónico, encaminada a una perpetua búsqueda de la verdad y en la que, pese a no encontrarla nunca, jamás podrá afirmar que esta no existe.

Un tercer argumento en conexión a estos dos ha sido planteado por Senchet (1904) y Naya (2008). Según este último, Sánchez, del mismo modo en que hacían los pirrónicos clásicos, desarrolla su filosofía en el QNS a partir de la “suspensión del juicio” (*epoché*). La estrategia del Tudense consiste en servirse de tropos o “esquemas argumentativos destinados a crear la isostenia y la suspensión del juicio” (Naya 2008, 118). Tal y como defendían pirrónicos como Sexto Empírico, ante las limitaciones del ser humano para disponer de conocimiento, la *epoché* representaba la única alternativa posible. A este respecto, encontramos un buen ejemplo de esta *epoché* en el “Prefacio al lector” con el que Sánchez introduce su QNS:

“Entonces me encerré dentro de mí mismo y poniéndolo todo en duda y en suspenso, como si nadie en el mundo hubiese dicho nada jamás, empecé a examinar las cosas en sí mismas” (Sánchez 1972, 33s).

El escéptico académico no se planteaba en ningún caso el ejercicio de la *epoché* porque ello, en última instancia, conducía al conocido problema de la *apraxia*. En consecuencia, el hecho de que Sánchez ejercitara una suspensión del juicio supondría un argumento fuerte para defender el carácter pirrónico de su escepticismo, pues un académico no se serviría de este recurso. En definitiva,

se evidencia cómo la postura del pirronismo –entendida “no como una teoría, sino más bien como una postura de suspensión y de investigación” (Bermúdez 2018, 205)– aparentemente reflejaría el proceder filosófico de Sánchez.

Por último, intérpretes como Senchet (1904), Carvalho (1981) o Naya (2008) han planteado una relectura del *argumento de las fuentes escépticas* a fin de probar la herencia intelectual de Sánchez respecto a las ideas escépticas de Sexto Empírico y Galeno. Es preciso incidir en que sin este contacto con los pirrónicos difícilmente Sánchez se habría podido servir de los argumentos y procedimientos pirrónicos para elaborar su QNS. Así pues, los intérpretes han analizado profusamente qué tipo de contacto pudo tener con estos autores.

A este respecto, el primer pirrónico con el que se han intentado trazar conexiones ha sido Sexto Empírico. El principal problema al que estos intérpretes han tenido que hacer frente es a la completa ausencia de alusiones a Sexto Empírico o su obra –mientras que estas referencias a los escépticos académicos sí son explícitas. La cuestión a dirimir es si realmente pudo existir un contacto pese a esta ausencia de referencias. En este sentido, se han argüido dos razones que probarían este contacto. En primer lugar, se sospecha que Sánchez muy probablemente tuvo contacto con Gentian Hervet, traductor de la obra de Sexto Empírico, pues este fue profesor en el Collège Guyenne en un periodo que pudo coincidir con la etapa de Sánchez como estudiante (Comparot 1984, 29). En segundo lugar, distintos intérpretes observan una profunda semejanza entre los argumentos de los que se sirve Sánchez y los de Sexto Empírico. Ejemplo de ello serían los argumentos empleados por Sánchez en su Carta a Clavio donde se cuestiona la autoridad de las demostraciones matemáticas de modo análogo a como Sexto Empírico hizo en su *Adversus mathematicos* –cuya traducción elabora Hervet. Otra evidencia de este contacto es la que establece Naya entre la *skepsis* de Sexto Empírico y el *examen rerum* al que se alude en el QNS (Sánchez 1984, 197):

Este *examen rerum*, una traducción apropiada del término *skepsis* tal y como lo empleó Sexto, no es más que la *contemplatio* que Sánchez practica desde el principio de su libro [...] esta *skepsis* no tiene fin y siempre debe ser reaplicada a sí misma (Naya 2009, 27).

Así, parecen existir evidencias argumentales consistentes sobre las que se podría defender que la obra de Sexto Empírico tuvo una impronta sobre el escepticismo de Sánchez (Naya 2008, 118).

Finalmente, Caluori (2007) ha sostenido la tesis de que otro posible contacto con el pirronismo pudo producirse a través de la obra de Galeno. Tal y como se ha expuesto en el apartado anterior, el oficio de médico que Sánchez desempeñó a lo largo de su vida entrañó un profundo contacto con la obra del médico de Pérgamo. Galeno fue un insigne representante de la tradición Empírica cuyas máximas procedimentales de tipo empirista estaban “íntimamente relacionadas con el escepticismo pirrónico” (Caluori 2007, 41). Algunos intérpretes afirman que esta conexión con el pirronismo se entrevé en el antiteoreticismo de los empíricos (Hankinson 2008, 172), que rechazaban las grandes explicaciones teóricas y defendían el contacto con las cosas mismas como fuente de conocimiento –cuestión que parecería encajar con el proceder de Sánchez. Un ejemplo de estas conexiones entre empíricos y pirrónicos lo encontraríamos en Sexto Empírico, quien, según ha sostenido Deichgräber (1965), se habría enmarcado en la escuela empírica de medicina –tal y como parecería indicar el sobrenombre “Empírico”. Esta lectura de Galeno incide, así, en aquellos aspectos de su empirismo que son compatibles con una interpretación pirrónica de Sánchez y que permitirían servir de inspiración filosófica a Sánchez y además una muestra de cómo encajar su praxis médica con la propuesta filosófica del QNS.

Una vez articulada la aproximación pirrónica a la filosofía sancheziana, se observa que esta propuesta dispone de una importante solvencia interpretativa. En este sentido, podemos considerar que los argumentos más potentes serían el del quehacer filosófico y el de la *epoché*, dado que son rasgos propios del pirronismo que no tienen cabida dentro de un escepticismo académico.

5. NUEVOS ARGUMENTOS EN FAVOR DE UNA INTERPRETACIÓN ACADÉMICA DE SÁNCHEZ

Una vez se han articulado las líneas principales de cada interpretación parecería que la lectura pirrónica de Sánchez permite una mejor conjugación de los rasgos de su escepticismo. Sin embargo, mi propósito es formular nuevos argumentos con los que evidenciar cómo la interpretación académica del escepticismo sancheziano constituye la alternativa más sólida. Para ello, iniciaré este apartado exponiendo dos graves insuficiencias de las que adolece la interpretación pirrónica. Posteriormente se responderá a las críticas realizadas desde la óptica pirrónica y se mostrará cómo la supuesta *epoché* efectuada por Sánchez tiene cabida dentro de una aproximación académica.

Tal y como se ha apuntado con anterioridad, existe evidencia textual que parece mostrar cómo en el QNS se efectúa una suspensión del juicio. Ahora bien, si este fragmento efectivamente indicara el compromiso con la *epoché*, debería existir a su vez en Sánchez una preocupación por la imperturbabilidad vital (*ataraxia*) y por la impasibilidad (*apatheia*). Ciertamente, los pirrónicos concebían que, ante la incapacidad para juzgar la realidad, la conducta moral de los hombres debía regirse por estos principios para “no dejarse alterar por el mundo exterior tal y como nos lo representan los sentidos [...] hasta el punto de no experimentar nada, ni siquiera placer o dolor” (Chiesara 2007, 28). En este sentido, el problema surge en tanto que Sánchez nunca refiere a la búsqueda de la imperturbabilidad ni de la impasibilidad, sino que este parece más preocupado por la conquista de una vida feliz (*vita beata*) producto de las acciones de los sujetos. Así, en *Sobre la duración y brevedad de la vida*, Sánchez alude al papel de las pasiones como motor de la felicidad:

“No obstante, lo que tanto Aristóteles como Galeno, en los lugares citados, y algunos otros nos manifiestan, es claro que las pasiones del alma mucho influyen en que la vida sea feliz o infeliz” (Sánchez 1982, 26).

En ningún caso se defiende la búsqueda de la *ataraxia* o la *apatheia*, sino que a Sánchez le guía una preocupación por la vida feliz. No se puede argüir a este hecho que el médico de Tui se desentendiera de los asuntos morales en el QNS dado que hallamos distintas alusiones a este tipo de problemáticas:

Así pues, si nuestro joven quiere saber algo, es preciso que estudie permanentemente, que lea todo lo que se ha dicho y lo confronte con las cosas mediante los experimentos, hasta el final de su vida. ¿Hay algo más mísero que este género de vida? ¿Algo más infeliz? Pero ¿por qué he dicho ‘género de vida’? Más bien es un género de muerte, como antes decía. ¿Quién quieres entonces que se someta a una vida tan llena de calamidades? (Sánchez 1984, 247).

Por tanto, dada la importancia que los pirrónicos concedían a la conexión entre *epoché*, *apatheia* y *ataraxia* (Sartorio Maulini 1996, 37s), la ausencia de una *apatheia* y una *ataraxia* que complementen la *epoché* desde el plano de las acciones morales evidenciaría una importante inconsistencia de un Sánchez pirrónico. Asimismo, es importante recordar que los académicos rechazaban la suspensión del juicio pirrónica y concebían que, en asuntos relativos a la moral, había que guiarse por el criterio probabilista (*pythanon*) sin acudir

a la imperturbabilidad o a la impasibilidad –hecho que parece mejor encajar con las evidencias textuales.

Una segunda crítica se puede realizar contra el *argumento de las fuentes escépticas* planteado por la aproximación pirrónica. La ausencia de referencias directas a Sexto Empírico representa uno de los talones de Aquiles de esta lectura, pues sin el contacto con esas fuentes es difícil sostener un Sánchez pirrónico. En este sentido, todos los argumentos que se han elaborado a fin de asegurar ese contacto con la obra de Sexto Empírico no dejan de ser circunstanciales, pues en ningún caso existe la misma garantía que la que ofrece una alusión directa –como sucede en el caso de los académicos. Con todo, se ha defendido la posibilidad de que Galeno pudo haber sido el transmisor de los planteamientos pirrónicos. Este argumento se sustenta en la supuesta conexión entre la escuela Empírica y el pirronismo. Ahora bien, existen una serie de contra-argumentos que permiten rebatir esa presunta conexión.

En primer lugar, es conveniente recordar que el propio Galeno siempre fue un eminente crítico del escepticismo, dado que consideraba que “sus mayores enemigos filosóficos [...] [eran] los Escépticos, tanto los Académicos como los Pirrónicos” (Lloyd 2008, 43). Así, el médico griego presenta en distintas obras como el *De sectis* o el *De optimo modo docendi* un posicionamiento radicalmente anti-escéptico y elabora distintas críticas contra pirrónicos y académicos (De Lacy 1991, 286s). Ejemplo de ello es la conocida defensa que Galeno hace de la noción de causa frente en los ataques escépticos en su *De causis procatartictis*. Por tanto, Galeno no puede servir como una fuente primaria del escepticismo –aunque sí parece posible rastrear en su obra el influjo de determinados conceptos escépticos como el de *pythanon*.

Un segundo argumento para rechazar esta conexión lo encontramos en el propio Sexto Empírico, pues en sus *Hipotiposis pirrónicas* sitúa a los pirrónicos junto a la escuela Metódica y a los académicos junto a la escuela Empírica. Afirma, así, que al pirrónico “mejor le podía ir abrazar la llamada ‘corriente metódica’” (Sexto Empírico 1993, 132 [I, 236-7]) en tanto que ambas comparten el anti-dogmatismo. En consecuencia, la práctica médica de Sánchez se encontraría en las coordenadas de los empíricos. Asimismo, no cabe plantear una interpretación de Sánchez como un metódico, pues la praxis médica del filósofo de Tui difiere radicalmente de sus planteamientos. Por ejemplo, los metódicos rechazaban la existencia de tratamientos genéricos y comunes para todos. Sin embargo, si acudimos a los dos últimos capítulos de *Sobre la duración y la brevedad de la vida*, se observa cómo Sánchez los dedica a plantear una dieta que sea aparentemente beneficiosa para todos los hombres

–hecho que encaja con uno de los ejes de la praxis médica empírica: el “paso a lo semejante”⁴.

En suma, parecen existir suficientes evidencias como para cuestionar la consistencia de los contactos que Sánchez pudo tener con las obras pirrónicas –no así con los académicos, cuyas alusiones son explícitas. En este punto ofreceré nuevos argumentos en favor de una lectura académica de Sánchez que permitan, además, hacer frente a las críticas planteadas por la aproximación pirrónica. Así, el primer argumento refiere al lema sancheziano “Que nada se sabe”. Ciertamente el problema que se ha planteado entre las dos interpretaciones reside en que, según se ha expuesto, este adagio puede interpretarse en dos sentidos: que “nada puede saberse” (académico) o que “no sabemos si algo podría saberse” (pirrónico). A este respecto, ciertas evidencias textuales parecerían inclinarnos hacia la lectura pirrónica de Caluori, pues Sánchez afirma, a propósito de esta expresión, que realmente no sabe si esa afirmación es cierta ya que se trata de una simple conjetura (*conietor*):

Ni siquiera sé esto: que no sé nada. Sospecho [*Conietor*], sin embargo, que ni yo ni los otros. Sea mi estandarte esta proposición, que aparece como la que debe seguirse: nada se sabe. Si supiera probarla, concluiré con razón que nada se sabe; si no supiera, tanto mejor, pues eso era lo que afirmaba (Sánchez 1984, 63).

Ello implicaría que el sentido de esta expresión se produce en un sentido pirrónico en tanto que no afirma de forma negativa que nadie sabe, sino que se trata de una conjetura que podría ser tanto verdadera como falsa. Aparentemente, la imposibilidad para poder determinar la veracidad de la conjetura nos dirigiría hacia una lectura pirrónica del adagio. Pese a ello, sostengo que Sánchez dedica el QNS a corroborar la hipótesis de que “Nada se sabe”, lo que permitirá enmarcarlo en una concepción académica. En efecto, si atendemos a la propia estructura del libro podemos observar cómo Sánchez parte de una hipótesis que desea demostrar: que nada sabemos. Para ello, se dedica a analizar en cada capítulo supuestas muestras de conocimiento que, una tras otra, se muestran como insuficientes lo que, en última instancia, le permite demostrar su hipótesis:

4. Los empíricos “trataban de resaltar que sus tratamientos no tenían otra base que los buenos resultados obtenidos en casos parecidos; y que no se basaban en ningún tipo de deducción teórica, universalmente válida” (Gallego y Muñoz 1993, 32).

[...] así ahora me parece ignorar, y cada día más [...] la cosa ha llegado hasta el punto de que me doy cuenta de que nada se sabe, ni me cabe la esperanza de que se pueda llegar a saber y, cuanto más observo la realidad, más dudo (Sánchez 1984, 251).

Por tanto, no se trata, como ha sostenido Limbrick, de que el QNS “comience con la aserción dogmática de que nada se sabe” (Limbrick 1988, 69) pues Sánchez no realiza una afirmación, sino que plantea una conjetura que se debe comprobar a fin de poder convertirse en una afirmación. Para ello, la demostración desarrollada en el QNS expone la imposibilidad de satisfacer cualquiera de las condiciones que toda ciencia precisa (“cosa que se ha de saber”, “conocimiento” y “perfecto”). Su análisis va suprimiendo progresivamente las posibilidades que tenemos de conocer, lo que, en última instancia, permite dudar de cada una de las fuentes de conocimiento. En consecuencia, será en la conclusión del libro, una vez se dispone de la demostración, donde Sánchez sostenga por medio de una *afirmación negativa*, propia del escepticismo académico, que no sabemos nada:

Al llegar a este punto, parece que queda expuesta nuestra definición, y *que queda demostrado, en consecuencia, que nada se sabe*. Las restantes pruebas de esta cuestión las verás más ampliamente en el desarrollo de nuestras obras, donde de paso lo pondremos siempre de relieve, toda vez que este discurso parece haberse extendido ya más que suficientemente como para ponerle fin (Sánchez 1984, 259).

Así pues, el fragmento utilizado para defender una lectura pirrónica sería también susceptible de ser reinterpretado. Es cierto que Sánchez sostiene, inicialmente, que no sabe si sabemos algo. Ahora bien, a fin de llevar a cabo una investigación, propone su hipótesis (“Que nada se sabe”) y dedica gran parte del QNS a verificarla.

A partir de esta relectura del adagio “Que nada se sabe” es posible ofrecer un nuevo argumento para reinterpretar, desde el escepticismo académico, el problema de la búsqueda de la verdad. Ciertamente se había planteado por intérpretes como Caluori que, sobre la práctica de la *epoché*, la tarea epistemológica de Sánchez era la búsqueda incesante de la verdad propia de los pirrónicos. Sin embargo, sostengo que esta indagación debe interpretarse en conexión con la hipótesis que Sánchez trata de demostrar en el QNS. En efecto, la tarea que busca acometer Sánchez no es una simple indagación de

la verdad, sino una demostración de que no poseemos los medios para poder gozar de un conocimiento perfecto:

No por eso, sin embargo, te prometo absolutamente la Verdad, ya que la ignoro como todo lo demás; pero la buscaré en la medida en que pueda. Tú mismo la perseguirás, una vez que sea de alguna manera descubierta y sacada de su escondrijo. Pero no esperes atraparla nunca ni poseerla a sabiendas; bástete lo mismo que a mí: acosarla. Este es mi objetivo, éste es mi fin; éste es también el que tú debes buscar (Sánchez 1984, 59).

Ese conocimiento perfecto es el que nunca se podrá atrapar –tal y como se demuestra en el QNS–, por lo que únicamente podemos “acosarla”, esto es, tratar de aproximarnos a ella lo más posible (conocimiento probable). El propio Sánchez alude a estas dos formas de conocimiento que denomina “conocimiento perfecto” y “conocimiento imperfecto”:

Por último, divide todos los conocimientos en dos. Uno es el perfecto, mediante el cual una cosa es percibida y entendida por todas partes, por dentro y por fuera; éste constituye la ciencia, a la que ahora deseáramos poner en armonía con los hombres, aunque ella no se deja. El otro es el imperfecto, mediante el cual se aprehende una cosa de cualquier modo y de la manera que sea; éste es el que nos resulta familiar, si bien es mayor o menor, más claro o más oscuro, en una palabra, está repartido en diversos grados, según la variedad de los ingenios humanos (Sánchez 1984, 171).

Por tanto, la búsqueda de Sánchez tiene el propósito de evidenciar que la ciencia, definida como “conocimiento perfecto de una cosa” (Sánchez 1984, 107), está absolutamente alejada de nuestras facultades y que hemos de buscar un conocimiento meramente probable (conocimiento imperfecto). Esta distinción entre formas de conocimiento supondrá un aspecto esencial en mi lectura de Sánchez como un académico.

A partir de aquí se puede plantear un tercer argumento para defender el carácter académico del escepticismo sancheziano. Desde la óptica pirrónica, la impronta del probabilismo en la filosofía de Sánchez es tan escasa que es considerada un aspecto epistemológico irrelevante en el QNS. Con todo, sostengo que la escasa alusión al probabilismo es resultado de los propios objetivos filosóficos del QNS. Sánchez tiene el propósito de mostrar cómo es imposible para los humanos acceder a un conocimiento perfecto, para lo que dedica la mayor parte de la obra a la *pars destruens*. Una vez queda demostrada la imposibilidad de la ciencia, Sánchez inicia su *pars construens* donde

efectivamente afirma que disponemos de un conocimiento imperfecto –tesis que contradice una interpretación pirrónica. Para ello, dedica el resto del QNS a analizar las fuentes epistemológicas con las que se adquiere este conocimiento imperfecto. Esta forma de conocimiento –fundada en el recurso a la experiencia– será la que Sánchez emplee en su práctica médica expuesta en su *Opera medica* y donde se servirá de un fuerte probabilismo. La *pars construens* la componen, por tanto, todos los tratados científicos en la medida en que suponen la generación de un conocimiento que se articula adecuadamente con el posicionamiento del QNS. En consecuencia, a fin de valorar correctamente la impronta del probabilismo se debe evaluar el conjunto de la *pars construens*, donde sí se pone de manifiesto un fuerte compromiso con el probabilismo.

A través de estas críticas al pirronismo y de los nuevos argumentos en favor de la aproximación académica, considero que queda probada la mayor consistencia de un Sánchez académico. La síntesis de los distintos argumentos posibilita, así, articular una interpretación unitaria del proyecto filosófico y científico del Tudense.

6. CONCLUSIÓN

Una vez analizadas las distintas aproximaciones al escepticismo de Sánchez se advierte cómo la interpretación académica dispone de una mayor consistencia que la pirrónica. No solo los argumentos planteados desde la óptica académica poseen una mayor evidencia textual, sino que las principales razones esgrimidas por la lectura pirrónica han podido ser reinterpretadas e incorporadas dentro de la aproximación académica. Asimismo, debemos recordar que se han planteado una serie críticas que ponen de manifiesto las limitaciones de la lectura pirrónica como son la ausencia en Sánchez de *apatheia* o *ataraxia*, junto a la debilidad del supuesto contacto de Sánchez con las fuentes pirrónicas.

Sánchez se erige, así, como un escéptico académico que propone una suerte de método inductivo como la mejor alternativa epistemológica ante la imposibilidad del hombre para disponer de un conocimiento perfecto (*scientia*). Este método permitirá, tal y como ha señalado Mellizo (1975), dotarnos de un conocimiento imperfecto:

El método inductivo experimental recomendado por Sánchez (y al que, insisto, se alude aquí muy brevemente) se encuentra, por tanto, con un sinfín de dificultades [...]. Pero nuestro autor no tuvo escrúpulo en reconocer las deficiencias de su propio método, porque estimó que, pese a sus limitaciones, era *el único capaz de aproximarlo a un conocimiento más a tono con las exigencias de la realidad* (Mellizo 1975, 218).

Si bien el conocimiento construido será falible, este será el mejor de que dispongamos, el único que nos permitirá afrontar los retos planteados por la realidad –tal y como la ética carnediana sostenía.

En definitiva, un Sánchez académico nos permite articular una interpretación unitaria de su proyecto filosófico y científico que no sería posible desde una óptica pirrónica. En efecto, la praxis médica y el compromiso con el probabilismo que se observan en el médico de Tui son irreconciliables desde el pirronismo. No olvidemos que Sánchez pertenecía a la tradición del humanismo médico donde filosofía y ciencia conformaban un entramado unitario, pues se concebía “la filosofía como una preparación necesaria para el estudio de la medicina” (Siraisi 1987, 97). Esta unidad se preservaría a lo largo del siglo XVI pues, tal y como señala Siraisi, “los conceptos filosóficos continuaron formando parte de las discusiones médicas” (Siraisi 2007, 6). En consecuencia, parece dudoso que pueda ser correcta una interpretación como la pirrónica –donde los proyectos científico y filosófico son antagónicos. El Tudense se muestra, así, como un precursor de la Modernidad donde su escepticismo le libera del compromiso con los Antiguos a fin de poder estudiar las cosas mismas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLEN, J. (1994). “Academic Probabilism and Stoic Epistemology”. *The Classical Quarterly*, 44 (1), pp. 85-113.
- BAYLE, P. (1697). *Dictionnaire historique et critique (vol. II)*. Rotterdam. Reinier Leers.
- BERMÚDEZ VÁZQUEZ, M. (2018). “El problema de las fuentes escépticas en el Renacimiento: el caso del *Quod nihil scitur* de Francisco Sánchez”. *Estudios filosóficos (Univ. Antioquia)*, 60, pp. 203-15.
- BERMÚDEZ VÁZQUEZ, M. (2013). *La fuerza de la duda: Francisco Sánchez, el escéptico*. Dyonisianum.

- BETT, R. (1990). "Carneades' distinction between assent and approval". *The Monist*, 73 (1), pp. 3-20.
- BRUNSCHWIG, J., LLOYD, G. (2000). *Diccionario Akal del saber griego*. Madrid. Akal.
- BUCCOLINI, C. (2017). "The philosophy of Francisco Sanches: Academic Skepticism and Conjetural Empiricism", en Junqueira Smith, P., Smith, C. (eds.). *Academic Scepticism in the Development of Early Modern Philosophy*, Cham, Springer, pp. 1-24.
- CALUORI, D. (2018). "Francisco Sanchez: A Renaissance Pyrrhonist against Aristotelian Dogmatism" en Machuca, D., Reed, B. (eds). *Skepticism. From Antiquity to the Present*, London, Bloomsbury, pp. 260-70.
- CALUORI, D. (2007). "The scepticism of Francisco Sanchez", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 89 (1), pp. 30-46.
- CARVALHO, J. (1981). *Obra completa*. Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian.
- CASTELLI, P. (2001). *Dualismo y conocimiento posible en la obra de Francisco Sánchez*. Tesis de licenciatura. Universidad de Buenos Aires.
- CHIESARA, M. L. (2007). *Historia del escepticismo griego*. Madrid. Siruela
- CICERÓN, M. T. (1990). *Cuestiones académicas*. México. Universidad Nacional Autónoma de México.
- COMPAROT, A. (1984). *Il n'est science de rien*. París. Klincksieck.
- De LACY, P. (1991). "Galen's Response to Skepticism", *Illinois Classical Studies*, 16(1/2), pp. 283-306.
- DEICHGRÄBER, K. (1965). *Die griechische Empirikerschule*, Berlin. Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- DIÓGENES LAERCIO (2007). *Vidas de los filósofos ilustres*. Madrid. Alianza Editorial.
- FLORIDI, L. (1995). "The Diffusion of Sextus Empiricus's Works in the Renaissance". *Journal of the History of Ideas*, 56 (1), pp. 63-85.
- GALLEGO, A., MUÑOZ, T. (1993). "Introducción" en *Esbozos pirrónicos*, Madrid, Gredos, pp. 7-50.
- GRGI, F. (2016). "Apraxia, Appearances, and Beliefs: The Pyrrhonists' Way Out". *Croatian Journal of Philosophy*, XVI (48), pp. 441-58.
- HANKINSON, R.J. (2008). "Epistemology" en Hankinson, R. J. (ed.). *The Cambridge Companion to Galen*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 157-83.
- IRIARTE, J. (1940). "Francisco Sánchez, el escéptico disfrazado de Carnéades, en discusión epistolar con Cristobal Clavio", *Gregoriana*, 21, pp. 413-45
- LIMBRICK, E. (1988). "Introduction" en *That Nothing is Known*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-88.
- LLOYD, G.E.R. (2008). "Galen and his contemporaries" en Hankinson, R. J. (ed.). *The Cambridge Companion to Galen*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 34-48.

- LUPOLI, A. (2009). “*Humanus Animus Nusquam Consistit*: Doctor Sanchez’s Diagnosis of the Incurable Human Unrest and Ignorance” en Paganini, G., Maia Neto, J. R. (eds.). *Renaissance Scepticisms*, Dordrecht, Springer, pp. 149-82.
- MAIA NETO, J. R. (1997). “Academic Scepticism in Early Modern Philosophy”. *Journal of the History of Ideas*, 58 (2), pp. 199-220.
- MELLIZO, C. (1975). “La preocupación pedagógica de Francisco Sánchez”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 2, pp. 217-30.
- NAYA, E. (2009). “Renaissance Pyrrhonism: A Relative Phenomenon” en Paganini, G., Maia Neto, J. R. (eds.). *Renaissance Scepticisms*, Dordrecht, Springer, pp. 13-32.
- NAYA, E. (2008). “Francisco Sánchez: le médecin et le scepticisme expérimental” en Dupèbe, Giaccone et al. (eds.). *Esculape et Dionysos: mélanges en l’honneur de Jean Céard*, Genève, Droz, pp. 111-30.
- ORDEN JIMÉNEZ, R.V. (2012). *Francisco Sánchez, el escéptico: breve historia de un filósofo desenfocado*. Madrid. Fundación Ignacio Larramendi.
- POPKIN, R.H. (1983). *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México. Fondo de Cultura Económica.
- SÁNCHEZ, F. (1984). *Quod nihil scitur*. Madrid. CSIC.
- SÁNCHEZ, F. (1982). *Sobre la duración y la brevedad de la vida*. Tuy. Imprenta Guardesa.
- SÁNCHEZ, F. (1972). *Que nada se sabe*. Madrid. Espasa-Calpe.
- SÁNCHEZ, F. (1636). *Opera medica*. Toulouse. Petrum Bosc.
- SARTORIO MAULINI, R. (1996). “Introducción” en *Hipotiposis pirrónicas*, Madrid, Akal, pp. 7-78.
- SCHMITT, C.B. (1983). “The Rediscovery of Ancient Skepticism in Modern Times” en Burnyeat, M. (ed.). *The Skeptical Tradition*, Berkeley, University of California Press, pp. 225-52.
- SCHMITT, C.B. (1972). *Cicero Scepticus. A study of the influence of the Academia in the Renaissance*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- SENCHET, E. (1904). *Essai sur la méthode de Francisco Sanchez*. Paris. V. Giard & E. Brière.
- SEXTO EMPÍRICO (1993). *Esbozos pirrónicos*. Madrid. Gredos.
- SIRAI, N.G. (2007). *History, Medicine, and the Traditions of Renaissance Learning*. Michigan. University of Michigan Press.
- SIRAI, N.G. (1987). *Avicenna in Renaissance Italy: The Canon and Medical Teaching in Italian Universities After 1500*. Princeton. Princeton University Press.

a

Z

NOTA CRÍTICA

a

F

e

a

LO ESTÁ PIDIENDO:
NOTA CRÍTICA DE *WHAT THE BODY COMMANDS*
(KLEIN, 2015)

It is Demanded: a Critical Analysis on “What the Body Commands”

Abraham SAPIÉN
UNAM México

Enviado: 3 de febrero de 2020
Aceptado: 16 de junio de 2020

RESUMEN

El propósito principal de este texto es invitar a su lector a adentrarse al entramado de la discusión en torno al dolor y al sufrimiento. El medio consiste en subrayar, explicar y criticar algunos puntos de la obra de Colin Klein, en particular de su libro *What the body commands* (2015). Esta crítica tiene dos objetivos. El primero es dar a conocer la teoría de Klein y cuáles son algunos de sus postulados centrales. El segundo es señalar algunas limitaciones de la misma teoría.

Palabras clave: dolor; motivación; contenido; imperativo.

ABSTRACT

The main purpose of this text is to invite its reader to enter the discussion about pain and suffering. The means for this is to underline, explain, and criticize some aspects of Colin Klein's work, particularly of his book *What the body commands* (2015). This critique has two objectives. The first is to publicize Klein's theory and what are some of its core postulates. The second is to point out some limitations of that same theory.

Key words: pain; motivation; imperative; content.

INTRODUCCIÓN

Pain hurts. Esta breve afirmación de dos palabras en inglés encapsula una intuición muy fuerte e importante que muchos sostienen, tanto dentro como fuera de la discusión filosófica sobre el dolor: el dolor duele. El dolor es la clase de experiencia que nos viene de inmediato a la mente si pensamos en algo desagradable, en algo indeseable, en algo que preferimos evitar si aún no lo tenemos y por supuesto cesar si ya está presente.

Sin embargo, esta misma afirmación que puede parecer obvia a simple vista, también da inicio a un análisis mucho más rico sobre dicho fenómeno. ¿Qué significa que el dolor duela, tratando de dar cuenta de esto de forma más precisa, más sustancial? ¿Cómo podemos explicar que las experiencias dolorosas sean desagradables? ¿Qué es aquello del dolor que nos hace actuar respecto de este?

Hay una rama que ha crecido recientemente en el árbol de la discusión filosófica y que se ha enfocado en discutir y tratar de explicar varios aspectos de las experiencias hedónicas: aquello que vivimos como agradable o desagradable. Una buena parte de los esfuerzos de este nicho intelectual se centra en desentrañar el dolor y su típico carácter desagradable. En particular, se ha hecho énfasis en la fenomenología del dolor, en tratar de dar cuenta de manera fundamental en qué consiste que las experiencias dolorosas se sientan de la forma en la que se sienten. Y dentro de esta búsqueda de esclarecimiento, se ha destinado buena parte de la discusión a explicar cómo el dolor, en tanto que desagradable, tiene un rol motivacional particular. Pues parece que hay algo que distingue al dolor de otras experiencias: nos reclama actuar. La fenomenología del dolor, lo desagradable de esta experiencia, la motivación resultante de sentir dolor y las acciones que tomamos frente a éste son elementos estrechamente entrelazados.

Colin Klein es un filósofo que se ha subido a este árbol intelectual y que ha abonado para su crecimiento. Su libro, *What the Body Commands* (2015), es un gran ejemplo de la búsqueda esclarecedora de múltiples aspectos de las experiencias dolorosas desde la filosofía naturalizada. Es decir, se trata de un análisis conceptual que ofrece explicaciones coherentes y bien definidas sobre la experiencia dolorosa. Esto lo hace desde la filosofía de la mente, en particular, acuñando la noción de contenido mental. De esta manera, Klein propone un modelo filosófico de la experiencia de dolor que pretende ser compatible con las ciencias médicas contemporáneas.

El propósito principal de este texto es invitar a su lector a adentrarse al enramado de la discusión en torno al dolor y al sufrimiento, así como al de las experiencias hedónicas, de forma más general. El medio para incitar la curiosidad por estos temas es subrayar, explicar y criticar algunos puntos que considero tanto relevantes como interesantes en la obra de Klein, en particular en el libro antes mencionado, pues ahí desarrolla con profundidad su propuesta sobre el dolor. A continuación, haré un análisis crítico sobre la obra de este autor.

Esta crítica tiene dos objetivos. El primero es dar a conocer la teoría de Klein y cuáles son algunos de sus postulados centrales, así como las sutilezas teóricas propias del autor, que son esenciales tanto para comprender su propuesta como para distinguirla de otros acercamientos similares. El libro de Klein no sólo está escrito con una destreza envidiable, sino que además se trata de un esfuerzo más que digno de generar un modelo del dolor desde la filosofía, sin obviar ni desdeñar los estudios empíricos del mismo. Sin embargo, sugiero que si alguien desea adentrarse en la teoría de Klein, la mejor opción es acercarse al texto de primera mano — el cual por el momento sólo está disponible en inglés.

El segundo objetivo es señalar algunas limitaciones de la misma teoría. Esta crítica más que dismantelar el texto o la propuesta en particular, es una muestra de la importancia y efervescencia del tema mismo. Para ello, me centraré en la *asimbolía del dolor*, una condición neuronal la cual pone en tela de juicio si existen personas quienes sienten dolores que no son desagradables y que, por lo tanto, estos dolores no mueven a sus poseedores a actuar de la manera usual. Aprovecharé para referir otros autores que también forman parte del diálogo en torno al dolor y a su aspecto desagradable, así como a la motivación que éste suele provocar.

Ésta no es la primera ni la única reseña sobre la obra de Klein. Están ya las de Bain (2017) y la de Fajardo-Chica (2017). Ninguna de éstas, sin poner en duda su calidad, da una versión crítica, detallada, y en español, que siente las bases para entender la teoría de Klein, tanto en su libro como de forma más general. Así, mi expectativa es que el lector obtenga de las próximas líneas ciertas nociones sobre la discusión filosófica del dolor, particularmente sobre la propuesta imperativa de Klein. Pero, sobre todo, confío en que germine la curiosidad de revisar el libro en cuestión, la obra de su autor, así como la de otros pensadores y pensadoras que han dedicado tiempo y esfuerzo a la discusión filosófica del dolor y del sufrimiento.

1. LA PROPUESTA IMPERATIVA DE KLEIN

Klein es un *imperativista*. Él considera que el contenido de ciertas experiencias, tales como la experiencia de dolor, está constituido por un contenido imperativo. ¿Qué quiere decir esto?

Comencemos por aclarar un poco la noción de contenido mental. Una de las tareas a las que se ha entregado la filosofía de la mente es a dar cuenta del carácter fenomenológico de las experiencias. Es decir, explicar de una manera más concreta, sustancial, o fundamental, en qué consiste que ciertas experiencias se sientan como lo hacen, que sean vividas en la forma en la que lo son y que, a su vez, unas experiencias se sientan de una forma completamente distinta a otra. Una de las más destacadas aproximaciones a dicha tarea ha sido explicar a estas experiencias en función de su contenido mental. Que una experiencia se viva o se sienta de una u otra manera depende de la clase de contenido que la constituye.

Hay al menos dos maneras útiles y sencillas de entender la noción de contenido. La primera es pensar en algún fluido, como el agua que puede llenar una botella o algún otro contenedor. La segunda hace referencia a lo mencionado en las noticias que leemos en un periódico. Esta segunda manera de comprender dicha noción se asemeja más a aquello que se explica mediante contenidos mentales. La idea principal, la cual puede ser rastreada hasta Franz Brentano (1838-1917), es que la mente es *intencional*. Es decir, el rasgo particular de la mente es que trata sobre algo o que está dirigida hacia algo. Aquello a lo que los estados mentales están dirigidos, es lo que la mente representa. Eso que dichos estados representan es su contenido. Así como las noticias del periódico representan hechos diversos, como que algún candidato ganó unas elecciones, o que alguien falleció, y ese es el contenido de las noticias, así también los estados mentales representan diversos hechos. De la misma forma en que las noticias pueden reportar información falsa o errónea, nuestros estados mentales, tales como nuestras creencias o nuestra visión, también pueden errar.

Esta versión de la mente, aunque tiene sus problemas y limitaciones, ha sido muy fructífera para detallar y entender de forma más cabal qué es y qué hace la mente. Sin embargo, esta aproximación parece ser mucho menos fidedigna cuando se trata de estados mentales típicamente motivacionales, tales como el hambre, la sed y el dolor. El problema reside en que el mero hecho de ser informados sobre algo, no implica, por sí mismo, que estemos motivados, que ese estado nos mueva a actuar con relación a su contenido. La

recepción de información por sí misma no parece bastar para motivar o para proveer razones para actuar. Hace falta algo más, parece que es necesario apelar a otra cosa que sí dé cuenta, que elucide, sobre por qué actuamos en relación a estados mentales motivacionales, como el hambre, la sed y el dolor.

Recientemente, se propuso un giro particular para dar cuenta de estas experiencias en términos de contenido mental. En vez de pensar que el contenido de una experiencia de dolor está constituido por la *descripción* de ciertas cosas en el mundo, se propuso que, más bien, algunas experiencias, como el dolor, están constituidas por la *orden* de hacer ciertas cosas en el mundo. En vez de dar cuenta de lo mental a partir de un contenido *descriptivo*, se hace apoyándose en un contenido *imperativo*. De la misma forma en la que existen oraciones descriptivas e imperativas en el lenguaje ordinario y proposicional, tales como ‘La puerta está cerrada’ y ‘¡Cierra la puerta!’, también hay estados mentales con estas dos formas distintas de contenido.

El dolor, entonces, junto con otras experiencias como el hambre y la sed, pertenece a este segundo tipo de experiencias. Cuando sentimos dolor estamos motivados a actuar, pero no parece que nuestro cuerpo nos esté informando de algo que está pasando: el dolor no es tan buen proveedor de información. El dolor crónico, los dolores de miembro fantasma, que sentimos en partes de nuestro cuerpo que no poseemos, e incluso los usuales dolores de cabeza son ejemplos de cómo sentimos dolor sin que haya una conexión clara entre éstos y la información de algún daño en nuestros tejidos o en nuestro cuerpo. ¿Cómo explicar, pues, lo poco informativo que parece ser el dolor, sumado a su fuerte poder motivacional?

Según Klein, el dolor está constituido por una orden emitida por nuestro propio cuerpo y obedecemos dicha orden por la *autoridad práctica* que tiene nuestro cuerpo sobre nosotros. Esta autoridad emana del hecho de que nos preocupa cuidar nuestro cuerpo, pues de éste depende nuestra capacidad de existir y de realizar la infinidad de actividades y propósitos que tenemos. Esto es el resultado, claro, de un largo proceso evolutivo en donde hemos desarrollado esta capacidad como un mecanismo de supervivencia. El dolor, así como otras sensaciones homeostáticas, como la sed y el hambre,¹ tiene por propósito mantenernos en un cierto balance que necesitamos para nuestra supervivencia. Cuando entramos en desbalance, por así decirlo, nuestro cuerpo emite una orden con el fin de que realicemos una acción que nos vuelva

1. Ver el Capítulo 2 (Klein, 2015b) para más detalles sobre las sensaciones relacionadas con procesos homeostáticos.

a poner en la sintonía adecuada (Klein, 2015: 120). Así, la sed se explica a partir del contenido imperativo ‘¡Bebel!’ y el hambre está constituida por la orden ‘¡Come!’: ¿Pero entonces, qué orden constituye al dolor?

En el fondo, un imperativo de protección es una orden para proteger parte de tu cuerpo. Está satisfecho en caso de que realmente protejas la parte de tu cuerpo. El contenido de los dolores, en una primera instancia, es por lo tanto una orden de proteger una parte particular del cuerpo de una manera en particular con cierto nivel de urgencia. El contenido de cada dolor puede ser expresado como una instancia del siguiente esquema... ¡Mantén *B* de *E* (con prioridad *P*)! *B* representa una parte particular del cuerpo, *E* una frase gerundia pasiva nominalizada, y *P* una función de clasificación². (Klein, 2015: 57).

Explicuemos esto un poco. El propósito de Klein es que con esta formulación podemos dar cuenta de todos los dolores que sentimos y que podríamos sentir. Ésta es la fórmula general del contenido del dolor. La idea es que un dolor está constituido por una orden con el fin del mantener cierta parte de tu cuerpo de llevar a cabo alguna acción y que esto tiene una determinada prioridad en una lista mental de acciones a llevar a cabo. La parte del cuerpo sobre la que ordena el comando da cuenta de la localización del dolor, la clase de acción ordenada explica el tipo de dolor y la prioridad de la orden da cuenta de la intensidad del mismo. Por ejemplo, el dolor en tu tobillo después de torcértelo te dice algo así como ‘¡No pongas peso en tu tobillo!’: El dolor que sientes al acercarte al fuego sería algo así como ‘¡No acerques más tu dedo a la llama!’: Si el primero está antes en tu lista mental de acciones, si es prioritario, entonces es más intenso.³ Este contenido pretende explicar tanto: 1) a los dolores que son causados por alguna forma de *daño de tejidos*, como cuando nos cortamos o nos quemamos; así como 2) los dolores, digamos, *preventivos*, como cuando sentimos dolor al acercar un dedo al fuego, a pesar de que el daño aún no ha ocurrido; pero sobre todo, 3) a los dolores de *recuperación*, que experimentamos después de haber sufrido alguna lesión o después de habernos ejercitado, a los cuales no se les pone tanta atención en las teorías del dolor, a pesar de que son, tal vez, los más frecuentemente y prologadamente experimentados; e incluso a 4) a los dolores *aberrantes*, que no parecen darnos una orden sobre algo que podamos hacer o que nos

2. Todos los textos de Klein, así como los extractos de estos, son traducciones mías del inglés.

3. Esto se explica a detalle en los capítulos 5-8 del libro.

piden actuar en formas que no tienen que ver con el malestar que los produce, como los dolores crónicos, los dolores fantasma y los dolores de cabeza.

Klein no fue el primero en proponer esta clase de acercamiento (Hall, 2008). Tampoco es la única persona que defiende este tipo de contenido mental para dar cuenta del dolor (Barlassina & Hayward, forthcoming; Martínez, 2011, 2015) y una parte de su trabajo es el resultado colaborativo con Manolo Martínez (Klein & Martínez, forthcoming; Martínez & Klein, 2016). Sin embargo, es él quien ha propuesto una versión larga y detallada defendiendo dicha aproximación, por lo cual su trabajo posee un mérito particular.

Pero antes de cerrar esta primera parte, hay algo relevante de la teoría que debe quedar claro y asentado: Klein propone una teoría del dolor, pero no del sufrimiento. Con la excepción del último capítulo del libro, en donde se hacen algunas consideraciones sobre el sufrimiento, pero sin proponer una teoría concreta, la obra en juego se centra en la experiencia de dolor, la cual no está considerada como desagradable, si bien sí como motivacional. Mucho de la discusión sobre el contenido del dolor se concentra en el contenido del aspecto desagradable del mismo. Este no es el interés primordial de Klein.

El *status quo* de la discusión filosófica contemporánea sobre el dolor acepta que el típico dolor que experimentamos, el cual es desagradable, es una experiencia compuesta de al menos dos aspectos o niveles: uno sensorial, la sensación en sí misma de dolor, y otro hedónico, del cual depende que la experiencia sea desagradable. El primer nivel hace referencia a la faceta más somática de la experiencia. Ésta, Klein piensa, es motivacional aún si no es desagradable. El segundo nivel, al que Klein se refiere como *sufrimiento*, es aquel a partir del cual se entiende el aspecto desagradable de una experiencia de dolor, así como de muchas otras experiencias típicamente desagradables, como sentir náuseas, asfixia, sed, hambre e incluso experiencias emocionales como la desolación, la tristeza, etc.

Una de las principales razones para separar estos dos niveles fue la evidencia empírica que proporcionó el caso de la asimbolia del dolor — sobre el cual ahondaré a continuación. Un caso, consecuencia de cierto daño cerebral, en el cual los afectados parecen tener experiencias de dolor, pero sin sentir el aspecto desagradable que normalmente las acompaña. Estas personas no se muestran motivadas a actuar en presencia de estímulos que normalmente causarían dolor. Una explicación de estos casos ha sido que dado que los pacientes no sienten el aspecto desagradable del dolor, entonces no se muestran motivados a actuar en relación al mismo.

Sin embargo, esta explicación no está disponible para Klein. La asimbolia del dolor es una claro contra ejemplo a su propuesta. ¡Klein piensa que el dolor siempre nos motiva, pero los asimbólicos dicen experimentar dolor sin estar motivados! ¿Cómo puede Klein dar cuenta de esto? La siguiente sección está consagrada a mostrar precisamente cómo.

2. DOLORES QUE NO MOTIVAN: LA ASIMBOLIA DEL DOLOR

Una vez establecida y defendida la teoría imperativista, Klein se enfoca en casos de dolores que no parecen motivar a quienes los experimentan. La asimbolia del dolor es el más claro contra ejemplo a su teoría. Ésta es una condición neurológica fascinante que ha originado controversia entre los autores que se centran en la discusión filosófica acerca del dolor (Bain, 2013; Corns, 2014; de Vignemont, 2015; Grahek, 2007; Gray, 2014; Klein, 2015a, 2015b).

En pocas palabras, aquellas personas con esta condición proveen la más clara muestra del dolor que no duele. Los asimbólicos parecen manifestar no sólo que existe la posibilidad, sino que, de hecho, se pueden experimentar dolores que no son desagradables, o que al menos no motivan de la forma usual a quienes los padecen. Las personas diagnosticadas como asimbólicas dicen tener la sensación de dolor, pero que ésta no les molesta y no se comportan de la manera habitual en presencia del dolor: no lo evitan, ni lo cesan.

Incluso, en algunos de estos casos, las personas sonríen o ríen a la par de la aplicación de estímulos nociceptivos como quemaduras, picaduras, pellizcos, etc. Previamente se había discutido sobre si el dolor era necesariamente o contingentemente desagradable (Dennett, 1978; Noren & Davis, 1974; Pitcher, 1970). Algunos filósofos han pensado que lo desagradable es una característica *necesaria* del dolor: si no es desagradable, no puede ser dolor. Algunos pueden pensar que “es probable que si todos [los dolores] son *de hecho* desagradables, entonces lo son necesariamente...” (Pitcher, 1970: 491). Sin embargo, Schilder y Stengel (1928) narran el caso de una mujer diagnosticada con asimbolia, quien muestra justamente cómo alguien puede expresar sentir dolor sin muestras de sufrimiento, ni motivación a evitarlo.

[Ella] muestra un comportamiento sorprendente en presencia del dolor. No reacciona en absoluto o insuficientemente al ser pinchada, golpeada con objetos duros y pellizcada... Al ser pinchada en la palma derecha, la paciente sonríe

alegremente, hace una mueca y luego dice: “Oh, dolor, eso duele”. Ella se ríe y extiende la mano acercándola al investigador⁴. (Schilder & Stengel, 1928: 147).

La asimbolia se explica como el resultado de una lesión en la ínsula posterior, típicamente causada por accidentes cerebrovasculares y tumores cerebrales en la edad adulta (Berthier, Starkstein, & Leiguarda, 1988). Grahek (2007) atrajo buena parte de la atención filosófica a estos casos; él piensa que la asimbolia comprueba la existencia de dolores que no son desagradables, lo cual da cuenta del extraño comportamiento de sus pacientes. De acuerdo con Grahek, las experiencias normales de dolor tienen múltiples componentes. Entre estos, hay un componente sensorial, que está asociado a la detección de estímulos perjudiciales para el cuerpo, y un componente afectivo/motivacional, que constituye el aspecto desagradable y motivador del dolor. Grahek piensa que las personas con asimbolia experimentan únicamente el primer aspecto, pero no el segundo. Tienen una experiencia de dolor, pero éste no es desagradable y, por lo tanto, no están motivados para evitar los estímulos causantes de su dolor. Los asimbólicos tienen un estado mental meramente sensorial, pero no afectivo. Klein no está de acuerdo con Grahek y defiende una interpretación alternativa de la asimbolia. Recordemos que Klein piensa que el dolor motiva, aún si no es desagradable. En realidad, más allá de que el dolor de los asimbólicos sea o no desagradable, el punto principal para Klein es que éste nos motiva, lo cual contradice su teoría sobre el contenido imperativo del dolor. Él piensa que la falta de motivación de los asimbólicos se debe, más bien, a la pérdida de ‘una capacidad general para preocuparse por su integridad corporal’ (Klein, 2015a: 493). Es decir, la lesión causada después de un derrame cerebral o un tumor es responsable de la falta de atención sobre la propia integridad corporal.

A los asimbólicos no les importa la integridad de su cuerpo, lo cual explica por qué no están motivados a actuar en respuesta a sus dolores, incluso si éstos fuesen desagradables. ‘Los pacientes son indiferentes al dolor no porque el dolor haya cambiado, sino porque ya no lo aprecian como una orden que vale la pena acatar’ (Klein, 2015a: 512). Los asimbólicos, dada su falta de preocupación por su integridad física, ignoran o no se sienten motivados por la autoridad práctica de su propio cuerpo. Por ejemplo, los asimbólicos no se inmutan cuando un cerillo es encendido cerca de su cara, lo cual muestra la clase de falta de preocupación que tienen sobre la integridad de su propio cuerpo.

4. Texto extraído de Klein (2015: 142).

Aceptamos al cuerpo como una autoridad práctica mínima porque nos preocupamos por nuestros cuerpos. Por razones obvias, ese cuidado es estable y constante, al menos en casos ordinarios. El asimbólico no es un caso ordinario. Ha dejado de preocuparse por su cuerpo y así ha dejado de tratar su cuerpo como una autoridad. Eso es lo que explica su extraña condición. (Klein, 2015: 143).

Otra forma de decir esto es que el hecho de algo nos importe (*to care*, en inglés) es una *condición necesaria* para la motivación: si algo no nos importa en absoluto, no estaremos para nada motivados a actuar con respecto a ello. Si no me importa en absoluto el sufrimiento animal, no estaré en lo más mínimo motivado a dejar de comer carne para evitar, así, dicho sufrimiento. Dado que los asimbólicos carecen de la capacidad de estar pendientes de su cuerpo, en el sentido de que su integridad física no les importa, esto explica su falta de motivación para cuidarse, i.e., para acatar la orden emitida por sus propios cuerpos. Empero, esto no implica que sus dolores no estén constituidos por una orden. Los asimbólicos sí sienten dolores, pero su incapacidad de tener en cuenta su propio cuerpo explica su falta de motivación ante estos.

Klein no está solo respecto a esta clase de explicación, en donde el comportamiento extraño y sorprendente, i.e., la falta de motivación ante el dolor, no se explica del lado de la experiencia sino de la actitud de quien padece el dolor. Otro de los casos de dolor que no es desagradable, que se ha discutido, es aquel que experimentan pacientes que han pasado por una lobotomía (Bain, 2013; Dennett, 1978; Klein, 2015b; Pitcher, 1970). En algunas ocasiones cuando las personas sufrían un dolor crónico muy intenso recibían lobotomías con el fin de remediar su padecer. Dicho procedimiento, también llamado leucotomía prefrontal, consistía en desconectar las fibras nerviosas de la parte frontal del resto del cerebro. Los pacientes con lobotomía afirmaban que su experiencia permanecía sintiéndose como ‘la misma’ antes y después de la cirugía, pero por alguna razón dejaban de mostrar angustia ante dicha experiencia y afirmaban que el dolor ya no les molestaba después de la operación. Se mostraban indiferentes a su dolor. Una posible explicación es que los pacientes de lobotomía sentían dolores que no eran desagradables. Pero ésta no es la única interpretación disponible.

Trigg (1970) opta por una explicación alternativa. Es decir, él, al igual que Klein, piensa que el cambio está en el sujeto que experimenta y no en la experiencia misma. Trigg nota que los pacientes lobotomizados parecen haber perdido la *capacidad de temer y de estar ansiosos* por su dolor. Dado que la ansiedad hacia

experimentar fuertes episodios de dolor parece haber sido la fuente principal de sufrimiento para algunos de estos pacientes, esto explicaría por qué, después de la operación, muestran indiferencia. Si los pacientes perdieron la capacidad de temer y estar estresados por su dolor, debido a la lobotomía, ahora pueden soportar su malestar, aún desagradable, con cierta despreocupación. Esto concuerda con los reportes médicos de Freeman y Watts (1946):

La lobotomía prefrontal alivia la ansiedad y la tensión emocional de forma más bien específica. Disminuye la preocupación por las consecuencias. Elimina el miedo al dolor . . . La psicocirugía altera la reacción del sujeto al dolor sin modificar materialmente su capacidad de sentir dolor. El dolor puede estar presente, pero cuando está divorciado de sus implicaciones — inseguridad, discapacidad, culpa, muerte — entonces se hace soportable y puede ser aceptado con fortaleza. (Freeman & Watts, 1946: 954-55, mi traducción).

La explicación de Klein de la asimbolia del dolor es similar a la de Trigg, respecto a la lobotomía: ambos postulan un cambio en los pacientes que sufren una experiencia de dolor. Klein piensa que la falta general de cuidado corporal se confirma por el comportamiento general de los asimbólicos, el cual suele perderse de vista en las explicaciones acerca de esta condición. Por ejemplo, los asimbólicos no muestran una respuesta normal cuando fósforos se encienden cerca de su cara y ojos, ni cuando se les expone a ruidos o destellos de luz fuertes. Klein propone que su explicación es mejor que la de Grahek porque la falta de cuidado corporal también explica la falta general de motivación de los asimbólicos para evitar amenazas y situaciones peligrosas. Klein piensa que su explicación da cuenta no sólo del comportamiento inesperado de los asimbólicos ante el dolor, sino también frente a estímulos peligrosos que no causan necesariamente dolor.

Sin embargo, existe disidencia sobre la interpretación de Klein. Dos ejemplos de esto son Bain (2013) y de Vignemont (2015). En el caso del primero, más que un contra argumento, se trata de una interpretación alternativa. Es decir, Bain es defensor de otro tipo de teoría sobre el contenido de una experiencia dolorosa. Es un *evaluativista*, en vez de un imperativista. Bain considera que el contenido del dolor es evaluativo, no imperativo, y es en virtud de esta característica que se puede dar cuenta de que el dolor sea típicamente desagradable, así como de su rol motivacional y su estrecha relación con la acción. A grandes rasgos, Bain postula que el contenido del dolor sí es descriptivo, es indicativo, pero lo es de una forma particular. El contenido de un dolor desagradable consiste en representar un cambio fisiológico *en*

tanto que malo para uno mismo (Bain, 2012). Es un contenido evaluativo lo que explica el aspecto desagradable del dolor. Esta manera evaluativa de dar cuenta del contenido del dolor genera una interpretación diferente con respecto a la asimbolia del dolor, distinta al análisis de Klein.

Bain concuerda con Klein en el sentido de que los asimbólicos han perdido la capacidad de preocuparse por el estado de su propio cuerpo y que dicha carencia de alerta explica por qué los asimbólicos no sólo no se quejan ante la presencia de estímulos dañinos, sino que tampoco parecen conmoverse ante otras situaciones que implican peligro para ellos mismos. En esto Bain y Klein concuerdan. Sin embargo, esta falta de atención o preocupación resulta en que el dolor que experimentan los asimbólicos ya no es desagradable, según Bain, por lo cual no se muestran motivados ante éste. La indiferencia ante el peligro hace que los asimbólicos dejen de representar los cambios fisiológicos de manera evaluativa, representan que hay algo ocurriendo en sus cuerpos, pero esto no tiene un carácter malo, ni de ninguna manera evaluativo, lo cual imposibilita que su sensación de dolor pueda tener un tono hedónico, que sea desagradable. Dado que no es desagradable, entonces Bain concluye que esto explica su falta de motivación.

De Vignemont propone un giro interesante a la discusión. Si la filósofa francesa tiene razón, tanto Klein como Bain deben estar equivocados. Ella argumenta que la falta de cuidado, de atención, de preocupación corporal, etc. no implica necesariamente que el dolor deje de ser desagradable para los asimbólicos y que en virtud de esto no muestren la motivación usual. De Vignemont trae a discusión los casos de *somatoparafrenia*. En ellos, las personas experimentan dolor en una parte ‘alienígena’ de su cuerpo, una parte que no identifican como propia. En la somatoparafrenia a los pacientes no les importa la integridad de las partes extrañas de su cuerpo y, sin embargo, todavía reportan y muestran sentir dolor en ellas, además de que están motivados para evitar el dolor.

Por ejemplo, un paciente con somatoparafrenia dice identificar su mano derecha como si no fuera realmente suya. Dado que no la percibe como su mano, no le preocupa especialmente, no le importa. Sin embargo, incluso si dicho paciente dice que tal mano no le pertenece y que el dolor desagradable que siente en la mano no es realmente suyo, aún actúa con el propósito de proteger esa mano de estímulos destinados a causarle dolor. Esto muestra que el hecho de dejar de tener preocupación no implica necesariamente que el dolor no sea desagradable, lo cual mostraría que Bain está equivocado. Además, esto también muestra que la falta de preocupación corporal tampoco

implica que dejemos de mostrar motivación respecto a nuestro dolor, contrario a la interpretación de Klein. Si lo que propone de Vignemont sobre la somatoparafrenia es correcto, esto muestra que las interpretaciones de Bain y de Klein no pueden ser adecuadas. La preocupación sobre nuestro propio cuerpo no es necesaria para que una sensación sea desagradable, ni para estar motivados con respecto a esta.

Klein (2017) ofrece una respuesta a de Vignemont en un breve artículo. Dice que los pacientes con somatoparafrenia, al igual que los asimbólicos, no se preocupan *realmente* por su dolor ni por la parte del cuerpo afectada y que ambos deben de ser entendidos como casos de despersonalización.

No es obvio quién tiene la última palabra sobre la mejor interpretación de la asimbolia del dolor. Esto es en parte porque la bibliografía que habla directamente sobre estos casos es limitada y porque las interpretaciones de la misma suelen depender de la clase de teoría que se defiende sobre qué es el dolor, así como sobre qué es aquello que constituye a lo desagradable del mismo. Además, hay otras alternativas para explicar qué pasa con la experiencia de los asimbólicos al recibir estímulos que usualmente causarían dolor.

Gray (2014), verbigracia, propone que lo que sienten los asimbólicos no es realmente una sensación de dolor. Esta posibilidad nace a partir de la *teoría de intensidad del dolor*. Gray defiende que el dolor no es una modalidad sensorial como lo son la visión, la audición, el tacto, etc., las cuales nos proporcionan, a grandes rasgos, información acerca de estímulos físicos. Más bien, el dolor ‘tiene el rol de advertirnos sobre estímulos físicos excesivamente intensos’ (Gray, 2014: 95, mi traducción). Sentimos dolor cuando representamos que los estímulos recibidos a través de otra modalidad son tan intensos que, en condiciones normales, nos causarían daño. Así, lo que Gray cree que ocurre con los asimbólicos es que han perdido la capacidad de representar, justamente, cuándo un estímulo es tan intenso que sería peligroso y, por ello, también pierden la capacidad de sentir dolor.

Más allá de cuál es la mejor interpretación sobre la asimbolia, me parece importante mencionar este caso médico por su relevancia en la discusión filosófica sobre el dolor y, además, porque éste es un buen ejemplo de la manera en la que Klein, a partir de su teoría imperativa, no sólo propone un modelo para dar cuenta del dolor en condiciones ordinarias, sino también en casos poco comunes y aún en discusión.

CONCLUSIÓN

El libro de Klein, después de establecer su respuesta a posibles contra ejemplos y contra argumentos, se detiene a discutir un caso interesante sobre dolores que también son placenteros. Propone, respecto al masoquismo, que hay ciertas circunstancias en las que podemos experimentar dolores que, además de ser desagradables, también son agradables. Esto ocurre cuando el dolor está al límite de ser soportable y, por razones contextuales, tales como la novedad de la experiencia o el control que ejercemos sobre nosotros mismos, el mismo dolor que es desagradable también es adicionalmente agradable. Este penúltimo capítulo resume su trabajo previo (Klein, 2014).

Sin embargo, esto no forma la parte central de su libro y de su teoría sobre el dolor y el contenido imperativo. Así como tampoco lo hacen sus conclusiones y reflexiones finales sobre el sufrimiento, donde considera, sin entrar en detalle, que lo desagradable del dolor ha de ser explicado en relación a cómo éste, de forma típica, obstaculiza nuestra agencia y nuestra capacidad de acción. ‘El dolor es una orden emitida por nuestros cuerpos que sirve para proteger nuestra integridad como cosas físicas. Lo desagradable [*painfulness*] es una orden emitida con respecto al dolor (y muchos otros estados) que sirve para proteger nuestra integridad como agentes’. (Klein, 2015: 187-88).

El dolor y el sufrimiento son centrales en nuestra vida, tanto como seres vivos, que actúan y luchan por sobrevivir, como para nuestra vida en tanto que humanos, con emociones y formas complejas de vivir y entender el mundo en el que estamos. Me parece que el trabajo de Klein, así como el de los autores en quienes se basa y a quienes inspira, es una labor loable que trata de entender estos fenómenos de una manera seria e informada, que provee buenos argumentos y ofrece una admirable coherencia intelectual. No sin dejar de lado que estos fenómenos están en el centro de nuestra existencia. Como atinadamente cita Klein para cerrar su escrito, en referencia a Milan Kundera (2001):

Pienso, luego existo, es la declaración de un intelectual que subestima los dolores de muelas. Yo siento, por lo tanto, soy una verdad mucho más universalmente válida y que se aplica a todo lo vivo . . . La base del yo no es el pensamiento sino el sufrimiento. (Capítulo 11).

Dar cuenta de la experiencia de dolor nos ayuda a comprender un aspecto crucial de nuestra existencia. Quiero pensar que esta reseña servirá como un

acercamiento a la discusión filosófica sobre el dolor y la constitución de éste y, sobre todo, que animará el interés a discutir sobre su naturaleza de manera cabal. Será tu placer, lector, consultar la obra de Klein y la de los demás autores mencionados para formar tu propio criterio, tanto sobre esta interesante condición patológica, la asymbolia del dolor, como acerca del dolor mismo y del sufrimiento.

REFERENCIAS

- BAIN, D. (2012). What makes pains unpleasant? *Philosophical Studies*, 166(1), pp. 69-89.
- BAIN, D. (2013). Pains that don't hurt. *Australasian Journal of Philosophy*, 92(2), pp. 1-16.
- BAIN, D. (2017). What the Body Commands, by Colin Klein. *Australasian Journal of Philosophy*, (96:1), pp. 193-196.
- BARLASSINA, L., & HAYWARD, M. K. (forthcoming). More of me! Less of me! Reflexive imperativism about affective phenomenal character. *Mind*.
- BERTHIER, M., STRAKSTEIN, S., & LEIGUARDA, R. (1988). Asymbolia for pain: A sensory-limbic disconnection syndrome. *Annals of Neurology*, 24(1), pp. 41-49.
- CORNS, J. (2014). Unpleasantness, motivational *oomph*, and painfulness. *Mind and Language*, 29(2), pp. 238-254.
- De VIGNEMONT, F. (2015). Pain and bodily care: Whose body matters? *Australasian Journal of Philosophy*, 93(3), pp. 542-560.
- DENNET, D. C. (1978). Why you can't make a computer that feels pain. *Synthese*, 38(3), pp. 415-449.
- FAJARDO-CHICA, D. (2017). What the Body Commands. The Imperative Theory of Pain, reseña. 2017, *lxvi • suplemento no. 3*, pp. 247-252.
- FREEMAN, W., & WATTS, J. W. (1946). Pain of organic disease relieved by prefrontal lobotomy. *The Lancet*, 247(6409), pp. 953-955.
- GRAHEK, N. (2007). *Feeling pain and being in pain*. MIT Press.
- GRAY, R. (2014). Pain, perception and the sensory modalities: Revisiting the intensive theory. *Review of Philosophy and Psychology*, 5(1), pp. 87-101.
- HALL, R. J. (2008). If It itches, scratch! *Australasian Journal of Philosophy*, 86(4), pp. 525-535.
- KLEIN, C. (2014). The penumbral theory of masochistic pleasure. *Review of Philosophy and Psychology*, 5(1), pp. 41-55.
- KLEIN, C. (2015a). What pain asymbolia really shows. *Mind*, 124(494), pp. 493-516.
- KLEIN, C. (2015b). *What the body commands: The imperative theory of pain* (1 Edition). Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

- KLEIN, C. (2017). Pain, care, and the body: A response to de Vignemont. *Australasian Journal of Philosophy*, 95(3), pp. 588-593.
- KLEIN, C., & Martínez, M. (forthcoming). Imperativism and pain intensity. In D. Bain, M. Brady, & J. Corns (Eds.), *The Nature of Pain*.
- KUNDERIA, M. (2001). *Immortality*. New York: Faber & Faber, Limited.
- MARTINEZ, M. (2011). Imperative content and the painfulness of pain. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 10(1), pp. 67-90.
- MARTINEZ, M. (2015). Pains as reasons. *Philosophical Studies*, 172(9), pp. 2261-2274.
- MARTINEZ, M., & KLEIN, C. (2016). Pain signals are predominantly imperative. *Biology and Philosophy*, 31(2), pp. 283-298.
- NOREN, S. J., & DAVIS, A. (1974). Pitcher on the Awfulness of Pain. *Philosophical Studies; Minneapolis*, 25(2), pp. 117-123.
- PITCHER, G. (1970). The awfulness of pain. *Journal of Philosophy*, 67(July), pp. 481-491.
- SCHILDER, P., & STENGEL, E. (1928). Schmerzasympolie. *Zeitschrift Für Die Gesamte*, 113(1), pp. 143-158.
- TRIGG, R. (1970). *Pain and emotion*. Oxford: Clarendon P.

EL DOGMATISMO DE LOS LITERATOS

The Dogmatism of the Writers

Francisco FERNÁNDEZ BUEY

Edición de José SARRIÓN ANDALUZ y Salvador LÓPEZ ARNAL

Recibido: 12 de febrero de 2020

Aceptado: 28 de abril de 2020

RESUMEN

A través del presente trabajo se recupera un artículo caído en el olvido del filósofo español Francisco Fernández Buey, que fue publicado originalmente en la revista clandestina *Realidad*, en 1967. El texto es una interesante muestra del debate estético y político que se producía en el marxismo de la época. A lo largo del texto el autor trata la relación de los escritores y artistas con el compromiso político, desplegando temáticas propias de la época tales como el realismo o la profesionalización del artista. Los autores han trufado el texto original con notas de edición a fin de contextualizar el escrito original, y han realizado una labor comparativa entre la versión enviada para su publicación y la que finalmente se publicó clandestinamente, señalando las diferencias entre ambas versiones, diferencias que en ocasiones son sustanciales y muy indicativas de las propias discusiones internas del antifranquismo.

Palabras clave: filosofía política; estética; marxismo; Fernández Buey; Manuel Sacristán.

ABSTRACT

This work recovers a forgotten article written by Spanish philosopher Francisco Fernández Buey, originally published in the written by clandestine journal *Realidad*, in 1967. This text is and originally sample of aesthetic and political discussions of the aesthetic and political debates on marxism at that time. Through this text, the author deals with the relationship between

artists and writers who are politically committed. Buey develops some topics that were typical at that time, such as realism or the artist's professionalization. The authors have inserted different edition notes throughout the original text, in order to contextualize it, and they also have carried out a comparative work between the original version of the article, as it was sent by the author for its publishing, and the final version, which was published under a clandestinity situation. They try to pointing at the differences between both versions, differences that are quite substantial and indicative about internal discussions inside anti-Francoism movement.

Key words: political philosophy; aesthetics; marxism; Fernández Buey; Manuel Sacristán.

* Nota manuscrita del autor (no fechada): *Redactado en Cabeza de Playa de El Aaiún (Sahara Occidental¹) durante el verano del 67. Dedicado a MSL [Manuel Sacristán Luzón], que propuso las correcciones que se recogen². Publicado en Realidad, septiembre de 1968 <con algunos cortes>³.*

1. No es difícil constatar que la estética, la crítica literaria, la sociología del arte y de la cultura se han convertido en los últimos años en uno de los temas capitales de la reflexión marxista. Los textos en que esta reflexión se expresa comienzan a constituir ya una parte cuantitativamente importante (aunque cualitativamente desigual) de la literatura dialéctico-materialista. Sin ninguna intención de exhaustividad se pueden enumerar como motivos de esta proliferación, los siguientes: a) los problemas del desarrollo cultural y la introducción de un arte y una literatura popular en los países socialistas, b) la búsqueda de caminos expresivos para llegar artísticamente al proletariado en las estructuras capitalistas o feudales de los países desarrollados, en

1. Lugar al que Fernández Buey fue enviado a realizar el servicio militar obligatorio, uno de los actos represivos que sufrió por su destacada participación en la constitución del Sindicato Democrático de Estudiantes de Barcelona (SDEUB) en marzo de 1966. Allí fue golpeado por el comisario torturador de la BPS de Barcelona, Antoni Creix (NE).

2. La revisión de Sacristán se produjo sobre una primera versión que Fernández Buey había titulado: "El dogmatismo de la literatura" (NE).

3. Se publica aquí siguiendo el manuscrito del escrito depositado en la Biblioteca Central de la Universidad Pompeu Fabra. Este manuscrito se ha cotejado con la versión publicada finalmente en la revista *Realidad* en 1967. Las diferencias se hacen notar en Notas de Edición a pie de página (NE).

desarrollo o subdesarrollados, c) la relajación de la tensión bélica entre los «bloques», d) las necesidades teóricas de desarrollar o simplemente completar (según los autores) las consideraciones de los clásicos sobre problemas de arte y literatura.

El carácter fundamentalmente polémico con que Marx y Engels hicieron la crítica radical de las estructuras socioeconómicas del capitalismo reaparece, como es natural, en las aportaciones marxistas actuales más interesantes para el análisis del hecho artístico: así en la crítica de Lukács a la concepción idealista del arte inherente a la decadente sociedad burguesa; así también en la crítica de Della Volpe a las consecuencias recientes de la estética romántica. Pero ya el encabezamiento de este artículo sugiere una ambigüedad: estética, crítica literaria, sociología del arte y de la cultura son tres conceptos que no tienen aún, ni siquiera dentro del ámbito estricto del marxismo⁴ una significación unívoca. Esta ambigüedad se debe no sólo a la amplitud de temas que normalmente son tratados bajo la denominación de Estética, sino especialmente a la heterogeneidad y, en consecuencia, equivocidad de la terminología estética al uso⁵. Equivocidad terminológica que habrá de ser rastreada en muchos casos, en el hecho hoy extendido de una asimilación, no siempre lo suficientemente consciente, del lenguaje existencialista, fenomenológico, positivista o tradicional al lenguaje del marxismo. Este fenómeno no es en todos los casos consecuencia de una escasa formación filosófica; es también y principalmente, como resultado objetivo, el tributo que el pensamiento marxista paga por su incorporación a la «cultura europea», incluso a esa «cultura» que durante un siglo se ha opuesto –con todos los medios políticos a su alcance– a la difusión de la dialéctica materialista. Y es también, naturalmente, el tributo que la filosofía de la praxis paga a su propia apertura.

Conviene, en cualquier caso, no olvidar esa situación –compleja sí, pero que debe asumirse positivamente– porque hoy, entre nosotros, existe tanto la peligrosidad de quienes se empeñan en mantener la confusión (por supues-

4. Es cierto que la mayoría de los textos tienden a hacer la crítica de una simple sociología del arte. Y en esto coinciden, por ejemplo, Lukács, Della Volpe y Sartre. Pero L. Goldmann cuyas aportaciones a los problemas que tratamos tienen un considerable interés titula una de sus obras *Por una sociología de la novela*.

5. Esta ambigüedad se agravará aún más si pensamos en las significaciones que suele tomar el término REALISMO. A título de comprobación pueden verse las ponencias de la III Semana del Pensamiento Marxista (Materialismo filosófico y realismo artístico) en Francia, publicadas con el título: AA. VV. (1965). *Estética y Marxismo*. Buenos Aires. E. Arandu.

to, no únicamente terminológica) como de quienes añoran la simplicidad, la elementariedad (también por supuesto, no únicamente terminológica) de tiempos pasados.

Este artículo no pretende analizar las aportaciones teóricas del marxismo en el campo de la estética. A este respecto será suficiente con señalar que hasta el momento la aportación más importante es, sin lugar a dudas la de Lukács⁶ y el intento más consciente por superar esa confusión terminológica de que hablábamos lo ha realizado Galvano della Volpe⁷. El objetivo aquí es subrayar las implicaciones políticas que concurren en algunas concepciones recientes del arte y la literatura (y particularmente en la de Jorge Semprún). Teniendo en cuenta las razones que antes se aducían sobre la ambigüedad terminológica no está de más tampoco evitar la utilización de términos como pseudomarxistas, sedicentes marxistas o pretendidos marxistas –tan al uso– al criticar esas concepciones.

2. La estética marxista fundamentalmente al nivel de los debates, las declaraciones y las entrevistas, está empeñada hoy en su autocrítica, en combatir el dogmatismo estaliniano. A nivel estrictamente filosófico esa autocrítica, cuando es importante, suele representar repensar a Marx y Engels y repensar a Lenin; al nivel de las ideas estéticas, donde la tradición es menos fuerte, suele representar el intento de fundamentar una estética dialéctico-materialista a partir de (o teniendo en cuenta, simplemente) los pocos fragmentos y las cartas en que Marx y Engels trataron del arte; y a un nivel indudablemente menos elaborado, el diálogo con las vanguardias artísticas y más concretamente «arrebatar a Proust, Joyce, Beckett y especialmente Kafka al mundo burgués»⁸. La autocrítica, el combate contra el dogmatismo estaliniano está

6. Lukács, G. (1966-67). *Estética I, II, III y IV*. Barcelona. Grijalbo. A pesar de que la tensión ideológica creada por la «guerra fría» opera aún en no pocos textos de Lukács resulta, sin embargo, paradójico que sea precisamente en su obra (o fragmentos de ella, más exactamente) donde se dirigen las críticas recientes. No está de más señalar que la «superación» de la teoría lukácsiana del *reflejo estético*, sin conocer la Estética –en curso de publicación– es un intento “precoz” y con muchas posibilidades de no llegar a buen término. Me parece que éste es el problema de Valeriano Bozal con la introducción en su *Realismo entre desarrollo y subdesarrollo* del término de «sentido», tomado a la fenomenología.

7. Especialmente en: Della Volpe, G. (1965). *Crítica del Gusto*. Barcelona. Seix y Barral. [Traducción de Manuel Sacristán (NE)].

8. Así R. Garaudy con su «realismo sin límites»; así también Ernst Fischer: «no debemos abandonar a Proust, Joyce, Beckett y menos aún a Kafka al mundo burgués, per-

dando lugar a aportaciones teóricas importantes –que no vienen, desde luego, de quienes hoy han descubierto con desconsuelo que un día no se permitieron gozar las delicias de Kafka–. Más aún: han creado un extraordinario clima de investigación, debate y contraste de pensamientos que contribuirá, sin lugar a dudas, a aclarar muchos problemas artísticos. Pero al mismo tiempo, esa autocrítica no siempre consigue dejar atrás los términos de la confusión. L. Althusser ha descrito así esta situación: “El fin del dogmatismo ha producido una real libertad de investigación y también una fiebre por la cual algunos se han lanzado a declarar filosofía el comentario ideológico de su sentimiento de liberación y de su gusto a la libertad”⁹.

La afirmación de L. Althusser es válida en el campo que tratamos, tanto más cuanto que los comentarios ideológicos de un sentimiento de liberación suelen ser caros tanto a los artistas y literatos como a sus críticos. Ha sido precisamente en Francia donde esta crítica antidogmática –que era y es necesaria– ha comenzado a cobrar caracteres de auténtico complejo de culpabilidad cuando no de cristiano examen de conciencia, con firme –y desenfocado– propósito de enmienda. El caballo de batalla, en el terreno que analizamos, está siendo la autonomía del arte, el poder político de la literatura y la función del escritor, del artista, del intelectual en la sociedad.

De aquí que si el combate contra el dogmatismo del período estaliniano es una necesidad para conseguir el desarrollo de la estética y la crítica literaria del marxismo, hoy comienza a ser necesario también desentrañar las consecuencias de esa «fiebre» mencionada por L. Althusser. Porque solo así será posible evitar que el culto a la personalidad artística ocupe el lugar del desterrado culto a la personalidad política¹⁰. A nuestro entender, dos son los

mitiendo de tal forma que ayuden a ese mundo. Se trata de que nos ayuden a nosotros»; así también J. P. Sartre: «nosotros los hombres de izquierda occidentales no podemos aceptar que autores como Proust, Joyce o Kafka –que tanto contribuyeron a nuestra formación y a los que de ningún modo renunciamos– sean considerados decadentes porque esto significa al mismo tiempo la condena de nuestro pasado y la negación de todo nuestro aporte a la discusión». Ver *Estética y marxismo* (op. cit.).

9. Althusser, L. (1966). *Pour Marx*. París. F. Maspero, p. 21. [Althusser, L. (1966). *La revolución teórica de Marx*. México. Siglo XXI. Traducción de Marta Harnecker (NE)].

10. Es cierto, por otra parte, que desde el *Qué es la Literatura* de J. P. Sartre [Sartre, J. P. (1990). *¿Qué es la literatura?* Buenos Aires. Losada. (NE)] hasta nuestros días se han producido análisis más o menos brillantes y coherentes del problema de la relación del escritor o el artista con el público de las sociedades capitalistas desarrolladas, pero el estudio detallado de este aspecto de la crítica literaria escapa a los objetivos aquí señalados.

factores que contribuyen poderosamente al surgimiento de ese nuevo culto: (a) la reacción contra el «dirigismo» político en arte y (b) el drama del artista comprometido en el proyecto de un «arte para el pueblo» en los países capitalistas. Y es precisamente en el desenfoque de una exigencia objetivamente válida (a), en la precipitada y subjetiva interpretación de ese drama (b), o en ambas cosas a la vez, donde hay que buscar el origen de la insuficiencia de un buen número de afirmaciones estéticas del momento. Porque efectivamente es un hecho –un hecho histórico ligado a la praxis del marxismo– el carácter elemental y simplificador de una planificación artística y cultural sometida al control rígido del aparato técnico-organizativo político, pero este hecho histórico ha de ser analizado como tal y, desde luego, su negación mera escasamente puede contribuir a la fundamentación de la estética. No obstante, es moneda demasiado corriente en los últimos años reducir los programas artísticos a una «declaración de principios antidogmática» y a continuación, deducir de aquí lo que debe ser la función política del intelectual¹¹. La argumentación es como sigue:

1. No debe hablarse de arte y literatura en la inocencia de un pensamiento marxista puro ya que la inocencia de ese pensamiento ha sido «manchada» por la práctica política, cuyo error consistió en someter el arte y la literatura a los intereses de la lucha ideológica.
2. La superación de un error tal representa aceptar que la literatura no debe estar al servicio de una causa, sino al servicio de la literatura misma, es decir, de una determinada concepción de la literatura; y, por tanto, debe existir un «distanciamiento» del escritor con relación al «aparato político». Ese «distanciamiento» es, precisamente, la misión del escritor o el artista: ser la Crítica, la Conciencia del aparato político.
3. El reencuentro del escritor, o del artista, con la «política real» se verifica a través de la comprobación de que no existe literatura sin lectores (y lo mismo vale del arte) y de que la constitución de una comunidad de lectores exige la transformación radical de nuestras sociedades capitalistas o neocapitalistas. Y de aquí el drama:
4. La burguesía actual no se sorprende ya por las revoluciones.

11. Es cierto, por otra parte, que desde el *Qué es la Literatura* de J. P. Sartre [Sartre, J. P. (1990). *¿Qué es la literatura?* Buenos Aires. Losada. (NE)] hasta nuestros días se han producido análisis más o menos brillantes y coherentes del problema de la relación del escritor o el artista con el público de las sociedades capitalistas desarrolladas, pero el estudio detallado de este aspecto de la crítica literaria escapa a los objetivos aquí señalados.

ciones literarias; lo único que no admite es perder el poder político. Conclusión: hay que arrebatarse el poder político a la burguesía¹².

La complejidad problemática que se plantea en estos cuatro puntos es evidente. Caben por otra parte, variantes en la argumentación, especialmente en lo que se refiere a los puntos 3 y 4: el poder de la literatura y el arte no queda aclarado en la mayor parte de estos debates y con frecuencia se pasa, sin demasiadas contemplaciones, de la afirmación de que la literatura no tiene ningún poder (político) a la de que tiene todos los poderes¹³. No es tampoco un hecho insólito que estas vacilaciones teóricas encuentren su confirmación en la actividad práctica de tal o cual escritor o artista. El hecho es explicable: mistificada la «inocencia» teórica del marxismo y consciente de que su obra, su novela o su cuadro producido para el proletariado con la finalidad de provocar una toma de conciencia, llega únicamente a la burguesía e incluso ésta asimila perfectamente el «golpe», el artista, o el escritor, oscilará entre el compromiso directo práctico-político con el abandono temporal de su creación artística y el replanteamiento teórico de lo que es un arte «para el pueblo». En estas circunstancias no puede parecer extraño el que en ocasiones se considere como un «descubrimiento antidogmático» el hecho de que un lenguaje realista favorable a la evolución histórica y al proletariado no sea «popular»¹⁴. No es excesivamente grave el que nuestros artistas o nuestros críticos lleguen, en estas ocasiones, a través de la propia experiencia a «descubrimientos» que constituyen el pan nuestro de cada día de un marxismo precisamente no dogmático (esta pequeña «pérdida de tiempo» es políticamente necesaria, por otra parte). Más graves son, sin duda, dos consecuencias que se derivan inmediatamente de argumentaciones como la citada: la primera es la sustitución de la *funcionalización* política del artista o del escritor por

12 Sobre esta argumentación ver J. Semprún, *Que peut la littérature?* [AA. VV. (1965). *Que peut la littérature?* París. 10/18 (Union générale d'éditions, UGE). (NE)], y entrevista a J.S. *Cuadernos para el diálogo*, extraordinario dedicado a la cultura hoy [Del Amo, A., Martínez Torres, y Rodríguez Sanz, C. (julio 1967). "Diálogo con Jorge Semprún". *Cuadernos para el diálogo* (Madrid), número extraordinario 6, pp. 89-94. (NE)]

13 Sobre este extremo ver *Que peut la littérature?* Debate organizado por Clarté y publicado por 10-18. París, 1966. [*op. cit.* (NE)].

14 A este respecto es interesante no olvidar, frente a una concepción "romántica" del proletariado, la afirmación de Lenin en *Qué hacer* sobre el hecho de que la recta conciencia no puede enseñarse a los trabajadores sino desde fuera de la cotidiana lucha económica, así como la extensión de Lukács a esa afirmación en el sentido de que «para la superación de la vida cotidiana (también del arte cotidiano) hacen falta modos de comportamiento del pensamiento cotidiano». (Lukács, *Estética*, I, p. 67 [*op. cit.* (NE)]).

su *profesionalización* (la misión crítica del intelectual que está por encima del bien y del mal); la segunda, el intento de extraer una política concreta de una concepción de la literatura. Porque es evidente sin más que desde la profesionalización del artista y el intelectual no se pueden resolver los problemas concretos de la práctica política¹⁵. La profesionalización del artista y el intelectual es, como se ve, el extremo al que se llega por reacción frente a su funcionalización. Y el equívoco de una concepción tal no está, naturalmente, en proponer a los representantes del “aparato político” una concepción del arte y la literatura sino en hacer pasar, con la crítica a la actividad política de estos, una concepción de la literatura por una nueva política.

El intento es no sólo una contradicción en los términos; es la sustitución mera y simple del dogmatismo del «aparato político» por el dogmatismo de los literatos. De una concepción que localiza a «intelectuales» y «políticos» en sectores irreductibles (aun cuando, luego, se introduzcan mediaciones) se puede derivar sin gran esfuerzo esa inevitable oposición entre el «aparato político» y sus «críticos intelectuales» de que habla Semprún. Pero la praxis marxista, la mejor praxis marxista que no admite la inocencia de un pensamiento teórico ni tampoco el pragmatismo dogmático, demuestra que esa reducción a sectores es igualmente simplificadora. Y, en consecuencia, a los campos de concentración y a la discusión entre esos dos “sectores” (extremos que cita Semprún) cabe oponer, precisamente, la praxis marxista que realizó la revolución en la URSS, o China.

P. F. Agosto, 1967

15 Un ejemplo meridiano de la validez de esta afirmación lo constituyen las consideraciones de J. Semprún en torno al diálogo católico-marxista en España. Primero, la “misión crítica”; la izquierda marxista española ha planteado erróneamente la colaboración con los católicos al subvalorar las diferencias ideológicas en función de la lucha política. Y en segundo lugar la ineficacia de la literatura: la solución ideal serían aquellas palabras de Bergamín: con los comunistas hasta la muerte; luego nosotros al cielo y ellos al infierno. Pero el mismo Semprún dirá que eso es una solución “privada”. *Cuadernos para el diálogo*. Extraordinario dedicado a la Cultura hoy [*op. cit.* (NE)].

a

Z

RESEÑAS

a

F

e

a

Fernando CERVERO, *Understanding pain*. MIT Press, 2012, 192 páginas.

Se atribuye a Buda la reflexión que dice que el dolor es inevitable, pero que el sufrimiento es opcional. Ya por aquellos años, la experiencia del dolor parecía ocupar un puesto predominante en la vida de todo ser humano; y hoy en día, debe seguir siendo así, a pesar de que no conocemos lo suficiente este mecanismo biológico al que, por otro lado, estamos más que acostumbrados.

La obra *Understanding pain*, constituye un estudio sobresaliente acerca de la naturaleza del dolor, analizado desde un enfoque científico y filosófico para aportar diferentes puntos de vista. El autor, Fernando Cervero, es un prestigioso investigador, profesor y escritor especializado en el estudio del dolor. Ha sido presidente de la Organización Internacional del Dolor, conocida como IASP (son las siglas en inglés). Estudió Medicina en la Universidad Complutense de Madrid, de 1966 a 1972, y continuó su formación en la Universidad de Edimburgo. A partir de 1975 trabajó con Ainsley Iggo, fundador y tercer presidente de la IASP, lo que lo vincularía con esta asociación y despertaría su interés apasionado por el estudio del dolor. Profesor en diferentes universidades, como la de Edimburgo o la de Bristol, regresa a España después de casi veinte años como catedrático de Fisiología de la Universidad de Alcalá de Henares. En el año 2002 es nombrado director de la Unidad de Investigación de Anestesia de la Universidad McGill, en Montreal, siendo también nombrado director del Centro de Investigación de Dolor en la

misma Universidad. Con el libro que reseñamos quiere llevar al gran público el objeto de su experticia, sin dejar de aportar reflexiones muy relevantes para el público académico. “Comprender del dolor” es un texto para conocer de manera rigurosa y accesible qué es el dolor y cómo nos afecta.

El libro nos introduce a una realidad esquiva: el dolor es una parte fundamental de nuestras vidas, que nos influye poderosamente, siendo completamente necesario, ya que de diferentes maneras nos pone en contacto con el medio, moldeando nuestro comportamiento. El dolor, de este modo, puede considerarse una forma más de percepción. Ahora bien, debemos entender que el dolor no es un fenómeno unívoco, sino que presenta diferentes dimensiones, funciones y manifestaciones. La obra trata de responder dos preguntas clave que pueden considerarse el eje sobre el que giran los capítulos que la conforman: ¿Cómo sentimos dolor? ¿Qué significa el dolor para nosotros? La respuesta a la primera pregunta es mecanicista, biológica, ya que va a relacionar directamente el dolor con una serie de funciones cerebrales y nerviosas. Pero, ¿cómo es posible que un proceso mental que a priori nos protege se haya convertido en una sensación desagradable que daña nuestras vidas? La respuesta a la segunda pregunta es más filosófica, ya que implica, a su vez, otras preguntas: ¿Podemos eliminar por completo el dolor? ¿Sería conveniente hacerlo, en caso de que se pudiera? Estas son las cuestiones que debemos resolver para examinar el significado del dolor.

Los primeros capítulos nos ponen en contacto con unas aproximaciones preliminares al significado del dolor. En el

primero, nos acercamos al dolor como una función física, sensitiva, refleja, que, en un primer momento, sirve para protegernos de los peligros del medio. Se parte, de ese modo, de una concepción física del dolor. No obstante, van apareciendo dificultades a la hora de definirlo, problemas conceptuales, ya que a pesar de ser algo físico, nos encontramos con el problema de la intersubjetividad y la comunicación del dolor: no sabemos cómo sienten dolor los demás. Aparecen así dos experiencias o procesos en teoría separados: el componente físico, la reacción refleja, y la percepción subjetiva del mismo. A nivel biológico, se distinguen tres tipos principales de dolor: el dolor nociceptivo, el dolor inflamatorio y el dolor neuropático, cada uno con una serie de características propias. Cervero se pregunta, en este punto, si todos estos tipos de dolor son producto de los mismos mecanismos cerebrales. El segundo capítulo aborda mediante numerosos ejemplos experimentales, a lo largo de la historia, cómo se han usado diferentes métodos para tratar de medir el dolor. Salen a la luz así, por ejemplo, las diferencias entre humanos y animales no humanos, o la necesidad de crear métodos capaces de objetivar la sensación del dolor. El tercer capítulo analiza probablemente el dolor al que todos estamos más acostumbrados, el dolor nociceptivo, sensitivo, el que sentimos, por ejemplo, cuando nos quemamos. Cervero plantea preguntas muy interesantes que, en realidad, hilvanan todo el libro, como: ¿Qué órganos generan o captan este dolor o sensación? Para poder entender adecuadamente esta cuestión, en los capítulos siguientes comienza a analizar con mayor detenimiento la

relación entre la percepción del dolor y cómo nuestro cerebro y sistema nervioso transfieren y procesan la información que hemos obtenido del medio. Se discuten las redes neuronales dedicadas al dolor, y la relación directa entre nuestro cerebro y la experiencia del dolor. Preguntas clave como la posibilidad de conocer qué redes neuronales concretas son las responsables de procesar esta información se vuelven relevantes a la hora de acceder a la posibilidad de eliminar o reducir el dolor de distintas maneras. A partir del quinto capítulo, y mediante ejemplos cotidianos o testimonios de pacientes reales, que sirven para darnos cuenta de la proximidad e importancia de este tipo de problemas, Cervero nos describe otras formas más específicas de dolor y las características únicas de los mismos. El capítulo sexto está dedicado a una curiosa propiedad del dolor: su incapacidad para adaptarse o desaparecer ante un estímulo prolongado, siendo algo único entre el conjunto de sensores que tenemos (vista, gusto, oído, etc.). Este problema da lugar a fenómenos como la hiperalgesia o la alodinia, consecuencias directas de la amplificación de dolor, capaces de afectar y destruir la vida de ciertas personas. La percepción del dolor, en este punto, se vuelve totalmente dependiente del cerebro, y así se trata en los siguientes capítulos, pudiendo distinguirse tres componentes: el dolor sensitivo, el emocional y el cognitivo. Los últimos capítulos de la obra abordan otro tipo de fenómenos, como el dolor que se origina en el interior de nuestro propio cuerpo, el dolor visceral (como un dolor de estómago), y el dolor neuropático, relacionado con las personas que han perdido alguna extremidad y que,

al mismo tiempo de seguir las sintiendo (percepción de miembros fantasma) afirman que les duelen. La obra termina con un interesante análisis de las diferencias a la hora de experimentar dolor en función de los genes, el sexo y el estrés al que está sometido un sujeto y con una reflexión sobre la posibilidad y necesidad, en vista a lo expuesto anteriormente, de poder eliminar el dolor de nuestras vidas, de un modo científico y definitivo que sea capaz de mejorar la calidad de vida de muchos enfermos afectados por dolencias crónicas que les impiden, en muchos casos, vivir dignamente.

Las explicaciones van acompañadas de numerosos ejemplos y de referencias tanto a obras clásicas en el estudio del dolor como a especialistas en el tema, de manera que la obra nos aporta al mismo tiempo una perspectiva histórica, global y multidisciplinar de los problemas que se abordan. De igual forma, se incluyen, en ciertos puntos clave, esquemas y dibujos que ilustran y facilitan la comprensión de las explicaciones, al igual que ejemplos cotidianos que todos hemos experimentado en nuestras vidas diarias.

Al concluir la lectura, hemos aprendido que el dolor es mucho más que una experiencia sensorial. Se entiende que

es multidimensional y que depende de procesos neurológicos, pero también de otros factores, como el sexo o el entorno, que poco a poco se van descubriendo y resultan claves para la comprensión del dolor como fenómeno. De igual forma, queda patente la necesidad de luchar, a todos los niveles, contra el dolor, ya que en determinados casos muchos pacientes sufren durante su vida algunas formas terribles de dolor que no se investigan lo suficiente y no se les pueden ofrecer remedios científicamente eficaces para combatirlas. En relación con estas cuestiones, quedan abiertas ciertas líneas de investigación y debates, fundamentalmente desde dos puntos de vista: por un lado, la necesidad de seguir trabajando e incrementar los estudios científicos sobre las bases neurológicas del dolor como piedra fundamental del problema; y, por otro lado, en el terreno ético, la posibilidad de incluir la lucha contra el dolor y los tratamientos contra el mismo como un derecho humano fundamental, lo que vincularía una labor científica con una reivindicación política.

Sergio DEL BARRIO
Universidad de Salamanca

SABORIDO C. *Filosofía de la Medicina*. Madrid, Tecnos, 2020, 286 pp.

Inmersos en la pandemia del Coronavirus llega este libro que reflexiona sobre la salud, la enfermedad, la medicina, la filosofía, la ética, la ciencia y la humanidad, en medio del complejo mundo que nos ha tocado vivir. Es obra del Profesor de la UNED Cristian Saborido, que imparte materias como: Filosofía de la Ciencia, Bioética, Filosofía de la medicina e Introducción al pensamiento científico. Su innovadora obra tiene ya amplio predicamento, tanto en el ámbito de las ciencias humanas y sociales, como en el médico de forma específica.

El libro consta de ocho capítulos más la advertencia al lector, agradecimientos, un epílogo, un glosario y la bibliografía. En la advertencia señala lo que el libro no es: ni de autoayuda ni de medicina y entiende que su principal objetivo es analizar críticamente los supuestos y presupuestos básicos que usan los profesionales médicos. Pretende, en suma, utilizar la filosofía para ayudar e entender mejor lo que implica la práctica médica. En el prefacio se abren los interrogantes a los que el texto quiere dar respuesta y la justificación de un libro sobre la filosofía de la medicina ya que, al igual que hay filosofía de las cosas más diversas, también debe haberla de la enfermedad.

Con orígenes en Hipócrates o Galeno se encuentran reflexiones filosóficas que evidencian que las Humanidades, las ciencias y las filosofías han ido históricamente de la mano, aunque hasta la actualidad estas no se desarrollan de forma específica como disciplinas autónomas y emergentes, dando lugar a filosofías de las ciencias. Entre ellas la filosofía

de la medicina es para el autor la rama de la filosofía que se dedica al estudio de los conceptos, métodos e implicaciones de la medicina. Se trata de una filosofía de una ciencia particular como es la medicina, para pensar y hacer mejor la medicina.

El primer capítulo se dedica a distinguir entre lo teóricamente bueno, saludable, y lo patológico e indeseable (estar enfermo). También analiza la existencia de enfermedades psicosomáticas en las que la mente y el cuerpo son tan cercanos. La salud y la enfermedad son propiedades biológicas que conviene acotar o definir. Si se toma como base la definición ideal de la OMS, tenemos que “la salud es un estado de completo bienestar, físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades”, encontramos que se refiere a un estado utópico, irrealizable, y si la medicina tiene que buscar la salud, estará condenada a no cumplir su propósito. Entonces, ¿qué es la salud y la enfermedad? Se entiende que son antónimos y que no puede darse uno sin el otro. Diversos enfoques conviven en el libro sobre estos términos: biológico, ecológico, naturalista y constructivista. A continuación, se desarrolla el enfoque naturalista de la medicina que la entiende como una biología aplicada al cuerpo humano con una clara dimensión normativa, aunque surgen las dudas de la influencia en ella de los valores, la ética, la cultura, la personalidad, etc., para concluir que la salud y la enfermedad son, en realidad, conceptos densos, en los que está presente tanto una dimensión descriptiva como una valorativa. Por su parte, el enfoque constructivista señala que son precisamente los valores

y el contexto los más determinantes en los conceptos de salud y enfermedad. Se revisan aquí algunas variedades adquiridas por la medicina desde las enfermedades de negros, hechas en Estados Unidos en el S. XVIII, a las modernas técnicas de embellecimiento de la cirugía estética. De hecho, la medicina ha ampliado su campo y hecho un notable recorrido que relativiza el concepto filosófico de enfermedad.

El capítulo IV se dedica a fundamentar la afirmación de que la medicina es arte y es ciencia, con raíces en los términos griegos de *techné* y *episteme* como bases del empirismo y del realismo. Así, las tres exigencias de la medicina serían: un conocimiento de la realidad biológica; destrezas técnicas sofisticadas para tratar adecuadamente al enfermo, y un discernimiento moral para que su acción sea positiva. De ahí la relevancia ética de la medicina, ya que a los médicos se les exige sabiduría en el plano teórico y virtuosismo en el moral. Dos enfoques de la medicina derivados de lo anterior se desarrollan en el siguiente capítulo: el reduccionismo (la dimensión biológica) y el holismo (la dimensión personal) que

pueden confluir en un pluralismo integrador de ambas. Las controversias en la clasificación de las enfermedades dan lugar a diversos criterios: clínico, etiológico, mecanístico, para concluir después de revisarlos, que no existen enfermedades sino enfermos. Se detiene en el caso de la psiquiatría como enfermedad mental que, por un lado, es un instrumento de control social, y por otro, una disciplina al servicio de los que sufren cualquiera de las múltiples manifestaciones de la misma. El último capítulo se dedica a las reflexiones tanto para profesionales de la salud como para humanistas, educadores y personas que buscan el sentido profundo de las cosas.

El libro se mueve entre la divulgación filosófica y el libro de texto, lo que será de gran ayuda a los estudiantes que se adentran en el mundo de la biomedicina. Permite reflexionar sobre aspectos globales, grandes, manidos que se han consolidado en el mundo centrado en lo particular y que ha perdido de vista una mirada general desde lo alto.

Isabel CANTÓN MAYO
Universidad de León

BONETE PERALES, Enrique (2019). *El morir de los sabios – Una mirada ética sobre la muerte*. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya S.A.). 318 pp.

En las páginas de esta monografía, que ahondan en el pensamiento del ámbito de la llamada “Ética de la muerte”, el profesor catedrático de filosofía moral de la Universidad de Salamanca Enrique Bonete Perales despliega un estudio extenso, detallado y multiforme, que ilustra la incidencia directa, crucial, amplia y concreta que tiene sobre el pensamiento ético el fenómeno intrínsecamente humano de la muerte y de la mortalidad, y destacando las cuestiones, las preguntas y reacciones más relevantes que el humano morir suscita en el seno de la filosofía moral, reflejándolo todo en la vida, la obra y sobre todo la muerte de un elenco de algunos de los pensadores más significados en la historia de la filosofía universal.

Fiel al propio título “El morir de los sabios – Una mirada ética sobre la muerte”, esta obra introduce al lector a la consideración del hecho humano de la muerte y de la mortalidad en sus implicaciones diversas. Mucho más específicamente, se dirige a pensar en la incidencia que la muerte tiene y las reacciones que ésta suscita –tanto teóricas como prácticas, vitales– en la actividad del pensamiento moral. Invita, literalmente, a contemplar la muerte humana desde una perspectiva o “mirada” propiamente ética, para generar reflexión e indagación que contribuyan a precisar y aclarar los significados morales de la muerte, sus profundas implicaciones prácticas, las respuestas ante ella y todo el nuevo ámbito de reflexión que surge

de las relaciones entre la moral y el morir del ser humano.

En esta intersección de la muerte con la ética, se identifica todo un nuevo ámbito especializado de reflexión moral aplicada, denominable “Ética de la muerte”. Esta se extiende entre la “Tanato-logía” (o estudio en general del fenómeno de la muerte) y la “Bio-ética” (el pensar moral sobre las cuestiones en torno a la vida), pero diferenciado de ambos, como campo de investigación sobre la incidencia de la muerte humana en la ética y todas las reacciones que dicha relación suscita. En las últimas dos décadas el profesor Bonete viene reclamando una atención especializada sobre este ámbito específico de pensamiento ético, denominándolo con expresión de cuño propio “Tanato-ética”, donde demarcar el tratamiento propio de las cuestiones que plantea el pensar ético en relación con la muerte humana, en todas sus implicaciones.

El propósito esencial de este trabajo, por tanto, no es otro que presentar o plantear algunas de las cuestiones más destacables de este ámbito de reflexión específico de la “Tanato-ética”, para ir desgranándolas por partes, en sus diversos aspectos, implicaciones, ideas, posiciones, argumentos, reacciones, etc.

Asimismo, y de forma curiosamente original, esta reflexión no se plantea a modo de tratado orgánico, sino que se propone de modo histórico-biográfico, presentando los diversos puntos de relevancia enmarcados en la vida –y más propiamente en el morir– de los filósofos que han contribuido con las aportaciones más reseñables a este pensar ético de la mortalidad. Toda la reflexión “tanato-ética”, con todos sus puntos y

aspectos, se desarrolla aquí distribuida en una antología de 24 semblanzas morales de pensadores escogidos de la tradición filosófica occidental. Cada una de éstas consiste en una breve biografía –que narra con especial detalle la muerte de cada filósofo, en sus circunstancias y en sus actitudes–, con una explicación de sus ideas morales más pertinentes, sobre todo en cuanto a pensar la muerte toca, completada con sugerentes textos que reflejan dichas ideas en el contexto de su obra, quedando todo su pensar así reflejado en “el morir de los sabios”.

Sirve prácticamente a este propósito la estructuración tripartita del cuerpo de texto de la obra, en el cual, tras la amplia introducción orientativa, se desarrollan tres de las dimensiones más relevantes de la “Ética de la muerte”. Estas se centran en torno a tres cuestiones fundamentales, escogidas a modo de ejes estructurales de la reflexión “tanatoética”.

En la extensa introducción de la obra, declarativa y explicativa, se plantea la temática general de este trabajo, con una sucinta definición y demarcación de la Tanato-ética como “ética de la muerte” e introduciendo al lector en la repercusión que tiene la mortalidad humana sobre el conjunto del pensamiento moral. Tales cuestiones se reformulan a continuación a modo de grandes interrogantes o preguntas que esta nueva disciplina deberá transitar; y que se tratarán en los grandes bloques de reflexión diseñados al efecto. Concluye esta introducción sugiriendo, más que proponiendo, unas “pautas de lectura” libres, que ayuden al lector a orientarse en el modo de leer los grandes bloques de reflexión y las biografías individuales de los filósofos seleccionados.

La obra se adentra en la indagación *tanato-ética* en la parte I, con la primera sección o bloque de reflexión titulado “Ante la muerte: ¿serenidad o temor?”, que comienza evocando y revisando las actitudes personales más habituales que el ser humano suele adoptar ante su destino mortal, tan temido como insoslayable. Son posicionamientos diversos, más emocionales o racionales –de horror, de repulsa, de aceptación, de sosiego– dependientes en gran medida de la concepción que cada individuo tenga del hecho de la muerte, y de la creencia o no en alguna forma de inmortalidad o trascendencia más allá de su umbral. La filosofía puede jugar un papel tranquilizador en este trance, exorcizando el espanto irracional ante la muerte con argumentos racionales que dispongan al ser humano en serenidad para asumir el hecho natural de la mortalidad y el momento del propio morir. Diversas argumentaciones en este sentido se han planteado desde la más remota Antigüedad hasta la era contemporánea, pasando por la teología medieval y la filosofía de la Edad Moderna, y se reflejan en las actitudes, en la vida, la muerte y la obra de los pensadores escogidos para esta sección.

En la Antigüedad clásica descuellan ejemplos como los del griego Epicuro, que neutralizaba el miedo a morir aduciendo la incapacidad de la muerte para dañar al individuo humano; o el romano Cicerón, que animaba a la aceptación de la humana mortalidad apoyado en su confianza en la inmortalidad del alma. En la era Moderna el racionalista Descartes diferenciaba la corrupción de la “máquina” corporal humana de la supervivencia del alma racional, en lo que coincidía con el holandés Spinoza,

para quien la razón podía rebatir el miedo mortal que impide gozar la vida. Autores más recientes como M. Scheler, deploraban la “represión” ejecutada desde el mundo cultural contemporáneo para ocultar o ignorar el destino mortal del humano; destino que M. Heidegger exhortaba a asumir con autenticidad en su analítica existencial del *Dasein* como *Sein zum Tode*. Parejamente, en la tradición filosófica analítica, L. Wittgenstein veía en el temor a la muerte el signo claro de una vida *falsa*, inauténtica, vivida sin sentido; una vida *mala* en definitiva. Se cierra este primer elenco de sabios con la figura del filósofo español Eugenio Triás, quien analizó la inquietud del hombre ante la muerte, y ésta como “poder” y opresor último, invitando empero a asumirla con serenidad, dejando la puerta aún abierta a una esperanza de trascendencia.

Profundiza la reflexión ética ante la muerte en el segundo tercio o bloque temático, en la parte II, bajo el interrogante “Ante el dejar de ser: ¿el yo propio o el otro amado?” Considera el impacto de la muerte propia (la de uno mismo, *en primera persona*) o la del prójimo amado (*en segunda persona*), o la de personajes desconocidos (*en tercera persona*) sobre el actuar moral humano.

Agustín de Hipona lloraba amargamente en las páginas de sus “Confesiones” el dolor por los amigos fallecidos, consolado al tiempo en la firme esperanza cristiana en su resurrección. Miguel de Unamuno mandaba imaginar la muerte propia, y vivir con los hombres de modo tal que se alcanzase a merecer la inmortalidad, el eternizarse. El padre del Psicoanálisis, S. Freud, señalaba cómo los hombres contemplan la muerte con

ambigüedad instintiva, psíquica, muerte a veces rechazada y otras inconscientemente deseada. El existencialista Sartre combatió toda pretensión de otorgar sentido a la muerte o de encontrarlo en ella, muerte como pura nihilización absurda, o incluso como una forma final de alienación condicionada por la presencia del el Otro-prójimo. El español Xabier Zubiri recordaba cómo viven los humanos *entre las personas y con las cosas*, pero mueren luego todos a solas, en el acto final que fija su personalidad en devenir, en camino. El existencialista G. Marcel, en el conflicto entre la muerte y el amor, fundaba en éste toda esperanza de supervivencia del otro amado. Hannah Arendt veía la muerte como el cierre necesario del itinerario biográfico de la persona, confiriendo a este sentido y unidad. Julián Marías consideraba la muerte como *segura* en tanto hecho de la biología, a la par que *incierta*, por no saber cuándo acontecerá ni si con ella se acaba la persona o se abre en cambio a un horizonte de inmortalidad.

La investigación en el ámbito de la “Tanato-ética” se concluye y completa en esta obra con un último tercio o sección de reflexión indispensable, titulado “Ante el suicidio: ¿a favor o en contra?”, que explora los límites de la libertad humana ante el acabarse la vida, diversas concepciones del acto suicida, con una colección de las razones que puede plantearse el ser humano ante la posibilidad de pedir la muerte o de dársela a sí mismo por su propia mano, tomando la propia vida.

Así, el estoico Séneca acariciaba la idea de abrazar con serenidad racional una muerte decidida, libre, liberadora de las miserias de la vida. En contraste, para

el santo Tomás de Aquino, la muerte, la gran destructora de vida, sería la pena por el pecado humano, constituyendo la autodestrucción justamente el pecado más grave contra la cristiana caridad. Michel de Montaigne se debatía entre su fe católica que le llamaba a perseverar en la vida y su afición a la tradición estoica que le sugería librarse de la vida al volverse aquella molestia pura. En tiempos de la Ilustración, el empirista D. Hume proponía el disponer con libertad de la propia vida, negando al suicidio todo carácter de pecado o transgresión de deberes personales, mientras Immanuel Kant, el gran defensor de la autonomía racional, prohibía destruir la propia humanidad (por el suicidio) como medio para alcanzar otros fines personales. Arthur Schopenhauer reconocía en el suicidio un derecho personal, rechazando su carácter criminal mas deplorándolo al tiempo como un error profundo, como una ulterior afirmación de la Voluntad. Friedrich Nietzsche, en cambio, desde su posicionamiento *trágico*, reclamaba la oportunidad de acabar con la vida frágil

y enferma, exhortando a “saber morir a tiempo”, por decencia, con estilo. En fin, todo un Karl Jaspers aducía argumentos para arrebatarse la vida propia ante situaciones de rigor extremo, como acaso en un acto de amor al prójimo querido.

Queda así conformada y presentada una obra de filosofía moral útil y amena. Jugosa para los amantes de la biografía y de la historia de la filosofía, por la riqueza de detalles –muy curiosos, raros o habitualmente ignorados– que aquí se condensan sobre las vidas y la muerte de los pensadores en ella retratados, y por la cuidada fidelidad con que se evocan sus ideas y sistemas de pensamiento. Indispensable para todo investigador que se proponga indagar la historia del pensamiento filosófico sobre la muerte en relación con la moral, o para quien decida adentrarse en el nuevo campo de reflexión de la “Tanato-Ética”. Accesible, y más que recomendable.

ION SAGÁRZAZU
*Estudios e investigación en Filosofía
en Universidad de Salamanca*

HUICI ESCRIBANO, G. *Desde el Infierno*, Colección tres ensayos, Ediciones Trea, S. L., 2020, 114 pp.

Después de la lectura de *Desde el Infierno* de Germán Huici Escribano (Madrid, 1981), un texto agriamente tardomoderno, como él se denomina a sí mismo, el nombrar a lo largo de esta reseña al autor académicamente por su apellido, no parece probable que le sentara bien si lo leyese.

Escribe poniendo el habla en letra impresa sin concesión a la retórica, desde un interior autodefinido como anarquista, entendido anarquista como libre. Huye a conciencia de la sistematización del orden establecido, y transluce por ello la impresión del ‘hablar contigo’, al establecer una camaradería cómplice con el lector que inclina a nombrarle por el nombre de pila.

Pensador, ensayista y crítico de arte, formado en Historia del Arte y Teoría Psicoanalítica ha publicado previamente *Entre miradas* (Elba, 2013), y *El dios ausente* (Elba, 2016), siempre con Walter Benjamín como referente, reflejando ante todo un decidido anticapitalismo sobre el sustrato de la Estética como pasión.

Su pensamiento se inclina más al estilo de Thoreau que de Bakunin... Esteta, pero a la vez pesimista, ya que “asume la pérdida de la era de las revoluciones” y sufre por la destrucción de la naturaleza en vez de su uso y convivencia. Huici, no parece que sea del carácter de rechazar su título de bachiller como hizo el primero, pero tampoco del tipo de incitar a las barricadas, pagando como todos, la correspondiente cuota de hipocresía ante cuya evidencia se frustra personal-

mente: “no sé transformar el infierno”, clama en el epílogo.

Desde el infierno no es tanto una crítica, como gritos de enfado al post-modernismo ideológico y práctico. Sin un hilo conductor definido, a posta, más allá de ‘Infierno en el que todos somos-ahí’ en términos heideggerianos.

Por otro lado, esta obra hace inevitable en su lectura recuperar las ideas de los filósofos referenciados, poniendo el contrapunto al Antisistema con la erudición del autor.

Define este nuestro infierno como elegido y basado en la “imagería encuadrada” o vida virtual, la burocracia y el mercado, en vez de la lucha por existir nosotros mismos como Vivencia en la que “experiencia y contenido son la misma cosa”; desde un alma tardorromántica, como soñadora de deseos y desde una cotidianeidad heideggeriana de caída, “arrojado” a ella cíclicamente sin poder de verdad Ser, ni abriarnos a las posibilidades de un Tiempo del que hemos hecho solo Inmediatez.

Pone bajo la luz en 16 ensayos y un epílogo, el marco imaginario del “cuadro” en el que nos hemos introducido, que limita el desorden del que huimos del ‘ahí fuera’, ya que en el “orden no hay angustia porque los límites protegen”, y evidencia con ello por ejemplo, lo que de nuevo Ser y Tiempo puso de relieve al afirmar que sin ella no puede el ser-ahí realizar el tránsito de lo impropio a lo que verdaderamente sí lo es.

Ese cuadro al que hemos entrado es la tecnología, la informática, la pantalla de ordenador que nos dice Quienes Somos: lo qué queremos para el placer, qué compramos, qué sentimos... Una distopía en donde todo falla constantemente,

en cualquier caso. Y aun sabiendo que es mentira, que esa vida es vida real Virtual, la asumimos porque preferimos el miedo de que ese hecho aflore a la conciencia antes que la angustia de saber que cada vez somos más Nada. A Huici (perdón de nuevo Germán), esto le hastía; cita a Lacan “aspirados por la ventana y viviendo la imagen” y a Žižek cuando “queremos vivir en la mentira”, y la vivimos Juntos, siendo así más simbólicos que racionales: Si “todo lo real es racional, y todo lo racional es lo real” que afirmaba Hegel, dejar de ser racionales ¿no nos convierte en algo ficticio? Y recuerda a Marx cuando dice que “damos el valor del bien a fetiches y símbolos”.

¡Queda entonces solucionada la respuesta a la pregunta por el Ser!: Es lo que la ventana le dice que Es. Siguiendo su hilo argumental, nos hemos convertido en el dictado del mercado, y no queremos salir de nuestra cueva platónica por un falso y autoconvencido deseo de seguridad...

Desde el Infierno aborrece la burocracia a quien hemos asumido como verdadero “amo”, y Huici señala que prácticamente hemos llegado a ser Josef K., el protagonista de *El Proceso* de Kafka, pero con el agravante de que “Queremos ser procesados”, aunque como Josef no sepamos por qué. Delegamos la responsabilidad que nos agobia en la ley y no en la moral, tanto el burócrata como nosotros mismos, evitando de nuevo la angustia de la resolución. Dicta: esta burocracia es capitalismo y éste es mero consumo de lo irreal.

En esa irrealidad nos perdemos el resto de los mortales mientras hoy en día se recrea el principio marxista de

‘acumulación originaria’, en donde la antigua tesis de la concentración de los medios de producción frente al empobrecimiento de la clase obrera se transforma en lo cotidiano. Frente a la cada vez más gigantesca acumulación de bienes/capital en escasos círculos, florece el empobrecimiento en caída libre del resto del mundo mientras juega a lo virtual.

Huici desde su formación, no puede evitar en este libro poner en contraste el calor de la Estética al calor de este infierno, renegando de la cosificación de la sensibilidad suprimida por el capitalismo, “virtual y espectacular”, y afirmando que la crisis estética del hoy “es del sujeto, no del objeto”. Podría haber una salida bajo el amparo hegeliano, pensando que quizá la esperanza esté en la unión mística de los dos entes que la negatividad como motor dialéctico ha separado; y fuera la Naturaleza quien los reuniese y el discurso llegara a coincidir con el Ser que este mismo revela, el cual, al ser uno, mostrará la belleza de lo creado en el sujeto mismo.

Por ahora, destruimos la naturaleza, la hacemos nuestra Esclava para intentar convertirnos en Amos, sin darnos cuenta de que, al hacerlo, como vuelve a decir Hegel en los primeros capítulos de la Fenomenología, el Amo conseguirá el reconocimiento, pero no transformará nada. Luego nunca podrá llegar al Saber Absoluto, al Espíritu, hasta que se convierta en burgués y evolucione: somos intelectuales burgueses estancados, y podríamos avanzar en la conciencia y llegar a Aquel.

Pero hoy no transformamos, solo destruimos lo que tenemos a mano. Seguro que el autor de la *Fenomenología del Espíritu* nos emplazaría dentro del

acto mismo de la Tragedia griega, que sería “Comedia de los dioses” a ojos de Huici. El resultado de nuestra acción, nuestra Obra, “es el fin perfecto de destrucción; *Hybris*”, esto es, luchar con lo sublime y caer en lo patético.

Huici pone en crítica a Bauman y su Modernidad Líquida, afirmando que solo es líquida en superficie; que interiormente sigue siendo invariable. Solo se da la fluidez en el cambio constante de nuestros días, en las revoluciones diarias de la tecnología, mientras que, en su esencia, el sistema permanece estático. La Revolución con mayúsculas no es sucesión de instantes, sino cambio con proyección y continuidad de futuro. No hay continuidad de nada, una vez más todo se reduce a un momento seguido de otros, sin ningún nexo vital. Como si se hubiera producido ya el fin de la historia, y tras él, el liberalismo capitalista ha triunfado reduciéndonos a un ‘después’ apocalíptico dantesco.

El Epílogo de *Desde el Infierno* ensaya sobre la pandemia de 2020 sobrevenida cuando el autor ya había finalizado el libro, apuntalando la idea general. El confinamiento nos ha hecho a todos iguales, atenazados por el miedo, con un estado incapaz, casi “soñando con la peste”, una realidad vírica que da pío al control y a la sumisión. Sería referente obligado Vigilar y castigar: El nacimiento de la prisión, de Foucault, como un manual de uso del ‘qué nos estamos dejando hacer’. Un “perfecto estado

maoísta” como dice Huici, con pánico a lo sensible, al cuerpo.

Descorporizados y degradados, la solidaridad queda anulada en una perfecta representación orwelliana. Si es necesario, como en 1984, creer que “dos más dos son cinco” para gestionar nuestros propios miedos, crearemos; y el Otro desaparecerá, mientras “el cuerpo va perdiendo”.

Con esta visión del mundo actual, Huici deja también abiertas puertas de salida: invoca a Nietzsche, a la locura y a su punto de lucidez; “hay que estar un poco loco para amar”, impulsar el amor con la locura y poder vivir en el infierno. Invoca también a la Amistad como fuerza contra la hipocresía, al Cuerpo como recuperación del “mundo sensible”, aunque suponga volver a ese comienzo de la Conciencia hegeliana para ‘sentirnos’. Ser de verdad rebeldes en el infierno como estetas, o desarrollar una “filosofía flexible” no mediatizada por el Sistema, para aprender de manera constante y no caer en un auto olvido de nosotros mismos, repitiendo errores como un Ouroboros sin futuro.

Tras la lectura de *Desde el Infierno* quizá nos quedamos rumiando la verdad que afirmaba Wittgenstein en sus notas personales: “Revolucionario será aquel que pueda revolucionarse a sí mismo”.

Diego ALONSO SUBIÑAS
Universidad de Salamanca

CAMARGO, J., MARTÍN-SOSA, S.: *Manual de lucha contra el cambio climático. Nada volverá a ser como antes, ni el clima, ni la sociedad*. Madrid, Libros en Acción, 2019, 285 pp.

“No es una utopía, solo la racionalidad de esperar que haya gente suficiente para hacer todo lo que hay que hacer. No tenemos mucho más tiempo. Nosotros somos aquellos a quienes estábamos esperando” (p. 277). Con esta invitación a la acción termina la obra *Manual de lucha contra el cambio climático*. Se trata de una obra escrita a dos manos por Joao Camargo, investigador y activista político en temas sociales y ambientales y organizador de diversos movimientos sociales en Portugal; y Samuel Martín-Sosa, doctor en biología por la Universidad de Salamanca y activista ecologista.

La obra supone un gran ejercicio didáctico, pues logra explicar de manera sencilla y amena (mediante la utilización de dibujos, gráficas, cómic, etc.), todo el complejo entramado científico, político y económico que rodea a la noción de cambio climático.

Los capítulos del libro tienen una estructura pedagógica: los dos primeros presentan nociones científicas a tener en cuenta a la hora de hablar de cambio climático; los capítulos 3 y 4 muestran las consecuencias prácticas y visibles del cambio climático en el mundo y, de manera análoga, en las distintas regiones de España; el capítulo 5 muestra los distintos escenarios que se podrían alcanzar si no se logra un gran cambio; los capítulos 6 y 7 se centrarán en el estudio del origen político del cambio climático: el sistema capitalista, con sus nombres y apellidos (Repsol, Shell, Total, etc.); los capítulos

8, 9 y 10, plantean las diversas respuestas ante la crisis ecológica, así como muestran una serie de pautas a desarrollar para quienes quieran comenzar la lucha contra el cambio climático.

En el primer capítulo se explican, entre otras, la noción de clima, así como los factores que lo determinan: radiación solar, latitud, topografía, corrientes marítimas, composición de la atmósfera, etc.; y la noción de efecto invernadero, así como los gases que lo provocan (oxígeno, nitrógeno, argón, neón, etc.). Éstos pueden provenir tanto de fuentes naturales, como de fuentes antropogénicas: extracción y explotación de combustibles fósiles.

Ahí comienza a plantearse el problema del cambio climático: el clima que había permanecido estable en los últimos 10 mil años (holoceno) y que “fue decisivo para nuestra evolución colectiva y social” (p. 43), está cambiando drásticamente desde la revolución industrial debido a la utilización masiva de combustibles fósiles y el aumento drástico de gases de efecto invernadero.

En el segundo capítulo, se muestra cómo debido a la acción humana de continua extracción de combustibles, se producen una serie de consecuencias como son el calentamiento global y el cambio climático. Ambos factores, generan una serie de reacciones negativas en cadena (feedbacks), y cuando se alcanza un determinado punto de temperatura global, por la concentración de gases de efecto invernadero, se cruza el llamado “punto de no retorno” (p. 87) en el que un sistema climático se descontrola.

En los capítulos 3 y 4, los autores pasan de la teoría a la explicación de cuáles serán las consecuencias prácticas del

cambio climático. De manera análoga, se analizan las consecuencias de las subidas de temperatura y del cambio climático en España y en el mundo: se producirán grandes sequías y desertificaciones, los climas habituales de las distintas regiones del mundo se verán tan alterados que aumentarán las posibilidades de la extinción masiva de especies... El cambio climático tendrá también graves consecuencias sobre la salud de las personas: aumento de enfermedades respiratorias, problemas en la alimentación, aparición de nuevas pandemias.... Todo ello conducirá, a su vez, al aumento de los conflictos sociales y a la necesaria migración de grandes porciones de población (refugiados climáticos), ya “entre 2010 y 2016 más de 140 millones de personas tuvieron que abandonar sus viviendas debido a eventos extremos asociados al cambio climático” (p. 166).

En base a estimaciones científicas, los autores van mostrando cómo se producirán los cambios en las distintas zonas climáticas del globo y, también, cómo afectará el aumento de temperaturas a cada comunidad autónoma del Estado español y en qué se reflejarán las mismas.

En el capítulo 5, se muestran los escenarios catastróficos que podríamos alcanzar si la temperatura global sigue aumentando y no hacemos nada por detenerlo. El poder disminuir las consecuencias más graves del cambio climático pasa por una lucha a contrarreloj en la que estamos inmersos.

En los capítulos 6 y 7, los autores realizan un análisis político para esclarecer quiénes son los principales actores responsables del cambio climático y cuáles son sus ulteriores motivos. Explican

los distintos componentes del sistema socioeconómico capitalista que impera en la actualidad: crecimiento infinito como norma (sin importar los límites planetarios), niveles de vida insostenibles, generación de falsas necesidades, búsqueda de energías extremas y muy contaminantes para no reducir el ritmo de producción...

Carmago y Martín-Sosa, además, no solo describen el capitalismo como una “fuerza anónima”, sino que no les tiembla el pulso a la hora de escribir nombres de empresas y empresarios que están en el top de emisiones planetarias y se enriquecen a costa del destrozo de la naturaleza, la explotación laboral y el camino hacia una gran extinción masiva.

En los capítulos 8, 9 y 10, se analizan las distintas posturas que se pueden tomar ante el cambio climático. Por un lado, están los negacionistas que se empeñan en hacer grandes propagandas para disminuir la percepción del riesgo del cambio climático. Precisamente, suelen tener gran implicación (y grandes acciones) en las empresas que se enriquecen con la permanencia del *statu quo*.

Frente a ésta y otras posturas negativas, en el capítulo 9 (y en el 10 adecuándolas al contexto español), se presentan las alternativas, la hojas de ruta a seguir para sumarse a la búsqueda de soluciones. Eso sí, siendo conscientes de que solo se puede lograr un cambio de manera colectiva.

Múltiples son los pasos a dar de aquí en adelante para poder reducir los efectos del cambio climático: iniciar una revolución en el transporte, descarbonización, adaptar territorios a su ambiente natural, garantizar la justicia social, decrecer y reducir el número de emisiones, etc.

En definitiva, ¿qué puedo hacer yo? Asociarme en grupos de consumo agroecológico, en cooperativas de energía renovable, en redes de economía social y solidaria, vivir en comunidades en transición; y, si todo ello no es suficiente porque los políticos no escuchan, es el momento de dar el paso a la desobediencia civil. Por último, un capítulo final muestra la trascendencia histórica del tema. Pues, “el ser humano nunca ha encontrado un desafío mayor que el que vivimos hoy” (p. 274).

El sistema capitalista mediante instituciones humanas, políticas y empresariales, ha generado una crisis ecológica

y social, sin precedentes, que amenaza la propia existencia de nuestra especie. No existen vías rápidas de solución, nada será ya como antes. Debemos emprender una lucha colectiva que cambie el sistema impuesto y ayude a mitigar los efectos del cambio climático. Este libro es, sin duda, un manual teórico y práctico para comprender el cambio climático, repensar el mundo en el que vivimos y pasar a la acción.

José Manuel
DOMÍNGUEZ DE LA FUENTE
*Grado y Máster en Filosofía
por la Universidad de Salamanca*

LEFF, Enrique, *El fuego de la vida. Heidegger ante la cuestión ambiental*, Siglo XXI, Madrid, 2018.

Este libro no es un ensayo filosófico sobre la obra de Heidegger. No pretende establecer conexiones teóricas entre el pensador de Messkirch y la problemática ecológica. El “ante” que conforma el subtítulo: “Heidegger ante la cuestión ambiental”, opera aquí como los agentes de la autoridad que se encargan de llevar al recluso frente al tribunal que lo ha de juzgar. Porque Heidegger, como toda la filosofía europea, ha vivido aislado en el plano conceptual, y este libro quiere ser un reclamo de la “vida” en la filosofía, como él mismo se piensa.

La experiencia fundamental de Enrique Leff a lo largo y ancho de este libro es que la vida permanece como lo impen-sado de la filosofía. La filosofía ha estado obnubilada desde su comienzo bien por las Ideas, bien por Dios, bien por el Ser. En efecto, Heidegger también se cuenta dentro de la tradición metafísica que ha olvidado la vida. No hay ninguna vuelta a las cosas mismas ni en su obra ni tampoco en ningún otro filósofo coetáneo suyo. Así trata de mostrarlo Leff en los primeros compases de la obra, donde plantea la dualidad Ser-Vida para someter a análisis la corriente de la *Lebensphilosophie*, llegando a desfilas por sus páginas nombres como Dilthey o Husserl.

¿Pero qué significa la palabra vida? Este concepto, que aparece con frecuencia como sinónimo de lo real de la vida, es lo que Leff critica a la filosofía de haber olvidado. Se trata de un término metafísico, pero con buenos tintes científicos. De hecho, Leff dedica muchas páginas al análisis de conceptos científi-

cos tales como entropía o neguentropía. Leff piensa que, a través de la ciencia, se puede dar constancia de un substrato de realidad previo a cualquier significación filosófica, un atisbo de existencia “pura” que no es aún entre intramundano, según la terminología de *Ser y tiempo*. Así, amparado por la ciencia, se refiere a ese núcleo de realidad como “complejidad emergente” (en relación con la *physis* griega) y como las condiciones de sustentabilidad de la vida. Finalmente, le otorga una rúbrica metafísica, y lo presenta con la palabra lo “real de la vida”.

En la elección de este término, problemático cuanto menos (¿qué significa real?, ¿de qué modo se diferencian la realidad y la vida?, ¿hay algo así como lo “irreal de la vida?”, etc.), salta a la vista el paralelismo existente con las *Tesis sobre Feuerbach* de Karl Marx. Si Marx advertía que pensar el mundo no implica transformarlo, Leff, con la lección aprendida, critica igualmente el sueño de la filosofía europea, que vaga en la abstracción ideal mientras llama a abordar el plano que intuitivamente se opone a lo ideal y a lo conceptual, es decir el plano de lo real. Hay de hecho citas y referencias a Marx. Leff habla de la cuestión ambiental como la herencia de la metafísica occidental, que impera hoy bajo las formas de la técnica y el capital. Es el dominio del *Ge-stell* heideggeriano, pero también del régimen económico capitalista. Sin embargo, estas referencias son tan poco sustanciales que apenas si merecen ser tenidas en cuenta. Leff no profundiza en la cuestión del capitalismo. La da por hecho, sí, guiado por intuiciones que cualquiera puede compartir y tener por ciertas. Pero no se adentra más, desafortunadamente; no

desarrolla un punto, el del capital, y su relación con la técnica, que desde luego merecería ser desarrollado, y todas las referencias al capitalismo aparecen así como de pasada, sin llegar a consolidar una crítica sólida.

Finalmente, Leff presentará su propuesta de la racionalidad ambiental, donde ontología, ética, ecologismo y política se dan la mano para hallar modos de vivir de los Pueblos de la Tierra dentro de las condiciones de sustentabilidad de la Vida. Pero, como ya pasara en el caso de la crítica al capitalismo, la sensación es que el lector vuelve a quedarse a medias. Leff reserva esta propuesta para la parte final de su libro, y no hace sino presentarla por encima, ofreciendo sus rasgos a vuela pluma. Se echa en falta un mayor detalle y una mayor profundidad en la cuestión, la que seguramente habría merecido, sobre todo después de haber leído decenas de páginas en las que se comentan, de un modo introductorio, los principales rasgos de varios pensadores como Haar o Janicaud; decenas de

páginas que tal vez, en comparación con la propuesta original de la racionalidad ambiental, se sientan prescindibles.

En resumen, *El fuego de la vida* no es un mal libro, aunque tampoco sea brillante. Sin duda, su mayor defecto es la ambición desmesurada del autor con respecto a la obra: por querer abarcar demasiado, acaba apretando con poca fuerza. Enrique Leff quiso tratar demasiados temas y analizar demasiados autores, y el esfuerzo por estructurar todo el aparato teórico que maneja, no logra sin embargo suprimir una cierta sensación de desorden o anarquía. No obstante, su mejor baza es ese reclamo de la vida en la filosofía: ese dar cuenta de que por mucho que la filosofía piense e investigue, la vida establece sus propias condiciones de subsistencia, que han de ser necesariamente tomadas en cuenta.

Ramón
CAMPANERO FERNÁNDEZ
*Universidad Complutense
de Madrid*

Me desconecto, luego existo. Propuestas para sobrevivir a la adicción digital.

Isidro CATELA MARCOS, Ed. Encuentro, Madrid, 2018, 127 pp.

La obra ante la que nos encontramos evoca la célebre sentencia de Descartes: “pienso, luego existo”. En el presente libro, a lo largo de ocho capítulos y en poco más de cien páginas se pone de manifiesto uno de los retos más importantes del siglo XXI: la revolución tecnológica y sus consecuencias sobre la sociedad.

A lo largo del primer capítulo *Voces de alarma. ¿Por qué los grandes ejecutivos de Google, Twitter y Facebook están apagando sus dispositivos móviles y desconectándose de la red?* se enuncian varios ejemplos de cómo los fundadores de los últimos recursos tecnológicos no permiten a sus hijos, o les limitan, en el mejor de los casos, el consumo digital. Catela equipara este hecho a si los líderes religiosos no dejaran a sus hijos ser practicantes de las religiones que ellos defienden, el revuelo que esto ocasionaría. Sin proponer una postura de negación total ante los nuevos dispositivos que tenemos a nuestra disposición, lanza la propuesta de acompañar el uso de valores, virtudes y normas (p. 19), así como del sentido común. Y afirma: “Solo sucumbirán quienes no sepan integrar adecuadamente las enormes ventajas que nos regala el mundo conectado” (p. 21).

En el segundo capítulo *La sociedad de las pantallas. Solo sé que la Wikipedia lo sabe*, nos recuerda la función social de un Sócrates que espoleaba a la sociedad de su tiempo, a la vez que enseñaba sin cobrar nada a cambio. Y lo contrapone

a los sofistas, mercaderes del conocimiento. Asimismo, recurre a la alegoría platónica de la caverna para insistir en la idea de que no todo cuanto se nos da es representación. Hay algo más. De ahí precisamente la necesidad de reconectar con la realidad y “dejar de tener tanta relación con la tecnología” (p. 34).

La galaxia Steve Jobs. Del zoom politikón al enjambre digital es el título del tercer capítulo, en que Catela contrapone las ideas de Aristóteles en la *Política* y las de Byung Chul-Han en su obra *En el enjambre*, entre quienes median veinticinco siglos de diferencia. En este apartado se pone de manifiesto cómo los medios potencian el entretenimiento y, a la vez, lanzan nuevos modelos y referentes. Ahora bien, uno de los principales problemas es que: “somos protagonistas de un entorno volátil, inestable, que no desea formar ningún *nosotros* y que, por lo tanto, pone de nuevo entre interrogantes la posibilidad del verdadero encuentro” (p. 40). Y al finalizar apela a la responsabilidad individual de cada uno al utilizar los nuevos aparatos.

En el cuarto capítulo *De los Millennials a la Generación T. Yo soy yo y mis redes sociales*, se realiza una acertada clasificación de los nacidos desde 1945 hasta la actualidad, con la diferencia de que, los últimos “viven enganchados al elixir de la eterna conexión [...] el que les socializa [...] y al mismo tiempo les aísla, dificultándole [sic] el desarrollo de algunas de las capacidades básicas que les distinguen como seres humanos (p. 48). Podríamos decir que esas características propiamente humanas son, principalmente, la libertad y la racionalidad. No obstante, el profesor Catela insiste en la idea de que no por el mero hecho

de nacer en una determinada generación, nuestro uso está ya determinado. Asimismo, advierte la relevancia que tiene que los padres, y no los docentes o el entorno social, tomen la iniciativa de enseñar a niños y jóvenes a usar la tecnología. Lo cual supone un reto a nivel educativo. Todo ello a fin de evitar la orfandad digital.

Hikikomoris. El aislamiento social agudo. Cuando el infierno son los otros. Es el sugerente título que trae a colación el problema de la fobia social de jóvenes que deciden alejarse del resto de la comunidad. Y esto, sin tener nada que ver con una vida lograda, que es el fin de toda vida humana. Plantea así cómo nos estamos alejando de la meta propia del hombre. Catela pone de relieve cómo no podemos caer una vez más en el mito del progreso, creyendo que la tecnología es la solución a todos nuestros problemas. En efecto, estos *hikikomoris* tienen a su disposición tecnología y, sin embargo, renuncian de manera radical al contacto con los otros.

En el sexto capítulo de este trabajo se aborda la *no-mobile-phone-phobia*, también conocida como nomofobia. En *Nomófobos. El miedo irracional a estar sin móvil. Cuando la conexión es el opio del pueblo*, se hace hincapié en el posible miedo no racional ni lógico a dejarse el teléfono en casa. Catela recoge en esta ocasión varios estudios al respecto, que ponen de manifiesto datos curiosos. Por ejemplo, presenta cómo no sólo los jóvenes, sino también las mujeres son los nomófobos más habituales. Que los adolescentes y jóvenes sean quienes más usan el móvil puede no causarnos asombro. Obviamente, en una edad tan crucial, parece que la desconexión podría

ocasionar la exclusión por parte de sus iguales. Ahora bien, la prevalencia en las mujeres se debe, en parte, a su estructura cerebral, por la que son más hábiles para la comunicación, así como por su interés por las personas.

Adicción digital. ¿De verdad existe? ¿Qué dicen los expertos? ¿Cuándo debo comenzar a preocuparme? Es el título del penúltimo capítulo de este trabajo en que se discute acerca de si podemos hablar de una patología para referirnos al uso indebido y excesivo de las nuevas tecnologías. Así lo parece, pues, desde 2018 el Ministerio de Sanidad de España ha incorporado a las nuevas tecnologías en el Plan Nacional de Adicciones. Catela pone de relieve que casi un 20 % “de la población entre los 14 y los 18 años realiza un uso abusivo de las nuevas tecnologías” (pp. 88-89). Y, entre las soluciones posibles al problema propone medidas como la conexión con experiencias fuertes de vida real, tan necesaria para nuestra existencia o limitar el uso antes de irse a la cama, siendo mucho más recomendable, leer en papel.

Catela apunta a que somos más propensos a hacer un uso indiscriminado de la tecnología porque vivimos en tiempos de pensamiento débil, no estamos acostumbrados a la fortaleza y, además, 24 horas llevamos a un adicto dentro” (p. 95), y la causa es la dopamina que liberamos en nuestro organismo ante las sensaciones agradables propiciadas por la técnica, aunque no solo.

Para finalizar, *Me desconecto, luego existo. ¿Es posible vivir sin internet? Propuestas realistas para sobrevivir a la adicción digital* comienza con unos versos de Fray Luis de León en su *Oda a la vida retirada*, y se nos invita a la re-

flexión filosófica, al comportamiento humano teórico como posible solución ante la conexión permanente. Pues no es del todo necesaria la conversación con nosotros mismos, el soliloquio interno que acompaña a todo hombre que se pregunta quién es y quién quiere ser. Así, termina esta obra con un esbozo sobre la posibilidad de la desconexión radical, y un acuerdo en veinte puntos que se puede establecer por parte de los padres a sus hijos menores de edad de cara a propiciar un uso más responsable

de todos los medios que tenemos a nuestra disposición.

Estamos, por tanto, ante un trabajo de gran actualidad por el tema tratado y por su exposición pues, a lo largo de ocho capítulos con títulos tan sugerentes como los indicados, se alude y se referencian numerosas obras, trabajos y reflexiones sobre uno de los principales temas en el siglo XXI: Las nuevas tecnologías.

María Luisa PRO VELASCO
*Universidad Católica de Ávila/
Universidad Pontificia de Salamanca*

MEJÍA FERNÁNDEZ, Ricardo, *El giro fenomenológico en las neurociencias cognitivas: de Francisco Varela a Shaun Gallagher*. Barcelona: AUSP 2019, 513 pp.

Apenas uno empieza la lectura de este libro, percibe un discurso muy bien trabado, planteado y articulado, circunscrito con precisión y tratado con rigor y a la vez con pedagogía, viéndose el lector orientado con indicaciones claras para el largo y complejo camino que se le abre. Estas indicaciones facilitan mucho la lectura, empiezan con la introducción general que presenta el plano completo de la obra y siguen en las respectivas introducciones de cada una de las tres partes, así como en las de cada uno de los capítulos. A pesar de la especialidad del tema, el lenguaje expositivo es claro y de lectura comprensible.

El interés del tema se hace patente con solo anunciarlo: expresado en términos generales se trata del difícil problema de la posible naturalización de la conciencia, de la mente, tomada en su función cognitiva y desde las neurociencias; cuestión que fácilmente se extrapola al campo antropológico general sobre si el ser humano se explica en todas sus funciones, incluidas las más espirituales, con las explicaciones científicas, es decir, biológicas, en concreto neurológicas. Siendo que a todo estado de conciencia o de ánimo corresponde un soporte biológico y neurológico, la pregunta es si el soporte lo explica todo; en definitiva si el hombre puede ser reducido a su biología y finalmente ésta a química. Este es el problema de fondo.

Ahora bien, en esta obra el tratamiento de esta vasta y compleja cuestión

se acota en el campo de la fenomenología, preguntándose por las relaciones de la fenomenología husserliana con las neurociencias. Esta pregunta no se plantea así en abstracto, como si el mundo empezara recién ahora, sino que trata primero de ver las aproximaciones y los intentos habidos, constatando una transformación de la fenomenología convirtiéndola en neurofenomenología; es el giro de la fenomenología hacia las neurociencias y de estas hacia la fenomenología. Con ello ya se constata un logro relevante: el surgimiento de una metodología nueva, la transdisciplinar, por la que no sólo se dan intercambios entre disciplinas diferentes, como era el caso en el método interdisciplinar, sino que se crea un campo común de investigación, aprovechando datos y conceptos de diversas disciplinas, resultando una nueva transdisciplina. Se trata pues de un enfoque transfilosófico y transcientífico, por el que se libera del aprisionamiento en el parcialismo disciplinar. Esto es lo que se ha dado con la neurofenomenología. Esta misma metodología transdisciplinar es la que está en ejercicio en esta investigación.

La obra está dividida en tres partes. La primera estudia las líneas generales de la naturalización reduccionista (capítulo 1, sobre Dretske, Dennett y Metzinger) y la no-reduccionista, a saber, las posibilidades que ofrece la fenomenología husserliana para una naturalización no-reduccionista (capítulo 2). El denominador común de los reduccionistas es que la actividad ontológica, epistemológica y metodológica consiste en hacer que el terreno de todas [o casi] las dimensiones de la vida humana sea la naturaleza tal y como es aprehendida

por las ciencias empíricas y cuantificadoras (p. 49), de modo que la mente es entendida como mecanismo y no como conciencia corporalizada irreductible (p. 50). La naturalización no reduccionista parte de un concepto de fenómeno no restringido a los datos, puesto que la fenomenicidad abarca también la facultad de experimentar las cosas mismas subjetivamente. De esta manera se afirma una continuidad entre los datos captados y la capacidad para captarlos, construyendo un marco explicativo, donde cada propiedad aceptable se hace en continuum con las propiedades admitidas con las ciencias naturales (p. 102). Ello obliga a aclarar el significado y alcance exacto del anti-naturalismo husserliano.

La segunda parte está dedicada a la exposición del giro fenomenológico de Francisco Varela (1946-2001), un biólogo y neurólogo chileno con una aportación de gran alcance en este terreno, que su investigación le llevó a la neurofenomenología. El principio para dicho giro viene dado por el hecho de tomar como objeto de estudio la experiencia vivida, de la que se propone estudiar la donación de la experiencia y no lo que esta donación sea ontológicamente (p. 168). De la experiencia destacan dos características que se implican mutuamente. Primera: la irreductibilidad biológica, basada en la noción de autopoiesis, denotando un sistema autosustentante o autocreativo, en el que todos los elementos y niveles interactúan formando un todo, sin excluir la comunicación exterior. La segunda: la irreductibilidad de la experiencia vivida y la circularidad entre el conocer y el vivir.

La aportación de Varela ofrece un camino prometedor para superar la célebre

separación entre sujeto y objeto, entre conocimientos objetivos empíricos y la experiencia de cada sujeto, entre el reino de los objetos mundanos y el reino del espíritu; para superar los tribalismos de las ciencias empíricas o naturales y de las filosofías y para conformar no solo un estudio interdisciplinar, sino propiamente transdisciplinar superando barreras entre los diferentes campos del saber, superando los clásicos dualismos metodológicos (científico, filosófico) y ontológico (cuerpo, mente), objetivismo y subjetivismo.

La tercera parte expone cómo este giro fenomenológico, determinado por Varela, es acogido, continuado y enriquecido por un destacado seguidor Shaun Gallagher, profesor de Memphis, cuya obra todavía en curso, aunque haya dejado ya su huella. Partiendo de un consenso inicial entre Varela y Gallagher, se expone cómo recepciona la fenomenología la influencia de Merleau-Ponty, con su atención especial a la corporalidad. La neurofenomenología del profesor de Memphis se puede caracterizar por el intento de integrar tres componentes: 1) el análisis fenomenológico de la experiencia; 2) la teoría de los sistemas dinámicos, y 3) la experiencia empírica de sistemas biológicos (p. 408), cuyo resultado es la fenomenología indirecta y la fenomenología de carga frontal.

En definitiva, es una investigación que da cuenta de lo que ha avanzado la reflexión filosófica en general y la fenomenológica en particular, en su diálogo o, mejor, cooperación con las neurociencias cognitivas. Consigue una valiosa aportación tanto por el planteamiento metodológico como por el tratamiento del contenido, que toca uno de los temas

y problemas más acuciantes de la actualidad en todas las materias filosóficas en su radical apertura al tratamiento conjunto con las neurociencias cognitivas. Puede también leerse como la exposi-

ción del estado de la cuestión en la actualidad.

Gabriel AMENGUAL
Universitat Illes Balears

NORMES DE PUBLICATION

1. *AZAFEA* est une revue ouverte aux chercheurs de qualité provenant des différentes domaines de la philosophie, au caractère général et intégrateur des diverses traditions philosophiques. Elle est de parution annuelle et chaque numéro contient une section monographique et une section avec des articles variés ainsi que des notes de discussion, des comptes rendus et une relation des livres reçus.

2. Tous les travaux ayant été approuvés par le Comité de Rédaction à partir des rapports favorables de deux spécialistes seront admis. Les travaux seront rédigés en n'importe quelle langue européenne et respecteront les normes suivantes.

3. *Les articles* n'excéderont en aucun cas 25 pages à double espace (approx. 10.000 mots) et seront précédés d'une relation de *mots clés* (10 mots maximum) et d'un *abstract/résumé* (10 lignes maximum) en anglais. Ils seront envoyés sur le site web (*Azafea. Revista de Filosofía*) en Word. L'auteur doit être enregistré. L'article doit aussi comprendre le titre, abstract et key words (mais pas le nom de l'auteur). Pour toute information supplémentaire, n'hésitez pas à contacter: azafea@usal.es.

4. *Les notes de discussion* auront une extension de 8 pages maximum (approx. 3.000 mots) et les comptes rendus n'excéderont pas 3 pages (approx. 1.000 mots).

5. *Les références bibliographiques* seront exactes et complétées à partir du modèle qui suit:

- Les références bibliographiques dans le texte courant (avec des guillemets), doivent être intégrées dans le texte entre parenthèses (Vercellone, 2011, 50). Si le texte contient plus de quarante paroles il doit être situé dans un paragraphe distinct (sans guillemets). Ce modèle sera utilisé également dans les notes de bas de page.
- Les références bibliographiques sont listées par ordre alphabétique *à la fin du texte selon le modèle suivant*:
 - *livres*:
Koselleck, R. (1993). *Futuro Pasado*. Barcelona, Paidós.
 - *chapitres de livre*:
López de la Vieja, M. T. (2006). "Bioética. Del Cuidado al Género", en López de la Vieja, M. T., Barrios, O., Figueruelo, A., Velayos, C. Carbajo, J. (eds.). *Bioética y Feminismo. Estudios Multidisciplinares de Género*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 107-130.
 - *articles de revues*:
Ávila Crespo, R. (2000). "Identidad y alteridad. Una aproximación filosófica al problema del doble". *Daimon* (Murcia), 20, pp. 5-23.
 - *articles en ligne*:
Briggs, S. (2017). "Separate and Unequal". *Conscience Magazine*. <http://consciencemag.org/2017/08/15/separate-and-unequal/> (repéré à: 09.04.2018)
 - *documents*:
UNESCO (2005). *Universal Declaration on Bioethics and Human Rights*.

GUIDELINES FOR PUBLICATION

1. *AZAFEA*'s objective as a journal is to be open to the publication of quality research from different areas of philosophy, always of a general character and integrating the various philosophical traditions. It is published annually and each issue includes a section that is monographic and one that includes diverse articles, as well as discussion notes, reviews, and a list of books received.

2. *AZAFEA* will accept all papers approved by the Editorial Board based on favourable reports from two specialists. The papers submitted may be written in any European language and must conform to the following rules.

3. *Articles* must never exceed 25 pages of double-spaced print (approximately 10,000 words), and must be preceded by a list of *key words* (maximum 10 words) and an *abstract-summary* (maximum 10 lines), both in English. They must be submitted in Word-Windows. The author must register through the registration page on this website (*Azafea. Revista de Filosofía*) and fill out the author's form. The article must include the title, abstract and key words in Spanish and English. It mustn't include the author's name. For further information, the following address is available: azafea@usal.es.

4. *Discussion notes* may have a maximum length of 8 pages (around 3,000 words) and reviews should not surpass 3 pages (around 1,000 words).

5. *Bibliographical references*, which must be exact and complete, should conform to the following model:

- The bibliographical citations included in the body of the essay (with quotes), will be between parentheses (Vercellone, 2011, 50). If they have more than 40 words, they must be in a separate text. Then they will have indentation, but not inverted commas. This format author/year will be also used in the footnotes.
- The complete list of bibliographical references, in alphabetical order, should go at the end of the article under the heading of Bibliography and following the next model:
 - *Books*:
Koselleck, R. (1993). *Futuro Pasado*. Barcelona, Paidós.
 - *Articles*:
Ávila Crespo, R. (2000). "Identidad y alteridad. Una aproximación filosófica al problema del doble". *Daimon* (Murcia), 20, pp.5-23.
 - *Books chapters*:
López de la Vieja, M. T. (2006). "Bioética. Del Cuidado al Género", en López de la Vieja, M. T., Barrios, O., Figueruelo, A., Velayos, C. Carbajo, J. (eds.). *Bioética y Feminismo. Estudios Multidisciplinares de Género*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 107-130.
 - *Web pages*:
Briggs, S. (2017). "Separate and Unequal". *Conscience Magazine*. <http://consciencemag.org/2017/08/15/separate-and-unequal/> (última consulta: 09.04.2018)
 - *Documents*:
UNESCO (2005). *Universal Declaration on Bioethics and Human Rights*.

NORMAS DE PUBLICACIÓN

1. *AZAFEA* pretende ser una revista abierta a la publicación de investigaciones de calidad procedentes de los distintos ámbitos de la filosofía, siempre con un carácter general e integrador de las diferentes tradiciones filosóficas. Su periodicidad es anual e incluye en cada número una sección monográfica y otra de artículos varios, además de notas de discusión, reseñaciones y una relación de libros recibidos.

2. En *AZAFEA* serán admitidos todos aquellos trabajos que sean aprobados por el Comité de Redacción a partir de los informes favorables de dos especialistas. Los trabajos que se presenten, redactados en cualquier idioma europeo, deberán ajustarse a las normas que figuran a continuación.

3. Los *artículos* no deberán exceder en ningún caso de 25 páginas a doble espacio (en torno a 10.000 palabras), y deberán ir precedidos de una relación de *palabras clave* (un máximo de 10 palabras) y de un *abstract/resumen* (máximo 10 líneas), ambos en inglés. Habrán de ser procesados en Word-Windows. El autor debe registrarse en la página web de *Azafea. Revista de Filosofía* y rellenar los datos requeridos sobre él y el artículo. El artículo o se incluirá con el título, abstract and key words en español y en inglés. No debe incluir el nombre del autor para proceder a una evaluación por pares ciegos. Para cualquier consulta, puede dirigirse a: azafea@usal.es.

4. Las *notas de discusión* deberán tener una extensión máxima de 8 páginas (en torno a 3.000 palabras) y las *reseñaciones* no deberán sobrepasar las 3 páginas (en torno a 1.000 palabras).

5. Las *referencias bibliográficas*, que deberán ser exactas y completas, se ajustarán al siguiente modelo:

- Las citas bibliográficas se harán mediante paréntesis integrados en el texto (Vercellone, 2011, 50). Si las citas tienen más de cuarenta palabras, irán en texto aparte sin comillas y con sangría. Este formato de autor/año también se empleará en las notas a pie de página.
- La lista de referencias bibliográficas completa, por orden alfabético, irá al final del artículo, según el siguiente modelo.
 - Libros:
Koselleck, R. (1993). *Futuro Pasado*. Barcelona, Paidós.
 - Artículos:
Ávila Crespo, R. (2000). "Identidad y alteridad. Una aproximación filosófica al problema del doble". *Daimon* (Murcia), 20, pp. 5-23.
 - Capítulos de libro:
López de la Vieja, M. T. (2006). "Bioética. Del Cuidado al Género", en López de la Vieja, M. T., Barrios, O., Figueruelo, A., Velayos, C. Carbajo, J. (eds.). *Bioética y Feminismo. Estudios Multidisciplinares de Género*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 107-130.
 - Páginas web:
Briggs, S. (2017). "Separate and Unequal". *Conscience Magazine*. <http://consciencemag.org/2017/08/15/separate-and-unequal/> (última consulta: 09.04.2018)
 - Documentos:
UNESCO (2005). *Universal Declaration on Bioethics and Human Rights*.

azafea

Revista de Filosofía

ISSN: 0213-3563 – e-ISSN: 2444-7072 – DOI: <https://doi.org/10.14201/azafea202022>

CDU: 1 (05) – IBIC: Filosofía (HP); – BIC: Philosophy (HP)

BISAC: PHILOSOPHY / General (PHI000000)

Vol. 22, 2020

ÍNDICE

MONOGRÁFICO: FILOSOFÍA DEL DOLOR

Xavier ESCRIBANO, <i>Experiencia álgica y expresión doliente: reflexiones a partir de Abramovic..</i>	9-23
Francisco MUJICA, <i>¿Pueden los animales sentir dolor? Reflexiones desde la fenomenología.....</i>	25-48
Bernat TORRES, <i>Paradoxes of pain: a dialogue between Plato and contemporary phenomenology</i>	49-65
Paolo SCOLARI, <i>Thoughts on Pain. Friedrich Nietzsche and Human Suffering</i>	67-83
Nieves MARÍN COBOS, <i>Escribir desde el dolor: identidad y performatividad en Lo que no tiene nombre (2013), de Piedad Bonnett</i>	85-108
Alonso ZENGOTITA, <i>Sobre cocaína y embriaguez: ética y estética en Freud y Nietzsche</i>	109-131
Cristhian ALMONACID DÍAZ, <i>La ambigüedad motivo-causa en la fenomenología del “yo quiero” de Paul Ricoeur.....</i>	133-153
Francisco JOSÉ MARTÍN, <i>Novela y ficción (A propósito de Una novela criminal de Jorge Volpi..</i>	155-165
María G. NAVARRO, <i>Emergencia del institucionalismo en la teoría argumental</i>	167-192
Sergio GARCÍA RODRÍGUEZ, <i>Francisco Sánchez: ¿escéptico académico o pirrónico?</i>	193-217

NOTA CRÍTICA

Abraham SAPIÉN, <i>Lo está pidiendo: Nota Crítica de What the Body Commands (Klein, 2015) .</i>	221-236
Francisco FERNÁNDEZ BUEY, <i>El dogmatismo de los literatos.....</i>	237-244

RESEÑAS

Sergio DEL BARRIO, <i>“Understanding Pain”</i>	247-249
Isabel CANTÓN MAYO, <i>Filosofía de la Medicina</i>	250-251
Ion SAGARZAZU SACRISTÁN, <i>El morir de los sabios - Una mirada ética sobre la muerte.....</i>	252-255
Diego ALONSO SUBIÑAS, <i>Desde el infierno</i>	256-258
José Manuel DOMÍNGUEZ DE LA FUENTE, <i>Camargo, J., Martín-Sosa, S.: Manual de lucha contra el cambio climático. Nada volverá a ser como antes, ni el clima, ni la sociedad</i>	259-261
Ramón CAMPANERO FERNÁNDEZ, <i>“El Fuego de la Vida. Heidegger ante la cuestión ambiental”.</i>	262-263
María Luisa PRO VELASCO, <i>Me desconecto, luego existo. Propuestas para sobrevivir a la adicción digital.....</i>	264-266
Gabriel AMENGUAL, <i>Mejía Fernández, Ricardo, El giro fenomenológico en las neurociencias cognitivas: de Francisco Varela a Shaun Gallagher</i>	267-269



VNIVERSIDAD
DSALAMANCA

CAMPUS DE EXCELENCIA INTERNACIONAL



800 AÑOS
VNIVERSIDAD
DSALAMANCA

1218 - 2018



9 770213 356003



22

Fecha de publicación de este
volumen: diciembre de 2020