



Año 11, Núm. 21, 2023 (Diciembre)

Revista Internacional de Filosofía
International e-Journal of Philosophy

MUTATIS MUTANDIS

Filosofía de la liberación

Nota Editorial

Hernán Neira *

Universidad de Santiago de Chile

Ha muerto Enrique Dussel¹. La persona, no su filosofía. Enrique Dussel es uno de los filósofos latinoamericanos de mayor influencia en el mundo. No es extraño que uno de los filósofos más “latinoamericanos” (este adjetivo es utilizado como desprecio u orgullo, según quién lo pronuncie) sea, a la vez, uno de los más cosmopolitas, por la amplitud de sus fuentes intelectuales y su repercusión en públicos no latinoamericanos. A diferencia de quienes colocan en Grecia el origen de la filosofía y, en especial, de la filosofía política, él la colocó en las fuentes de la filosofía griega: el mundo semita, el de los herederos del personaje bíblico Sem, lo que incluye mucho del mundo cultural que hoy son los países árabes de Oriente Medio, Israel y del norte de África. Asimismo, Dussel, como otros autores, han planteado que la filosofía no surge de un único milagro, griego, sino de muchos milagros, dispersos cultural y geográficamente, lo que justifica la existencia de filosofías auténticas a partir de distintas fuentes. Asimismo, también declaró inspirarse en el pensamiento amerindio. Dussel nos deja una paradoja que es también una enseñanza: una filosofía puede ser cosmopolita y, a la vez, enraizarse en la tradición cultural de un continente o de una nación; una filosofía puede ser técnica en su estructura y lenguaje y, a la vez, llegar a lectores cultos más allá de los eruditos de la disciplina.

En el capítulo 1, titulado Historia, de la edición mexicana de *Filosofía de la liberación*², Dussel sostiene que la filosofía de la liberación es un contradiscurso de la Modernidad en crisis. Para él, la Modernidad habría dominado a los pueblos no europeos al entenderlos como cosas, como un “horizonte en la comprensión del ser”, es decir, como objetos de descubrimiento. La edición de 2014 agrega que la hecatombe ecológica lleva a un suicidio colectivo. Concluye que “Nuestro camino es otro, porque hemos sido y somos la “otra-cara” de la modernidad. Se trata de un proyecto “transmoderno”, “metamoderno”, que debe asumir el núcleo racional moderno, pero debe saber criticarlo superándolo”.

La superación que propone Dussel está ligada a un fenómeno cultural que, a la vez, separa, para volver a unir, la historia y la cultura americana respecto de la europea, una cultura europea ampliada en sus fuentes más allá del mundo helénico, como se ha dicho. La separación con el mundo moderno europeo se dio o se da por medio de la explotación colonial, o neocolonial, con distinta intensidad en cada región y país. Otros autores también pueden afirmar lo mismo. Sin embargo, Dussel dio cuenta del mundo de los mestizos y morenos, más morenos que la población de origen hispano-europea, que hoy forman un gran grupo, casi siempre visto como objeto de la política, disperso ideológicamente, que rara vez se constituye en sujeto. Eso lo llevó a examinar las corrientes hispano-católicas que fueron valientes y constantes en la defensa de los indios durante el XVI y, a veces, también después, generando una doctrina sin la cual la filosofía política americana de hoy quedaría desvinculada de lo que sucedió y sucede en el continente. Ese pueblo de origen indígena o mestizo es religioso (aunque en proporciones decrecientes) y no coincide con la concepción del sujeto individualista, “autónomo” y “autosuficiente” que le dan las principales corrientes filosóficas de la modernidad, al menos hasta Marx. No comprender eso es una de las principales causas de las debilidades de los proyectos políticos tanto liberal-positivistas como de izquierda progresista en América Latina.

*Contacto: hernan.neira@usach.cl.

¹Nació en La Paz (Argentina), en 1934. Murió en Ciudad de México, en noviembre 2023.

²Dussel, Enrique. *Filosofía de la liberación*. FCE, México, 2014 [1979]. 298 p. ISBN 978-607-16-0534-4.

Para Dussel, la filosofía moderna y contemporánea de América no puede ser sólo una imitación de una filosofía ilustrada europea, tan marcada por una secularización que en América no se ha dado o se ha dado de forma diferente. Citémoslo, una vez más: “Denominamos, entonces, filosofía colonial no sólo a la que se cumple en América Latina, en esta primera etapa desde el siglo XVI [...] sino especialmente al espíritu de pura imitación o repetición en la periferia”. Por eso, no es extraño que la corriente de la filosofía de la liberación haya tenido entre sus fundadores, también, al sacerdote jesuita Juan Carlos Escanone (1931-2019), quien defendió una opción teológica por los pobres. En América, la opción por los pobres no puede despojar, por una convicción ideológica pretendidamente ilustrada, a los pobres de sus creencias religiosas y de sus culturas.

Conocer algo de la filosofía de la liberación y de la historia cultural y religiosa de América puede ayudar mucho a alcanzar una mayoría en favor de la justicia, que hoy también es ambiental, pues los pobres son quienes más y más intensamente sufren en sus vidas y en su salud la crisis ecológica actual. Para Dussel, entre las formas de pensamiento colonial estaría la figura del filósofo que desprecia a quienes, con menos años de estudios, tienen otra opción cultural.

Mutatis Mutandis, sostenida por la Corporación Filosofía y Sociedad y, en consecuencia, autónoma respecto de toda universidad u otra institución, aunque colabore con algunas de ellas, quiere contribuir, desde la filosofía, modestamente, a las tareas de dar cuenta del mundo americano desde una posición teórica cosmopolita. Para ello, por un lado, refleja una producción filosófica internacional, aunque las colaboraciones lleguen principalmente de América Latina y, por otro, publica números temáticos, aunque la responsabilidad y orientación última de los artículos sea siempre de cada proponente.

En este número, misceláneo, hemos seleccionado cinco artículos: Ana Laura Vallejos explicita los pilares de la crítica que Merleau-Ponty realiza a la concepción cartesiana de la fisiología; Felipe Carrasco sostiene que incluir la existencia de un agente infinito que garantice la existencia de infinitas proposiciones sería socavar los fundamentos de la teoría cognitiva y sus pretensiones naturalistas; Guillermo Sibilia busca elucidar qué es la eternidad para Spinoza, por qué se distingue de la duración, y a qué realidades se aplican una y otra; Rodrigo Sebastián Braicovich se propone reconstruir las líneas generales de la crítica construccionista al postulado de las emociones básicas, a fin de ponderar los méritos hermenéuticos de ambas alternativas; y, finalmente, Helena González Vaquerizo muestra paralelos entre la Odisea de Kazantzakis y el Modernismo europeo, proporcionando, además, una explicación para el desarrollo de tales elementos en las novelas posteriores.

DOI: 10.5281/zenodo.10258225

Una lectura del dolor en clave fenomenológica: intersecciones entre Descartes y Merleau-Ponty

A phenomenological reading of pain: intersections between Descartes and
Merleau-Ponty

Uma leitura da dor em chave fenomenológica: interseções entre Descartes e
Merleau-Ponty

Ana Laura Vallejos 

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Resumen

El presente trabajo explicita los pilares de la crítica a la concepción cartesiana de la fisiología mecanicista presentes en la filosofía de Maurice Merleau-Ponty. En especial la manera en que la propuesta de una fenomenología corporal presente en la obra del filósofo francés cuestiona los caracteres más importantes de la concepción moderna del sujeto. En *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty propone una redefinición del sujeto y elabora una teoría no intelectualista de la percepción, la cual sitúa en contraposición al pensamiento cartesiano. En este trabajo se toma el fenómeno del dolor físico como un punto nodal de intersección entre estas dos posturas de la percepción, por ello el dolor constituye una ocasión inmejorable de investigación para la fenomenología contemporánea. Se aborda el dolor neuropático, en especial, el fenómeno neurológico conocido como síndrome del miembro fantasma, el cual fue estudiado tanto por Descartes como por Merleau-Ponty. Se pretende demostrar a partir de dicho caso en qué medida la mirada médica moderna es heredera de la concepción cartesiana del cuerpo. Asimismo, en la presente investigación se incluyen aportes de estudios científicos contemporáneos sobre dolor neuropático para repensar los posibles aportes que en este terreno puede brindar la concepción fenomenológica del cuerpo.

Palabras clave: fenomenología, neurociencia, dolor, corporalidad, Descartes.

Abstract

This work explains the pillars of criticism of the Cartesian conception of mechanistic physiology present in the philosophy of Maurice Merleau-Ponty. Especially the way in which the proposal of a body phenomenology present in the work of the French philosopher questions the most important features of the modern conception of the subject. In *Phenomenology of Perception* Merleau-Ponty proposes a redefinition of the subject and elaborates a non-intellectualist theory of perception, which he places in opposition to Cartesian thought. In this work the phenomenon of physical pain is taken as a nodal point of intersection between these two positions of perception, so pain is an excellent opportunity for research for contemporary phenomenology. Neuropathic pain is addressed, especially the neurological phenomenon known as phantom limb syndrome, which was studied by both Descartes and Merleau-Ponty. It is intended to demonstrate from this case the extent to which the modern medical gaze is heir to the Cartesian conception of the body. In addition, the present research includes contributions from contemporary scientific studies on neuropathic pain to rethink the possible contributions that in this field can provide the phenomenological conception of the body.

Keywords: phenomenology, neuroscience, pain, corporality, Descartes.

Resumo

O presente trabalho explicita os pilares da crítica à concepção cartesiana da fisiologia mecanicista presentes na filosofia de Maurice Merleau-Ponty. Em especial a maneira em que a proposta de uma fenomenologia corporal presente na obra do filósofo francês questiona os caracteres mais importantes da concepção moderna do sujeito. Em *Fenomenologia da percepção* Merleau-Ponty propõe uma redefinição do sujeito e elabora uma teoria não intelectualista da percepção, a qual situa em contraposição ao pensamento cartesiano. Neste trabalho toma-se o fenômeno da dor física como um ponto nodal de interseção entre estas duas posturas da percepção, por isso a dor constitui uma ocasião imbatível de pesquisa para a fenomenologia contemporânea. Aborda-se a dor neuropática, em especial, o fenômeno neurológico conhecido como síndrome do membro fantasma, o qual foi estudado tanto por Descartes como por Merleau-Ponty. Pretende-se demonstrar a partir desse caso em que medida o olhar médico moderno é herdeira da concepção cartesiana do corpo. Além disso, a presente pesquisa inclui contribuições de estudos científicos contemporâneos sobre dor neuropática para repensar os possíveis aportes que neste terreno pode proporcionar a concepção fenomenológica do corpo.

Palavras chave: fenomenologia, neurociência, dor, corporalidade, Descartes.

DOI: 10.5281/zenodo.10210503

*Contacto: anavalls16@gmail.com Investigadora, Profesora de Filosofía.

1. INTRODUCCIÓN

Maurice Merleau-Ponty dedicó muchas páginas de su obra a un análisis riguroso de la filosofía cartesiana. De hecho, la lectura de este filósofo moderno atraviesa todo su recorrido intelectual, desde sus primeras publicaciones, como en *La estructura del comportamiento* (1943), donde le dedica varias secciones del texto, hasta la preparación de su último curso, donde fuera encontrado sin vida por su esposa en 1961 sobre una edición de *La Dióptrica* de Descartes. En todo caso, más que una casualidad se trata de una constante en su vida, la revisión tenaz y detallada del corpus cartesiano.

Pese a esta constante lectura, la relación entre ambas filosofías no es de adhesión o menos aún de complementariedad. En la filosofía de Merleau-Ponty nos encontramos, por un lado, con una intención de oposición y de superación de la teoría intelectualista de la percepción de Descartes, al que además Merleau-Ponty sitúa como un representante de las posturas filosóficas del idealismo y del dualismo (Merleau-Ponty 1957). Por otro lado, encontramos algunos textos donde por el contrario, valora positivamente los aportes de Descartes a la constitución de la subjetividad, y marca en él una cierta ambivalencia o ambigüedad conceptual. Podría preguntarse si fuera posible realizar una lectura del corpus cartesiano y elaborar a partir de allí una interpretación que sitúe a Descartes a distancia del clásico dualismo sustancial. Merleau-Ponty reflexiona extensamente sobre las bases de la dinámica cuerpo-álma a partir de las interpretaciones del cogito cartesiano. A continuación, será preciso explicitar ambas posturas interpretativas del corpus cartesiano.

En primer lugar y para hacer una lectura de la crítica al polo intelectualista, es preciso mencionar que René Descartes es un clásico exponente de la corriente idealista, para algunos intérpretes un germen de las filosofías trascendentales. Aquellas importantes tradiciones que desde la Antigua Grecia y con mayor énfasis a partir de la modernidad europea han exhortado en Occidente a desvalorizar la experiencia sensible y confiar sólo en la inteligencia como atributo superior y opuesto a la sensibilidad. En contraposición con estas corrientes filosóficas, en Merleau-Ponty encontramos la propuesta de una fenomenología corporal, una filosofía que redefine la subjetividad a partir de una consideración de las vivencias corporales, entendiendo que somos un cuerpo viviente y sentiente. A partir de esta premisa se puede rastrear en Merleau-Ponty un diálogo con la tradición filosófica y una nueva lectura de clave corporal de los interrogantes clásicos sobre la subjetividad humana (García 2022).

Este diálogo entre la fenomenología corporal y la tradición filosófica conduce inexorablemente a la filosofía moderna y, en especial, al corpus cartesiano puesto que el abordaje de la subjetividad es crucial en ambos casos. En el siguiente trabajo se intentará reponer algunos de los elementos principales, por un lado de la fenomenología de Merleau-Ponty y su propuesta del cuerpo como sujeto de la percepción tal como la desarrolla en su obra *Fenomenología de la percepción*, y por otro lado de la lectura que realiza del corpus cartesiano, tanto en pasajes que representan una severa crítica al dualismo cartesiano, como también una lectura de ciertos pasajes donde el fenomenólogo francés elabora una hermenéutica alternativa y reconoce cierta ambivalencia en el planteo cartesiano que lo alejaría del dualismo de sustancias. Este trabajo se centrará en una experiencia de suma importancia para la fenomenología: la experiencia del dolor físico. El dolor físico será el elemento catalizador que permitirá evidenciar diferentes posturas filosóficas, posturas centradas en una visión mecanicista del cuerpo que reducen la experiencia del dolor a una reacción de las fibras nerviosas dañadas, y posturas que intentarán demostrar la “voluminosidad” del dolor, entendiendo éste como una experiencia cuya patogénesis excede la interacción de las fibras nerviosas, y reconoce la necesidad de tomar en cuenta la dimensión subjetiva de dolor, el elemento psíquico, la memoria del cuerpo y su capacidad de rehabilitación en tanto organismo inteligente. Esta última postura representa la propuesta de la fenomenología merleau-pontyana, una filosofía que se presenta al día de hoy como una alternativa interesante para enriquecer la mirada biomédica sobre el dolor físico y repensar estrategias para su tratamiento y recuperación. Para evaluar estos potenciales aportes de la fenomenología a la mirada médica se utilizarán algunas investigaciones contemporáneas en el campo de la neurología para evidenciar cómo hoy, en pleno siglo XXI, los especialistas abordan el fenómeno del dolor neuropático, su diagnóstico y

posibles tratamientos, y en qué medida las investigaciones en esta especialidad continúan o no siendo herederas de una visión cartesiana del cuerpo como máquina.

2. LA LECTURA MERLEAU-PONTYANA DE DESCARTES: EL DEBATE SOBRE EL DUALISMO SUSTANCIAL

En el primer capítulo de *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty realiza un análisis de la sensación puesto que es nodal para emprender este retorno a los fenómenos comprender la naturaleza de la percepción humana. Y aquí nos encontramos con conceptos cartesianos que fueron extensamente trabajados incluso por el mismo Edmund Husserl, se trata de reflexiones acerca de la percepción a partir de la filosofía cartesiana. La idea de la sensación podría parecer en una primera instancia como una idea clara e inmediata, por ejemplo, si siento este calor en mis manos, o bien si siento un fuerte dolor de muelas. Parecieran ser estos ejemplos para el sentido común ideas muy simples de la que no podríamos racionalmente dudar. Pero basta con recordar aquellas imperecederas palabras cartesianas en las *Meditaciones Metafísicas* a través de las cuales el autor establece que los sentidos no cumplen con el criterio de claridad y distinción, y por lo tanto todo aquello que provenga de los sentidos debe ser descartado e incluso considerado manifiestamente falso (Descartes 2011). Si bien la duda cartesiana es metodológica, (puesto que su objetivo es alcanzar a través del escepticismo una primera certeza) sus consecuencias han implicado en la filosofía y cultura occidentales una desvalorización sistemática de las vivencias subjetivas y, más aún, sensibles. Lo que está aquí en cuestión es nada menos que el vínculo psicosomático, es decir, el establecimiento de una antropología dualista a través de los conceptos de *res extensa* y *res pensante*. Para alcanzar la certeza del cogito, Descartes niega su propio cuerpo y entiende que su existencia no depende de él sino sólo de su pensamiento. Él es una cosa pensante, una mente, un alma o un entendimiento, pero definitivamente no un cuerpo, un mero ensamble maquínico de partes. En *Meditaciones Metafísicas* afirma:

Pero puesto que no tengo cuerpo, estas cosas no son más que ficciones. ¿Sentir? Naturalmente, tampoco esto es posible sin el cuerpo; y me ha parecido sentir en sueños muchísimas cosas que después advertí que no había sentido. ¿Pensar? Eso es: el pensamiento; esto es lo único que no puede separarse de mí.

Este proceso de desidentificación con el propio cuerpo dejó profundas huellas en toda la filosofía occidental. Ahora bien, cabe preguntarse por lo que de estas premisas se deriva filosóficamente: en primer lugar se podría mencionar la teoría cartesiana de la percepción, la clásica interpretación del argumento del pedazo de cera presentado en la segunda meditación metafísica. A grandes rasgos para Descartes la cera a pesar de sus transformaciones físicas continúa siendo la misma. ¿Cómo podemos advertir la permanencia ontológica de dicho pedazo de cera? Pues que no la captamos con los ojos, sino con la inteligencia, a través de la cualidad del pensamiento. Así la percepción sensible para Descartes es ampliamente devaluada, no debemos confiar en quien nos ha engañado una vez, es prudente reservar a este conocimiento dóxico su lugar de inseguridad gnoseológica. La verdadera certeza procede del pensamiento, no de los sentidos, por lo menos en un principio. Cabe mencionar que si bien el recorrido cartesiano en las meditaciones es hiperbólico, el terreno de la certeza gnoseológica nunca serán los sentidos y el cuerpo, puesto que son dominios sujetos al error y a la confusión. En este marco la reflexión sobre la unión psicofísica en el corpus cartesiano parecería privilegiar el rol de la *res pensante*, del espíritu, del alma, del entendimiento o razón, como aquella sustancia imperecedera que trasciende al cuerpo; mientras que el cuerpo constituye una máquina automática, un ensamble de partes físicas que responde a una causalidad natural. Las representaciones del cuerpo como una máquina perfecta, extensamente desarrolladas en el *Discurso del método* (1637) presentan una analogía entre el funcionamiento del cuerpo humano con un reloj¹ A partir del corpus cartesiano podemos

¹Este nuevo paradigma constituye en el siglo XVII una oposición a la teoría aristotélica tanto en la física como en la

reflexionar sobre el status del dualismo entre el cuerpo y el alma. Las lecturas e interpretaciones tradicionales sitúan a Descartes como un defensor de la separación tajante entre las sustancias extensa y pensante.

Sin embargo, algunos intérpretes como María Teresa Aguilar sostienen que en ciertos momentos de la producción cartesiana no nos encontramos con una postura dualista, sino más bien con una compleja interacción de naturalezas (Aguilar 2010). Basándose en la correspondencia entre Descartes, y por un lado la princesa Elizabeth y por otro lado con Isabel de Bohemia, Aguilar sostiene que es contradictorio afirmar una división tajante entre las sustancias en el corpus cartesiano. En el mencionado intercambio epistolar Descartes delibera extensamente sobre la unión entre el cuerpo y el alma y sostiene entre otras afirmaciones que la glándula pineal constituía el lugar físico donde se producía la unión cristiana integradora entre ambos. Por ello no tendríamos aquí una independencia absoluta de sustancias sino una interacción que caracteriza a la condición humana. Las tesis sobre la interacción del cuerpo y el alma se encuentran desarrolladas en *Reglas para la dirección del espíritu*, en *Tratado del hombre* y completamente desarrollada en *Meditaciones Metafísicas*, entre otros textos canónicos. En diversos pasajes de estas obras encontramos motivos para sostener que Descartes no sostuvo en toda su obra una postura sencillamente dualista, sino que sería preciso distinguir en diferentes momentos de su producción y utilizando diferentes niveles de análisis. La investigadora de la filosofía moderna Zuraya Monroy-Nasr afirma que coexisten en el pensamiento cartesiano simultáneamente tesis dualistas y tesis monistas, donde la diferenciación mente-cuerpo, y su particular unión, no son momentos diferentes de la producción del autor. Otros intérpretes, sin embargo, optan por la interpretación diacrónica donde Descartes presentaría tesis dualistas en las *Meditaciones* (1641) mientras que en *Las pasiones del alma* (1649) presenta una beta interaccionista de las sustancias, representando en cada caso un momento diferente de su pensamiento (Monroy-Nasr 2006).

Por otro lado, el mismo Merleau-Ponty reconoce en su obra que la postura cartesiana no puede ser limitada a la interpretación dualista. Por ello además de la crítica al mecanicismo y a la teoría intelectualista de la percepción, en la lectura merleau-pontyana se encuentran también referencias a cierta “ambigüedad” y “ambivalencia” en el pensamiento cartesiano. Las mismas habilitan a reconocer en el filósofo moderno más de una faceta, por un lado tendríamos entonces la interpretación clásica de su filosofía y en especial del cogito, como hecho puramente mental. Y por otro lado Merleau-Ponty también reconoce en el cogito cartesiano la posibilidad de pensar en una conciencia no exclusivamente mental, es decir un sujeto que pueda caracterizarse más allá de lo privativamente intelectual. Pero ¿es acaso posible concebir un sujeto corporal en Descartes? En principio se podría decir que tal interpretación conduce a una reorganización de los caracteres típicamente asociados al sujeto moderno, puesto que un sujeto corporal implica el debilitamiento del carácter trascendental, libre y apodíctico que la tradición de filosofía moderna le ha adjudicado al yo (García 2005 202). La propuesta fenomenológica de Merleau-Ponty radica precisamente en una reivindicación de la corporalidad, y de las experiencias vividas a partir del cuerpo como elemento no exterior a la conciencia. En su *Fenomenología de la percepción* en 1945 Merleau-Ponty afirma *yo soy un cuerpo*, resaltando la identidad entre el cuerpo y el sujeto, en analogía con el cogito cartesiano pero esta vez afirmando la posibilidad explícitamente de una conciencia encarnada. El cuerpo no es un objeto, por la misma razón la conciencia que del mismo tenemos no es un mero pensamiento. Su unidad es siempre implícita y confusa. (Merleau-Ponty 1957 32)

La alternativa interpretativa que propone Merleau-Ponty asimismo para leer el corpus cartesiano consiste en reconocer un doblez implícito en el cogito. Para Merleau-Ponty no puede afirmarse que el yo del cogito sea intelecto puro, sino más bien que este yo implica una unión *per se notum* con la corporalidad, con el cuerpo que somos, por lo que el ego no es meramente una sustancia inteligible sino más bien una *mélange*, una mezcla de pensamiento y cuerpo. Para sostener esta interpretación Merleau-Ponty distingue entre un cogito “vertical” y un cogito

gnoseología que de ella se deriva. Mientras que para Aristóteles no hay nada en el entendimiento que no haya estado previamente en los sentidos, para Descartes por el contrario, nada que provenga de los sentidos puede ser certero sin la intervención del entendimiento.

“horizontal”. El cogito vertical implica el estar abierto a un campo de experiencias, y por tanto es, en los textos cartesianos aquello que podemos leer como la dimensión cogito que podría implicar la corporalidad. Aquello que no es privativamente entendimiento, o más bien el ego que reúne indistintamente alma y cuerpo: “La intuición primordial de Descartes –la del cogito vertical– debería ser entendida entonces como la de una experiencia que aúna en su indistinción y su riqueza pensamiento y cuerpo, entendimiento y sensibilidad.” (García, E., & Castelli, P 2013 145)

En cambio, el cogito horizontal representa la intelección pura, “el pensamiento de ver” como afirma Descartes en las *Meditaciones*. Sin embargo, para Merleau tendría éste último su fundamento en la primacía del cogito vertical ya que sería condición de posibilidad del segundo.

Asimismo, se quisiera mencionar aquí el trabajo de la filósofa finlandesa Sara Heinämaa especialista en fenomenología y filosofía de la mente, quien sostiene que caracterizar la filosofía de Merleau-Ponty como anticartesiana constituye una lectura demasiado simplista de ambos autores. Si bien Merleau-Ponty es crítico de la ontología dualista, también encuentra en Descartes una profunda reflexión sobre el compuesto mente-cuerpo. Una íntima conexión que ha sido señalada por numerosos especialistas. La comprensión unívoca de Descartes como un pensador dualista es sesgada y anacrónica, hay en su sistema un equilibrio en su metafísica que no podemos ver si sólo abrazamos una parte de su pensamiento (Heinämaa 2003 28). El propio Merleau-Ponty hace referencia en *Fenomenología de la percepción* a la citada correspondencia entre Descartes y la princesa Elizabeth, para demostrar que el propio Descartes concibe tres maneras diferentes en que el humano puede conocer, a saber: la manera en que el alma es conocida por el intelecto puro, la manera en que el cuerpo es conocido por el intelecto y por el intelecto en ayuda de la imaginación y finalmente la manera en que la unión entre el alma y el cuerpo es conocida de manera oscura por el intelecto, pero puede conocerse claramente a través de los sentidos (Merleau-Ponty 1957). Desde esta perspectiva para conocer acabadamente la unión entre el cuerpo y el alma no sólo se necesita una operación del intelecto puro sino también de una apelación a los sentidos, a las sensaciones. Como conclusión de esta interpretación Merleau-Ponty encuentra dos maneras de concebir los cuerpos en Descartes: en primer lugar la posibilidad de conocer cuerpos a través del intelecto y la imaginación, aquí tendríamos la noción de cuerpo como extensión, la res extensa clásica. Pero también podríamos conocer el cuerpo a través de la experiencia sensorial, y de este modo los cuerpos son hábitats de almas pensantes. El cuerpo no es una máquina dirigida por un alma, sino un sujeto de percepción y sensación. Nuestro propio cuerpo no nos es dado como mera extensión sensible sino como entidad sintiente. Para Merleau-Ponty esta situación de la metafísica cartesiana nos encierra en una paradoja, donde se abre y se restringe a la vez la posibilidad de pensar el cuerpo como sujeto sintiente, el mismo autor atraviesa estas contradicciones de manera persistente tanto en su ontología como en su gnoseología (Heinämaa 2003 32). Merleau-Ponty reconoce en repetidas ocasiones la ambivalencia de la filosofía cartesiana a este respecto, la oscilación en sus afirmaciones en diferentes fuentes o incluso en diferentes pasajes de una misma obra. El mecanicismo y el intelectualismo serían una faceta del pensamiento cartesiano, faceta que se deriva de una de las interpretaciones que pueden desprenderse de su cogito (García 2022).

3. LA EXPERIENCIA DEL DOLOR FÍSICO DESDE UNA PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA

Muchos especialistas han soslayado la importancia de una lectura del fenómeno del dolor desde una perspectiva fenomenológica. En principio, se puede afirmar que se trata de una vivencia en sí misma compleja porque constituye una experiencia originaria por un lado, siendo la experiencia del cuerpo propio la dimensión más originaria de la subjetividad (Serrano de Haro 2019). Y por otro, tendríamos en segundo lugar, la posibilidad a través del lenguaje de expresar ese dolor y de elaborar un discurso sobre él. Es decir, elaborar una teoría, esbozar una reflexión, una meditación posterior sobre la vivencia dolorosa. Especialmente en el caso del dolor físico se evidencia con plenitud el proceder fenomenológico, incluso antes de toda reflexión o comprensión teórica, el dolor se manifiesta como una vivencia inmediata, en primera persona, en la carne misma, de

forma insustituible. (Serrano de Haro 2022).

Se tratará de demostrar en las siguientes páginas que actualmente, en pleno siglo XXI, el discurso biomédico en su mayoría posee una perspectiva aún deudora de la ontología cartesiana sobre el fenómeno del dolor físico. Dentro del campo de la neurología, se describe un proceso neuronal llamado *Nocicepción*, un proceso dependiente del sistema nervioso central y periférico a través del cual se codifican de manera mecánica los estímulos provenientes de terminaciones nerviosas llamadas nociceptores, es decir, receptores del dolor, los cuales reaccionan de manera causal ante estímulos químicos, térmicos o físicos, enviando una señal a través de neuronas aferentes a hacia la médula espinal y finalmente al cerebro, el cual responde produciendo la percepción del dolor (Ropper, Allan H.; Brown, Robert H 2007 112). Desde una perspectiva fenomenológica podemos considerar que esta comprensión del dolor es subsidiaria de la fisiología mecanicista y por tanto implica una devaluación de la percepción sensible a un mero acontecimiento nervioso. El dolor físico pierde significación sustancial para ser entendido como un estímulo nervioso desde la periferia hacia el centro, en definitiva, como una reacción causal automática que no tiene en cuenta otros factores, aquellos que pueden derivarse de la propia subjetividad del ser sintiente. La corriente fenomenológica, y en especial la propuesta filosófica de Merleau-Ponty, brindan una clave para encontrar una alternativa a esta visión reduccionista del dolor físico. Donde el cuerpo ya no es entendido como un simple ensamble de partes, sino como una totalidad integrada e inteligente que no responde de manera lineal o automática. Sino que está dotado de plasticidad y de cierta conciencia de sí mismo. (García 2022 82)

Se podría preguntar ¿qué tipo de sensación es el dolor para la fenomenología? ¿Y por qué considerar menester una lectura del dolor físico a través de las herramientas que brindan los estudios fenomenológicos contemporáneos? En principio el mismo Merleau-Ponty sostiene que la fenomenología es una filosofía que re-sitúa las esencias dentro de la existencia, y que no puede comprenderse al ser humano más que a partir de su propia facticidad. La *Fenomenología de la percepción* es presentada como un ensayo de una descripción directa de nuestra experiencia *tal como es*. Un retorno a los fenómenos, en el caso del dolor físico nos encontramos ante una vivencia que pone en jaque a la tradición dualista e idealista de la filosofía moderna, puesto que además constituye una piedra de toque para la reflexión sobre la unión psicofísica, es decir, para replantearse la interacción entre las sustancias extensa y pensante que proponía el propio Descartes. Entre la mente y el cuerpo, entre los fenómenos mentales y los corporales. ¿Dónde situamos la experiencia del dolor físico? ¿Es el dolor físico una demostración de la unión sustancial en el marco de la filosofía cartesiana?

Para ello podemos remitirnos a un caso médico tratado por ambos autores, el fenómeno del miembro fantasma, el cual consiste en una distorsión de la propiocepción donde una vez amputado un miembro persisten en la persona sensaciones en la región amputada del cuerpo. El fenómeno del miembro fantasma es un caso paradigmático de los llamados dolores neuropáticos crónicos, donde los neurocientíficos encuentran la causa de la sensación dolorosa en la transmisión de estímulos nerviosos, los cuales sin embargo ya no tienen un correlato físico localizado en el cuerpo (Sherman, R. A., Sherman, C. J., & Parker, L 1984). Se trata de un dolor por desaferentización, entendido como el resultado de un daño o disfunción del sistema nervioso donde la persona amputada puede sentir hormigueos, cosquillas, picazón o intensos dolores en la zona amputada (la cual puede no ser necesariamente un miembro, puesto que también aparece este fenómeno en la amputación de ojos y hasta incluso de piezas dentales). En todos estos casos existe un daño en el tejido nervioso que explica para la mirada médica actual el desajuste entre la percepción y el estado del cuerpo en cuestión. Los tratamientos más utilizados en la actualidad son el uso de fármacos específicos para el sistema nervioso (analgésicos opioides, analgésicos adyuvantes, antidepresivos y antiepilépticos, entre otros) con los cuales se trata de modular la señalización nociceptiva, es decir bloquear las señales del dolor que emite el sistema nervioso para revertir la situación de cronificación del mismo, llegando en algunos casos a la remisión completa de los síntomas. Y por otro lado también puede tratarse asimismo y de forma conjunta con métodos no farmacológicos como pueden ser la rehabilitación, la fisioterapia y la neuromodulación. Si bien existen al día de hoy muchos estudios recientes sobre este fenómeno, la mayor parte de

los estudios neurológicos sobre el miembro fantasma y sobre el dolor neuropático en general son herederos de la visión cartesiana del cuerpo. René Descartes comprende el fenómeno del miembro fantasma como un acontecimiento nervioso-cerebral, una representación mental o una combinación de ambos (García 2022 68) donde el dolor es un mero evento fisiológico mecánico que responde a señales enviadas por los nervios. De alguna manera esta concepción del siglo XVII, dependiente de una racionalidad causal y lineal de la corporalidad humana también es concordante con una teoría intelectualista de la percepción. Y como resultado el dolor físico pierde entidad ontológica y sustancial como experiencia vívida, y resulta ser en el marco teórico cartesiano un mensaje emitido por los nervios en beneficio del instinto de conservación con el que Dios dotó al hombre. Ahora bien, a diferencia de esta postura cartesiana y clásica de la fisiología moderna en *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty se preguntaba ya por ciertas condiciones de este fenómeno médico que no responden al paradigma del mecanicismo, o por lo menos presentan situaciones que no pueden ser explicadas por dicho marco teórico. En el fenómeno del miembro fantasma intervienen no sólo vestigios cerebrales sino también relaciones de consciencia, esto es, determinantes psíquicos, elementos propios de la subjetividad del paciente (Merleau-Ponty 1957) Aún hoy ciertas posturas de la neurociencia contemporánea no pueden explicar estos casos sin recurrir al elemento de la consciencia. Estamos ante la evidencia de factores explicativos que no se reducen a lo exclusivamente cerebral. Muchos pacientes que padecen el síndrome del miembro fantasma, y otras lesiones en el tejido nervioso pueden vivenciar una disminución o aumento de su dolor dependiendo de ciertas situaciones de índole personal. Para Merleau-Ponty hay situaciones personales que inciden en estos casos, determinantes psíquicos como emociones, recuerdos o la misma voluntad del individuo. Se puede entender aquí entonces por qué la neurociencia contemporánea es inexacta a la hora de dar un diagnóstico de la progresión de una lesión neurológica. Muchas veces las estadísticas en lesiones de esta índole tienen una oscilación mucho mayor a la de otras lesiones físicas (Alcántara-Montero A, Pacheco-de Vasconcelos S. R 2022a). Se podría comprender, a partir del marco fenomenológico, que en toda lesión fisiológica también incide la subjetividad, la historia del paciente, el hecho psíquico, el cual puede determinar la progresión de una lesión, la desaparición del miembro fantasma o su permanencia crónica. Todo ello no puede ser explicado por la fisiología mecanicista que sólo tiene en cuenta una lógica causal de las fibras nerviosas. A partir de la fenomenología contemporánea podemos dar crédito a la experiencia del dolor físico tal como es vivida, teniendo en cuenta como afirma Esteban García, una espacialidad del dolor, una “*voluminosidad del dolor*” que nos permita pensar el cuerpo como sujeto de la percepción sensible y no como mera causa externa. (García 2013 137). Muchos estudios neurológicos y fenomenológicos contemporáneos se inclinan a considerar el cuerpo como una totalidad integrada y especialmente al cerebro como un órgano plástico con capacidad de regeneración. (Sherman, R. A., Sherman, C. J., & Parker, L 1984), dicha regeneración está íntimamente condicionada por los factores psíquicos de la persona afectada. Sin embargo, es preciso notar como en el año 1945 Merleau-Ponty ya indicaba con claridad que la explicación del miembro fantasma necesitaba de una teoría mixta, entre lo fisiológico y lo psíquico. En *Fenomenología de la percepción* (1957) afirma: El miembro fantasma no es el simple efecto de una causalidad objetiva, ni tampoco una cogitatio. Sólo podría ser una mezcla de ambos, si encontrásemos la manera de articular el uno sobre el otro, lo psíquico y lo fisiológico, lo ‘para-sí’ y lo ‘en-sí’ y facilitar un encuentro entre ellos.

Desde esta perspectiva el cuerpo no es una máquina automática determinada por leyes físicas sujetas a la causalidad, sino que es un organismo integrado dotado de inteligencia, con un elemento central: la conciencia de sí mismo. Se puede entender aquí la consciencia no como una mera capacidad psíquica sino incluso hablar de una conciencia corporal, de una comprensión y percepción del cuerpo sobre sí mismo. Un planteo que escapa a todas las interpretaciones cartesianas clásicas que sitúan a Descartes como un dualista sin matices. Como se vio previamente en Merleau-Ponty se encuentra ciertamente una crítica al polo intelectualista de la filosofía cartesiana pero también su lectura permite observar las contradicciones dentro del mismo sistema cartesiano. Se puede elaborar a partir de sus lecturas una reinterpretación del cogito cartesiano para elucidar algunos de los puntos oscuros de la relación alma-cuerpo, o de unión psicofísica entre sustancias.

4. PERSPECTIVAS CONTEMPORÁNEAS DE LA NEUROLOGÍA ACERCA DEL DOLOR NEUROPÁTICO Y EL MIEMBRO FANTASMA

Para complementar los aportes biomédicos contemporáneos sobre este tipo de afecciones nerviosas se utilizará un trabajo reciente de dos médicos especialistas en dolor neuropático, una investigación reciente llevada a cabo por el Dr. Alcántara-Montero y el Dr. Pacheco-de Vasconcelos revela que los últimos años han significado un verdadero desafío en la investigación para el tratamiento del dolor neuropático, fundamentalmente porque a partir de la pandemia de covid-19 se han multiplicado los casos de dolor neuropático en la población como efecto colateral de la enfermedad causada por el SARS-CoV-2. Las complicaciones neurológicas en la enfermedad tales como neuropatías, mielitis o ictus son cuadros clínicos presentes a escala mundial, lo cual derivó en la necesidad de mejorar las alternativas terapéuticas, y continuar desarrollando ensayos clínicos sobre potenciales tratamientos nuevos (Alcántara-Montero A, Pacheco-de Vasconcelos SR 2022a). El tratamiento del dolor neuropático, según este reciente estudio, revela una necesidad médica que no se encuentra actualmente cubierta y cuyos ensayos clínicos recientes presentan numerosos fracasos. El tratamiento farmacológico sigue siendo a día de hoy el principal método terapéutico para el manejo de estas afecciones, pero debido a ciertas contraindicaciones del consumo crónico de estas sustancias se recomienda un tratamiento multimodal que incluya alternativas tales como la técnica de neuromodulación. Sin embargo, el estudio de Alcántara-Montero y Pacheco-de Vasconcelos se propone realizar una revisión de las alternativas farmacológicas para el tratamiento del dolor porque los programas multimodales de tratamiento del dolor y las intervenciones psicológicas aunque son obligatorias para el dolor crónico se encuentran en una situación de ausencia de datos recientes de alta calidad relativos a su eficacia para paliar el dolor neuropático. La alternativa actual más recomendada sigue siendo el tratamiento farmacológico, desde fármacos de primera línea como la pregabalina, la gabapentina, y los antidepresivos tricíclicos, hasta recomendaciones de segunda línea o débiles como el tramadol, la morfina y la oxicodona (Alcántara-Montero A, Pacheco-de Vasconcelos SR 2022a). Todas estas sustancias inhiben y/o bloquean temporalmente la producción, y recaptación de neurotransmisores excitadores que permiten el circuito de la percepción del dolor. Sin embargo, son numerosas las desventajas en su utilización crónica debido a efectos adversos y las contraindicaciones en determinados tipos de pacientes. Dicho estudio concluye con la necesidad de racionalizar las propuestas terapéuticas para el dolor neuropático, especialmente el desarrollo de un abordaje terapéutico personalizado que permitiría escoger una alternativa de tratamiento en función del cuadro clínico del paciente en cuestión. Resulta interesante notar acerca de este punto que los especialistas recomiendan un abordaje personalizado en el tratamiento, reconocen la necesidad de la mirada médica de tomar en cuenta la dimensión subjetiva de cada paciente como una unidad psicosomática en sí misma. Si bien el tratamiento principal continúa siendo el uso de fármacos para el sistema nervioso, al menos progresivamente en la bibliografía científica de las últimas dos décadas comienzan a circular alternativas terapéuticas, aunque de manera secundaria y accesoria.

Una investigación de la Dra. Rosmari de la Puerta Huertas, médica especialista en el estudio y tratamiento del dolor, publicado en el año 2014 por la Revista de la Sociedad Española del Dolor introduce interesantes aportes a la investigación sobre el miembro fantasma y su vinculación con la neuroplasticidad. La neuroplasticidad se considera como la capacidad que tiene el tejido neuronal de reorganizar, asimilar y modificar los mecanismos biológicos, bioquímicos y fisiológicos implicados en la comunicación intercelular, para adaptarse tras los estímulos recibidos (De la Puerta Huertas 2014 346). Desde esta perspectiva muchas lesiones neurológicas que antes se consideraban incurables, como el dolor crónico, ahora poseen diversos tratamientos. Desde hace algunas décadas la investigación científica ha demostrado la capacidad de adaptación y rehabilitación del propio sistema nervioso a través del concepto de neuroplasticidad en el cual intervienen factores psíquicos y del entorno del paciente. En *Neuroplasticidad asociada a miembro fantasma* la Dra. de la Puerta Huertas sostiene:

Los estudios de neuroimagen en miembro fantasma han indicado una relación clara

entre éste y los cambios neuroplásticos. Además, se ha demostrado que los cambios patológicos neuroplásticos podrían ser revertidos, y existe una relación entre una mejora (reversión) de los cambios neuroplásticos en el miembro fantasma y el alivio del dolor. Estos hallazgos facilitaron la exploración de nuevas estrategias de tratamientos neuromoduladores, sumándose a la variedad de enfoques de tratamientos.

Los tratamientos disponibles para el tratamiento del miembro fantasma incluyen, además de la opción farmacológica, estrategias no invasivas tales como la neuromodulación mediante estimulación magnética transcraneal, terapia de retroalimentación visual, estimulación eléctrica transcutánea de nervio periférico, fisioterapia, reflexología y varios enfoques psicoterapéuticos. Estos tratamientos buscan alterar la imagen corporal del paciente, es decir, la representación conceptual y verbalizable de nuestro propio cuerpo, y también el esquema corporal, es decir, la representación inconsciente de nuestro propio cuerpo. Ambos conceptos, imagen corporal y esquema corporal, son utilizados para explicar las diferentes maneras de representación de nuestro propio cuerpo, la cual está íntimamente ligada a la interacción con el entorno, connotaciones culturales y desarrollo psíquico del individuo. La experiencia de miembro fantasma constituye un claro argumento a favor de la existencia de un esquema corporal mental que subyace y modifica la experiencia con nuestro propio cuerpo, dicho esquema corporal no depende solamente de bases neuroanatómicas sino también de una multiplicidad de factores subjetivos, de relación con el entorno y de la neuromodulación de cada individuo. Por ello estudios recientes han demostrado que son muy diversos los factores que determinan la plasticidad del cerebro humano, se trata de un entramado multifactorial que determina la neuroplasticidad, aquello que determina el éxito o el fracaso de un tratamiento terapéutico para un caso de esta índole. Se sugiere como conclusión de este estudio que para mejorar la efectividad de los procesos terapéuticos deben tenerse en cuenta los factores personales que afectan dicha plasticidad neuronal, puesto que cada individuo posee un esquema corporal único, la manera de mejorar los procesos de neuromodulación también debe atender la especificidad de cada paciente (De la Puerta Huertas 2014 350).

Otra investigación sobre esta temática publicada en el año 2018 por la Revista de la Sociedad Española del Dolor afirma que la primera opción de tratamiento será el tratamiento farmacológico mientras que las terapias como la fisioterapia y la psicoterapia son considerados tratamientos complementarios para el manejo del dolor, que pueden de hecho constituir en casos particulares métodos importantes en la reducción de los síntomas y que ello debe ser evaluado en cada caso por el profesional médico. Asimismo reconocen la necesidad de divulgar la evidencia sobre los riesgos y beneficios de estas opciones terapéuticas como parte de los derechos del paciente en la toma de decisiones sobre su salud (Rincón-Carvajal et al 2018). Estos estudios reafirman la hipótesis que se trabajó con anterioridad según la cual la mirada médica contemporánea, heredera de la modernidad, conserva algunos elementos de la visión mecanicistas del cuerpo. Muchos tratamientos para el dolor neuropático se centran en un abordaje farmacológico y relevan a un segundo plano la subjetividad del paciente. La recomendación de terapias no farmacológicas queda en la decisión del profesional médico, aquellas terapias que pueden intervenir en los procesos somáticos del dolor pero cuyo campo de aplicación es el dominio de lo psíquico y su efecto sobre lo somático. El dolor es un síntoma complejo, cuya patogénesis no se agota en el daño de las fibras nerviosas y procesos químicos del cerebro, ya que éstos a su vez son influenciados por el psiquismo, por la subjetividad misma del ser que siente ese dolor. La propuesta de la fenomenología de Merleau-Ponty aporta una interesante visión para repensar las bases sobre las cuales comprendemos la naturaleza del dolor físico. El cuerpo como sujeto de la percepción no se reduce a la interacción mecánica de sus partes, por el contrario, es un organismo inteligente, con memoria y capacidad de rehabilitación. Las bases filosóficas de la fenomenología pueden complementarse con la mirada biomédica contemporánea, de hecho muchos especialistas, como se ha visto, han analizado la existencia del esquema e imagen corporal como elementos de una fenomenología del cuerpo que excede la cuestión anatómica. Finalmente, la cuestión más importante es de qué manera un trabajo interdisciplinario y una concepción más amplia del funcionamiento de nuestro sistema nervioso, como parte de la unidad psicosomática que somos, puede conducir a prácticas terapéuticas más completas que mejoren significativamente la calidad

de vidas de los seres humanos que padecen algún trastorno neurológico. El desafío de la ciencia biomédica del siglo XXI es dejar atrás los postulados de la fisiología mecanicista, que siguen vigentes en muchos programas de estudio e instituciones que conservan métodos pedagógicos heredados de la Ilustración, y acercarse a una concepción del cuerpo como realidad compleja y multifactorial, que reconocen la unidad psicosomática que es el ser humano.

5. CONCLUSIONES FINALES

A través de las páginas precedentes en primer lugar esta investigación se acercó a la interpretación merleau-pontyana del corpus cartesiano. Por un lado, Merleau-Ponty realiza una crítica sólida a los argumentos dualistas del filósofo francés, en tanto que intenta una superación de la postura idealista de la tradición de filosofía moderna, de la cual Descartes es uno de sus mayores representantes. Sin embargo, el mismo Merleau-Ponty reconoce que la filosofía cartesiana no puede ser reducida a estos aspectos ya que es posible realizar una lectura de ciertos fragmentos de su obra que entran en contradicción con las interpretaciones dualistas de su pensamiento. Esto lo conduce a la postulación de cierta ambivalencia o ambigüedad en el pensamiento cartesiano al respecto de la naturaleza sustancial del cogito. Esto es, si la naturaleza del cogito es privativamente mental, o por el contrario, cabe la posibilidad de comprender al cogito como un pensamiento encarnado. Esta última tesis es una expresa contradicción con las interpretaciones clásicas del pensamiento cartesiano que lo sitúan como un defensor de una división tajante entre las sustancias extensa y pensante. La discusión por la interacción de las sustancias y la consecuente interacción psico-física en la filosofía cartesiana ha sido uno de los grandes tópicos de la tradición filosófica occidental moderna y posmoderna. En este trabajo se han consultado y revisado papers de especialistas que reconocen la existencia de esta ambivalencia en el autor, pero también establecen una diferenciación en los niveles de análisis. Por un lado, aquellos que optan por una interpretación sincrónica la cual afirma que en el pensamiento cartesiano conviven simultáneamente ambas posturas: la diferenciación entre sustancias por un lado, y una cierta interacción de ambas que es constitutiva del ser humano, por otro (Aguilar 2010); y aquellos que sostienen una interpretación diacrónica, según la cual existen diferentes momentos de la producción filosófica del autor en la cual mantendría posiciones diferentes al respecto de esta cuestión. En ese sentido, *Meditaciones Metafísicas* constituye un ejemplo del momento dualista del autor, donde la división entre cuerpo y alma parece ser clara y concluyente. Y en cambio, *Tratado del hombre, Las pasiones del alma y Reglas para la dirección del espíritu* constituyen un momento interaccionista, donde el autor sostiene la unión entre cuerpo y el alma como una característica otorgada por el mismo Dios, creador de la naturaleza humana (Monroy-Nasr 2006). Ambas interpretaciones del pensamiento cartesiano, sin embargo, reconocen la prioridad del elemento intelectual en la constitución de la subjetividad humana, lo distintivo del ser humano es su pensamiento, más allá de su conexión con la res extensa. Es innegable la existencia de argumentos a favor de la convivencia de las sustancias cuerpo y alma en el ser humano a lo largo de sus textos. Sin embargo, en Descartes hay una clara preeminencia ontológica y gnoseológica del pensamiento, asimilado con el alma, las cuales constituyen los pilares inaugurales de la filosofía racionalista moderna y las filosofías de la subjetividad basadas en la razón. Por lo tanto desde el paradigma cartesiano se puede reconocer en la tradición occidental una devaluación de la experiencia sensible, y por tanto una depreciación del cuerpo como núcleo de experiencias. Se desarrolla una teoría intelectualista de la percepción donde el sujeto conoce clara y distintamente sólo lo que se presenta a su espíritu o razón mientras que los sentidos, y el cuerpo mismo son concebidos como fuente de error y engaño. La percepción sensible resulta fuertemente desvalorizada desde esta perspectiva cartesiana tradicional. A partir de la corriente fenomenológica y en especial, la propuesta de Merleau-Ponty nos encontramos con una sólida crítica a esta concepción. Sin embargo, es preciso mencionar que la interpretación del corpus cartesiano que realiza Merleau-Ponty siempre reconoció la existencia de una paradoja con respecto a la unión sustancial, y por ende una ambivalencia entre la postura intelectualista y una postura de unión entre cuerpo y alma. Las interpretaciones clásicas han situado a Descartes como un férreo dualista pero aún en sus propios textos hay pasajes para afirmar lo contrario

(Heinämaa 2003).

En este trabajo se tomó de manera ejemplar la experiencia del dolor físico para evidenciar los límites de la teoría cartesiana. Por un lado, para Descartes el cuerpo viviente constituye un mero ensamble de partes, en analogía con una máquina. A partir de esta representación del cuerpo humano y de su funcionamiento el dolor físico es una respuesta automática a estímulos simples que en última instancia responden a la transmisión de los nervios y a localizaciones cerebrales (García 2022 67). El dolor para Descartes es una respuesta lineal y causal a un estímulo concreto, y el cerebro es el encargado de responder a dichos estímulos produciendo la sensación dolorosa, la cual es, en última instancia, una donación divina en pos de la conservación del propio ser humano.

Se ha asimismo expuesto someramente las concepciones de ambos autores franceses acerca del emblemático caso médico del miembro fantasma. Un caso que aún hoy es debatido por los neurocientíficos, debido a que enfrenta diferentes posiciones de la mirada médica moderna contemporánea. Por un lado la mirada clásica de la neuropatología aquí se entiende como heredera de una fisiología mecanicista, y por ende de la filosofía cartesiana. Esta mirada no tiene en cuenta todas las complejidades que el dolor físico puede comprender en tanto que también forma parte de un horizonte de experiencias del sujeto. En *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty elabora una filosofía que se presenta como alternativa a las teorías intelectualistas de la percepción, redefiniendo así las nociones de sujeto y de identidad, alejándose de las concepciones que la filosofía moderna le ha adjudicado a la subjetividad. El cuerpo no es un objeto, y el yo no puede separarse sin más de su corporalidad puesto que somos nuestro cuerpo. El cuerpo no es una máquina automática sino un organismo inteligente que responde de manera compleja ante las situaciones. El dolor no es sólo una respuesta causal a estímulos nerviosos, sino que responde a lo más íntimo de la subjetividad humana. Es posible concebir una voluminosidad del dolor, así como desde la perspectiva fenomenológica la conciencia del tiempo presente está engrosada por la retención y la protención. La experiencia del dolor físico está engrosada por determinantes psíquicos como emociones, recuerdos o la misma voluntad.

La experiencia del dolor físico es una ocasión inmejorable de investigación para la fenomenología contemporánea porque abre el camino a una indagación del *Selbstwelt*, o mundo de sí mismo, tanto como del *Lebenswelt* o mundo circundante (Battán Horenstein 2012). El dolor físico neuropático característico del miembro fantasma se transforma en virtud de las diferentes situaciones que atraviesa el paciente, demostrando que no sólo interviene en él una respuesta nerviosa sino un mundo de representaciones psíquicas, una multiplicidad de sentidos otorgados por la subjetividad del paciente.

La tradición fenomenológica y la mirada médica se ven atravesadas por dicha problemática, porque a partir del dolor podemos reflexionar acerca del estatus del cuerpo y de nuestro vínculo con él. Comprender el dolor es acercarse un poco más a una comprensión fenomenológica de nuestro cuerpo. Comprender la experiencia dolorosa nos permite ver aquello que hace siglos como civilización occidental ignoramos, el hecho de que el pensamiento se da en un cuerpo y de que somos ese cuerpo. Quizás así podamos superar las posturas dualistas y encaminar las disciplinas humanas y médicas hacia una comprensión más abarcadora de aquello que íntegramente somos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguilar, M. T. "Descartes y el cuerpo máquina", *Revista Pensamiento*, vol. 66. núm. 249, 2010, 755-770.
- Alcántara-Montero A, Pacheco-de Vasconcelos S. R. "Abordaje farmacológico del dolor neuropático: pasado, presente y futuro". *Revista Neurol*, vol. 74, Núm. 08, 2022a, 269-279.
- ---- "¿Nos dirigimos hacia un tratamiento individualizado del dolor neuropático?" *Revista Española de Anestesiología y Reanimación*, vol. 69, Issue 8, 2022b, 510-511.
- Battán Horenstein, A. "¿Qué Es Sentir? Aspectos fenomenológicos de la interacción Mente-

- Cuerpo en la sexta meditación”. *Anuario De Filosofía*, vol. 2, 2012, 31-41.
- ---- (2019). “Cuerpo y movimiento en las pasiones del alma de René Descartes”. *Descartes: controversias sobre cuerpo, sensibilidad y alma*, 1ra Ed, México D.F., Ed. Schola. 2019, 124-138.
 - De la Puerta Huertas, R. “Neuroplasticidad asociada a miembro fantasma”. *Revista Sociedad Española del Dolor*. Vol. 21 (6), 2014, 345-350.
 - Descartes, R. *Obras completas*. Madrid: Editorial Gredos, vol II, 2011.
 - García, Esteban. “La encarnación de la conciencia en la filosofía de M. Merleau-Ponty y sus consecuencias respecto de la concepción moderna del sujeto”. *Revista Ágora. Papeles de Filosofía*, vol. 24, núm. 2, 2005, 199-227.
 - ----; Castelli, P. “Ver y pensar. Fisiología mecanicista cartesiana y fenomenología del cuerpo”. *Revista de Filosofía*, vol. 69, 2013, 133-150.
 - García, E. *Una historia del cuerpo y del sentir. Merleau-Ponty y la tradición filosófica*. Buenos Aires: Sb Editorial, 2022.
 - Heinämaa, S. “The Living Body and its Position in Metaphysics: Merleau-Ponty’s Dialogue with Descartes”. *Metaphysics, Facticity, Interpretation: Phenomenology in the Nordic Countries*, eds. Dan Zahavi, Sara Heinämaa, and Hans Ruin, Dordrecht, Boston, London: Kluwer, 2003, pp. 23-48.
 - Monroy-Nasr, Z. *El problema cuerpo-mente en Descartes: una cuestión semántica*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.
 - Merleau-Ponty, M. *La estructura del comportamiento*. Buenos Aires: Ed. Hachette, 1953.
 - ---- *Fenomenología de la percepción*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1957.
 - Ropper, Allan H.; Brown, Robert H. *Principios de neurología de Adams y Victor* (8a ed. edición). México D.F.: McGraw-Hill, 2007.
 - Rincón-Carvajal, A.-M., Olaya-Osorio, C.-A., Rojas, S.-Martínez, & Bernal, I. “Recomendaciones basadas en la evidencia para el manejo del dolor neuropático”. *Revista de la Sociedad Española del Dolor*, vol. 25, Núm. 6, 2018, 349-358.
 - Serrano de Haro, A. “Introducción a la fenomenología del dolor: la experiencia del dolor físico desde el punto de vista filosófico”. *Revista d’ Humanitats*, Núm. 3, 2019, 30-42, <https://doi.org/10.34810/humanitatsn3id387970>. Visitado el 4 de diciembre de 2022.
 - ---- “Fenomenología del cuerpo y análisis del dolor. Entrevista a Agustín Serrano de Haro”. *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 29, núm. 57, 2020, 169-178.
 - Sherman, R. A., Sherman, C. J., & Parker, L. “Chronic phantom and stump pain among American veterans: results of a survey”. *Pain*, 18(1), 1984, 83-95. [https://doi.org/10.1016/0304-3959\(84\)90128-3](https://doi.org/10.1016/0304-3959(84)90128-3). Visitado el 20 de diciembre de 2022.

Críticas construccionistas a la tesis de las Emociones Básicas

Constructionist criticisms of the Basic Emotions Thesis Críticas Construcionistas da Tese de Emoções Básicas

Rodrigo Sebastián Braicovich *

Universidad Nacional de Rosario, Argentina

Resumen

La historia de la comprensión de las emociones en el pensamiento occidental ha estado dominada prácticamente desde sus inicios por una concepción esencialista de las emociones: de acuerdo a este abordaje, las emociones son, en efecto, eventos discretos claramente diferenciados, no sólo entre sí sino también respecto de los procesos cognitivos "superiores". La hegemonía de esta concepción esencialista, que encontró su momento culminante en la teoría de las Emociones Básicas, llegó a su fin a principios de este siglo con el surgimiento de un programa de investigación radicalmente diferente en cuanto a postulados y predicciones, a saber el construccionismo (desarrollado fundamentalmente por J.A. Russell, L.F. Barrett, K. Lindquist y M. Gendron). El objetivo del artículo consistirá en reconstruir las líneas generales de la crítica construccionista al postulado de las Emociones Básicas, a fin de ponderar los méritos hermenéuticos de ambas alternativas. Se argumentará que las críticas construccionistas conducen a una crisis terminal de la teoría de las Emociones Básicas (tanto desde un punto de vista metodológico como en cuanto al soporte empírico aducido) y que la alternativa construccionista se muestra ya en mejores condiciones de conformar el núcleo de un nuevo programa de investigación en el ámbito de la vida afectiva humana.

Palabras clave: construccionismo, emociones básicas, neurociencia afectiva, fisiología, lenguaje.

Abstract

The history of the understanding of emotions in Western thought has been dominated practically from its beginnings by an essentialist conception of emotions: according to this approach, emotions are, in effect, discrete events clearly differentiated, not only from each other but also from "higher" cognitive processes. The hegemony of this essentialist conception, which found its culminating moment in the theory of Basic Emotions, came to an end at the beginning of this century with the emergence of a radically different research program in terms of postulates and predictions, namely constructionism (developed mainly by J.A. Russell, L. Feldman Barrett, K. Lindquist and M. Gendron). The aim of the paper will be to reconstruct the outlines of the constructionist critique of the Basic Emotions postulate, in order to weigh the hermeneutic merits of both alternatives. It will be argued that the constructionist criticisms lead to a terminal crisis of the theory of Basic Emotions (both from a methodological point of view and in terms of the empirical support adduced) and that the constructionist alternative is already in a better position to form the core of a new research program in the field of human affective life.

Keywords: constructionism, basic emotions, affective neuroscience, physiology, language.

Resumo

A história da compreensão das emoções no pensamento ocidental tem sido dominada quase desde o seu início por uma concepção essencialista das emoções: de acordo com esta abordagem, as emoções são, com efeito, acontecimentos discretos claramente diferenciados não só uns dos outros, mas também de processos cognitivos "superiores". A hegemonia desta concepção essencialista, que encontrou o seu ponto alto na teoria das Emoções Básicas, chegou ao fim no início deste século com a emergência de um programa de investigação radicalmente diferente em termos de postulados e previsões, nomeadamente o construccionismo (desenvolvido principalmente por J.A. Russell, L. Barrett, K. Lindquist e M. Gendron). O objectivo do documento será reconstruir os contornos da crítica construccionista do postulado das Emoções Básicas, a fim de ponderar os méritos hermenéuticos de ambas as alternativas. Argumentar-se-á que a crítica construccionista conduz a uma crise terminal da teoria das Emoções Básicas (tanto do ponto de vista metodológico como em termos do apoio empírico aduzido) e que a alternativa construccionista já está em melhor posição para formar o núcleo de um novo programa de investigação no domínio da vida afectiva humana.

Palavras chave: construccionismo, emoções básicas, neurociência afectiva, fisiologia, linguagem.

DOI: 10.5281/zenodo.10210519

*Contacto: rbraicovich@gmail.com Es Doctor en Humanidades y Artes con mención en Filosofía, y ha realizado un Postdoctorado en la Universidad Nacional de Rosario. Es Investigador Independiente de CONICET y Profesor Titular de Antropología Filosófica (UNR). Dirige el Centro de Estudios (Filosóficos) Postdisciplinarios y la revista Cuadernos Filosóficos (UNR).

1. INTRODUCCIÓN

¿Se corresponden los conceptos de emociones de las lenguas modernas occidentales con fenómenos claramente delimitados y orgánicos, o son simplemente construcciones sociales heredadas por las distintas generaciones? Si este último es el caso, ¿son dichos términos de emociones al menos hermenéuticamente fructíferos? ¿O, por el contrario, nos impiden comprender los fenómenos subyacentes, oscureciendo los componentes esenciales que dan cuerpo a los eventos emocionales?

Al interior del pensamiento occidental, la historia de estos interrogantes no posee más de 150 años: con anterioridad a las reflexiones de W. James (1890) respecto del estatuto ontológico de las emociones, la interpretación hegemónica respecto del carácter discreto de las emociones representaba un axioma incuestionado de la psicología, y las discusiones acerca de los términos de emociones que mejor describían ciertos fenómenos jamás hacían más que rozar la superficie del problema, reduciendo el debate a la pregunta acerca de cómo rotular un evento cuya existencia discreta y precisa se daba por supuesta. El surgimiento del construccionismo a principios de este siglo estuvo motivado, no obstante, por la constatación de que ese supuesto, que se volvería con el correr del tiempo en el fundamento de la teoría de las Emociones Básicas [EB], merecía ser analizado seriamente y, eventualmente, desterrado. Sobre la base de esa convicción, el construccionismo emprendió la tarea de construir una alternativa explicativa frente al esencialismo propio de las teorías que defienden la existencia de las EB, proponiendo un conjunto de predicciones y reinterpretaciones novedosas de las investigaciones realizadas hasta el momento en el ámbito de las emociones.

A fin de sintetizar este proceso, dedicaré la primera sección del artículo a una reconstrucción de los postulados centrales de la teoría de las EB y de las diversas críticas a las que ha sido sometida, tanto desde el punto de vista teórico como metodológico y, fundamentalmente, en cuanto a la solidez de la evidencia presentada y de la interpretación que se ha ofrecido de la misma. La segunda sección del artículo tendrá por objetivo esbozar las líneas generales abiertas por el construccionismo como programa de investigación de la dinámica de los afectos: señalaré sus postulados y proyecciones, y esbozaré algunas objeciones vinculadas con el problema de las consecuencias prácticas del construccionismo. Como intentaré mostrar, la solidez de la teoría de las EB se halla seriamente cuestionada por el momento, y los abordajes construccionistas parecen estar contar con mejores herramientas que su contrincante para hacer frente al desafío de explicar los mecanismos que entran en juego en la conformación de nuestra vida mental.

2. PREHISTORIA DEL DEBATE

Una parte importante de las reflexiones de la tradición filosófica occidental en el ámbito de la ética y de la psicología de la acción ha estado representada por la discusión acerca de la distinción entre la razón y las pasiones, y acerca del lugar que éstas últimas ocupan en nuestra vida mental. Considerado desde una perspectiva histórica, los diálogos platónicos representan, junto con algunos tratados hipocráticos aislados, los primeros abordajes sistemáticos en los que comienza a tomar cuerpo la clasificación de las pasiones que va a atravesar la totalidad de la historia del pensamiento occidental. Los repertorios tipológicos que encontramos en dichas fuentes, claro está, no representan una creación arbitraria, dado que se nutren de términos presentes en la cultura del pueblo griego y –al menos algunos de ellos– se remontan hasta el período homérico. Aun así, la obra de Platón en particular representa un momento decisivo en la historia del pensamiento occidental, en la medida en que cimienta en forma sistemática (aunque no exenta de controversias) las dos premisas que componen el 'esencialismo' en el ámbito de las emociones: por un lado, la distinción tajante entre la razón y las pasiones; por otro, la pretensión de que existen ciertos fenómenos anímicos discretos y claramente distinguibles que pueden ser individualizados mediante términos como ira, indignación, amor, envidia, etc.

Un segundo capítulo importante en la historia de las pasiones está representado por la obra legada por los estoicos, tanto antiguos como romanos, y esto por dos motivos: en primer lugar, por el hecho de que el tratamiento estoico de las pasiones (de corte radicalmente cognitivista) sentará de alguna manera la metodología analítica que predominará en el abordaje posterior de las pasiones (desde Cicerón hasta la Ilustración) (Graver; Sihvola y Engberg-Pedersen). En segundo lugar, porque el estoicismo propone distinguir cuatro *emociones fundamentales*, aflicción, miedo, ansia y placer, a partir de las cuales sería posible organizar en forma jerárquica la totalidad de la vida emocional. Si bien este postulado acerca de la jerarquía natural de las emociones (que distingue entre emociones básicas y derivadas) no será compartido por todos los filósofos y psicólogos que se dediquen al estudio de las emociones, su defensa en el *Tratado de las Pasiones* cartesiano (en donde las cuatro pasiones estoicas serán reemplazadas por admiración, amor, odio, deseo, alegría y tristeza) contribuirá a garantizar la hegemonía de la visión esencialista de las emociones hasta, al menos, la aparición de la obra de William James, ya en el ocaso de la modernidad.

3. EL MODELO DE LAS EMOCIONES BÁSICAS

i. Postulados centrales

A pesar de las severas críticas realizadas por James a la misma, la hipótesis de las EB halló una defensa sostenida y casi hegemónica en el ámbito de la psicología durante las décadas siguientes, encontrando sus elaboraciones más sistemáticas durante la segunda mitad del siglo XX, fundamentalmente a través de las investigaciones de S. Tomkins (1962), P. Ekman (1980, 1992), J. Panksepp (1994), R.W. Levenson (2011) y C. Izard (1977), entre otros. A pesar de las divergencias esperables entre los distintos abordajes, los siguientes postulados resumen, en líneas generales, cierto consenso al interior lo que podríamos denominar como el programa de investigación de las EB:

1. Cada emoción (o evento emocional) es un *acontecimiento discreto*, es decir, está compuesto por un conjunto específico de manifestaciones que es suficiente para distinguir a una emoción de otras.
2. De la totalidad de emociones que experimentamos, algunas de ellas son *básicas*, mientras que otras no lo son.
3. Las **emociones básicas [EB]**
 - (a) pueden ser parcialmente moduladas por procesos culturales y biográficos (i.e., relativos a la historia personal de cada individuo), pero no puede ser suprimidas ni reescritas completamente;
 - (b) poseen una base fisiológica distintiva (en cuanto a actividad del sistema nervioso autónomo, respiración, actividad cardiovascular y electrodérmica, etc.);
 - (c) poseen una base neurológica distintiva (probablemente subcortical y filogenéticamente primitiva);
 - (d) poseen una fenomenología distintiva (i.e., cada una de ellas se ve acompañada de una sensación subjetiva definida);
 - (e) son experimentables universalmente (es decir: todos los individuos las experimentan ante los estímulos correspondientes);
 - (f) son acompañadas por patrones de expresión faciales y vocales distintivos;
 - (g) son reconocibles universalmente a partir de dichos patrones (es decir, todos los individuos tienen la capacidad innata no sólo de experimentar EB, sino también de reconocerla en los demás);

- (h) raramente ocurren en estado puro (a excepción de la primera infancia o en momentos de crisis afectivas);
- (i) por lo general se dan en combinación o sucesión con otras emociones básicas y/o moduladas por procesos cognitivos superiores;
- (j) a diferencia de las emociones no básicas, que se hallan moldeadas socio-culturalmente, la EB son el resultado de la historia evolutiva de la especie: cada emoción básica representa un mecanismo adaptativo frente a ciertas “contingencias recurrentes” (Oatley 87) en el escenario evolutivo en el cual tomó forma la arquitectura cerebral, emocional y cognitiva de nuestra especie;
- (k) son compartidas por otras especies con las que los humanos comparten un pasado evolutivo.

Frente a este conjunto de postulados se podría replicar que la historia de las lenguas y las culturas evidencia, antes que la universalidad de un conjunto reducido de EB, una marcada diversidad que parecería obligarnos a concluir, por un lado, que no todas las emociones incluidas por los investigadores en el catálogo de las EB están presentes en todas las lenguas y culturas, y que, por otro lado, aun las que sí parecen estar presentes en ciertas culturas suelen ser conceptualizadas en forma sustancialmente distinta por cada una de ellas. En síntesis, donde los defensores de las EB ven *uniformidad*, la historia parece mostrar *variación* y *pluralidad*.

En respuesta a esta crítica frecuente, los defensores de las EB argumentan que aquella pluralidad conceptual y terminológica en realidad enmascara y, al mismo tiempo, expresa una uniformidad subyacente; lo único que difiere entre las distintas culturas, en otras palabras, es la forma de conceptualizar lo que, en el fondo, son fenómenos idénticos y universales (de otra forma, se arguye, toda comprensión y comunicación entre individuos provenientes de culturas distintas sería imposible, al menos en el terreno afectivo). La solidez de esta respuesta, como se hace evidente, dependerá de la capacidad de los defensores del modelo de las EB de demostrar la existencia efectiva de patrones distintivos (ya sea a nivel fisiológico, neuronal o conductual) subyacentes a cada emoción, algo que, como veremos, está lejos de ser autoevidente.

ii. Críticas

Si hacemos a un lado la plausibilidad teórica y la capacidad explicativa del modelo de las EB, y nos preguntamos cuán sólido es el caso a favor de la existencia de dichos fenómenos anímicos, la respuesta que obtendremos será completamente distinta de acuerdo al lado adoptemos y qué tipo de estudios tomemos como base para ensayar una respuesta. Ekman, Izard y demás, en efecto, sostendrán que la evidencia en favor de la existencia de las EB es definitiva y prácticamente incuestionable en relación con los siguientes aspectos: uniformidad en los patrones fisiológicos y en las expresiones faciales y vocales que acompañan a cada EB; capacidad universal de reconocer tales expresiones; existencia tanto de una base neuronal distintiva como de patrones fenomenológicos distintivos para cada EB. En otras palabras: las EB existen sin lugar a dudas; son experimentadas por todos los seres humanos a lo largo de todas las culturas; todos podemos reconocerlas en los otros, no solo a través de las expresiones que percibimos en sus rostros sino también a partir de las inflexiones en la voz; y cada una de esas EB está acompañada de un conjunto de respuestas preprogramadas a nivel orgánico (aumento o descenso del ritmo cardíaco, la presión, la sudoración, etc.) y se corresponden con la activación de circuitos cerebrales específicos, circuitos cuya disfunción conduce a alteraciones en la capacidad de experimentar ciertas EB.

El consenso entre los defensores de las EB en cuanto a la validez de estos puntos contrasta, curiosamente, con la absoluta falta de consenso respecto de cuáles son las emociones específicas que conforman el repertorio de las EB, dado que el arco de alternativas que encontramos al respecto va desde la postulación, por parte de Mowrer (1960) y de Weiner y Graham (1984)

de sólo dos emociones básicas (dolor y placer, para el primero; felicidad y tristeza, para los segundos) hasta la propuesta de Frijda (1986) de interpretar como básicas a 18 emociones. Se podría argumentar, desde ya, que las divergencias entre los repertorios de EB propuestos por los distintos autores son más de superficie que de estructura, en la medida en que, por ejemplo, el término '*anger*' utilizado por ciertos autores parece ser perfectamente intercambiable por el término '*rage*' utilizado por otros, tal como sucede con la dupla '*contempt*'-'*disgust*'. Esto, sin embargo, solo ayudaría, como señalan Ortony y Turner (1990 316), a suavizar las diferencias entre los distintos catálogos de emociones básicas, pero no a hacerlas desaparecer por completo.

En otro intento de defender la validez del modelo de la EB, se podría argumentar que la falta de consenso actual no implica la falta de consenso futuro: del hecho de que los defensores de las EB no hayan todavía alcanzado un consenso respecto de cuáles son las EB a partir de las cuales se construye la totalidad de nuestras respuestas afectivas, no se deduce que tal consenso no pueda ser logrado a medida que las investigaciones avancen y se perfeccionen las técnicas y métodos de estudio de las emociones. Pero el punto es, precisamente, que el modelo de las EB no pretende ser meramente un modelo teórico que nos permite elaborar interpretaciones posibles de los datos crudos arrojados por las investigaciones, sino que pretende ser una representación fidedigna de una realidad que se halla fuera de duda. El modelo de las EB no pretende, en otras palabras, ser un punto de partida heurístico, sino un punto de llegada: la conclusión inevitable a partir de los datos que la realidad ofrece. Pero esta realidad difícilmente puede ser tan homogénea y autoevidente como los autores afirman que lo es, si ni siquiera existe un consenso en cuanto a los criterios para diseccionarla y ordenarla jerárquicamente. Como señalaban A. Ortony y T.J. Turner en un artículo pionero cuyos desafíos a la teoría de las EB permanecen en buena medida sin respuesta, la creencia en las EB parece representar más "un artículo de fe que una base empírica o teóricamente defendible para el desarrollo de la investigación acerca de las emociones" (1990 315).

El cuestionamiento de la evidencia aducida

A pesar de todo esto, la falta de consenso no es, curiosamente, el mayor problema que enfrenta el modelo de las EB, sino que lo es la evidencia aducida en favor de los escasos puntos de consenso que encontramos en la literatura del modelo.

En el terreno de la neurología, por ejemplo, un conjunto de investigaciones realizadas desde principios del siglo XX (Barrett 2006, Guillory y Bujarski 2014, Hamann 2012; Lindquist *et al* 2013, Murphy *et al* 2003, Oosterwijk *et al* 2012, Phan *et al* 2002, Touroutoglou *et al* 2015, Vytal y Hamann 2009, Wilson-Mendenhall *et al* 2013) contribuyó (directa o indirectamente) a poner en duda la validez, tanto desde el punto de vista metodológico como interpretativo, de los estudios neurológicos que los defensores de las EB habían tendido a presentar durante la "década del cerebro" como evidencia en favor de la existencia de las mismas. Lo que las nuevas investigaciones y meta-análisis trajeron a la luz fue que la defensa radical de la hipótesis locacionista (que vinculaba causalmente los eventos emocionales con ciertos circuitos neuronales claramente delimitados) había sido producto o bien de la desatención de estudios que refutaban por completo dicha hipótesis, o bien de una interpretación excesivamente optimista de ciertos resultados que no justificaban tales conclusiones, o bien de una interpretación equivocada de los datos, la cual tendía a segmentar en forma artificial lo que en realidad eran patrones de activación

de redes de dominio general.³

El postulado adicional de que cada EB estaría acompañada por un conjunto claramente delimitado de respuestas fisiológicas también fue recibido con escepticismo, fundamentalmente por dos meta-análisis que, a partir de la evaluación de la literatura existente hasta el momento, cuestionaron la supuesta evidencia en favor de patrones de actividad autonómica distintivos para cada emoción. Cacioppo *et al.* (2008), sin descartar en rigor la posibilidad de que existan efectivamente emociones discretas, concluyeron no sólo que es perfectamente posible que las emociones no sean acompañadas por patrones autonómicos diferenciados, sino que los patrones autonómicos registrados en forma sistemática en los estudios analizados por ellos parecían remitir a procesos conductuales de alejamiento-acercamiento (*approach-avoidance*) más que a emociones básicas, conclusión idéntica a la arribada por Kreibig (2010), quien detectó patrones de respuestas autonómicas relativamente recurrentes pero sobre los vectores generales de emociones positivas y negativas. De modo análogo, Mauss y Robinson concluyeron que la evidencia no parecía favorecer los abordajes discretos, sino más bien los abordajes dimensionales, en particular los que cartografían la vida afectiva en base a las dimensiones de valencia y excitación (*arousal*), concluyendo que “no hay ninguna ‘cosa’ que defina a una emoción, sino que las emociones están constituidas por múltiples procesos variables situacional e individualmente” (2009 229).

La conclusión adicional de este último estudio en contra del postulado de patrones vocales específicos que acompañen a cada emoción fue refrendada por el equipo de M. Gendron a través de una polémica con el equipo de D.A. Sauter y P. Ekman (Gendron *et al.* 2014a, 2014b, 2015; Sauter *et al.* 2015). El punto central de la polémica concernía, en rigor, a la imposibilidad del equipo de Gendron de replicar los resultados publicados por el equipo de Sauter en relación con la supuesta capacidad de “reconocimiento bidireccional” de EB por parte de un grupo de individuos de Estados Unidos y otro de Namibia. El núcleo de la crítica, sin embargo, era metodológica, y concernía al hecho de que la capacidad de los individuos de culturas no occidentales de reconocer las EB más frecuentemente tipificadas en la cultura occidental dependía de que los sujetos recibieran un adiestramiento previo respecto de las emociones a clasificar y de un diseño experimental de cuestionarios de “elección forzada” (y no libre): en otras palabras, los individuos de Namibia recibían explicaciones respecto de qué calificaba como una instancia de ira, por ejemplo, y luego se le solicitaba que clasificara una determinada vocalización a partir de un conjunto delimitado de opciones.

¹Así, por ejemplo, el disgusto, en tanto emoción básica, debería ser considerado como “una respuesta que evolucionó para conducir a evitar la contaminación mediante estímulos ofensivos y, en particular, para evitar la ingesta de comida potencialmente dañina” (Phillips *et al.* 497).

²Cf. al respecto (Plamper 75-128; Russell 1991), y el ambicioso proyecto lexicográfico de Tim Lomas: <https://www.drtimlomas.com/lexicography/cm4mi>. Cabe señalar, a este respecto, que así como sucedía con los meta-análisis de estudios neurológicos y fisiológicos reseñados en la sección anterior, un meta-análisis reciente de los términos utilizados en 2474 lenguas para clasificar los eventos emocionales ha mostrado que, lejos de prestar apoyo a la hipótesis de las EB, los patrones de clasificación recurrentes en las distintas lenguas y culturas parecen responder a las variables de valencia y excitación (Jackson *et al.* 2019), tal como sucedía con la evidencia proveniente físico y neurológica.

³Cabe preguntarse, de modo inverso, si el rechazo del modelo de las EB básicas implica renunciar a todo intento por vincular las emociones con la evolución de una especie. En el terreno específico del construccionismo, Barrett cree que no: de acuerdo a la autora, bien podría ser el caso de que el objeto de la selección natural no hayan sido los patrones básicos de reacción catalogados como emociones básicas, sino, por el contrario, ciertos “procesos que son afectivos en sentido amplio” (Feldman Barrett 2006 46). Lindquist, por su parte, sugiere que la ventaja adaptativa de la capacidad de experimentar (y reconocer) emociones puede haber radicado en la capacidad que ellas otorgan de “reaccionar en forma flexible” (Lindquist 364) frente a los acontecimientos que enfrentamos, así como en la posibilidad que las mismas nos otorgan de comunicar nuestros estados internos y su relación con el entorno. Como toda narrativa adaptativa, las alternativas propuestas por Barrett y Lindquist son esencialmente especulativas, no porque sea imposible demostrar la existencia de una base genética que codifique el desarrollo de ‘procesos afectivos en sentido amplio’, sino por la dificultad inherente en demostrar el carácter adaptativo de la capacidad de experimentar procesos afectivos frente a determinados escenarios. Cabe remarcar, no obstante, que independientemente de la plausibilidad lógica y del soporte empírico de ambas explicaciones, lo decisivo es que en ambos casos lo que sería objeto de la selección natural es la capacidad general de reaccionar de cierta forma ante una multiplicidad indefinida de situaciones, y no la capacidad de poner en marcha un patrón específico de conductas (y actitudes) ante un tipo determinado de escenario. Si esto es un progreso en la capacidad explicativa frente al modelo de las emociones básicas depende, nuevamente, de qué esperemos que pueda explicar una narrativa adaptacionista.

Cuestionamientos metodológicos

Lo que la polémica entre los equipos de Gendron y Sauter puso de manifiesto fue el hecho de que las críticas tempranas de J. Russell a la metodología de investigación de las EB seguían vigentes después de dos décadas. En un texto que habría de volverse pionero en el ámbito, en efecto, (Russell 1994) había argumentado que las investigaciones acerca de las EB tendían a estructurarse sobre las siguientes características:

- Cuestionarios de elección forzada: es decir, cuestionarios en los que se provee a los sujetos participantes de un repertorio finito y reducido de términos de emoción (ira, tristeza, desagrado, etc.) y se les requiere emparejar una determinada expresión facial con alguna de tales alternativas. Esto presenta al menos cuatro problemas: en primer lugar, no permite recurrir libremente a alternativas no presentes en el repertorio propuesto; en segundo lugar, obliga a considerar las emociones del repertorio seleccionado como excluyentes entre sí (algo que habría que demostrar, en lugar de dar por supuesto desde el inicio); en tercer lugar, la restricción de las alternativas a un repertorio cerrado impide saber cómo habrían clasificado los sujetos las distintas expresiones si los experimentos hubieran sido de clasificación abierta y libre (los pocos estudios que recurrieron a esta última alternativa mostraron, en efecto, resultados contrarios a la hipótesis de las EB); por último, dichos repertorios, aunque variables a lo largo de los estudios, se hallan contruidos sobre una tradición específica (cuyos orígenes se remontan a la antigüedad clásica), siendo las emociones que componen los repertorios términos derivados mayoritariamente de la lengua inglesa.
- Efectos de comparación y contraste indeseados: los estudios suelen requerir de un mismo sujeto que identifique una serie de expresiones presentadas en forma secuencial, lo cual activa procesos mentales involuntarios de comparación y diferenciación entre las expresiones, lo cual puede llevar a distinciones forzadas entre dos expresiones que, en escenarios normales quizás no serían distinguidas entre sí.
- Repertorios de expresiones faciales estereotipadas, artificiales y no representativas. El hecho de que los sujetos retratados hayan “posado” la emoción requerida arroja dudas particularmente sobre los resultados de los estudios, dado que, como señala el autor, “las caras ‘posadas’ (*posed faces*) no expresan la emoción del sujeto que posa, sino lo que él elige fingir que siente, y de la manera que él considera que será más probablemente comprendida por el observador” (Russell 1994 114).

A la crítica respecto del diseño metodológico, Russell añadía observaciones relativas al carácter cuestionable de las *interpretaciones* ofrecidas por los distintos autores: afirmar, por ejemplo, como hacía (Ekman 1980 96), que existe “evidencia científica concluyente para resolver la cuestión de la universalidad” de las EB parece sumamente cuestionable cuando consideramos la enorme variabilidad entre los índices de correlación entre expresiones faciales y EB relevados por Russell: mientras que uno de los estudios analizados mostraba un 100% de ‘aciertos’ (i.e., coincidencia con las correlaciones esperadas por los diseñadores de cada estudio) respecto de la EB de la *alegría* cuando se trataba de sujetos estadounidenses, dicho porcentaje bajaba a 69% cuando el experimento se realizaba en Sumatra, y esa divergencia se ampliaba cuando se comparaba el reconocimiento de expresiones de *tristeza* en participantes chilenos (90,9%) y africanos (32,2%) (Russell 1994 108).

Las críticas generales de Russell siguen estando vigentes, como lo muestra la polémica mencionada entre los equipos de Gendron y Sauter, y como lo reafirma el equipo de L.F. Barrett cuando denuncia que las investigaciones tendientes a demostrar la universalidad de las EB basan su éxito sobre la construcción de un ‘artefacto’, a saber, la experimentación, en escenarios artificiales, con sujetos a los que se obliga a elegir una respuesta preformateada y desprovista del contexto que le otorga significado (Barrett *et al.* 289). Pero lo más curioso del caso, sin embargo, no son las variaciones expuestas por Russell tanto entre los distintos estudios como al interior de los mismos, ni el carácter artificial de diseño de los experimentos; lo curioso es la *conjunción* de los dos elementos, a saber, el hecho de que estudios diseñados tan claramente para

obtener resultados favorables a la hipótesis de las EB hayan fracasado sustancialmente aún en sus propios términos.

Problemas internos y externos de la explicación filogenética de las EB

Uno de los aspectos más atractivos del modelo de las EB estaba representado por el hecho de que hacía lugar a una articulación fluida con el problema de la evolución, ofreciendo la posibilidad de proponer narraciones adaptacionistas para explicar la filogénesis de cada una de las EB. De acuerdo a Ekman, por ejemplo:

Las emociones básicas son respuestas psicológicas discretas a situaciones fundamentales de la vida que han sido útiles en nuestro entorno ancestral. Estas respuestas son compartidas universalmente dentro de nuestra especie y se encuentran también en otros primates. Las emociones básicas no son aprendidas de nuestra cultura o del entorno, sino que son respuestas preprogramadas (*prewired*) a un conjunto de estímulos que han afectado a nuestra especie por decenas de miles de generaciones. (Ekman y Cordaro 369)

En la construcción de esta narrativa evolucionista (en sus diversas variantes) radicó buena parte del éxito del estudio de las EB, tanto al interior de la academia como fuera de ella, y no fue un elemento menor en ello su promesa de ser capaz de tender un puente no solo entre las distintas culturas (las cuales se hallaban ahora en mejores condiciones de dialogar sobre la base de una vida emocional compartida), sino también entre la vida emocional de nuestra especie y la de otras especies con las que compartimos un pasado en común. Esta narrativa, desde ya, suponía dar por válidas ciertas premisas en relación al problema acerca de cómo es que la evolución podría haber favorecido el desarrollo de emociones como, por ejemplo, la ira o el miedo:

1. ciertos escenarios son sistemáticamente recurrentes en la historia de determinados organismos en relación con los problemas de supervivencia;
2. por una mutación genética, algunos individuos dentro de esa población se hallan dotados de la capacidad de experimentar un patrón de respuesta definido (una EB) ante algunos de aquellos escenarios recurrentes;
3. dicha capacidad dota a los individuos que la poseen de una ventaja adaptativa respecto de aquellos organismos que no la poseen;
4. dicha capacidad constituye una variación fenotípica heredable;
5. en virtud del carácter adaptativo y hereditario de esa variación fenotípica, los organismos dotados de las mismas tienden a sobrevivir y proliferar y, eventualmente, a desplazar a los organismos que no poseen dicha variación.

Es preciso aclarar, adicionalmente, que para los defensores de las EB lo que la selección natural habría preservado no es la capacidad general de experimentar EB, sino el módulo o circuito neuronal específico que subyace a cada una de las EB, lo cual implica postular procesos de selección natural diferenciados para cada una de ellas: si los patrones de respuesta desencadenados por la ira no hubieran sido adaptativos como respuesta a ciertas 'situaciones fundamentales de la vida', los seres humanos probablemente no habríamos heredado el circuito neuronal de la ira y, en consecuencia, no tendríamos la capacidad de experimentarla. Así, es el carácter adaptativo de la ira en particular lo que explica su presencia en nuestra arquitectura cerebral, y no una capacidad general de experimentar respuestas afectivas ante ciertos estímulos. Que esta dinámica de selección individual y diferenciada de las emociones sea la forma correcta de describir los procesos evolutivos en lo que respecta a las emociones se ve reforzado adicionalmente por la

presencia de algunas de las EB, pero no otras, en animales no humanos, es decir, especies que, por ejemplo, han sido dotadas por la selección natural de la capacidad de experimentar ira, pero no de la capacidad de sentir orgullo o vergüenza, o, alternativamente, de experimentar disgusto pero no excitación.

Ahora bien: cuán atractiva consideremos esta explicación dependerá, desde ya, de lo que esperamos de una explicación evolutiva, así como de lo que exigimos desde el punto de vista metodológico de una explicación de ese tipo. Algo que parece indudable, sin embargo, es que la postulación de una adecuación evolutiva entre ciertos patrones de conducta y ciertos escenarios recurrentes definidos en forma extremadamente general y ambigua (como la 'presencia de amenazas a la vida o a la integridad del organismo') no parece poseer un gran potencial explicativo, y menos aún cuando esos escenarios y patrones de respuesta son compartidos por una pluralidad de especies marcadamente heterogéneas. Esta dificultad se hace evidente cuando consideramos los detalles específicos que los distintos autores atribuyen a la adecuación entre los patrones de respuesta vinculados con cada EB y los escenarios evolutivos, adecuación que oscila entre afirmaciones de carácter marcadamente general (como cuando Panksepp y Biven 75) definen el sistema de expectativa –*seeking*– como “un sistema de propósito general para obtener toda clase de recursos que existen en el mundo, desde nueces hasta conocimiento”, o como cuando Lewis y Stemmler (2010 11) atribuyen a la ira la función de “motivar a las acciones del organismo a superar los obstáculos que le impiden alcanzar el objetivo deseado”; descripción que, *mutatis mutandis*, y con un mínimo de destreza retórica, podríamos utilizar para describir prácticamente cualquier acción de un organismo), y afirmaciones con mayor poder explicativo pero que atañen solo a una de las especies que poseen la capacidad de experimentar una determinada EB (como cuando Ekman y Cordaro (2011 365) definen al desprecio como el acto de “sentirse moralmente superior a otra persona”).

Dejando de lado los problemas vinculados a la capacidad explicativa del modelo de las EB (la cual, como decía anteriormente, depende en última instancia de qué es lo que uno espere de una explicación de este tipo), la solidez de la explicación filogenética propuesta depende de la capacidad de sus defensores no sólo de poder producir narrativas plausibles o intuitivas, sino de ofrecer asimismo: i) evidencia en favor de la existencia efectiva de circuitos neuronales específicos para cada una de las EB postuladas; ii) evidencia de que esos circuitos neuronales dedicados se hallan codificados genéticamente; iii) evidencia de que el conjunto de genes que codifica (indirectamente) cada EB se halla presente en cada una de las especies a las que se atribuye la capacidad de experimentar una cierta EB.

Esto no es todo, sin embargo, dado que una explicación filogenética de las EB debería estar en condiciones de ofrecer argumentos sólidos en defensa de las supuestas razones por las que una determinada EB sería adaptativa: afirmar simplemente que la ira produce una “organización de contracción de músculos faciales, tono muscular esquelético, y actividad autonómica que es óptima para la conducta de 'lucha'” (Levenson *et al.* 379) es claramente insuficiente desde un punto de vista argumentativo, dado que lo que se debe demostrar, adicionalmente, es que la tendencia a exhibir actitudes 'belicosas' es en sí misma más adaptativa que otras alternativas posibles ante el mismo escenario. Lo mismo valdría para el caso del miedo, respecto del cual, como los mismos autores señalan, tanto las conductas de huida (*flight*) como de congelación (*freeze*) podrían ser adaptativas.

¿Han estado los defensores de las EB a la altura de todos estos requisitos? Si atendemos a las críticas reseñadas en las secciones anteriores, la respuesta parece ser rotundamente negativa, dado que ni siquiera han podido ofrecer evidencia concluyente en favor de la uniformidad fenotípica de las EB, uniformidad que es la piedra fundacional de todo el edificio construido sobre ella. Es cierto que se podrían ensayar otras defensas: se podría argumentar, en principio, que las investigaciones en genética no han alcanzado aún el estado de desarrollo suficiente para poder explicar la base genética que codifica ciertos circuitos neuronales dedicados (como el circuito del miedo, el amor o la ira); también se podría argumentar, alternativa o complementariamente, que los avances en neurología no son suficientes todavía para traer a la luz evidencia sólida

que muestre en forma concluyente patrones de activación selectiva de circuitos neuronales que desencadenan los patrones de respuesta de la ira o la sorpresa; y se podría argumentar que el estado de la neurología y la genética comparadas se halla, como consecuencia de los dos puntos anteriores, en estado demasiado incipiente como para requerir de ellas evidencia en favor de la narrativa adaptacionista de las EB. Pero si esto es así, dicha narrativa no puede pretender ser otra cosa que una “just-so story” más en el repertorio de los relatos producidos por la sociobiología y la psicología evolucionista a lo largo de las últimas cinco décadas.

4. EL SURGIMIENTO DE LA ALTERNATIVA CONSTRUCCIONISTA

En respuesta a los problemas que gradual pero sostenidamente se acumulaban al interior de los estudios de las EB, un modelo alternativo comenzó a construirse en forma progresiva alrededor del análisis dimensional de las emociones. Tomando como punto de partida los cuestionamientos teóricos a las EB esbozados tempranamente por Ortony y Turner (1990), J.A. Russell, L. Barrett, K. Lindquist y M. Gendron, entre otros, comenzaron a dar cuerpo durante la primera década de este siglo a lo que terminó denominándose el abordaje construccionista de las emociones, el cual pretendía ofrecer una alternativa al esencialismo propio de los estudios de las EB. Es cierto que, en rigor, el abordaje construccionista no fue una creación *ex nihilo* de este grupo de autores, dado que, como señalé anteriormente, se hallaba precedido por las reflexiones de William James en contra de la existencia de emociones “en un sentido entitativo” (James 206). Más aun, contra lo que suele asumirse, ni siquiera puede decirse que la obra de James haya representado una excepción aislada y que la historia del debate haya estado dominado enteramente en el siglo XX por el esencialismo, como suele creerse: como han mostrado (Gendron y Barrett 2018), en efecto, dicha historia tiene que ser entendida como un contrapunto constante entre construccionistas y esencialistas (Titchener, Duffy, McDougall, Schachter & Singer, entre otros). Aun así, es preciso notar que esas tempranas posiciones antiesencialistas cubrían únicamente lo que podríamos denominar la *tesis negativa* del construccionismo, a saber, la negación de la existencia de emociones discretas, mientras que la *tesis positiva* del construccionismo, por el contrario, recién comenzaría a tomar cuerpo a partir de los trabajos de J.A. Russell y L. Barrett, en la primera década de este siglo. Esta distinción es importante no sólo para destacar el aporte propio de lo que cabría denominar como neoconstruccionismo, sino también para desterrar uno de los equívocos más frecuentes en torno al mismo, que consiste en suponer que el objetivo de dicho abordaje consiste en negar la existencia de las emociones. La distinción entre la tesis negativa y la positiva permite enfatizar, en efecto, que el objetivo de los abordajes construccionistas contemporáneos es explicar el carácter marcadamente *singular* de los eventos emocionales, carácter que deriva de que dichos eventos resultan de la conjunción de variables tanto fisiológicas y neuronales como culturales (fundamentalmente lingüísticas), y que contrasta de forma radical con la homogeneidad y universalidad que los defensores de las EB atribuyen a la vida mental de los individuos. Los eventos emocionales son, de este modo, eventos que efectivamente tienen lugar, pero que, no obstante, carecen de la homogeneidad y universalidad que les atribuían los defensores de las EB, y, por otro lado, son vividos efectivamente como acontecimientos discretos y aún universales (o cuanto menos supraindividuales) por los sujetos, en la medida en que éstos recurren a conceptos tomados de una cultura que los precede y trasciende al momento de otorgar sentido a dicho flujo de sensaciones (como señala Lindquist (362), este proceso es probablemente “uno de los logros más impresionantes del cerebro, transformando un cacofonía de sensaciones corporales, sonidos, imágenes y olores en experiencias emocionales coherentes y limitadas”).

La tesis positiva, por otra parte, en lugar de meramente limitarse a perfeccionar los fundamentos estrictamente teóricos de la hipótesis construccionista, ha servido de punto de partida para el desarrollo gradual (pero sostenido y creciente) de experimentos e investigaciones destinados a obtener evidencia sólida en favor de dicha hipótesis, tanto en el terreno lingüístico (Brooks *et al.*; Lindquist, Gendron, Barrett, *et al.*; Lindquist, MacCormack, y Shablack; Lindquist, Satpute, y Gendron; Lindquist y Gendron) como en el ámbito neuro y fisiológico ((Barrett, «The Theory of Constructed Emotion»; Cameron *et al.*; Lindquist, Satpute, y Gendron; Lindquist, Satpute, Wager,

et al.; Lindquist y Barrett; Oosterwijk et al.; Wilson-Mendenhall *et al.*). Si bien estas investigaciones han conducido a formulaciones dispares en cuanto a ciertos aspectos específicos de la teoría (disparidad propia de un programa de investigación dinámico y productivo), podemos formular como sigue algunos de los postulados iniciales sobre los que se construye el neoconstruccionismo:

1. las emociones (como todo evento mental) son *construidas*, y no desencadenadas (*triggered*) por aspectos de la realidad (Barrett y Russell 4). Esto implica excluir la hipótesis de las emociones como programas afectivos, como módulos psicológicos diseñados por la evolución, y cualquier otra alternativa que proponga interpretar las emociones como mecanismos de respuesta prediseñados, innatos y universales;
2. las emociones no son acontecimientos discretos;
3. lo único que individua y otorga identidad a las emociones es la conceptualización de las mismas *qua* emociones, conceptualización que es, en su esencia, un acto a la vez social y singular;
4. como consecuencia de los puntos anteriores, no existen EB.

Ahora bien, a partir de estos escasos elementos, el construccionismo parecería reducir las emociones a entidades ilusorias, en la medida en que no parecen tener un objeto que conceptualizar. Si bien ésa ha sido una objeción recurrente al construccionismo, es claro que se trata de una objeción infundada: el acto de conceptualización que se halla en el centro de todo evento emocional posee, en efecto, un objeto específico, a saber, el estado afectivo del sujeto en un determinado momento (que siempre, como ya lo había intuido Spinoza, es, en rigor, una variación más que un estado). La idea central detrás de esta idea es que no existe momento alguno en el que un organismo complejo (como el humano) no se encuentre en un estado afectivo específico, que varía constantemente y que se halla determinado por las señales interoceptivas del organismo (encargadas de mediar entre él y su entorno). Lo decisivo desde el punto de vista que nos interesa es que cada una de esas variaciones afectivas puede *o no* ser conceptualizada, y las conceptualizaciones que realizamos de ellas pueden *o no* vincularse con el ámbito de los afectos: ciertas variaciones interoceptivas serán ignoradas por el sujeto (la mayor parte de ellas); otras serán conceptualizadas como señales de hambre, sed o sueño, por ejemplo; mientras que otras serán efectivamente rotuladas como eventos emocionales (*ira, saudade, charmolýpe*, etc.).

i. Singularidad y lenguaje

¿De qué depende que un sujeto clasifique una determinada variación afectiva como una instancia de una emoción? Para el neoconstruccionismo (y particularmente para K. Lindquist, que es quien más ha investigado este aspecto específico del modelo), ello dependerá de variables absolutamente singulares, vinculadas con su entorno cultural y, fundamentalmente, con el repertorio de términos de emociones que tenga a la mano. Esto es fundamental por dos razones: a la primera de ellas ya aludí, y se vincula con el hecho de que el anclaje de las emociones en el lenguaje reconduce la totalidad del estudio de las emociones al ámbito de la singularidad absoluta: para el construccionismo, en efecto, las regularidades detectables entre eventos emocionales es únicamente estadística, y depende, en última instancia, de la comunidad de usos lingüísticos, pero no de la existencia de un mecanismo causal subyacente a la totalidad de esos eventos. Si comparamos la interpretación que el modelo de las EB propone de la relación entre emociones y lenguaje, el construccionismo parece poseer una clara ventaja inicial, dado que cuando ponemos en suspenso la tiranía del inglés y descentramos la mirada etnocéntrica propia de los modelos de las EB, lo que de hecho encontramos es una marcada diversidad terminológica. Más aún: un relevamiento mínimo de los repertorios de términos de emociones presentes en las distintas culturas revela en forma inmediata una absoluta riqueza y diversidad no solo en cuanto a los términos utilizados para designar emociones específicas, sino también en cuanto a la existencia

misma de un ámbito específico de las emociones (como algo distinto de la cognición). Si partimos de estas constataciones, el desafío se vuelve explicar, no la diversidad de términos de emociones (que era lo que pretendía hacer el modelo de las EB recurriendo al postulado de mecanismos universales subyacentes a esa pluralidad), sino las regularidades mismas: si no hay un mismo mecanismo causal que se halle en la base de dos eventos emocionales solo aparentemente disímiles, ¿cómo es posible que los seres humanos efectivamente experimentemos múltiples instancias de eventos emocionales como *homogéneas*? ¿Cómo explicar, en otras palabras, que no veamos diversidad sino recurrencia?

La solución del construccionismo consiste en postular que los términos de emociones tienen por función esencial clasificar una pluralidad multiforme en conjuntos discretos que borran toda singularidad, tomando como base instrucciones culturales y sociales (“Eso que te está pasando son celos”, “Vos estás angustiado”, etc.). Más aún: como sugieren los acercamientos entre el construccionismo y el paradigma del Procesamiento Predictivo (Barrett 2017; Brooks et al 2017; Gendron y Barrett 2018), los términos de emociones no sólo sirven para diseccionar, ordenar, individuar y clasificar *a posteriori* el flujo líquido y amorfo de nuestros estados afectivos (ya sea en instancias de terapia o en la intimidad de la reflexión retrospectiva), sino que también operan como mediadores en la construcción del modelo interno predictivo mediante el cual interactuamos con el entorno: “el cerebro está continuamente realizando predicciones afectivas acerca de cómo los estímulos del mundo impactarán sobre el organismo, transformando esas predicciones afectivas en experiencias y percepciones más específicas utilizando el conocimiento conceptual acerca de las emociones” (Brooks *et al.* 170). En síntesis, los términos de emociones no describen la realidad, sino que construyen el modo en el que la experimentamos, y el modo en el que la recordamos.

Pero además de reconducir la investigación de la vida emocional al terreno de la singularidad, el abordaje que realiza el construccionismo de la relación entre emoción y lenguaje es fundamental por el hecho de que considera a éste como condición necesaria de aquella: si lo que denominamos como una emoción (y al hacerlo efectivamente la vivimos como tal), es un evento fisio-neurológico al que conceptualizamos de una determinada manera recurriendo a los términos disponibles en nuestra lengua (y tomando como base nuestra experiencia pasada), entonces, como señalé anteriormente, una variación de nuestro estado afectivo que no se viera acompañada por una conceptualización que individualice e identifique esa variación no sería, en rigor, una emoción. Como señalan (Brooks *et al.* 180), no solo se trata de que los sentimientos afectivos se vuelven, en el mejor de los casos, ambiguos ante la ausencia de conceptos que nos permitan clasificarlos, sino de que esos afectos (o esas variaciones afectivas) solo pueden volverse una emoción plenamente reconocible cuando han sido conceptualizadas por el sujeto. Puesto en términos simples: como parece mostrar el estudio de los pacientes con demencia semántica (i.e., con déficits severos en las capacidades de procesamiento semántico) (Lindquist, Gendron, Barrett, *et al.* 2014; Lindquist, Satpute, y Gendron 2015), *sin conceptos no hay emociones*.

Algunas proyecciones problemáticas de la relación entre lenguaje y emoción

¿Es posible derivar, al menos provisoriamente –considerando el carácter dinámico y todavía relativamente incipiente del construccionismo–, proyecciones prácticas a partir de la relación de implicación necesaria que dicho modelo establece entre emoción y lenguaje? El equipo de Lindquist cree que sí: en primer lugar, a partir del postulado de que no hay emociones sin lenguaje, las autoras postulan la posibilidad de que sea verdadera su contrapartida, a saber, que la proliferación de términos de emociones contribuya a una complejización de la vida anímica del sujeto. De acuerdo a los autores, esto es precisamente lo que presenciamos durante los primeros años de la infancia, en donde los niños abandonan gradualmente las clasificaciones binarias más generales de sus estados afectivos para incorporar clasificaciones cada vez más precisas y complejas (Lindquist, Satpute, y Gendron 101-02), y es este desarrollo el que vemos ausente, por ejemplo, en sujetos que (supuestamente) sufren de alexitimia, es decir, la incapacidad de conceptualizar sus estados emocionales, lo cual conduce a situaciones de angustia sostenida

como producto de la incertidumbre ante el contenido (y causas) de dichos estados. La regulación de la vida afectiva, de acuerdo a esto, dependería precisamente de la capacidad del sujeto de conceptualizar las variaciones en los estados afectivos: “un aumento en la diferenciación de las emociones, apoyada por recursos lingüísticos y conceptuales mejorados, aumentará la habilidad del individuo para identificar y articular lo que está sintiendo, de forma tal que promoverá la regulación efectiva de las emociones” (Lindquist, MacCormack, y Shablack 12). La propuesta de los autores (poco novedosa, si consideramos la larga historia de las psicoterapias de tipo cognitivo-conductual) apunta al desarrollo de prácticas terapéuticas diseñadas para estimular la categorización de los afectos a partir de un trabajo reflexivo con términos de emociones, a fin de reducir la incertidumbre y permitir al sujeto operar sobre una realidad mental claramente clasificada y comprendida.

Esta propuesta, curiosamente, parece ir en contra de algo sugerido por los propios autores en (Lindquist *et al.* 2013), en donde advertían respecto de la posibilidad (sugerida por estudios experimentales) de que los sujetos que tienden a tener una concepción esencialista de las emociones (que es precisamente lo que el proceso de *affect labelling* propiciado en el párrafo anterior) tengan más dificultades en regular sus acciones, a causa de que tienden a considerar las emociones como mecanismos que son imparables una vez que se han desencadenado. Por otra parte, la apuesta por el diseño de terapias que conduzcan a una regulación de la vida afectiva a partir de la categorización de las emociones parece no solo ir en contra de buena parte del espíritu crítico, antiesencialista y pluralista que caracterizaba el resto de las investigaciones del neoconstruccionismo, sino que parece presuponer la existencia misma de las EB, o, cuanto menos, la coincidencia entre los términos de emociones presentes en la cultura del sujeto y ciertas emociones discretas –es decir, de aquello cuya negación constituía la base misma del construccionismo–. En otras palabras: a menos que los autores se muestren dispuestos a seguir a W. James no sólo en la negación de las emociones discretas sino también en la adopción de una perspectiva esencialmente pragmática (algo que en ningún lugar se halla declarado en forma explícita), la apuesta por una terapia cuyo éxito dependa de la disección, individuación y clasificación del flujo afectivo no parece ser muy claramente comprensible en el contexto del construccionismo. Una apuesta radicalmente pluralista (cuasi deleuziana), por el contrario, podría no sólo ser más consistente con el resto de los postulados construccionistas, sino que podría conducir a la exploración de caminos mucho más interesantes y articulables tanto con los principios de la neurodiversidad como con las investigaciones de los afectos provenientes de la etnografía y de la historia de las lenguas.

5. CONCLUSIÓN Y PERSPECTIVAS ABIERTAS

La popularidad y virtual hegemonía de la teoría de las EB durante la segunda mitad del siglo pasado no puede ser puesta en cuestión bajo ningún punto de vista, tanto dentro de los ámbitos especializados como fuera de ellos: su facilidad para penetrar en la cultura popular (desde el cine hasta los métodos de enseñanza de dibujo) se correspondió con un éxito casi absoluto al interior de la academia, donde el postulado de la existencia de un conjunto reducido de EB estructuró buena parte de las investigaciones en psicología vinculadas con los afectos y, fundamentalmente, ofreció la matriz conceptual desde la cual fueron diseñadas prácticamente la totalidad de las investigaciones realizadas en el ámbito de la neurociencia de los afectos (*affective neuroscience*). Si atendemos a las críticas a la teoría de las EB reseñadas en la primera sección, esto no puede dejar de generar sorpresa, considerando lo demoledoras que han sido las objeciones relativas no sólo a la solidez interna de la teoría de las EB, sino también a la cuestionable evidencia presentada y a los diseños metodológicos utilizados. Como he sugerido, buena parte del éxito de las EB como núcleo de un programa de investigación parece haberse debido a su capacidad de ofrecer una narrativa adaptacionista sumamente atractiva, en virtud del hecho de que permitía elaborar puentes, en el plano de los afectos, tanto entre distintas especies como entre distintas culturas, logrando con ello la promesa de un mayor diálogo y comprensión entre las mismas.

Cabe preguntarse, adicionalmente, si el éxito del programa de investigación de las EB habría sido posible en un contexto de investigación no regido por la lógica de mercado que estructura la investigación académica en la actualidad: la confianza depositada por los investigadores en una hipótesis tan escasamente apoyada por evidencia como lo es la hipótesis de las EB, solo puede ser explicada en un contexto de investigación en donde la moneda de cambio es la publicación de *papers* y, más aún, de *papers* que logren llegar a los titulares de los medios masivos de comunicación. En ese contexto, una investigación que alcanzara resultados negativos, o modestos y no concluyentes, tendría mucho menos impacto que una que enfatizara el carácter positivo de sus resultados, aun cuando ese énfasis implicara presentar una imagen falsa de la solidez de una teoría. Es necesario reconocer, no obstante, que las mismas objeciones son válidas, al menos en principio, respecto de las investigaciones llevadas a cabo desde el marco teórico del construccionismo, dado que la tentación de presentar los resultados de un determinado experimento como evidencia en favor de la hipótesis construccionista es igual de fuerte que en el caso anterior. La solidez del construccionismo como programa de investigación dependerá, entonces, de la capacidad de los investigadores de resistir a esa tentación y construir un modelo teórico flexible y dinámico que pueda dar sentido a los resultados obtenidos en los distintos experimentos. Si bien ese parece ser el caso hasta el momento (si tomamos en cuenta la gradualidad con la que ha ido tomando cuerpo a lo largo de sus casi veinte años de historia, así como la voluntad que ha mostrado para repensar sus conceptos nucleares), es todavía demasiado temprano para juzgarlo. Por el momento, todo lo que podemos decir es que, en tanto programa de investigación, el construccionismo parece estar en muchas mejores condiciones de explicar no solo los resultados de sus propias investigaciones, sino también los resultados de las investigaciones conducidas bajo la hipótesis de las EB. Adicionalmente, hasta el momento se ha mostrado como un programa de investigación mucho más prometedor que su contrincante en relación con las predicciones que realiza, así como respecto de las articulaciones que promete con otros movimientos intelectuales que están teniendo lugar al interior de la academia vinculados a nuestra forma de entender la vida mental, tanto humana como no humana.

Esto último se hace particularmente visible no sólo en la articulación que –como señalé anteriormente– Barrett y Lindquist han comenzado a ensayar entre el construccionismo y el paradigma del Procesamiento Predictivo, sino también en cuanto a la articulación con la crítica a la denominada “psicología de las facultades” –como la denomina Barrett– y su expresión más acabada, la concepción modular de la mente. Como alternativa frente a los modelos que postulan la existencia de mecanismos especializados y esculpidos por la evolución a la medida de ciertas contingencias recurrentes en el escenario evolutivo de la especie, la hipótesis construccionista propone explicar la vida afectiva recurriendo a mecanismos básicos de dominio general, es decir, mecanismos que intervienen en otras múltiples operaciones de la vida mental (memoria, imaginación, procesos semánticos, etc.). Esto implica, como se hace evidente, no sólo el desarrollo de un modelo completamente nuevo de la dinámica neuronal que soporta los eventos emocionales, sino también el tránsito desde un modelo que enfatiza la localización de circuitos neuronales específicos (el célebre ‘*fear circuit*’, o el circuito neuronal de la ira) hacia un modelo que pone el foco en la activación de patrones distribuidos de actividad cerebral.

Es difícil todavía predecir si esta ‘revisión de las ontologías psicológicas’ (Touroutoglou *et al.* 1264) conducirá, como sugiere (Barrett 2013 387), a un abandono definitivo de toda distinción entre neurociencia *social*, *afectiva* y *cognitiva*, a causa de que dichas barreras disciplinares se sostienen sobre distinciones que, a fin de cuentas, han demostrado que ‘no cortan la naturaleza en sus juntas’. Lo que sí cabe predecir es que las investigaciones construccionistas colaborarán con la revisión radical que está teniendo lugar en cuanto a la tradicional diferenciación entre cognición y emoción (o, para ponerlo en sus términos originales, entre razón y pasión), una diferenciación que ha demostrado ser uno de los obstáculos más duros de vencer en el desarrollo de la comprensión de nuestra vida mental y su historia.

REFERENCIAS

- Barrett, Lisa Feldman. «Are Emotions Natural Kinds?» *Perspectives on Psychological Science*, vol. 1, n.º 1, 2006, pp. 28-58, <https://doi.org/10.1111/j.1745-6916.2006.00003.x>.
- ---. «Context in Emotion Perception». *Current Directions in Psychological Science*, vol. 20, n.º 5, 2011, pp. 286-90, <https://doi.org/10.1177/0963721411422522>.
- ---. «The Theory of Constructed Emotion: An Active Inference Account of Interoception and Categorization». *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, vol. 12, n.º 1, 2017, pp. 1-23. academic.oup.com, <https://doi.org/10.1093/scan/nsw154>.
- Barrett, Lisa Feldman, y James A. Russell, editores. *The psychological construction of emotion*. The Guilford Press, 2015.
- Brooks, Jeffrey A., et al. «The Role of Language in the Experience and Perception of Emotion: A Neuroimaging Meta-Analysis». *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, vol. 12, n.º 2, 2017, pp. 169-83. *PubMed*, <https://doi.org/10.1093/scan/nsw121>.
- Cacioppo, John T., et al. «The psychophysiology of emotion». *Handbook of Emotions*, editado por Michael Lewis et al., 3.ª ed., Guilford Press, 2008, pp. 180-95.
- Cameron, C. Daryl, et al. «A Constructionist Review of Morality and Emotions: No Evidence for Specific Links Between Moral Content and Discrete Emotions». *Personality and Social Psychology Review*, vol. 19, n.º 4, 2015, pp. 371-94, <https://doi.org/10.1177/1088868314566683>.
- Ekman, Paul. «An Argument for Basic Emotions». *Cognition and Emotion*, vol. 6, n.º 3-4, 1992, pp. 169-200. *DOI.org (Crossref)*, <https://doi.org/10.1080/02699939208411068>.
- ---. *The Face of Man: Expressions of Universal Emotions in a New Guinea Village*. Garland STPM Press, 1980.
- Ekman, Paul, y Daniel Cordaro. «What Is Meant by Calling Emotions Basic?» *Emotion Review*, vol. 3, n.º 4, 2011, pp. 364-70, <https://doi.org/10.1177/1754073911410740>.
- Frijda, Nico H. *The Emotions*. Cambridge University Press, 1986.
- Gendron, Maria, Debi Roberson, Jacoba Marieta van der Vyver, et al. «Cultural Relativity in Perceiving Emotion From Vocalizations». *Psychological Science*, vol. 25, n.º 4, 2014, pp. 911-20. *DOI.org (Crossref)*, <https://doi.org/10.1177/0956797613517239>.
- Gendron, Maria, Debi Roberson, y Lisa Feldman Barrett. «Cultural Variation in Emotion Perception Is Real: A Response to Sauter, Eisner, Ekman, and Scott». *Psychological Science*, vol. 26, n.º 3, 2015, pp. 357-59. *DOI.org (Crossref)*, <https://doi.org/10.1177/0956797614566659>.
- Gendron, Maria, Debi Roberson, Jacoba Marietta van der Vyver, et al. «Perceptions of Emotion from Facial Expressions Are Not Culturally Universal: Evidence from a Remote Culture.» *Emotion*, vol. 14, n.º 2, 2014, pp. 251-62. *DOI.org (Crossref)*, <https://doi.org/10.1037/a0036052>.
- Gendron, Maria, y Lisa Feldman Barrett. «Emotion Perception as Conceptual Synchrony». *Emotion Review*, vol. 10, n.º 2, 2018, pp. 101-10. *DOI.org (Crossref)*, <https://doi.org/10.1177/17540739177>.
- ---. «Reconstructing the Past: A Century of Ideas About Emotion in Psychology». *Emotion Review*, vol. 1, n.º 4, 2009, pp. 316-39. *DOI.org (Crossref)*, <https://doi.org/10.1177/1754073909338877>.
- Graver, Margaret. *Stoicism and emotion*. The University of Chicago Press, 2007.
- Guillory, Sean A., y Krzysztof A. Bujarski. «Exploring Emotions Using Invasive Methods: Review of 60 Years of Human Intracranial Electrophysiology». *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, vol. 9, n.º 12, 2014, pp. 1880-89. *PubMed Central*, <https://doi.org/10.1093/scan/nsu002>.
- Hamann, Stephan. «Mapping Discrete and Dimensional Emotions onto the Brain: Controversies and Consensus». *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 16, 2012, pp. 458-66. *ResearchGate*, <https://doi.org/10.1016/j.tics.2012.07.006>.
- Izard, Carroll Ellis. *Human Emotions*. Springer, 1977. www.springer.com, <https://doi.org/10.1007/978-1-4899-2209-0>.
- Jackson, Joshua Conrad, et al. «Emotion Semantics Show Both Cultural Variation and Universal Structure». *Science*, vol. 366, n.º 6472, 2019, pp. 1517-22. science.sciencemag.org, <https://doi.org/10.1126/science.aaw8160>.
- James, William. *Principles of Psychology*. Holt, 1890.
- Kreibig, Sylvia D. «Autonomic Nervous System Activity in Emotion: A Review». *Biological Psychology*, vol. 84, n.º 3, 2010, pp. 394-421. *PubMed*, <https://doi.org/10.1016/j.biopsycho.2010.03.010>.
- Levenson, Robert W. «Basic Emotion Questions». *Emotion Review*, vol. 3, n.º 4, 2011, pp.

- 379-86. *SAGE Journals*, <https://doi.org/10.1177/1754073911410743>.
- ---. «Voluntary Facial Action Generates Emotion-Specific Autonomic Nervous System Activity». *Psychophysiology*, vol. 27, n.º 4, julio de 1990, pp. 363-84. *DOI.org (Crossref)*, <https://doi.org/10.1111/j.1469-8986.1990.tb02330.x>.
 - Lewis, Michael, y Gerhard Stemmler. «The Development of Anger». *International Handbook of Anger: Constituent and Concomitant Biological, Psychological, and Social Processes*, editado por Michael Potegal et al., Springer, 2010, pp. 177-91.
 - Lindquist, Kristen A., Maria Gendron, Suzanne Oosterwijk, et al. «Do People Essentialize Emotions? Individual Differences in Emotion Essentialism and Emotional Experience.» *Emotion*, vol. 13, n.º 4, 2013, pp. 629-44. *DOI.org (Crossref)*, <https://doi.org/10.1037/a0032283>.
 - Lindquist, Kristen A., Ajay B. Satpute, y Maria Gendron. «Does Language Do More Than Communicate Emotion?» *Current Directions in Psychological Science*, vol. 24, n.º 2, 2015, pp. 99-108. *DOI.org (Crossref)*, <https://doi.org/10.1177/0963721414553440>.
 - Lindquist, Kristen A., Maria Gendron, Lisa Feldman Barrett, et al. «Emotion Perception, but Not Affect Perception, Is Impaired with Semantic Memory Loss.» *Emotion*, vol. 14, n.º 2, 2014, pp. 375-87. *DOI.org (Crossref)*, <https://doi.org/10.1037/a0035293>.
 - Lindquist, Kristen A. «Emotions Emerge from More Basic Psychological Ingredients: A Modern Psychological Constructionist Model». *Emotion Review*, vol. 5, n.º 4, 2013, pp. 356-68. *DOI.org (Crossref)*, <https://doi.org/10.1177/1754073913489750>.
 - Lindquist, Kristen A., Tor D. Wager, Hedy Kober, et al. «The brain basis of emotion: A meta-analytic review». *The Behavioral and brain sciences*, vol. 35, n.º 3, junio de 2012, pp. 121-43. *PubMed Central*, <https://doi.org/10.1017/S0140525X11000446>.
 - Lindquist, Kristen A., Ajay B. Satpute, Tor D. Wager, et al. «The Brain Basis of Positive and Negative Affect: Evidence from a Meta-Analysis of the Human Neuroimaging Literature». *Cerebral Cortex*, vol. 26, n.º 5, mayo de 2016, pp. 1910-22. *DOI.org (Crossref)*, <https://doi.org/10.1093/cercor/bhv001>.
 - Lindquist, Kristen A., Jennifer K. MacCormack, y Holly Shablack. «The Role of Language in Emotion: Predictions from Psychological Constructionism». *Frontiers in Psychology*, vol. 6, abril de 2015. *DOI.org (Crossref)*, <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2015.00444>.
 - Lindquist, Kristen A., y Lisa Feldman Barrett. «A Functional Architecture of the Human Brain: Emerging Insights from the Science of Emotion». *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 16, n.º 11, 2012, pp. 533-40. *PubMed Central*, <https://doi.org/10.1016/j.tics.2012.09.005>.
 - Lindquist, Kristen A., y Maria Gendron. «What's in a Word? Language Constructs Emotion Perception». *Emotion Review*, vol. 5, n.º 1, enero de 2013, pp. 66-71. *DOI.org (Crossref)*, <https://doi.org/10.1177/1754073912451351>.
 - Mauss, Iris B., y Michael D. Robinson. «Measures of Emotion: A Review». *Cognition & Emotion*, vol. 23, n.º 2, 2009, pp. 209-37, <https://doi.org/10.1080/02699930802204677>.
 - Mowrer, O. Hobart. *Learning Theory and Behavior*. John Wiley & Sons Inc, 1960. *DOI.org (Crossref)*, <https://doi.org/10.1037/10802-000>.
 - Murphy, F. C., et al. «Functional Neuroanatomy of Emotions: A Meta-Analysis». *Cognitive, Affective, & Behavioral Neuroscience*, vol. 3, n.º 3, 2003, pp. 207-33, <https://doi.org/10.3758/cabn.3.3.207>.
 - Oatley, Keith. «The Sentiments and Beliefs of Distributed Cognition». *Emotions and Beliefs: How Feelings Influence Thoughts*, editado por Nico H. Frijda et al., Cambridge University Press, 2000, pp. 78-107.
 - Oosterwijk, Suzanne, et al. «States of Mind: Emotions, Body Feelings, and Thoughts Share Distributed Neural Networks». *NeuroImage*, vol. 62, 2012, pp. 2110-28. *ResearchGate*, <https://doi.org/10.1016/j.neuroimage.2012.05.079>.
 - Ortony, Andrew, y Terence J. Turner. «What's Basic about Basic Emotions?» *Psychological Review*, vol. 97, n.º 3, 1990, pp. 315-31, <https://doi.org/10.1037/0033-295x.97.3.315>.
 - Panksepp, Jaak. «The Basics of Basic Emotion». *The Nature of Emotion: Fundamental Questions*, editado por Paul Ekman y Richard J. Davidson, Oxford University Press, 1994, pp. 20-24.
 - Panksepp, Jaak, y Lucy Biven. *The Archaeology of Mind: Neuroevolutionary Origins of Human Emotions*. Norton, 2012.
 - Phan, K. Luan, et al. «Functional Neuroanatomy of Emotions: A Meta-Analysis of Emotion Activation Studies in PET and fMRI». *NeuroImage*, vol. 16, n.º 2, 2002, pp. 331-48,

- <https://doi.org/10.1006/nimg.2002.1087>.
- Phillips, M. L., *et al.* «A Specific Neural Substrate for Perceiving Facial Expressions of Disgust». *Nature*, vol. 389, n.º 6650, 6650, 1997, pp. 495-98. *www.nature.com*, <https://doi.org/10.1038/39051>.
 - Plamper, Jan. *The History of Emotions: An Introduction*. Oxford University Press, 2015.
 - Russell, James A. «Culture and the Categorization of Emotions». *Psychological Bulletin*, vol. 110, n.º 3, 1991, pp. 426-50. *DOI.org (Crossref)*, <https://doi.org/10.1037/0033-2909.110.3.426>.
 - ---. «Is There Universal Recognition of Emotion from Facial Expression? A Review of the Cross-Cultural Studies.» *Psychological Bulletin*, vol. 115, n.º 1, 1994, pp. 102-41, <https://doi.org/10.1037/0033-2909.115.1.102>.
 - Sauter, Disa A., *et al.* «Cross-Cultural Recognition of Basic Emotions through Nonverbal Emotional Vocalizations». *Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol. 107, n.º 6, 2010, pp. 2408-12, <https://doi.org/10.1073/pnas.0908239106>.
 - ---. «Emotional Vocalizations Are Recognized Across Cultures Regardless of the Valence of Distractors». *Psychological Science*, vol. 26, n.º 3, 2015, pp. 354-56. *DOI.org (Crossref)*, <https://doi.org/10.1177/0956797614560771>.
 - Sihvola, Juha, y Troels Engberg-Pedersen. *The Emotions in Hellenistic Philosophy*. Springer Netherlands, 1998.
 - Tomkins, Silvan S. *Affect Imagery Consciousness: Volume I: The Positive Affects*. Springer, 1962.
 - Touroutoglou, Alexandra, *et al.* «Intrinsic Connectivity in the Human Brain Does Not Reveal Networks for 'Basic' Emotions». *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, vol. 10, n.º 9, 2015, pp. 1257-65. *academic.oup.com*, <https://doi.org/10.1093/scan/nsv013>.
 - Vytal, Katherine, y Stephan Hamann. «Neuroimaging Support for Discrete Neural Correlates of Basic Emotions: A Voxel-Based Meta-Analysis». *Journal of Cognitive Neuroscience*, vol. 22, 2009, pp. 2864-85. *ResearchGate*, <https://doi.org/10/bqp4nt>.
 - Weiner, Bernard, y S. Graham. «An Attributional Approach to Emotional Development». *Emotions, Cognition, and Behavior*, editado por Carroll Ellis Izard *et al.*, Cambridge University Press, 1984, pp. 167-91.
 - Wilson-Mendenhall, Christine D., *et al.* «Neural Evidence That Human Emotions Share Core Affective Properties». *Psychological Science*, vol. 24, n.º 6, 2013, pp. 947-56. *SAGE Journals*, <https://doi.org/10.1177/0956797612464242>.

El problema de la concebibilidad en la teoría cognitiva de proposiciones

The problem of conceivability in the cognitive theory of propositions
O problema da concebibilidade na teoria cognitiva das proposições

Felipe Esteban Carrasco Figueroa 

Pontificia Universidad Católica de Chile

Resumen

Uno de los aspectos centrales de las teorías cognitivas de proposiciones es que las condiciones de verdad son derivativas respecto de los poderes intencionales de los agentes. Las proposiciones son tipos de actos cognitivos representacionales de concebir, es decir, actos en los que un agente predica una propiedad de un objeto. El problema que surge es que parece haber proposiciones que no serán concebidas por nadie y por tanto no existirían. Esta dificultad será denominada como 'el problema de la concebibilidad'. Scott Soames ha propuesto una serie de condiciones de existencia para las proposiciones a fin de aliviar esta dificultad. En este trabajo se va a sostener que tales condiciones de existencia son problemáticas para una teoría cognitiva. También se va a argumentar que incluir la existencia de un agente infinito que garantice la existencia de infinitas proposiciones sería socavar los fundamentos de la teoría cognitiva y sus pretensiones naturalistas.

Palabras clave: proposiciones, unidad de la proposición, concebibilidad, condiciones de existencia, Dios.

Abstract

One of the central aspects of cognitive theories of propositions is that truth conditions are derived from the intentional powers of agents. Propositions are types of representational cognitive acts of entertaining, that is, acts in which an agent predicates a property of an object. The problem that arises is that there seem to be propositions that will not be entertained by anyone and therefore would not exist. This difficulty will be called 'the problem of conceivability'. Scott Soames has proposed a series of existence conditions for propositions to alleviate this difficulty. In this paper it will be argued that such conditions of existence are problematic for a cognitive theory. It will also be argued that to include the existence of an infinite agent guaranteeing the existence of infinitely many propositions would undermine the foundations of cognitive theory and its naturalistic claims.

Keywords: propositions, unity of the proposition, conceivability, existence conditions, God.

Resumo

Um dos aspectos centrais das teorias cognitivas das proposições é que as condições de verdade são derivadas com relação aos poderes intencionais dos agentes. As proposições são tipos de atos cognitivos representacionais de conceber, isto é, atos nos quais um agente predica uma propriedade de um objeto. O problema que se coloca é que parece haver proposições que não serão concebidas por ninguém e, portanto, não existiriam. Essa dificuldade será chamada de o problema da concebibilidade. Scott Soames propôs uma série de condições de existência para proposições para aliviar essa dificuldade. Neste artigo será argumentado que tais condições de existência são problemáticas para uma teoria cognitiva. Também será argumentado que incluir a existência de um agente infinito que garanta a existência de infinitas proposições minaria os fundamentos da teoria cognitiva e suas reivindicações naturalistas.

Palavras chave: proposições, unidade da proposição, concebibilidade, condições de existência, Deus.

DOI: 10.5281/zenodo.10210532

*Contacto: fescarrasco@uc.cl Investigador.

1. INTRODUCCIÓN

Las proposiciones son entidades representacionales no lingüísticas que se han postulado para satisfacer las siguientes funciones: ser el contenido semántico de las oraciones, ser los portadores fundamentales de la verdad y la falsedad, y ser el objeto de las actitudes de los sujetos (creer, juzgar, dudar, etc.). Se trata de los roles teóricos que tradicionalmente se atribuyen a las proposiciones. Adicionalmente, serían el objeto de las atribuciones modales (necesidad, posibilidad), referentes de las expresiones “que p ”, incluso el contenido de la percepción sensible (King 2014a; para una discusión sobre los contenidos de la percepción Siegel 2011). Aunque los roles que cumplen son cuestiones ampliamente aceptadas, la naturaleza de estas entidades ha sido objeto de controversia. De la pluralidad de alternativas que hay en metafísica de proposiciones, todas (o la mayoría) de estas teorías deberían poder resolver el problema de la unidad y el problema de la representación. El primer problema consiste en explicar de qué manera las proposiciones son entidades unitarias (a diferencia de un mero listado de elementos inconexos entre sí), mientras que el segundo trata sobre cómo las proposiciones representan el mundo y, por tanto, poseen esencialmente condiciones de verdad.

Recientemente las teorías cognitivas han surgido para solucionar estos problemas. También pretenden solucionar problemas de filosofía del lenguaje relacionados a la sustitución de términos co-referenciales *salva veritate* en contextos intensionales y reportes *de se*. Este trabajo, sin embargo, se enfocará en los supuestos ontológicos de la teoría cognitiva. Hay diferencias importantes entre las distintas teorías cognitivas, pero lo esencial a todas ellas es que el carácter representacional de las proposiciones, y con ello sus condiciones de verdad, son derivativas respecto de los poderes representacionales de los agentes. Las proposiciones serían tipos de actos cognitivos de concebir (*entertain*). Concebir una proposición es un acto en el que el agente predica una propiedad de un objeto. La dificultad que surge guarda relación con el hecho de que parece haber proposiciones que no serán concebidas por nadie. Nótese que esta noción de ‘concebir’ es una formulación específica de Soames (2010a, 2014a, 2015); aquí la discusión se centrará en esta posición, pues aborda más claramente el problema de la concebibilidad. Además, Soames propone condiciones de existencia de proposiciones para resolver esta dificultad.

El objetivo de este trabajo es mostrar que estas condiciones de existencia de proposiciones propuestas por Soames generan problemas en la teoría cognitiva. En la segunda parte se mostrarán las ideas centrales de la teoría cognitiva de Soames. En la tercera sección se hará una discusión sobre las condiciones de existencia. Por último, en la cuarta parte se realizará una objeción de escasez y se ponderará si la teoría cognitiva es compatible con la existencia de un agente infinito.

2. DEL PROBLEMA DE LA UNIDAD EN LAS TEORÍAS CLÁSICAS A LAS PROPOSICIONES COGNITIVAS

King (2009) desambigua correctamente la equivocidad con la que a veces se usa la expresión “problema de la unidad de la proposición”. Se distinguen tres sentidos: en primer lugar, el problema de la unidad consiste en explicar cómo o en virtud de qué los constituyentes Sócrates y la propiedad *ser sabio* se unen e imponen estructura a la proposición *Sócrates es sabio*. En segundo lugar, el problema de la unidad radica también en aclarar cómo este complejo estructurado posee condiciones de verdad y, por tanto, representa a Sócrates como siendo sabio. En tercer lugar, parece razonable preguntarse por qué algunos constituyentes pueden ser combinados para formar una proposición (como Sócrates y la propiedad *ser sabio*), mientras que otros no (Sócrates y Platón, por ejemplo). El primer problema es el que causó inquietud en las

¹El problema de la unidad de la proposición surge solo para las teorías de proposiciones ‘estructuradas’. Estas posturas conciben las proposiciones como entidades complejas con elementos constituyentes. Posiciones primitivistas no enfrentan esta dificultad (Keller 2013; Merricks 2015).

teorías clásicas de Frege y Russell.

En las teorías clásicas la naturaleza de las proposiciones y sus propiedades representacionales son independientes de la mente y del lenguaje. Dada la forma gramatical de las oraciones del lenguaje natural, tanto Frege como Russell suponen que la naturaleza de la proposición es compleja o estructurada. Según Frege, esto permite “distinguir partes que correspondan a partes de una oración, de modo que la estructura de la oración pueda valer como figura de la estructura del pensamiento (*Gedanke*)” (248).

Según Frege, para que una oración tenga un sentido completo, los nombres propios fregeanos (esto es, términos singulares) deben saturar las expresiones predicativas. De manera análoga, Frege sugiere que los pensamientos (*Gedanken*) son el sentido de las oraciones formadas en el lenguaje natural. Aquello que compone un pensamiento son el sentido de los nombres propios fregeanos y el sentido de los predicados. Lo que el autor entiende por *sentido* es un modo de presentación del referente. El referente de un nombre propio fregeano es un objeto y el referente de un predicado es una función (o concepto). El sentido de un nombre propio fregeano es ‘saturado’ mientras que el sentido del predicado es ‘insaturado’. La unidad del pensamiento (o proposición) consiste en que el sentido del predicado es intrínsecamente insaturado, y se combina con el sentido de un nombre propio que es por su naturaleza saturado. Las partes del pensamiento no pueden ser todas “completas, sino que al menos una tiene que ser de algún modo insaturada o predicativa, pues de lo contrario no podrían encajar entre sí” (Frege 138). De esta manera la proposición adquiere su carácter unitario.

Uno de los aspectos que notar sobre la caracterización de Frege y la unidad de la proposición es que las nociones de sentidos saturados o insaturados parecen más una “metáfora que una explicación genuina” (Soames 2010a 31). Por otro lado, algo contraintuitivo se sigue de la teoría fregeana. Frege consideraba los nombres como términos singulares y los nombres genuinos como nombres propios. Ahora bien, la descripción ‘*el concepto caballo*’ es un término singular y, por tanto, no sería un concepto, sino que su referente sería un objeto. Esto es consecuencia de trazar la distinción excluyente entre conceptos y objetos, y afirmar que los términos singulares no pueden referir al referente de un predicado (un concepto fregeano) (Soames 2014b ofrece una discusión detallada de este problema).

La teoría de Russell sugiere que todas las proposiciones tienen una estructura tal que pueden ser analizadas en lo aseverado y en aquello sobre lo que se hace la aseveración. La proposición expresada por la oración “Sócrates es sabio” tiene una forma tal que la propiedad *ser sabio* es atribuida al objeto Sócrates. Dicho de otro modo, los elementos constitutivos de una proposición sería un agregado de propiedades que serían el contenido semántico de los predicados, y objetos que serían el valor semántico de los nombres. Estos elementos han de estar unificados por medio de un ‘verbo’. Sin embargo, la noción de verbo a la que Russell se refiere no es la de verbo gramatical. Más bien, ‘verbo’ aquí designa a un tipo especial de relación de ‘aserción en sentido lógico’ en virtud del cual la proposición adquiere su carácter unitario (la ‘aserción lógica’ se opone a una aserción en sentido psicológico, acto que es realizado por un agente).

Soames (2014b 309-318) señala una serie de dificultades contra la caracterización de Russell. Específicamente, esta misteriosa noción de ‘aserción lógica’ no daría cuenta de la unidad de la proposición, ni de cómo estas entidades son representacionales. Para Russell había un sentido de ‘aserción’ en el que sólo las proposiciones verdaderas eran aseveradas. Las proposiciones verdaderas tendrían esta “cualidad adicional” en virtud de la cuál la aserción es lógica y no psicológica (49). El problema al que apunta Soames es que tanto proposiciones verdaderas como falsas poseen propiedades intencionales, de modo que esta relación de aserción no es adecuada si excluye proposiciones falsas. No obstante, la intuición russelliana de que se requiere de una ‘aserción lógica’ para la unidad de la proposición es un antecedente clave para la teoría cognitiva. El problema es que la concepción defendida por Russell no admite actos cognitivos para dar cuenta ni de la unidad de la proposición ni de sus propiedades intencionales, pues las proposiciones serían completamente independientes de los agentes y sus poderes representacionales. Entonces, de acuerdo con Soames, Russell necesitaba la noción de predicación, la cual es previa a la

aserción y que *es realizada por los agentes*. Adicionalmente, el acto de predicación no excluiría proposiciones falsas. En una proposición la propiedad es *predicada* (y no aseverada) de un objeto y por tanto el agente se representa al objeto como siendo de una cierta manera. De hecho, como se mostrará a continuación, basta para concebir (*entertain*) una proposición que un agente predique algo de algo. No es necesaria la aserción. Así, para los cognitivistas son imprescindibles los actos de predicación de los agentes. En un mero listado no hay predicación ni representación. En ningún tipo de estructuración formal (como n -tuplas ordenadas o árboles que reflejan la estructura sintáctica de las oraciones)² se muestra qué se predica de qué y cómo se representan las cosas para que tales estructuraciones sean susceptibles de ser verdaderas o falsas. Por supuesto, es posible adoptar reglas para la interpretación de estas estructuras y hacer tal cosa sería *dotar* a la proposición de su carácter representacional; pero las proposiciones tendrían sus propiedades representacionales con independencia de las interpretaciones (Soames 2015 13).

A la luz de esto, nótese que para Soames el *verdadero* problema de la unidad de la proposición tiene que ver con la manera en que las proposiciones consiguen representar las cosas como siendo de una cierta manera (el segundo sentido del problema antes señalado por King). De hecho, la discusión de Frege y Russell sobre la unidad de la proposición entendida como un problema de constituyentes que de alguna forma se unen, es para Soames un “pseudo problema metafísico” del cual la teoría cognitiva está exenta (2010a 106).

Estas motivaciones llevan hacia una teoría de proposiciones ‘naturalizadas’ Las teorías clásicas han supuesto que el carácter representacional de las proposiciones es esencial e independiente de las capacidades representacionales de los agentes: no hay representación cognitiva sin proposiciones. Ahora bien, el planteamiento de Soames es el siguiente:

Dado que necesitamos proposiciones en nuestras teorías lingüísticas y cognitivas, el fracaso de las concepciones tradicionales exige una nueva concepción que invierta las prioridades explicativas. Las proposiciones no son la fuente de representación en la mente y el lenguaje. Las oraciones, los enunciados y los estados cognitivos no son representacionales debido a sus relaciones con proposiciones inherentemente representacionales. En cambio, las proposiciones son representacionales *debido* a sus relaciones con los estados cognitivos inherentemente representacionales. La representación en la mente y el lenguaje resulta de los actos cognitivos que realizan los agentes. (2010b 116)

Para filósofos de inclinaciones naturalistas respecto de las proposiciones resulta misterioso e inexplicable cómo es que las proposiciones tienen estas propiedades intencionales y representan las cosas por su mera naturaleza. Aquí el orden de prioridad ontológica es invertido. Las proposiciones representan las cosas como siendo de una cierta manera *porque* los actos cognitivos de los agentes son inherentemente representacionales. Dicho de otra forma, el carácter representacional de la proposición es derivado respecto del acto del agente. No hay carácter representacional de la proposición sin el agente.

El acto que realiza el agente en virtud del cual se representa las cosas como siendo de una cierta manera es el acto de concebir³o considerar (*entertain*). Concebir una proposición en la percepción o en la cognición es predicar algo de algo⁴(Soames 2014a 95). Por ejemplo, al predicar la sabiduría de Sócrates, el agente se representa a Sócrates como siendo sabio. Ahora bien,

²Este es el enfoque deflacionario de Soames (2010a 69-98). Se trata de una propuesta tentativa en la que las proposiciones se construyen a partir del valor semántico de los constituyentes de las oraciones que la expresan. La proposición *Platón es virtuoso* sería ilustrada por $[_{Prop}[_{Arg} \text{Platón}] [_{Pred} \text{ser virtuosos}]]$ y por el correspondiente árbol sintáctico que ilustra la jerarquía de la oración.

³De ahora en adelante se utilizará el término “concebir” como un concepto técnico en el que un agente predica algo de algo. Aquí “concebir” no refiere a las capacidades creativas o imaginativas de un sujeto.

⁴Este es otro rasgo característico de las teorías cognitivas. La teoría de Hanks es similar en este sentido. Las proposiciones son tipos de acciones en donde se refiere al objeto, se expresa una propiedad, y se predica la propiedad del objeto (13).

la proposición no se identifica con un acto de concebir en específico, sino con un acto-*tipo* (o evento-tipo) en el que un agente arbitrario predica una propiedad de un objeto. Cuando un agente predica algo de algo en un tiempo y lugar determinado ocurre un evento particular que es *instancia* del tipo. Y el evento-tipo es representacional porque toda instancia imaginable es una instancia en la que el agente se representa las cosas como siendo de una cierta manera.

Concebir (*entertain*) es la actitud más básica sobre la cual las demás actitudes están fundadas. Esta es una diferencia importante entre las teorías cognitivas de Hanks y Soames. Para aquel la predicación es asertiva, mientras que para este la noción de *entertain* es neutra. Para Soames predicar la sabiduría de Sócrates no implica realizar una aserción. Cuando se juzga que *Sócrates es sabio*, se realiza el acto de predicación (*entertain*) y adicionalmente se afirma tal predicación. Saber que Sócrates es sabio es predicar la sabiduría de Sócrates, creer que Sócrates es sabio y estar justificado para tener tal creencia. En el caso de las proposiciones complejas, se realizan operaciones cognitivas análogas a las operaciones lógicas tradicionales. Concebir que *no es verdad que Sócrates es sabio* consiste en predicar la sabiduría de Sócrates, negar la propiedad de *ser verdadero* y predicar la propiedad de *no ser verdadero* de la proposición *Sócrates es sabio*. La proposición *Sócrates es sabio y virtuoso* consiste en realizar una conjunción de las propiedades *ser sabio* y *ser virtuoso*, y predicar el resultado de Sócrates. Lo mismo vale para las proposiciones disyuntivas y para proposiciones de mayor complejidad.

La teoría cognitiva es atractiva porque —supuestamente— no se requiere la introducción de entidades platónicas para explicar el carácter representacional de la proposición:

A diferencia de la epistemología platónica requerida por las teorías tradicionales de proposiciones, la presente explicación desmitifica nuestra familiaridad con las proposiciones y nuestro conocimiento de ellas al considerar que ambas están fundadas en la experiencia cognitiva concreta. (Soames 2014a 104)

El hecho de que el carácter representacional de la proposición sea derivativo respecto del acto del agente permite dar una explicación metafísica y epistemológicamente naturalista acerca de las proposiciones sin la necesidad de apelar a la representación 'bruta'. No es relevante por ahora si esto es realmente una ventaja de la teoría cognitiva, pues se está suponiendo que las entidades platónicas están desconectadas de las capacidades cognoscitivas de los agentes. Sin embargo, para conocer proposiciones platónicas no se requeriría introducir poderes epistemológicos especiales, un sexto sentido o rayos noéticos. Es posible conocer tales entidades por medio de sus instancias concretas. Para el caso de las proposiciones como propiedades platónicas 0-ádicas, por ejemplo, se puede sostener que sus correlatos concretos son los estados de cosas. (Una discusión sobre el conocimiento de entidades platónicas, y específicamente universales trascendentes, en Alvarado 2020 233-243).

3. CONDICIONES DE EXISTENCIA PARA PROPOSICIONES

El problema de la concebibilidad en la teoría cognitiva de proposiciones tiene que ver con la capacidad de los agentes de realizar predicaciones. El número de actos de predicación que un sujeto efectúa en su vida cognitiva es reducido. Los actos de concebir de una multitud de agentes, asimismo, aunque superiores en cantidad respecto de los actos de un único individuo, son finitos. Concebir (*entertain*) una proposición es predicar una propiedad de un objeto, pero habría objetos que no son el blanco de ninguna predicación. Si no se predica ninguna propiedad de algún objeto, entonces la proposición que representaría al objeto como siendo de una cierta manera no existe. Esto debido a que nunca nadie ha realizado tal predicación y por tanto nunca nadie se ha representado las cosas como siendo de esa manera. El peligro es que haya un desajuste entre los hechos del mundo y las proposiciones que describen esos hechos (de manera semejante, esto es lo que Keller 2017 llama objeción de escasez. Ver sección siguiente).

Soames propone condiciones de existencia para resolver estas inquietudes. La primera

condición es la siguiente: si un evento-tipo E tiene instancias que existen, entonces E existe (2014a 101). Similar a lo expuesto anteriormente, la proposición requiere de actos-*token* de predicación para su existencia. Si ningún agente ha realizado el acto de concebir una proposición (predicar la sabiduría de Sócrates, por ejemplo), entonces tal proposición (el acto-tipo o evento-tipo) no existe. Dicho de otra manera, las proposiciones dependen ontológicamente de las instancias en donde los agentes realizan actos cognitivos de predicación. La consecuencia obvia de esta condición de existencia es que el dominio de proposiciones existentes se ve severamente restringido.

Otra dificultad que trae consigo esta condición tiene que ver con la naturaleza de los tipos con relación a sus *tokens*. Soames y los teóricos cognitivistas no han especificado qué entienden por 'tipo'. Una proposición es representacional porque cada acto cognitivo particular representa las cosas. ¿En virtud de qué estos actos particulares comparten el mismo contenido representacional? Se trata de una instancia del problema de lo uno y lo múltiple (cosa que ya ha notado correctamente Alvarado 2023). Desde una perspectiva de metafísica de propiedades, un realista no tendría problema en admitir que los tipos son simplemente universales y los *tokens* instancias de esas propiedades. (Recuérdese que un universal es una propiedad que por su naturaleza puede estar instanciada de manera simultánea en una pluralidad de objetos distintos). Puesto que las entidades platónicas resultan misteriosas para los cognitivistas, es dudoso que se admita la existencia de universales trascendentes (propiedades que no requieren de instancias para existir). Sin embargo, algunas características en la teoría se prestan para este tipo de interpretaciones. Las propiedades, según Soames, son "cosas verdaderas de otras cosas" (2014a 104). Esto, por supuesto, no excluye la falsedad. Ahora bien, si es posible decir con verdad que *Sócrates es calvo, virtuoso y sabio* ¿es porque existe la propiedad conjuntiva (*ser calvo* \wedge *ser virtuoso* \wedge *ser sabio*)? ¿Qué hay de las propiedades negativas como *no ser un sabio*? ¿O las propiedades que no se pueden decir con verdad de ningún individuo porque no tienen instancias? Lo que parece estar operando de fondo es un principio de comprensión en virtud del cual existe una propiedad correlativa para cada predicado de un lenguaje actual o posible, independientemente de cuál sea su complejidad (lo cual es característico de los enfoques algebraicos. Bealer 1982; Swoyer 1998; Zalta 1988)⁵ Para la validez de tal principio son indispensables universales platónicos (trascendentes) 'abundantes'⁶ Esto es, en realidad, consecuencia de entender las propiedades como cosas que se dicen de otras cosas. Estos compromisos están implícitos y generan tensión en una teoría cognitiva. Admitir que los tipos son entidades platónicas es vulnerar sus propias pretensiones naturalistas. Además, dado que estas entidades son necesarias, entonces poseerían sus propiedades intencionales de manera necesaria (no podrían 'adquirir' tales propiedades en virtud de otra cosa), por lo que los actos cognitivos particulares de representación serían perfectamente prescindibles.

Por otro lado, es razonable suponer que el acto-tipo de predicar algo de algo sea la clase de todas las instancias en las que se realiza tal predicación. Se trataría de un caso de nominalismo de propiedades, específicamente un nominalismo de clases. Al margen de todas las controversias que esta teoría implica (identificación de propiedades co-extensivas, conexiones causales, etc.), surge adicionalmente un problema de prioridad ontológica que hace incompatible el nominalismo de clases y la teoría cognitiva. Se ha dicho que el carácter representacional fundamental le compete al agente quien realiza el acto cognitivo *token*, mientras que el carácter representacional derivativo le corresponde a la proposición (al tipo). Aquí Soames admite que hay una jerarquía entre los actos-tipo y los actos-*token*. El acto tipo de predicar la sabiduría de Sócrates es representacional *porque* toda instancia en la que se realiza esa predicación es representacional. No obstante, para el nominalismo de clases un acto *token* adquiere su carácter representacional *porque* pertenece a la

⁵Formalmente el principio de comprensión es:

$$\exists \Pi \forall x_1 \dots \forall x_n (\Pi x_1 \dots x_n \leftrightarrow \phi)$$

donde Π es una variable de orden superior que tiene como rango propiedades y ϕ es una fórmula donde Π no ocurre libre. La idea es que para cualquier predicado que sea atribuible con verdad a un objeto, habrá una propiedad universal que ese objeto instancia.

⁶Según la terminología introducida por Lewis (1983), las propiedades escasas sirven para poner de relieve las semejanzas objetivas de los objetos y caracterizar de manera completa la realidad. Las 'abundantes' son propiedades que cumplen el rol de ser el valor semántico de los predicados del lenguaje.

clase de esos actos. Es decir, el acto cognitivo *token* de representación es derivativo respecto de su clase. Sin embargo, el supuesto de la teoría cognitiva es que el acto de representación del agente es fundamental ontológicamente y el carácter representacional de la proposición es derivado. El perfil de prioridad del nominalismo de clases es exactamente el inverso. (Una discusión sobre este problema en Alvarado 2023. Allí se extiende esta dificultad para casi cualquier alternativa en metafísica de propiedades). Nótese que aquí está haciendo énfasis en el aparataje ontológico de la teoría cognitiva, pero es un problema abierto si estas dificultades sobre la incompatibilidad de los órdenes de prioridad ontológica afectan el rendimiento teórico en cuestiones relacionadas a la filosofía del lenguaje, específicamente los puzzles semánticos que la teoría cognitiva pretende solucionar (Soames 2014a 105-113; 2015).

La segunda condición de existencia para proposiciones es la siguiente:

Si (i) R es una propiedad n -ádica para la que ha habido eventos en los que un agente predica R de cosas, y (ii) $o_1 \dots o_n$ son objetos para cada uno de los cuales ha habido eventos en que un agente piensa o se refiere a él, entonces (iii) existe una proposición p que es el tipo de evento (mínimo) de tematizar $o_1 \dots o_n$ y predicar R de ellos, *incluso si nadie ha realizado nunca esa predicación y, por lo tanto, no existen instancias de p* . (Soames 2014a 102).

Es suficiente para la existencia de una proposición que sus constituyentes —las propiedades y los objetos— hayan sido tematizados en un mundo w . No es necesario que se haya realizado una predicación (el acto de concebir) en w . Por ejemplo, para que exista la proposición *Sócrates es sabio* basta con que alguien haya predicado alguna propiedad de Sócrates y basta con que alguien haya predicado la propiedad de *ser sabio* de algún objeto. Esto se puede extender a las proposiciones complejas. Es suficiente para la existencia de la proposición compleja $(p \wedge q)$ que alguien haya predicado algo de algo y luego haya realizado la operación de conjunción en algún par de proposiciones. Soames justifica esta condición apelando a la composicionalidad de las oraciones. Si una expresión relacional R y los nombres $n_1 \dots n_n$ han sido usados por un agente, entonces la oración-tipo $Rn_1 \dots n_n$ existe a pesar de que nunca haya sido enunciada. Esto permite la construcción de una infinitud de oraciones en el lenguaje. De manera análoga, se garantiza la existencia de una infinitud de proposiciones.

Esta condición es menos estricta y permite solucionar el problema de las proposiciones que, de acuerdo con la primera condición, no serían concebidas por ningún agente y por tanto no existirían. Además de que los problemas de prioridad ontológica se mantienen, esta condición hace aparecer un problema evidente: constituyentes nunca tematizados o conocidos por los agentes. Está la posibilidad de que existan propiedades desconocidas que no se han dicho de ninguna cosa y también cosas extrañas que no han sido objeto de ninguna predicación. No es tarea difícil imaginar objetos y propiedades que nunca han sido conocidos ni nunca lo serán debido a que se encuentran a miles de millones de años luz de distancia, por ejemplo. Si bien se puede argumentar que imaginar cosas desconocidas implica concebirlas, hay que sostener que del hecho de que un agente pueda imaginar o concebir tales entidades no se sigue que: (i) sean de hecho conocidas; (ii) sean adecuados para ser el blanco de una predicación, en el caso de los objetos; y (iii) sean adecuadas para ser aseverables de algún objeto, en el caso de las propiedades. Es plausible suponer que se requiera conocer un objeto para concebir una proposición. Y también es razonable presumir que para conocer algo se requiera que el agente conozca ciertos rasgos o determinaciones específicas del objeto, o cuál sea su 'naturaleza'. Solamente imaginar un objeto no explicita nada acerca de qué es más allá de tratarse de un objeto desconocido. Por este mismo motivo, dado que se trataría de un objeto indefinido, el blanco de la predicación no sería algo determinado para el agente. Por otro lado, si las propiedades son desconocidas, entonces los agentes no podrían predicarlas de los objetos. En definitiva, nada informativo puede predicar un agente acerca de algo que no conoce. De este modo, imaginar entidades extrañas no contradice la objeción de que puede haber constituyentes proposicionales nunca tematizados.

Aunque Soames tiene una respuesta para esta objeción (la siguiente condición de existencia),

aquí surge una dificultad importante relacionada al problema de la unidad de la proposición. Hay que recordar que para Soames el *verdadero* problema de la unidad tiene que ver con la capacidad de las proposiciones para representar el mundo (y, por tanto, ser susceptibles de ser verdaderas o falsas), es decir, el segundo sentido señalado por King en la sección anterior. Y aunque para Soames el primer sentido del problema —constituyentes que de alguna forma se mantienen unidos— es un pseudo problema, la teoría cognitiva puede resolverlo. En general es controversial cuál sea relación de los constituyentes entre sí y de estos con la proposición (si es que la proposición es algo distinto y 'por encima'. de sus constituyentes). Soames señala contra Russell que la unidad de la proposición debe ser explicada en términos de predicación (y no postulando una 'aserción lógica'). Russell no podía recurrir a la predicación porque se trataría de un acto realizado por agentes, pero la noción russelliana de proposición es que su carácter unitario y representacional es esencial e independiente de los agentes. La solución al problema involucraría solo a los constituyentes de la proposición, no a los sujetos. En la teoría cognitiva, en cambio, es legítimo apelar a los actos de predicación de los agentes para dar cuenta de la unidad de la proposición. Puesto que las proposiciones son estructuradas, entonces *que Sócrates es sabio* tiene a Sócrates y la propiedad *ser sabio* como constituyentes. Para Soames la estructura de una proposición es la forma en que estos elementos están relacionados. Y "las relaciones estructurales entre los constituyentes de una proposición están dadas por los roles que desempeñan los constituyentes en la secuencia de operaciones cognitivas realizadas por un agente que la concibe (*entertains it*)" (Soames 2014a 121). La estructura conferida por el acto cognitivo debe ser, evidentemente, unitaria. De lo contrario no habría tal relación porque los constituyentes serían inconexos. La proposición como acto tipo es unitaria porque los actos cognitivos concretos de los agentes son por sí mismos actos unitarios. El problema es que se requieren de actos cognitivos de predicar una propiedad específica sobre un objeto específico para que la proposición sea unitaria (y para el caso de las proposiciones complejas se necesita de las operaciones cognitivas de conjunción, disyunción, etc.). Supóngase que en *w* —debido a ciertas circunstancias contingentes— nunca nadie ha predicado la sabiduría de Sócrates, pero que alguna vez alguien ha predicado la sabiduría de una célula de Platón, y supóngase que se ha predicado la veracidad (*grueness*)⁷ de Sócrates también en *w*. Según esta segunda condición, esto basta para la existencia de la proposición *Sócrates es sabio* en *w*. En efecto, los constituyentes han sido tematizados, pero no se ha realizado ningún acto cognitivo de predicación que establezca una relación estructural *específicamente* entre Sócrates y la propiedad *ser sabio* para la unidad de la proposición *Sócrates es sabio*. Lo que sí se ha realizado es la predicación de la sabiduría de una célula de Platón y la veracidad de Sócrates, por tanto, esas proposiciones sí son unitarias. Ahora bien, argumentar que la proposición *Sócrates es sabio* —que de acuerdo con la segunda condición existe de hecho— 'viene unida previamente' (i) es suponer que la estructura unitaria de la proposición no viene dada por los actos cognitivos (en contradicción con la misma teoría cognitiva); (ii) es suponer que la proposición es 'captada' por el agente, por lo que las proposiciones se asemejarían a entidades platónicas; y (iii) es incompatible con una teoría de proposiciones estructuradas (serían simples).

Tal vez se intente minimizar esta dificultad si se considera que según Soames el *verdadero* problema de la unidad de la proposición es el segundo sentido que ha expuesto King, a saber, el problema de la representación. Sin embargo, el carácter representacional de la proposición también se ve afectado por esta condición de existencia. Para la teoría cognitiva la proposición (acto-tipo) es representacional porque toda instancia lo es. El sujeto racional representa fundamentalmente en virtud del acto de concebir (esto es, realizar la predicación) y la proposición 'hereda' el carácter representacional de sus *tokens*. Nuevamente considérese el mundo *w* en el que nadie ha predicado la sabiduría de Sócrates a pesar de que estos constituyentes hayan sido tematizados. Si nadie ha realizado esa predicación, entonces nadie se ha representado a Sócrates como siendo sabio. Sin embargo, se satisface esta segunda condición de existencia, por lo tanto, existiría la proposición *Sócrates es sabio*. Pero dado que no se ha realizado el acto cognitivo *token*, entonces la proposición (el acto tipo) no adquiere ni hereda su carácter representacional. Es decir,

⁷El predicado veraz (grue) es el famoso término inventado por Nelson Goodman. Combina las palabras "verde" y "azul". El valor semántico del predicado veraz es *ser un x tal que x es verde y observado antes del año 2500 o bien ser azul y no ser observado antes del año 2500*.

la proposición *Sócrates es sabio* existe, pero no representa a Sócrates como siendo sabio. Y la proposición sin su carácter representacional no es susceptible de ser verdadera o falsa. No podría portar la verdad ni siquiera derivativamente.

La siguiente condición de existencia es todavía menos estricta que las anteriores: si una proposición p predica algo de o , entonces p es verdadera (en un estado de mundo w) si y solo si (en w) o es como p lo describe, sea o no que p existe (en w). Esta condición introduce nociones modales. Las proposiciones no tienen que existir actualmente para ser verdaderas. Solo se requiere que la proposición exista en un mundo posible respecto del actual para su verdad. Basta, entonces, que las proposiciones sean *posiblemente* concebidas. Esta relajación de la segunda condición permite resolver las dificultades antes explicadas. Si bien en w nunca nadie ha predicado la sabiduría de Sócrates, aunque sus constituyentes hayan sido tematizados, existe la proposición *Sócrates es sabio* porque en w_p algún agente ha realizado ese acto de concebir. Así se garantiza la existencia de una infinitud de proposiciones. Las proposiciones no concebidas en el mundo actual existen gracias a las capacidades de predicación de los agentes posibles. El dominio de proposiciones, entonces, es la totalidad de proposiciones actuales y posibles.

Para esta condición de existencia hay que especificar, al menos de manera general, cuál es la naturaleza de los mundos posibles. Esto permite poner de manifiesto si la condición es plausible. Si bien hay una pluralidad de posiciones a considerar⁸, conviene ceñirse a la concepción del propio Soames para encontrar —tal vez— el mejor ajuste con la teoría cognitiva. Vale de manera general que 'mundo posible' es una manera de abreviar 'formas en que podrían ser las cosas' (Lewis 1973). Para Soames (2010b) la expresión 'mundo posible' tiene una connotación hacia el realismo modal extremo, por lo que prefiere llamarlos 'estados de mundo'. Un estado de mundo es la máxima propiedad informativa que el mundo puede (o pudo) tener. El estado de mundo actual es la propiedad máxima que el mundo de hecho instancia; mientras que un estado de mundo posible es aquella propiedad que *pudo* estar instanciada, pero que no lo está de hecho. Un estado de mundo w es la propiedad de hacer verdadero el conjunto w^* de proposiciones básicas que describen de manera completa y consistente la historia del mundo (Soames 2014a 104; 2010b 124).

Hay que notar, en primer lugar, que la posición adoptada por Soames es una forma de actualismo modal (esto es, solamente existe el mundo concreto actual. Los mundos posibles serían determinaciones abstractas de cómo podrían ser las cosas). En efecto, es distintivo de las posiciones actualistas explicar los mundos posibles en términos de objetos intensionales (propiedades, relaciones y proposiciones); mientras que el posibilista explica las entidades intensionales en términos de mundos posibles. Dicho esto, la dificultad que surge para la teoría cognitiva tiene que ver con la representación abstracta. Los actos de concebir de los agentes del estado de mundo actual son eventos concretos. Pero los agentes que se representan a Sócrates como siendo sabio en w_p para la verdad de la proposición *Sócrates es sabio* en w son abstractos. Esto se debe a que la posición modal preferida por Soames cae dentro del actualismo, también llamado '*abstraccionismo*' (cf. Menzel 2016). Aceptar esta concepción implica que los objetos y agentes posibles tienen que ser abstractos por definición. Los objetos posibles concretos solo son aceptados por defensores del realismo modal extremo (también llamados posibilistas o *concretistas*), pues los mundos posibles se conciben como concretos. De esta manera, si los agentes posibles son abstractos también lo son sus actos cognitivos de predicación. La proposición (el tipo) no heredaría el carácter representacional de instancias concretas, sino de un acto de un sujeto meramente posible, también abstracto. La consecuencia es que el carácter representacional de las proposiciones posibles se asemejaría a la representación 'bruta' de las teorías clásicas.⁹ Esto es, desde luego, problemático

⁸Por ejemplo, mundos posibles como estados de cosas posibles máximos (Plantinga 1974); mundos posibles como fusiones mereológicas de todos los objetos distanciados espacio temporalmente entre sí —el llamado posibilismo o realismo modal extremo (Lewis 1986); mundos posibles como combinaciones de objetos y propiedades universales (Armstrong 1989).

⁹La noción de representación bruta puede resultar engañosa. Si se tratase de una representación bruta en el sentido de que es primitiva, entonces esta objeción sería incorrecta. En efecto, las proposiciones seguirían heredando sus propiedades intensionales de otras entidades, a saber, de los agentes posibles. Ahora bien, por representación bruta no se entiende una representación primitiva no fundada en nada, *sino que de una representación basada en entidades abstractas*. Agradezco a un revisor anónimo por apuntarme esta cuestión.

para las inclinaciones naturalistas de la teoría cognitiva. Recuérdese que las proposiciones y el conocimiento de ellas “están fundadas en la experiencia cognitiva concreta” (Soames 2014a 104). No es claro cómo proposiciones de unos mundos posibles representen las cosas en otros mundos donde no existen (y nótese que los tipos entendidos como entidades platónicas serían idóneas para representar a través de todo el espacio modal).

Una concepción posibilista, por otro lado, sería más favorable pues los mundos posibles serían concretos al igual que sus habitantes y los actos de concebir que realicen. Pero esto es muy problemático debido al costo que supone comprometerse con mundos lewisianos. De hecho, la justificación que ofrece Lewis tiene que ver con fertilidad teórica (permite explicar hechos modales, propiedades, proposiciones, condicionales contrafácticos). El cognitivista se comprometería con un realismo modal extremo debido a que precisa de los actos de agentes concretos posibles (cosa que ya es por sí misma dudosa). El costo ontológico versus el rendimiento explicativo queda en desbalance.

Otro problema relacionado a esta condición de existencia tiene que ver con circularidad entre la concepción de los estados de mundo de Soames y las proposiciones. La formulación presentada aquí es semejante a la que ha planteado correctamente King (2014b). Para describir la historia completa del mundo se requiere de un conjunto máximamente consistente de proposiciones. La descripción completa de un estado de mundo requiere también de proposiciones posibles, pues la caracterización máxima de la realidad escapa las capacidades cognoscitivas de concebir proposiciones por parte de los agentes de ese mismo mundo. Las proposiciones posibles suponen que hay mundos posibles en los que esas proposiciones existen. A su vez, estos mundos posibles son propiedades máximas que hacen verdadero otro conjunto de proposiciones. Para la existencia de tal conjunto, nuevamente, se requieren proposiciones posibles respecto de ese mundo. Y para esas proposiciones posibles se presupone que hay mundos posibles. Se está realizando un análisis en el que, para la definición de mundo posible, se presuponen proposiciones a la vez que estas presuponen mundos posibles. El análisis es circular. Soames (2014c) responde a esta inquietud contraargumentando que, si bien un estado de mundo posible depende ‘conceptualmente’ de la noción de verdad, de las proposiciones y las nociones modales ordinarias, las proposiciones, por otro lado, dependen de los objetos, las propiedades y los actos cognitivos. Las proposiciones no dependen conceptualmente de los mundos posibles, por tanto, no habría circularidad. Esta respuesta no es concluyente. Parece haber una cadena de dependencia en la que los mundos dependen de las proposiciones y estas de los objetos, propiedades y actos. Estos últimos elementos de la cadena pueden ser tomados simplemente como nociones primitivas (y es lícito —pero no menos problemático— hacerlo). El problema es que cuáles proposiciones existan depende también de objetos *posibles*, propiedades y actos *posibles* (de acuerdo con esta tercera condición de existencia). Para ello se necesitan mundos posibles ya supuestos. El problema de circularidad vuelve a surgir, pero en un nivel ulterior de análisis.

4. LA OBJECCIÓN DE ESCASEZ DE KELLER

Según Keller (2017) una teoría de proposiciones sufre de escasez cuando existen ciertas proposiciones que la teoría no consigue capturar. Si esto es así, la teoría debe ser revisada o abandonada. La teoría cognitiva cae bajo una objeción de escasez porque hay proposiciones que nunca serán concebidas por nadie. Las condiciones de existencia propuestas por Soames, aparte de implicar las consecuencias indeseadas que antes se han señalado, no logran dar cuenta de ciertas verdades matemáticas. A la luz de la teoría axiomatizada de conjuntos habría ciertas verdades *imposibles* de concebir para un agente finito —dichas verdades no se conciben en ningún mundo posible. Más específicamente, el axioma de elección genera conjuntos epistémicamente incognoscibles y lingüísticamente inaccesibles (es decir, no pueden ser designados por sistemas lingüísticos). Por supuesto, no es posible dar un ejemplo de una proposición así sin concebirla. Entonces, la estrategia metodológica es *describir* una.

El axioma de elección dice que si A es un conjunto tal que cada miembro es un conjunto no vacío y dos miembros distintos cualesquiera de A son disjuntos, entonces existe un conjunto C que contiene exactamente un miembro de cada elemento de A (Enderton 1977). Si el conjunto A es infinito, no es fácil ver exactamente qué se escoge a menos que los conjuntos no vacíos contengan números naturales o pares de zapatos, por ejemplo. Pues dado que los números naturales están bien ordenados siempre se puede escoger el menor; y dado que cada par de zapato uno es izquierdo y el otro derecho siempre se puede escoger el derecho. Si este es el caso, el axioma de elección no es necesario, pues se cuenta con un método para determinar qué elemento se elige y los agentes podrían conocer tales conjuntos con funciones. Sin embargo, los conjuntos de Vitali –conjuntos infinitos– que sí requieren del axioma de elección para su construcción, serían casos de conjuntos incognoscibles para agentes finitos. Para estos efectos no es relevante la naturaleza exacta de estos objetos matemáticos. Lo importante es que son casos de conjuntos que se construyen con el axioma de elección, y que no pueden ser conocidos por agentes finitos. Es por ello por lo que el lector puede omitir la explicación de cómo se generan estos conjuntos.

Sea R el conjunto de los números reales y Q el conjunto de los números racionales. Se define una relación de equivalencia $x \sim y \leftrightarrow x - y \in Q$. Esto es, dos reales x e y son equivalentes si y solo si la diferencia de x e y pertenece a los racionales. La relación permite realizar una partición de R en conjuntos disjuntos, esto es, clases de equivalencia. Cada clase tiene una intersección no vacía con el intervalo cerrado $[0, 1]$. El axioma de elección elegiría un elemento de la intersección de cada clase de equivalencia con el intervalo $[0, 1]$. Ese conjunto resultante es un conjunto de Vitali: $V \subseteq [0, 1]$, es decir, que es un subconjunto del intervalo.

Keller sostiene que un agente finito conoce un conjunto si el agente satisface *una* de las siguientes condiciones: (i) conoce todos los miembros de un conjunto; (ii) conoce la regla que genera a todos y solo los miembros de un conjunto; (iii) conoce un predicado bajo el cual caen los miembros de un conjunto. Ahora bien, aunque se sabe cómo se generan los conjuntos de Vitali, un agente finito no satisface las condiciones (i)-(iii) respecto de estos conjuntos. Obviamente (i) no se satisface porque es imposible para un agente finito conocer *todos* los elementos que componen un conjunto de Vitali. Esta condición sólo funciona con conjuntos pequeños. Tampoco se satisface (ii) porque esta condición parece ser adecuada para conjuntos infinitos para los cuales un agente puede conocer una función que los genere (como puede ser la función de sucesión para el caso del conjunto de los números naturales). El axioma de elección usado para la formación de los conjuntos de Vitali no explica cómo construir tal función, ni cuáles elementos escogería. Por último, no es posible para un agente finito satisfacer (iii), pues no hay predicados que designen única y específicamente esos conjuntos, de modo que no podrían distinguirse. De esta manera, si ningún agente finito conoce dichos conjuntos, ni los puede designar a través de medios sistemáticos lingüísticos, entonces no es posible concebir proposiciones singulares sobre ellos. De acuerdo con esto, la teoría cognitiva de proposiciones efectivamente cae bajo la objeción de escasez.

La teoría cognitiva hace énfasis en los actos de los agentes, pero no se realiza —al menos no explícitamente— una restricción acerca de quiénes son los sujetos que conciben proposiciones. Una forma de eludir la objeción de escasez es admitir la existencia de un agente con capacidades cognitivas infinitas. Surge, entonces, la pregunta por la compatibilidad entre una teoría cognitiva de proposiciones y la existencia de un agente infinito –Dios (suponiendo que existe; obviamente filósofos de inclinaciones no teístas rechazarían la idea). Dios podría concebir cualquier proposición sin importar cuál sea su complejidad y sin importar cuáles sean sus constituyentes. Comúnmente se define la omnisciencia de la siguiente manera: para toda proposición p , si p es verdadera entonces Dios conoce que p .¹⁰ De este modo, una proposición singular p' sobre un conjunto de Vitali existe debido a que Dios concibe p' . Puesto que se trata de una verdad matemática, entonces Dios concibe y conoce que p' .

¹⁰A esta definición se ha agregado que Dios conoce todas las proposiciones verdaderas, no tiene creencias falsas y la verdad de las proposiciones se ha relativizado a tiempos (Craig 1991). No se harán estas consideraciones aquí para simplificar.

Un problema que surge entre la teoría cognitiva y la existencia de Dios tiene que ver con la aseidad divina. Tradicionalmente se ha entendido a Dios como *la* entidad absolutamente fundamental. Dios no depende de nada y todo lo demás distinto de sí depende de Él para su existencia. Ahora bien, recuérdese que, según la teoría cognitiva, las proposiciones dependen de la actividad cognitiva de los agentes. Introducir a Dios en el esquema es incorporar una entidad más fundamental que los agentes finitos. En efecto, estos dependen ontológicamente de Dios para su existencia. Si se asume que la relación de dependencia ontológica es transitiva, entonces si las proposiciones dependen de los agentes finitos y estos dependen de Dios, entonces las proposiciones dependen de Dios –más específicamente, de sus actos cognitivos. En este orden de prioridad ontológica parece perder relevancia el rol del agente y sus actos de predicación, a pesar de que pueda concebir proposiciones. Esto es problemático para una teoría de proposiciones cuyas motivaciones ontológicas y epistémicas son de carácter naturalista. Se puede preservar parcialmente esta pretensión, sin embargo, si se distingue entre prioridad ontológica y epistémica. En el orden del conocimiento el agente conoce la existencia de las proposiciones mediante sus propios actos cognitivos (al menos esto vale para aquellas proposiciones que están en el alcance epistémico del sujeto finito). Desde una perspectiva ontológica, en cambio, en última instancia es Dios quien garantiza la existencia de las proposiciones, especialmente aquellas que resultan problemáticas de concebir para los agentes finitos. Incorporar a Dios en la teoría cognitiva para que se haga cargo de las proposiciones inconcebibles termina por convertir a Dios en el garante de *todas* las proposiciones, dada su aseidad y omnisciencia. En tal caso la teoría cognitiva no sería ontológicamente naturalista, sino teísta.

Esto sería una razón suficiente para no admitir a Dios. Pero, además, la teoría cognitiva exige el compromiso con procesos de cognición cuestionables para una mente infinita. El acto básico en virtud del cual un agente concibe una proposición es el acto de concebir (predicar algo de algo). Todas las demás actitudes están basadas en este acto fundamental. Cuando se trata de otras actitudes o proposiciones complejas se realizan secuencias de actos cognitivos. Considérese la actitud de tener conocimiento de algo. Un agente que conoce que *p* (i) concibe que *p* mediante la predicación; (ii) cree que *p*; y (iii) tiene justificación para *p*. *Prima facie* es dudoso que los actos cognitivos de un sujeto operen en secuencias. Las intuiciones prefilosóficas muestran que cuando se asevera, cree o juzga un contenido se realiza *un* acto: aseverar, creer o juzgar, respectivamente. Al menos así son los actos de individuos cognitivamente poco sofisticados. Tal vez las secuencias de operaciones cognitivas sean razonables en contextos en los que los sujetos racionales realicen tareas particulares más complejas (alguna demostración lógica, por ejemplo, o en el caso de las secuencias especialmente relevantes para distinguir los contenidos representacionalmente idénticos, pero cognitivamente distintos de un par de proposiciones). No obstante, esta cuestión se acentúa cuando se trata de Dios. No es razonable que un agente con capacidades cognitivas infinitas realice secuencias de actos cognitivos al tener conocimiento (o al poseer cualquier actitud) respecto de un contenido.

Ahora bien, Soames (2019) recientemente ha propuesto una teoría adverbial del juicio en la que juzgar una proposición es un modo de predicación, de manera análoga en el que andar en bicicleta es un modo de llegar al trabajo.¹¹ Así, juzgar que *o* es rojo es predicar la propiedad *ser rojo* de *o*, pero de manera comprometida, tanto cognitiva como conductualmente. Esto sería un único acto cognitivo, no una secuencia de dos actos. Sin embargo, este cambio no afecta la objeción que se ha planteado antes. Aunque puede ser cierto que juzgar es un único acto, en casos que involucran propiedades complejas sí se requieren secuencias de actos. Puede haber actos *o*, más específicamente, operaciones de negación, conjunción, disyunción, etc. que resulten en propiedades complejas que se predicán de cosas. Por ejemplo, considere la proposición *que a es F o bien b es G*. La negación de esta proposición es (i) la operación cognitiva que genera ser tal *que a es F o bien b es G*; (ii) negar esta propiedad; y (iii) predicar esto de *a* y *b*. Este acto cognitivo complejo —esta secuencia de actos— es la negación de la proposición *que a es F o bien b es G*. Al parecer, incluso en esta versión adverbial del juicio hay secuencias de actos cuando hay propiedades complejas involucradas. Nuevamente, no parece razonable que la cognición de Dios opere en secuencias.

¹¹Agradezco a un revisor anónimo por señalarme este cambio en la posición de Soames.

Por otro lado, no aceptar a Dios como agente en la teoría cognitiva provoca un desajuste entre hechos y proposiciones, debido a las verdades inconcebibles sobre los conjuntos de Vitali. Soames aborda este problema y sostiene que “tal vez tengamos que trazar una línea que excluya las proposiciones que posiblemente no podrían ser concebidas por un agente, pero si es así, ¿sería realmente una pérdida?” (2014a 103). La respuesta es sí. Soames también indica que la conexión entre la verdad, el significado y las proposiciones es capturada por el esquema: si una oración S de L significa que p , entonces S es verdadera si y solo si p (2014a 92). Lo cual puede ser reducido al principio o esquema de equivalencia: p es verdadera si y solo si p . De acuerdo con este principio, dado que se trata de un bicondicional, si una proposición es verdadera, entonces los hechos deben ser tal como la proposición los describe; del mismo modo, si los hechos del mundo son de alguna manera, entonces la proposición que describe el darse de esos hechos es verdadera. El que una proposición sea verdadera está asociado a cómo son las cosas del mundo. Supóngase que p_v es una proposición singular verdadera sobre un conjunto de Vitali. Entonces p_v es verdadera si y solo si p_v . Ahora bien, dado que en ningún mundo posible los sujetos finitos han concebido que p_v , entonces no existe p_v . Puesto que no existe la proposición que p_v en ningún mundo posible, entonces p_v no puede ser verdadera (solo se puede atribuir verdad o falsedad a una proposición que existe posiblemente, esto es, que existe por lo menos en un mundo posible). De esto se sigue que no hay tal verdad matemática para tal hecho matemático. El problema es que defender la teoría cognitiva sin aceptar la existencia de un agente infinito implica la pérdida de verdades matemáticas. Nuevamente: ¿es esto una pérdida? Sí.

5. CONCLUSIÓN

El rasgo esencial de la teoría cognitiva es que el carácter representacional de la proposición es derivado de los actos cognitivos de los agentes. Concebir una proposición es predicar una propiedad de un objeto. El problema de la concebibilidad tiene que ver con las proposiciones que nunca serán concebidas. La respuesta cognitivista —especialmente la de Soames— frente a este problema es la formulación de condiciones de existencia para proposiciones. Se han discutido estas condiciones y se ha argumentado que, lejos de hacer de la teoría cognitiva una concepción plausible, generan problemas que dejan en entredicho las pretensiones naturalistas de la teoría. El cognitivista se ve obligado a reformar ciertos aspectos ontológicos de la teoría.

La primera condición de existencia plantea que, si un tipo tiene instancias, entonces el tipo existe. Esta condición impone una restricción sobre el dominio de proposiciones existente. Además, se deja abierta la cuestión sobre qué sean los tipos con relación a sus instancias. Que los tipos sean universales es inadmisibles para una teoría cognitiva, pues para el cognitivista las entidades platónicas no pueden explicar el carácter representacional de las proposiciones. Identificar los tipos con proposiciones platónicas es prescindir de los actos cognitivos de los agentes. Por otro lado, asumir que los tipos son clases de actos cognitivos que comparten un mismo contenido representacional produce un problema de prioridad ontológica. Desde la metafísica de propiedades, el nominalismo de clases supone que la clase es prioritaria respecto de sus elementos, mientras que la teoría cognitiva supone que los actos cognitivos (esto es, los elementos de la clase) son los prioritarios. Este problema de orden de prioridad se puede replicar para otras teorías en metafísica de propiedades.

La segunda condición de existencia es menos estricta. En efecto, basta para la existencia de la proposición que los constituyentes hayan sido tematizados. Esto obliga a creer que existe la proposición a pesar de que no haya predicación. Como se vio, esto presenta un problema para la teoría cognitiva. Se requiere del acto cognitivo de predicación de los sujetos para que la proposición sea unitaria y representacional. Existirían proposiciones —debido a que sus constituyentes han sido tematizados— pero dado que no se ha realizado el acto de predicación, se sigue la cuestionable idea de que la proposición existe sin heredar su carácter representacional.

La tercera condición de existencia introduce nociones modales. Basta para la existencia de

la proposición (o sus constituyentes) que haya sido posiblemente concebida. Una concepción actualista de los mundos posibles implica que hay agentes posibles abstractos que se representan las cosas 'a través' de diferentes mundos. No es razonable para las pretensiones naturalistas de la teoría cognitiva la introducción de actos abstractos de representación. El realismo modal extremo soluciona en parte esta dificultad, pero el costo ontológico a pagar es desmesurado. Adicionalmente, la concepción estados de mundo de Soames y las proposiciones cognitivas adolece de circularidad. Los mundos posibles como propiedades máximas que hacen verdadero un conjunto de proposiciones presuponen proposiciones posibles, que a su vez presuponen mundos posibles. El examen de estas tres condiciones de existencia deja en evidencia que la teoría cognitiva de proposiciones no está en armonía con sus propios supuestos ontológicos.

El contraejemplo de Keller muestra que las condiciones de existencia formuladas por Soames no dan cuenta de verdades matemáticas sobre conjuntos de Vitali. Admitir un agente infinito que conciba proposiciones genera, debido a la aseidad divina, una cadena de dependencia en la que, en última instancia, las proposiciones dependen de Dios. En consecuencia, los agentes finitos serían irrelevantes. Ahora bien, en caso de no aceptar a Dios, en la teoría cognitiva no existirían tales verdades matemáticas.

REFERENCIAS

- Alvarado, José Tomás. *A Metaphysics of Platonic Universals and their Instantiations. Shadow of Universals*. Cham, Switzerland: Springer, 2020.
- Alvarado, José Tomás. "La teoría cognitiva de las proposiciones y metafísica de propiedades", *Discusiones Filosóficas*, 23/41 (2023): 31–58.
- Armstrong, David. *A Combinatorial Theory of Possibility*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Bealer, George. *Quality and Concept*, Oxford: Clarendon Press, 1982.
- Bell, John L. "The Axiom of Choice". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Edward Zalta. 2021. <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/axiom-choice/>.
- Craig, William. *Divine Foreknowledge and Human Freedom. The Coherence of Theism: Omniscience*. Leiden: Brill, 1991.
- Enderton, Herbert. *Elements of Set Theory*. New York: Academic Press, 1977.
- Frege, Gottlob. *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*. Madrid: Tecnos, 1998.
- Hanks, Peter. "Structured Propositions as Types", *Mind* 120/477 (2011): 11-52.
- Inwagen, Peter van. "A Theory of Properties". *Oxford Studies in Metaphysics Volume 1*. ed. Dean W. Zimmerman. Oxford: Clarendon Press, 2004. 107-138.
- Keller, Lorraine. "Against Naturalized Cognitive Propositions", *Erkenntnis* 82/4 (2017): 929-946.
- Keller, Lorraine. "Propositions Supernaturalized". *Two Dozen (or so) Arguments for God: The Plantinga Project*. Eds. Jerry Walls y Trent Dougherty. Oxford: Oxford University Press, 2018. 11-28.
- Keller, Lorraine. "The Metaphysics of Propositional Constituency", *Canadian Journal of Philosophy* 43/5-6 (2013): 655-678.
- King, Jeffrey. "Criticisms of Soames and Speaks". *New Thinking about Propositions*. eds. Jeffrey King, Scott Soames, Jeff Speaks. Oxford University Press, 2014b. 127-146.
- King, Jeffrey, et al. *New Thinking about Propositions*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- King, Jeffrey. "Questions of Unity", *Proceedings of the Aristotelian Society* 109 (2009): 257-277.
- King, Jeffrey. "The Metaphysics of Propositions". *Oxford Handbooks Online*. 2017. <https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199935314.001.0001/oxfordhb-9780199935314-e-26?rskey=SGHZrn&result=1>
- King, Jeffrey. "What Role do Propositions Play in our Theories?". *New Thinking about Propositions*. eds. Jeffrey King, Scott Soames, Jeff Speaks. Oxford University Press, 2014a. 5-8.

- Lewis, David. *Counterfactuals*. Oxford: Blackwell, 1973.
- Lewis, David. "New Work for a Theory of Universals", *Australasian Journal of Philosophy* 61/4 (1983): 343-377.
- Lewis, David. *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell, 1986.
- Menzel, Christopher. "Possible Worlds". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Edward Zalta. 2016. <https://plato.stanford.edu/entries/possible-worlds/>.
- Merricks, Trenton. *Propositions*. Oxford: Clarendon Press, 2015.
- Oppy, Graham. *Describing Gods: An Investigation of Divine Attributes*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Plantinga, Alvin. *The Nature of Necessity*. Oxford: Clarendon Press, 1974.
- Schaffer, Jonathan. "On What Grounds What". *Metametaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology*. eds. David Chalmers, David Manley, Ryan Wasserman. Oxford: Clarendon University Press, 2009. 347-383.
- Russell, Bertrand. *Principles of Mathematics*. New York: Norton, 1903.
- Siegel, Susanna. *The Contents of Visual Experience*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Soames, Scott. "Clarifying and Improving the Cognitive Theory". *New Thinking about Propositions*. eds. Jeffrey King, Scott Soames, Jeff Speaks. Oxford University Press, 2014c. 226-244.
- Soames, Scott. "Cognitive Propositions". *New Thinking about Propositions*. eds. Jeffrey King, Scott Soames, Jeff Speaks. Oxford University Press, 2014a. 91-124.
- Soames, Scott. *Philosophy of Language*. Princeton: Princeton University Press, 2010b.
- Soames, Scott. "Propositions as cognitive acts", *Synthese*, 196 (2019): 1369-1383.
- Soames, Scott. *Rethinking Language, Mind, and Meaning*. Princeton: Princeton University Press, 2015.
- Soames, Scott. *The Analytic Tradition in Philosophy Volume 1 The Founding Giants*. Princeton: Princeton University Press, 2014b.
- Soames, Scott. *What is Meaning?*. Princeton: Princeton University Press, 2010a.
- Swoyer, Chris. "Complex Predicates and Logics for Properties and Relations", *Journal of Philosophical Logic* 27 (1998): 295-325.
- Zalta, Edward. *Intensional Logic and the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge, MA: MIT Press, 1988.

Eternidad y salvación humana en la Ética de Spinoza

Eternity and Human Salvation in Spinoza's Ethics Eternidade e salvação humana na Ética de Spinoza

Guillermo Sibilia 

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Resumen

En la *Ética* de Spinoza los conceptos temporales como “eternidad” y “duración” están fundamentados en una ontología del ser necesario e immanente. A diferencia de lo que sostenía Spinoza en los *Pensamientos metafísicos*, aquí no es más la división del ser —en ser cuya esencia implica la existencia, y ser cuya esencia implica una existencia posible— el criterio para derivar las definiciones de la eternidad y de la duración. Desde su inicio, la obra póstuma afirma la absoluta determinación de lo real. El objetivo de este artículo es elucidar, en el contexto de la ontología de la immanencia, qué es la eternidad para Spinoza, por qué se distingue de la duración, y a qué realidades se aplican una y otra. Como uno de los aportes principales a la bibliografía secundaria, y a la filosofía ética en general, explicitaremos qué significa para Spinoza que las cosas que duran o existen actualmente, pueden no obstante ser eternas, en una perspectiva —como la de este texto— cuyo horizonte es el de la determinación del buen vivir de los hombres y de su salvación.

Palabras clave: eternidad, duración, ontología, salvación.

Abstract

In Spinoza's *Ethics*, temporal concepts (as Eternity and Duration) are based on an Ontology of the necessary and immanent Being. Contrary to what Spinoza maintained in the *Metaphysical Thoughts*, here the division of Being —into Being whose essence implies existence, and Being whose essence implies a possible existence— is no longer the criterion for deriving the definitions of Eternity and of Duration. From its beginning, the posthumous work affirms the absolute determination of the Real. As one of the main contributions to the secondary bibliography, and to ethical philosophy in general, the aim of this article is to elucidate, in the context of the ontology of immanence, what Eternity is for Spinoza, why it is distinguished from Duration, and to which realities both apply. We will also try to understand what it means that things that last or currently exist, can nevertheless be eternal, in a perspective —like that of this text— whose horizon is that of determining the good life of men and their salvation.

Keywords: Eternity, Duration, Ontology, Salvation.

Resumo

Na *Ética* espinosana, conceitos temporais como eternidade e duração são fundamentados numa ontologia do ser necessário e imanente. Ao contrário do que Spinoza defendia nos *Pensamentos Metafísicos*, aqui já não é a divisão do ser - em ser cuja essência implica a existência e ser cuja essência implica uma existência possível - que constitui o critério para derivar as definições de eternidade e duração. Desde o início, a obra póstuma afirma a absoluta determinidade do real. O objetivo deste artigo é elucidar, no contexto da ontologia da imanência, o que é a eternidade para Spinoza, porque se distingue da duração, e a que realidades se aplicam uma e outra. Como um dos principais contributos para a bibliografia secundária, e para a filosofia ética em geral, tentaremos também entender o que significa que as coisas que duram ou existem no presente possam, no entanto, ser eternas, numa perspectiva - como a deste texto - cujo horizonte é o da determinação da vida boa dos homens e da sua salvação.

Palavras chave: eternidade, duração, ontologia, salvação.

DOI: 10.5281/zenodo.10210548

*Contacto: guillermosibilia@gmail.com Doctor en Filosofía de la UBA.

1. INTRODUCCIÓN

La reflexión sobre el significado de la eternidad recorre toda la obra de Spinoza. Aparece ya en los *Principios de filosofía de Descartes* y su apéndice, los *Pensamientos metafísicos*. En esa obra publicada en 1663, el filósofo holandés presenta la doctrina cartesiana y la metafísica escolástica con motivos pedagógicos que esconden importantes críticas. En ese momento de su itinerario filosófico, con base en la ontología de la creación, los conceptos de eternidad y duración eran definidos por lo tanto a partir de la doctrina del ser que, a través y en contra de Descartes, Spinoza exponía con cautela, a veces radicalizando la lógica de los postulados cartesianos, otras veces operando una crítica inmanente.

La *Ética* no deja de fundamentar y de explicar los conceptos temporales en una doctrina del ser, o mejor dicho, en una ontología del ser necesario e inmanente. Sin embargo, aquí no es más la división del ser —en ser cuya esencia implica la existencia, y ser cuya esencia implica una existencia posible— el criterio para derivar las definiciones de la eternidad y de la duración. Desde su inicio, la obra póstuma afirma en efecto la absoluta determinación de lo real. En este sentido, podría decirse que el problema que trabaja no es tanto el de la división del ser o de los seres, sino más bien el de la *determinación* por Dios —y en Dios— de todos los seres. No hay un creador eterno y trascendente, y muchas (numéricamente distintas) criaturas determinadas, durando en la existencia gracias a la decisión contingente de Dios, renovada a cada instante por una acción perfecta. Hay un único ser absolutamente infinito que se expresa de infinitas maneras, produciendo infinitas cosas, todas necesarias en virtud de su causa eficiente.

El objetivo de este artículo es elucidar, en el contexto de la ontología de la inmanencia y del ser necesario, qué es la eternidad para Spinoza, por qué se distingue de la duración, y a qué realidades se aplican una y otra. Intentaremos comprender además qué significa que las cosas que duran o existen actualmente, pueden no obstante ser eternas, en una perspectiva —como la de este texto— cuyo horizonte es el de la determinación del buen vivir de los hombres y de su salvación.

2. NECESSITAS SIVE AETERNITAS, O LA HISTORIA DE UN CONCEPTO POLÉMICO

Aunque le concede el mismo estatus ontológico (propiedad real del ser infinito), Spinoza presenta de manera heterogénea la eternidad a lo largo de su obra. Por eso, como sostiene con ironía Jaquet (199), puede decirse que en el pensamiento del filósofo holandés hay paradójicamente una “historia” de la eternidad, es decir, una historia de una modalidad de existencia que parece no tener nada que ver con la historia. De lo que se trata en este apartado es de analizar los motivos de esa heterogeneidad.

En la literatura secundaria, desde temprano se ha intentado dar una respuesta a esta especie de “evolución” del pensamiento de Spinoza sobre la eternidad. M. Kneale (1968), por ejemplo, que vincula la concepción spinoziana de la eternidad exclusivamente con el problema de la inmortalidad del alma, indica que hay una diferencia ostensible entre el joven Spinoza de los *Pensamientos metafísicos* y el Spinoza maduro de la *Ética*. Para la intérprete, en efecto, el filósofo holandés sostenía primero una visión platónica de la eternidad como pura atemporalidad, que habría abandonado más tarde, sobre todo al momento de escribir la quinta parte de la *Ética*: a partir de entonces, la eternidad —incluso la de la mente humana— se reduciría simplemente a la sempiternidad, es decir, a la existencia de un tiempo infinito, o mejor dicho, a una duración sin comienzo ni fin (Kneale 236).¹ Si bien estamos de acuerdo con Kneale cuando afirma que

¹ M. Kneale (1968 236) sostiene, sin embargo, que la primera concepción (platónica) persiste en la *Ética* (hasta, por lo menos, la proposición 22 de la quinta parte). El cambio, en este sentido, responde a la necesidad de Spinoza de explicar la forma de existencia de la mente humana cuando el cuerpo del que es la idea deja de existir. Esto nos parece problemático: ¿acaso Spinoza se contradice? ¿Persisten dos explicaciones sobre la temporalidad al interior de la obra póstuma? Como veremos más adelante, tanto la eternidad de la mente humana, como la eternidad de los modos infinitos, no pueden

hay un cambio entre el Spinoza de los *Pensamientos metafísicos* y el de la *Ética*, no creemos que su explicación resuelva adecuadamente todos los problemas que plantea la comparación entre esos escritos. Mucho menos creemos que exista, como pretende la autora, una contradicción manifiesta al interior de su libro más sistemático, de la que el propio Spinoza además habría sido consciente.

¿Cómo debemos pensar entonces la doctrina de la *Ética*? Para comenzar a dar una respuesta, consideremos algunos de los elementos significativos de la concepción spinoziana de la eternidad en dos textos anteriores a aquella obra. En los *Pensamientos metafísicos*, la eternidad se presenta como el atributo (principal) con el que concebimos la existencia infinita de Dios, esto es, como la propiedad inseparable e indivisible de un ser cuya esencia implica necesariamente la existencia (Spinoza 2006 265).²Es en este sentido que, de acuerdo con Spinoza, Dios existe por su sola fuerza, y sólo sus decretos inmutables (idénticos a su esencia) garantizan la presencia y continuidad de lo real-creado. En cierta medida, por lo tanto, la eternidad aparece ya en este texto temprano como la afirmación plena o absoluta de la existencia, característica que se mantiene constante en la *Ética*. Sin embargo, en la obra de 1663 es una propiedad que pertenece exclusivamente a Dios, esto es, al ser cuya esencia implica *en sí y por sí* la existencia. Los efectos, en tanto son entidades “creadas”, no participan de ninguna manera de la eternidad. Como mucho, de acuerdo a lo que dice en el capítulo 12 de la segunda parte de esa obra, les corresponde una inmortalidad, atribuible a su alma en la medida en que es concebida —en el marco del discurso de la creación continua— como una sustancia (finita) que no puede ser destruida con la desaparición de su cuerpo (Spinoza 2006 293).

Otro texto importante para esta cuestión es la llamada “carta sobre el infinito” del mismo año (Spinoza 1988). La continuidad entre ésta y la obra de 1663 es manifiesta. Spinoza (*Id.* 131) no sólo subraya la necesidad de distinguir la eternidad y la duración, sino que se esfuerza por explicarle a Meyer que esa distinción se sigue de la diferencia que se da entre dos seres cuya esencia no se expresa de la misma manera en la existencia: la sustancia y sus modos. Mientras la esencia de la primera implica necesariamente la existencia, y por eso es eterna e infinita, la de los segundos no implica la existencia, y por eso se dice que duran. Además, al igual que en los *Pensamientos metafísicos*, en la carta la eternidad se identifica con aquello que es infinito por su propia definición, y se rechaza por lo tanto cualquier división real de esa fruición absoluta de la existencia: la eternidad no es ni mayor ni menor, es puro infinito en acto (*Ibid.*). Ahora bien, sería un error exagerar las similitudes entre esos textos, porque es evidente que la carta supone también una ruptura, o al menos una modificación de perspectiva. Debemos notar sobre todo que, en el marco de la exposición de su propio pensamiento, los conceptos de eternidad y duración ya no serán definidos como “atributos” con los cuales se conciben dos tipos de existencia absolutamente irreductibles, como sucedía en los *Pensamientos metafísicos*. La eternidad y la duración dejan de ser conceptos que indican “universos” opuestos entre los cuales se reparten los seres: Dios y las cosas creadas, e incluso, desde cierto aspecto, la sustancia y los modos. Si bien es cierto que la carta afirma de manera explícita que la sustancia es eterna y los modos duran, al señalar la dependencia de la duración respecto de la eternidad (específicamente a través del término “fluye”, ausente en la obra de 1663), Spinoza rompe en la carta 12 con el esquema más rígido de la división del ser de los *Pensamientos metafísicos*, y abre entonces el camino, que será recorrido recién en la *Ética*, para la consideración de los modos *sub specie aeternitatis*.

¿Significa esto que la doctrina acerca de la temporalidad expresada brevemente en la misiva es idéntica a la que será expuesta en la *Ética*? De ninguna manera. Ante todo, porque la eternidad de los modos no es explorada allí. Pero además porque, en este momento de su itinerario filosófico, está ausente la doctrina acabada del *conatus*, cuya relevancia para la doctrina de la eternidad y la duración es, como veremos, manifiesta. En este sentido, puede decirse que la obra póstuma engloba sin duda la perspectiva de la carta; pero simultáneamente la supera en diversos aspectos decisivos. Pero hay otro motivo que indica la diferencia de estos textos tempranos en relación con

reducirse sin más a la sempiternidad.

²Recordemos las palabras de Spinoza: “[...] a Dios le pertenece actualmente una existencia infinita [...]. Y a esta existencia infinita la llamo eternidad” (2006 265).

la *Ética*: en esta última, si se consideran *en sí mismas* las definiciones de eternidad y duración, no es posible determinar el ser o los seres al o a los que se aplican. Aunque la epístola constituye un texto de suma importancia para el tema de este artículo, lo que allí se afirma no nos permite entonces aprehender cabalmente la concepción spinozista de la eternidad, cuyo motivo principal es la dimensión práctica de la vida. Para comprender esa concepción es necesario ir a la *Ética*.

Comencemos por la definición VIII de la primera parte de la *Ética*. Allí Spinoza dice:

Por eternidad entiendo la *existencia misma*, en cuanto se concibe que se sigue necesariamente de la sola *definición* de una *cosa eterna*. Explicación: Pues tal existencia se concibe como una verdad eterna, lo mismo que la esencia de la cosa; y, por tanto, no se puede explicar por la duración o el tiempo, aunque se conciba que la duración carece de principio y de fin (Spinoza 2009 40)³

Ciertamente, como recuerdan Matheron (2011) y Alquié (1981), sorprende un poco el modo como se define la eternidad en la obra póstuma. Pareciera que el filósofo holandés explica inadecuadamente qué es la eternidad a través de la referencia a una cosa eterna; es decir, pareciera que, contra toda lógica, define por lo definido aquello que quiere definir. La dificultad parece todavía más engorrosa a causa de la ambigüedad del texto latino: ante la carencia de un artículo, en efecto, la definición VIII se presta a dos traducciones posibles. Por un lado, la eternidad puede designar la existencia que se sigue necesariamente de la definición de *la* cosa eterna. Por otro lado, puede designar la existencia necesaria que se sigue necesariamente de *una* cosa eterna. Gueroult (1968 78) vincula de manera explícita la definición de la eternidad de la *Ética* con la de los *Pensamientos metafísicos* y la reduce a la existencia *por sí* de un ser cuya esencia implica la existencia necesaria (a saber, Dios o la sustancia). Por eso, no nos sorprende que el intérprete prefiera el artículo determinado (*Ibid.*). Pero sobre todo no nos sorprende que la eternidad corresponda según él de manera exclusiva al Dios-sustancia, y que las otras utilizaciones del término se deban a un uso impropio que hace Spinoza del mismo. El intérprete francés, de hecho, afirma que la eternidad es definida por Spinoza de manera equívoca. Incluso dice que el procedimiento del filósofo holandés carece de rigurosidad terminológica (*Id.* 81).

Algo similar dice H. A. Wolfson (1934). Para él, “eternidad” designa en la historia de la filosofía fundamentalmente dos cosas opuestas: por un lado, la atemporalidad, o la existencia que excluye radicalmente cualquier relación temporal, y que corresponde a un sentido heredado del pensamiento de Platón; por otro lado, tiempo infinito o duración sin fin, acepción que deriva del pensamiento de Aristóteles (*Id.* 358). La cuestión crucial se reduce para el intérprete a la progresiva mutación de significado que sufrió el término, ya que antes de Platón denotaba sencillamente duración sin fin. A partir del filósofo griego comenzó a ser utilizado para excluir cualquier referencia al tiempo y como sinónimo tanto de la identidad entre la esencia y la existencia (esto es, de la existencia *per se*), como de la inmutabilidad, cuyo conocimiento es inmediato e intuitivo. De acuerdo con Wolfson (*Id.* 366), Spinoza no podía ignorar esa herencia o tradición, y por eso —según él— no reduce el significado del término “eterno” a la atemporalidad platónica. Aplicado a Dios, el término expresa para el filósofo holandés eso: Dios es eterno porque es inmutable, y porque tiene por sí una existencia necesaria, esto es, porque su esencia no se puede concebir —intuitivamente— sino como existente. Sin embargo, cuando es aplicado a los modos, “eternidad” no puede significar lo mismo: ya no se trata de la existencia atemporal sino de una existencia interminable o sin fin (*Id.* 376)⁴. Como vemos, un aspecto central de las interpretaciones de Wolfson y Gueroult consiste por lo tanto en la afirmación según la cual Spinoza no utiliza el término “eterno” de manera unívoca: referido a Dios es la existencia *per se* de un ser inmutable; referido a los modos, en cambio, designa su permanencia más allá de la vida presente. En el

³A partir de ahora nos referimos en el cuerpo del texto a esta obra con la letra “E”, seguido del número de proposición, demostración, escolio, y axioma en caso que corresponda.

⁴Exclusivamente en ese sentido los modos infinitos son eternos en la interpretación de Wolfson. Y por eso, en el segundo volumen de su obra dedicada a Spinoza, la eternidad de los modos finitos no es más que una forma de sempiternidad, cercana a la inmortalidad personal, tal como era concebida por muchos pensadores anteriores (Cf. 194, vol.2, 289).

primer caso indica la atemporalidad del ser; en el segundo, una persistencia temporalmente indefinida de las cosas.

Matheron (2011), en cambio, opta por el artículo indeterminado, e indica que esa elección permite una doble lectura de la concepción de la eternidad, o mejor, de su atribución. En un primer sentido, la existencia de una cosa es eterna en la medida en que se concibe como siguiéndose necesariamente de la definición de *esa* cosa; en un segundo sentido, que el intérprete francés llama “derivado”, la existencia de una cosa es eterna en la medida en que se concibe como siguiéndose necesariamente de la definición de *otra* cosa que es eterna. El Dios-sustancia spinoziano es para Matheron eterno en la primera acepción; en cambio, los modos infinitos (mediatos e inmediatos) lo son en la segunda (*Ibid.*). En ambos casos, sin embargo, y por más que en los modos infinitos sea “derivada”, se trata siempre —según el intérprete— de una eternidad “irrestricada” (*sans restriction*) (*Ibid.*). Spinoza no es por lo tanto tautológico, porque “cosa eterna” puede aplicarse legítimamente a los atributos, e incluso a los modos infinitos. En la definición VIII, Spinoza ciertamente sostiene que la eternidad es la existencia que se sigue de la sola esencia (o definición), y por lo tanto la define por la existencia *per se*. Sin embargo, en la obra póstuma ya no la restringe a esa sola existencia (es decir, al Dios-sustancia), sino que la extiende a lo que se sigue mediata e inmediatamente de las expresiones de esa esencia que implica su existencia, e incluso —como veremos—a cierto aspecto de los modos finitos.

¿Qué es entonces la eternidad en la *Ética*? Comencemos delimitando su naturaleza por la negativa. La eternidad no es para Spinoza una concepción subjetiva y arbitraria, impuesta a Dios o a las cosas por un sujeto pensante. No es una afección del pensamiento, como lo es con toda seguridad el *tempus*. Tampoco es una especie de duración infinita, un perpetuarse más allá del tiempo. En efecto, como explica en la definición VIII, lo eterno no es una duración ilimitada, sino una forma o modalidad de existencia irreductible, que se comprende de manera adecuada sin referencia a duración alguna, sea absolutamente simultánea, sea concebida como sin principio ni fin (Spinoza 2009 40). La eternidad —que, insistamos, tiene el mismo estatus ontológico que en las obras precedentes— es una *propiedad real* del ser infinito y, como veremos, de cierto aspecto del ser finito (a saber: su conocimiento adecuado o una “parte” de su mente). Propiedad que el filósofo holandés concibe siempre como *intemporal*, como una necesidad de existir *indivisible*, incluso en relación con los modos. Y precisamente por eso, se cuida mucho a lo largo de la *Ética* de asignarle a lo eterno las características propias de la duración.

En este sentido, aunque sea cierto que en el caso de los modos infinitos y finitos la eternidad designa una “eternidad mediata y derivada” (y en el caso de los modos finitos, además, una eternidad restringida), la presencia o atribución del adjetivo “eterno” en relación con ellos está plenamente justificada (Jaquet 1997 92). El problema entonces no es tanto el de los sentidos que tiene la palabra eternidad en el desarrollo de la doctrina de Spinoza, sino más bien el hecho de que para él esta propiedad se comunica en la *Ética* a otros seres. Es justo por este motivo que decimos que la eternidad es un concepto polémico: en la perspectiva que abre la obra póstuma “ser eterno” no pertenece de manera exclusiva a Dios, como sostenía la tradición judeo-cristiana, y como sostenía el mismo Spinoza en los *Pensamientos metafísicos*. Pero agreguemos todavía algo más: la concepción spinoziana de la eternidad es además polémica porque deja de ser una propiedad que se define por la inmutabilidad de un ser trascendente, tal como suponía la tradición platónica y la escolástica. En la ontología de la inmanencia de Spinoza, la eternidad no es una consecuencia de la permanencia inmutable de la existencia sino de su *necesidad*, y lo es incluso —como se desprende del escolio de E I, 17— para las esencias de los seres finitos, en la medida en que expresan verdades eternas (Cf. Spinoza 2009 53).

La eternidad spinozista por lo tanto no implica en sí misma ninguna referencia temporal; no conlleva ni el antes ni el después, ni ninguna división que pueda fracturarla. A diferencia de lo que sostiene en la obra de 1663, en la *Ética* Spinoza (Spinoza 2009 40) define esta propiedad real como la existencia (necesaria) *per se* que también se predica de otras “cosas” (*per aliud*). Es decir, se trata de una *necesidad de existir*. Lo cual, de hecho, puede ser corroborado a partir de lo que dice Spinoza el escolio de la proposición 10 de la primera parte, en donde se equiparan

explícitamente los términos “necesidad” y “eternidad” (Spinoza 2009 45). Esto significa que en la obra póstuma, motivado por la concepción unívoca del ser, es decir, por la concepción de la determinación de todas las cosas por Dios, Spinoza concibe la eternidad como la propiedad de la *existencia necesaria*, que tiene sin embargo diversas modalidades, según se aplique a la sustancia, a los modos infinitos, o cierto aspecto de los modos finitos. La perspectiva que abre y radicaliza la filosofía más personal de Spinoza (ontología de la inmanencia y de lo necesario), permite extender —a través de la acción inmanente que produce todo lo real— la eternidad más allá de la sustancia o Dios. No porque exista —por alguna causa inexplicable— un “más allá” eterno, algo así como un cielo de las formas que sería concedido a los seres humanos por gracia divina después de su muerte, sino precisamente porque no hay un más allá (ni un más acá) de la sustancia infinita.

3. LOS MODOS FINITOS, LA ETERNIDAD Y LA SALVACIÓN HUMANA

Si Spinoza rechaza de manera constante la concepción tradicional de una inmortalidad personal, y nunca temporaliza la eternidad, ¿cómo debemos interpretar uno de los pasajes más citados de la *Ética* en donde afirma que “sentimos y experimentamos que nosotros somos eternos”? ¿Cómo se explica la atribución de la eternidad a los modos finitos, y más precisamente a los seres humanos? Antes de intentar una respuesta, subrayemos tres cosas indispensables para una comprensión adecuada del problema que nos ocupa. Por un lado, es innegable que para Spinoza no hay inmortalidad en el sentido tradicional y religioso. No hay duración o existencia después de la muerte, sino únicamente desde la perspectiva de la imaginación que confunde la eternidad con la existencia actual determinada. Ahora bien, aunque no hay otra vida “más allá”, sí hay una manera de vivir que se vincula con la potencia intrínseca que caracteriza a la mente (la potencia de pensar y conocer), y que constituye el fundamento definitivo del proyecto ético spinozista que reduce la salvación humana o beatitud a la liberación por medio del conocimiento. Por otro lado, es también innegable que la *Ética* extiende el concepto de eternidad más allá del confín que le asignaba el discurso de los *Pensamientos metafísicos* cuando hacía de ella una propiedad exclusiva de Dios. En efecto, la segunda sección de la Quinta Parte, muchas veces con un lenguaje bastante ambiguo, explica que la eternidad se comunica a todas las cosas que se siguen de la potencia de Dios, e incluso a los seres humanos, o más precisamente a su entendimiento adecuado y a una “parte” de su mente. Finalmente, para comprender cómo procede la atribución de la eternidad a cierto aspecto de ciertos modos finitos en la *Ética*, hay que tener en cuenta que, de acuerdo con la ontología de Spinoza, los modos finitos son actuales en dos sentidos: tienen una existencia actual presente o duración, que designa su existencia determinada por causas exteriores, y también tienen una actualidad que corresponde a su ser formal, al hecho de que sus esencias formales están contenidas eternamente en los atributos divinos del que son sólo una expresión parcial. Como se desprende de E I, 16 esto significa que, cuando se los considera no a partir de su determinación extrínseca y como cosas vinculadas a una dimensión espacio-temporal sino como esencias actuales que se siguen —más tarde o más temprano, pero de manera absolutamente necesaria— de la naturaleza divina, son todas *en cierta medida* eternas. Todas las cosas particulares son desde esta perspectiva efectos absolutamente necesarios de una trama infinita, de una producción eterna e intemporal. En el mismo sentido debe leerse la proposición 45 de la Segunda Parte, en la cual Spinoza dice que las “cosas singulares” que existen en acto implican necesariamente la esencia eterna e infinita de Dios (2009 112). Incluso, para evitar cualquier confusión, en el escolio que añade a esa proposición, nuestro autor agrega que por “existencia actual” no se refiere a la duración (que depende de causas externas), sino a “la naturaleza misma de la existencia, que se atribuye a las cosas singulares por el hecho de que de la necesidad eterna de Dios proceden infinitas cosas en infinitos modos”, es decir, “la existencia misma de las cosas singulares, *en cuanto son en Dios*” (*Ibid.*, énfasis mío).

En conformidad con estos puntos, podemos diferenciar entonces dos perspectivas a partir de las cuales Spinoza atribuye la eternidad a la mente humana en la ontología de la quinta parte de la *Ética*. Una concierne a lo que Matheron ha llamado la “eternidad en sí”, esto es, a la eternidad que pertenece a *todas las cosas singulares en su esencia*, en la medida en que hay de

ellas una idea en el entendimiento de Dios; la otra, a la “eternidad para sí”, es decir, a la mayor o menor consciencia y conocimiento de esa propiedad que ya no es exclusividad de Dios sino que se atribuye legítimamente a cierto aspecto de los modos finitos que se vincula con la *salvación de los seres humanos* (Matheron 2011 693).

i. La eternidad como propiedad común de todas las mentes

La primera perspectiva, que se desarrolla a lo largo de las proposiciones 21 a 23, explica en qué consiste, y en qué no consiste la eternidad de la mente. Spinoza comienza por el segundo punto, para desestimar de entrada cualquier confusión de esa propiedad que, como dirá, “pertenece a la esencia de la mente”, con lo que tradicional y vulgarmente se llama inmortalidad. En este sentido, en E V, 21 sostiene que la “mente no puede imaginar nada ni recordar las cosas pasadas sino mientras dura el cuerpo” (Spinoza 2009 257). Para demostrar esto, nuestro autor se apoya de manera exclusiva en determinados pasajes de la segunda parte de la *Ética*. Primero evoca el célebre corolario de la proposición 8, para afirmar que la mente expresa la existencia actual de su cuerpo y que, por consiguiente, concibe como actuales las afecciones corporales únicamente mientras dura el cuerpo (*Ibid.*). Esta referencia se repetirá en la demostración de E V, 23, lo cual revela que ese corolario es fundamental para comprender ciertos aspectos importantes de la doctrina de la eternidad de la mente.

El filósofo holandés (Spinoza 2009 82.) distingue en ese corolario dos tipos de actualidad de las cosas singulares, ya sea que se consideren solamente en cuanto están “comprendidas” (es decir, contenidas) en los atributos, o bien en cuanto que existen *partes extra partes*, no sólo comprendidas en los atributos sino además en cuanto se dice que duran. En otras palabras, podemos considerar las cosas naturales como contenidas en acto y eternamente en los atributos de Dios, por un lado, y como cosas que duran y se esfuerzan por perseverar en la existencia, es decir con una presencia (también en acto) en el tiempo, por el otro. La naturaleza de esta segunda manera de existir no conlleva muchas dificultades; se trata de la existencia actual presente, que depende de la determinación de causas externas y finitas. Más difícil, en cambio, es la primera; no sólo porque Spinoza no nos dice en ese corolario en qué consiste, sino porque no hace referencia a ella hasta este momento de la deducción. Sin embargo, el filósofo holandés nos suministra ciertos indicios importantes para entender la utilización de ese corolario en la sección final de la *Ética*. En primer lugar, nos advierte acerca del modo como afecta la llamada doctrina del paralelismo al problema que nos ocupa. Reenviando al escolio de E II, 7, sostiene que a la contención de una esencia formal en un atributo de Dios, *corresponde* la “existencia” de su idea como comprendida en la idea de Dios, y no simplemente como contenida en el atributo pensamiento (*Id.* 82, 83). Es cierto que eso supone que —en cuanto tiene o es una esencia formal— también está contenida en ese atributo, pues todas las ideas son “en sí mismas” modos del atributo pensamiento. Ahora bien, lo que importa señalar aquí es que esas ideas están también comprendidas en el intelecto infinito (esto es, en el modo infinito inmediato de ese mismo atributo), justamente porque es el punto que Spinoza va a desarrollar en la Quinta Parte. En segundo lugar, aunque no nos diga positivamente en qué consiste, el corolario sí precisa de qué modalidad de la existencia se distingue, a saber: de la existencia actual presente o duración. En efecto, como ya indicamos, para las *cosas singulares en general* (incluidas las ideas) “existir” en cuanto que están solamente contenidas en los atributos no es existir en un tiempo y lugar determinados. Quizás hasta podría decirse que no es “existir” *tout court*, y que, por consiguiente, “estar contenidas” en los atributos no significa otra cosa que tener una esencia que se sigue necesariamente de la esencia divina.

Esta correspondencia vale también para las *ideas de las cosas que existen en acto*, que según Spinoza “implican” una existencia “por la que se dice que duran” (*Ibid.*). Esto significa, en otras palabras, que las ideas que Dios tiene, o que están en el entendimiento infinito —y que ya expresan objetivamente tanto la existencia de la cosa (un cuerpo) como aquello que le sucede (sus afecciones)— deben asimismo estar sujetas a la duración en cuanto a su realidad formal. La mente de Pablo por caso —es decir, la idea del cuerpo de Pablo— tiene una existencia actual, *hic et nunc*. ¿Pero qué pasa cuando una idea —que está en Dios— no expresa objetivamente

la existencia de una cosa que dura? ¿Qué pasa, por ejemplo, cuando desaparece el cuerpo de Pablo, o cuando no consideramos el objeto de la idea-mente de Pablo? ¿Acaso hay que decir que esa idea no es nada, que es un puro posible en el intelecto infinito? ¿O debemos considerar que expresa siempre “algo” que no depende de la duración y que, por lo tanto, es una verdad eterna? Spinoza es riguroso en la respuesta. Puesto que de la naturaleza divina se sigue necesaria y eternamente “todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito”, esto es, todo lo que “debe” existir conforme a E I, 16, resulta claro que si en Dios hay algo que expresa una verdad eterna, ese “algo” es independiente de cualquier consideración temporal. Por lo tanto, si Spinoza evoca en E V, 21 el corolario de E II, 8 no lo hace para afirmar una supuesta existencia en la eternidad de cosas que no existen *más o todavía* en la duración. Es cierto que Spinoza subraya el hecho de que las cosas singulares tienen una doble actualidad (Spinoza 2009 260). Pero eso no significa que, cuando no existen en acto, “existen” bajo la forma de una espera en algún cielo de las formas su producción por una potencia infinita (Dios), o bien que, cuando su cuerpo muere, comienzan a existir en la eternidad por gracia divina. En este sentido, el acento puesto por el filósofo holandés en la modalidad actual de las esencias contenidas en los atributos (y de sus ideas en la idea infinita), tiene el propósito de aclarar un aspecto importante relativo a la eternidad de la mente humana (o mejor dicho del *entendimiento*), a saber: que es una propiedad de su esencia y que se relaciona con la manera como se vive *hic et nunc* la eternidad, y no con la postulación de alguna esfera o dimensión irreductible y separada de la existencia de las cosas. Dicho de otra manera, el corolario de E II, 8 no es una meditación acerca de lo que sucederá después de la muerte, o de lo que habría sucedido antes de la existencia en la duración, sino acerca de aquello que sucede y puede suceder mientras el modo finito existe.

Gracias a lo anterior comprendemos el primer movimiento deductivo de la demostración de E, V 21, en donde Spinoza (257) afirma que la mente expresa la existencia actual de su cuerpo y concibe como actuales las afecciones corporales, únicamente mientras dura el cuerpo. Esto significa que la mente es —en su ser actual— la idea que Dios tiene de nuestro cuerpo existente en acto, es decir, la idea que expresa objetivamente la *existencia actual* de nuestro cuerpo y de todo lo que le sucede. Ahora bien, esa idea tiene —según E II, 8 corolario— una existencia temporal y expresa objetivamente la existencia actual de su *ideatum* sólo en la medida en que éste último existe de manera actual en la duración. Por lo tanto, aunque Spinoza deja por cierto abierta aquí la cuestión de si la mente puede o no expresar “otra cosa”, establece ya algo importante: cuando un cuerpo deja de durar, la mente que es su idea no puede de ninguna manera expresar la existencia actual de su cuerpo, porque eso implicaría *ipso facto* que Dios concibe algo falso; esto es, implicaría que hay en el entendimiento infinito una idea (una mente) que expresa objetivamente la existencia actual de un cuerpo que sin embargo no existe en acto. Puesto que tiene una existencia actual presente únicamente mientras su objeto tiene una existencia actual presente y, por eso, sólo percibe los cuerpos exteriores como existentes en acto —aquí y ahora— a través de las afecciones de su cuerpo, no puede suceder que la mente humana conciba un cuerpo cualquiera cuando el cuerpo del que ella es la idea ha dejado de existir actualmente. Por el mismo motivo, no puede imaginar nada ni recordar las cosas pasadas que la modificaron sino mientras dura su cuerpo.

Sin embargo, esa manera de pensar y concebir las cosas como actuales en un espacio y tiempo determinados y en función de la forma en que afectan al cuerpo, si bien es la más común, no es la única. La locución adverbial con la que se abre la proposición 22 —que explicita las reglas que permiten sustraer la mente y su funcionamiento de la lógica de la duración— evidencia precisamente esto: “*Sin embargo*, en Dios (*In deo tamen*) existe necesariamente una idea que expresa la esencia de este o aquel cuerpo humano *sub specie aeternitatis*” (Spinoza 2009 257). ¿Qué significa esta extraña afirmación, y cómo se relaciona con la mente humana y el cuerpo del que aquella es la idea? Spinoza demuestra esa proposición recordando primero que Dios (o el ser absolutamente infinito) es causa tanto de la existencia de los cuerpos como de su esencia; y que, por lo tanto, esta última “debe concebirse necesariamente” por su esencia infinita (*Ibid.*). En seguida, el filósofo holandés subraya el principio de necesidad que caracteriza la producción eterna de lo real, de la que Dios tiene una idea. Para ello, refiere a dos proposiciones muy importantes: la 16 del *De Deo*, y la 3 del *De origine et natura mentis* (*Ibid.*). Como sabemos,

según la primera, de la naturaleza divina *deben seguirse* infinitas cosas en infinitos modos, es decir, todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito. De acuerdo con la segunda, *en Dios se da necesariamente una idea*, tanto de su esencia como de todas las cosas que se siguen necesariamente de ella. El razonamiento de Spinoza en la proposición 22 puede entonces resumirse de la siguiente forma: puesto que Dios es causa de la esencia y de la existencia de *todas las cosas*, debe ser causa de la esencia singular de *todos los cuerpos*. Y ello de acuerdo a una necesidad independiente de cualquier consideración temporal. Esto significa que las “cosas” (o mejor dicho, las esencias de las cosas) se siguen de la esencia de Dios con una necesidad absoluta y eterna. Por lo tanto, puesto que todas las esencias —según la proposición 16— se siguen de la naturaleza divina de una manera absolutamente necesaria, también la esencia singular “de este o aquel cuerpo humano” se concibe como una verdad eterna, en cuanto es una consecuencia de la esencia de Dios, es decir, en cuanto es una expresión particular del atributo extensión del que hay una idea en Dios. Pero simultáneamente, en virtud de la correspondencia de los atributos, esto implica que la idea por la cual el ser perfectísimo —en su entendimiento infinito— concibe esa esencia es asimismo una verdad eterna. En definitiva, la proposición 22 afirma que “en Dios” —esto es, en el entendimiento infinito— las *ideas de las cosas* se siguen de manera absolutamente necesaria, de acuerdo a una ley de producción que no está sometida a la duración o al tiempo. Para lo que nos interesa aquí, esto significa que, consideradas *sub specie aeternitatis* como afecciones de los atributos divinos, tal como se producen en y por Dios (es decir, como expresiones de su potencia infinita), las cosas singulares y también sus ideas son *en cierta medida eternas*. O para ser más precisos, corresponden a verdades eternas, válidas en cualquier lugar y tiempo determinados.

La proposición 23 cierra esta primera perspectiva a partir de la cual es estudiada la eternidad de la mente. La fórmula, cuya ambigüedad es causa de muchas dificultades en el spinozismo, dice lo siguiente: “La mente humana no puede ser totalmente destruida con el cuerpo, sino que permanece algo de ella que es eterno” (Spinoza 2009 257). ¿Qué significa que la mente humana no puede ser “totalmente” destruida con el cuerpo? ¿Acaso “permanece” una “parte” de ella luego de la muerte? Si, como vimos, no hay inmortalidad personal, ¿acaso cuando muere Pablo su mente no debería desaparecer por completo? Como hicimos antes, detengámonos en la demostración para dar una respuesta a estas preguntas. Apoyándose en lo que viene de ser afirmado antes, y en dos pasajes centrales de la Segunda Parte (más concretamente en E II, 13 y E II, 8 corolario), Spinoza (*Ibid.*) sostiene que el concepto o idea que está en Dios, y que expresa la esencia de este o aquel cuerpo *sub specie aeternitatis*, es necesariamente algo que “pertenece” a la esencia de esta o aquella mente humana correspondiente. Esto significa que, en tanto es la idea de una esencia, la mente humana tiene también una esencia, y como tal debe ser concebida por Dios como una “verdad eterna”.

Desde la perspectiva que culmina en la proposición 23, la mente humana es entonces eterna —y le cabe legítimamente ese adjetivo en el mismo sentido que a la sustancia— porque es la idea de una verdad eterna que está en Dios, independiente de cualquier referencia temporal. Es decir, la eternidad de la mente humana se fundamenta aquí en el hecho de que es una idea o concepto que expresa *sub specie aeternitatis* la esencia del cuerpo. Por lo tanto, como sostiene Matheron (2011 700), de lo que se trata en este caso, o de acuerdo con esta perspectiva, es de la idea eterna que *somos* (o que Dios tiene de nuestra mente) y no de la idea que nosotros *tenemos* o que *podemos tener*. Ahora bien, si esto es así, la atribución de la eternidad no sólo vale para los seres humanos, pues Dios concibe necesariamente como una verdad eterna todas las cosas que se siguen de su naturaleza infinita. Por eso, podemos decir con Allison que ésta es una acepción “trivial” de la eternidad de la mente, que no se relaciona con lo específicamente humano y que, agreguemos, puede predicarse de cualquier “cosa” (Allison 1987 170). Esto quiere decir que esta eternidad no puede explicar aquello que sin dudas le interesa a Spinoza en la Quinta Parte de la *Ética*, a saber: la salvación que pueden “conquistar” algunos individuos a través del conocimiento. Porque *ser* una idea eterna no significa *tener* ideas eternas. Por lo tanto, para gozar efectivamente de una eternidad (más o menos) consciente es necesario de acuerdo con Spinoza entrar en posesión formal de la potencia intrínseca de concebir las cosas *sub specie aeternitatis*, esto es, devenir causa adecuada del conocimiento verdadero de las cosas tal como son producidas

por y en Dios.

ii. El conocimiento sub specie aeternitatis y la salvación humana

Spinoza presenta la eternidad de la mente desde la perspectiva sugerida antes, vinculada ya no al fundamento de la comunicación de esa propiedad a *todas las cosas*, esto es, al hecho de que hay en Dios una idea que expresa *sub specie aeternitatis* su esencia, sino relativa a algo peculiar de la mente humana: el *conocimiento adecuado*, y la alegría que conlleva (Spinoza 2009 258). Ya no se trata de una eternidad común o “universal”, que se puede predicar tanto de Pablo (o cualquier individuo humano) como de cualquier animal, sino de aquella que en los seres humanos —dotados de un cuerpo y una mente complejas— se relaciona con su salvación, es decir, con su realización ética. Esta perspectiva, que desarrollar Spinoza en las últimas proposiciones de la *Ética*, nos explica asimismo que hay *diferentes grados de consciencia y conocimiento* de nosotros mismos, de las cosas y de Dios, y que por lo tanto, unas mentes humanas producen efectivamente más ideas adecuadas que otras, y en ese sentido participan en mayor medida de la eternidad. Como es evidente, esta aproximación ya no concierne entonces a los seres humanos de manera indistinta, sino a *algunos* de ellos, a quienes probablemente está dirigida la última parte de la *Ética*, a saber: aquellos que desean y logran —parcialmente— orientar su *conatus* hacia el conocimiento intuitivo y el amor que de allí resulta, y comprenden gracias a ello que la beatitud (entendida como goce eterno de una alegría constante) no es un premio futuro a la virtud sino el ejercicio mismo de una vida virtuosa, aquí y ahora. Veamos brevemente como se desarrolla esta perspectiva en el texto.

Antes sugerimos que hay que rechazar la representación de la eternidad de la mente en los términos de una sucesión cronológica, como si la esencia eterna comenzara a existir luego de la existencia temporal misma. Por los mismos motivos también hay que rechazar que, para Spinoza, la mente humana pueda tener en sí misma porciones absolutamente independientes. O mejor dicho, debemos rechazar que ese “algo de ella” que —según Spinoza— es eterno, es una parte que constituiría la esencia de la mente en oposición —o como una parte separada— a su existencia actual. Como señalan de diversa manera Macherey (1994 129) y Rousset (1968 45), esto significa que la esencia no es una “parte” o un ser distinto de la existencia de una cosa; la esencia y la existencia de una cosa no se diferencian como lo hacen por ejemplo dos cuerpos, *partes extra partes*. Son *dos aspectos del mismo modo* (sea un cuerpo o una idea). Recordemos de hecho que en la demostración de la proposición 23 nuestro autor no dice que la mente humana es eterna, sino que “algo” que *pertenece* a su esencia es “necesariamente eterno” (E V, 23 demostración). Ahora bien, si —como vimos— esa eternidad no es una inmortalidad del alma, si esa propiedad no pertenece irrestrictamente a la existencia actual presente de los modos, o a su esencia como si ésta fuera una parte separable y distinta de su existencia concreta, ¿qué es *lo eterno en ciertos modos finitos*, y más precisamente en los seres humanos?

Tanto la demostración como el escolio de la proposición 23 nos ofrecen ya algunos indicios importantes. Por un lado, en la primera Spinoza (2009 258) refiere a ese “algo” como una “idea o concepto” (E V, 23 demostración). Para un lector de la *Ética*, esos términos remiten necesariamente a la definición que aparece al inicio de la Segunda Parte, más concretamente en la tercera definición, en la que se identifica la idea con la acción de la mente:

Por idea entiendo el concepto de la mente, que la mente forma, porque es cosa pensante.
Explicación. Digo concepto, más bien que percepción, porque el nombre percepción parece indicar que la mente es pasiva respecto del objeto; concepto, en cambio, parece expresar una acción de la mente (Spinoza 2009 77).

Por otro lado, y en el mismo sentido, en el escolio Spinoza (2009 258) dice que la idea que expresa la esencia del cuerpo *sub specie aeternitatis* es un “modo del pensar” (*certus cogitandi modus*) que pertenece a la esencia de la mente y es necesariamente eterno (E V, 23 escolio). Con esa expresión el filósofo holandés reenvía a una cuestión importante, sobre la que había insistido

al momento de elaborar su teoría del conocimiento, relativa a la “naturaleza” de la idea verdadera. Decía Spinoza en el escolio de E II, 43: “[. . .] tener una idea verdadera no significa sino que se conoce una cosa perfectamente o lo mejor posible. Y nadie en absoluto puede dudar de ello, a menos que piense que una idea es algo mudo, cual pintura en una tabla, y no un *modo del pensar, a saber, el mismo entender*” (Spinoza 2009 110).

Hay como vemos una doble equivalencia: entre la idea y la acción de la mente, y entre esta última y el entendimiento de las cosas de manera adecuada o verdadera. Estos pasajes, nos permiten concluir entonces que aquello que Spinoza considera eterno, esto es, la idea o concepto que pertenece a la esencia de la mente humana, es el acto de concebir en tanto que constituye una de sus funciones; es decir, en tanto la mente se define íntima y positivamente por una actividad, irreductible a la imaginación y a la memoria. En otras palabras, se trata de una aptitud o capacidad intrínseca, una potencia de conocer que expresa una acción de la mente (Rousset 1968 35, Macherey 1994 109, Jaquet 1997 109). Nuestro autor (Spinoza 2009 258) no dice otra cosa cuando vincula en el escolio de E V, 23 la experiencia de la eternidad con la concepción que la mente humana puede tener de las cosas a partir de su “inteligencia”: “[. . .] sentimos y experimentamos que nosotros somos eternos. Pues la mente no siente menos las cosas que concibe con la inteligencia que las que tiene en la memoria” (E V, 23 escolio).

Ahora bien, ¿qué tipo de conocimiento es éste? Como vimos, la principal característica de esta capacidad o modalidad de conocimiento es que aprehende su objeto (la esencia del cuerpo) *sub specie aeternitatis*, esto es, independientemente de cualquier referencia temporal. Si sólo tuviésemos en cuenta las proposiciones que siguen al escolio mencionado, podríamos llegar a pensar que se trata únicamente del tercer género de conocimiento, el cual —como dice Spinoza (*Ibid.*)— constituye el supremo esfuerzo de la mente y su máxima virtud (E V, 25). No obstante, basta con detenerse en ciertos pasajes de la Segunda y la Quinta parte de la *Ética* para comprender que alcanza también al segundo género de conocimiento. Consideremos por ejemplo la proposición 44 del *De origine et natura mentis*. Allí se dice que pertenece a la naturaleza de la razón contemplar las cosas como necesarias y no como contingentes (Spinoza 2009 111). Luego de desarrollar la forma en que la imaginación percibe los objetos externos (a saber, como situados en un contexto espacio-temporal y localizados en el tiempo), nuestro autor (Spinoza 2009 112) afirma en el segundo corolario de esa proposición que es “propio de la naturaleza de la razón percibir las cosas bajo alguna especie de eternidad (*sub quadam specie aeternitatis*)” (*Ibid.*). La prueba es sencilla: refiriendo a la proposición 16 de la primera parte, Spinoza dice que, puesto que la necesidad de las cosas “es la misma necesidad de la naturaleza eterna de Dios”, “es propio de la naturaleza de la razón contemplar las cosas bajo esta especie de eternidad (*sub hac specie aeternitatis*)” (*Ibid.*).

Más adelante, en la demostración de E V, 29, que reenvía precisamente al corolario de E II, 44, el filósofo holandés asimila el conocimiento racional *sub quadam specie aeternitatis* de ese corolario con la concepción *sub specie aeternitatis*:

[. . .] la eternidad no se puede explicar por la duración (por 1/d8 y su explicación). Luego, en este sentido, la mente no tiene la potestad de concebir las cosas *sub specie aeternitatis*, sino porque por naturaleza es propio de la razón concebir las cosas *sub specie aeternitatis* (por 2/44c) y porque también pertenece a la naturaleza de la razón concebir la esencia del cuerpo *sub specie aeternitatis* (por 5/23) (Spinoza 2009 260).

Podemos concluir entonces que, de acuerdo con Spinoza, la razón es capaz de comprender las cosas tanto *sub quadam specie aeternitatis* como *sub specie aeternitatis*. En este sentido, no es legítimo apelar a la primera expresión para establecer una discriminación entre el segundo y el tercer género de conocimiento (Jaquet 1997 120). En ambos casos —ya sea que las conciba a partir de las nociones comunes, ya sea que forme la idea adecuada de su esencia singular— la mente humana “entiende” o concibe las cosas como absolutamente necesarias y eternas, independientemente del modo como nos afectan. El término “*quadam*”, entonces, no tiene otro propósito que reenviar al punto de vista particular (de la razón) en el que las cosas son conocidas a partir de las propiedades comunes; lo cual no compromete el valor adecuado de la concepción

puesto que las propiedades y la esencia del cuerpo son ambas verdades eternas (Matheron 1969 579).

Si hay una distinción importante, entonces, es la que se da entre las ideas inadecuadas (que nos presentan las cosas y nuestros propios afectos fortuitamente y en función de las afecciones discontinuas del cuerpo) y las ideas adecuadas del entendimiento (que nos permiten conocer las cosas y aquello que nos sucede en su necesidad y verdad, ya sea a partir de las propiedades comunes de nuestro cuerpo, o bien a partir de su esencia). La proposición 29, su demostración y el célebre escolio que las acompaña, apuntan precisamente a esto. Allí, Spinoza sostiene por un lado que a la esencia de la mente (que es siempre *idea de un cuerpo* según E II, 13) le pertenecen sólo dos maneras de concebir su cuerpo y las cosas exteriores: o bien *sub specie aeternitatis*, o bien *sub specie durationis* (Cf. E V, 29 escolio, Spinoza 2009 260). Es decir, por su propia naturaleza, la mente humana tiene una capacidad de conocer que depende de la concepción eterna de la esencia de su cuerpo y de las cosas, y una que depende de su existencia actual presente. La primera incluye al segundo y tercer género de conocimiento, y su rasgo principal es aprehender la esencia del cuerpo y la de las cosas, en sí mismas o a partir de sus propiedades; pero siempre como necesarias y nunca como contingentes y fortuitas, pues ésta es la característica principal de la percepción del primer género de conocimiento, esto es, de la imaginación y de la relación espontánea del ser humano con su entorno que aquella implica.

Es cierto que Spinoza subraya en el escolio que en la concepción *sub specie aeternitatis* las cosas no dejan de concebirse o conocerse como “actuales” (no hay espacio en el spinozismo para lo posible como instancia opuesta o previa a lo actual). Pero su actualidad no corresponde a aquella que depende de una dimensión espacio-temporal. La referencia en ese escolio a E II 45 y a su escolio, que nuestro autor coloca deliberadamente al final de este razonamiento, echan todavía más luz al asunto. Allí, como ya señalamos, el filósofo holandés distingue la duración y la “existencia misma de las cosas singulares en cuanto son en Dios (*ipsa existentia rerum singularium, quatenus in Deo sunt*)” (E II, 45 escolio, Spinoza 2009 112). Con esa alusión, entonces, Spinoza no quiere decir que, en la medida en que concebimos la realidad actual de nuestro cuerpo y de las cosas *sub specie aeternitatis*, éstas dejan de existir temporalmente; al contrario, apunta a subrayar el hecho de que, a través de ese conocimiento, comprendemos que no existen solamente en relación con el modo como nos afectan sino también, y sobre todo, “en Dios”, esto es, como expresiones *necesarias* de la potencia infinita. Porque como dice nuestro autor en ese escolio, más allá de que las cosas finitas estén determinadas por otras cosas finitas desde el exterior, *partes extra partes*, “la fuerza [. . .] con que cada una persevera en la existencia se sigue de la necesidad eterna de Dios” (*Ibid*).

Spinoza reitera este mismo punto un poco más adelante, en la demostración de E V, 30, al precisar de manera exacta el conocimiento que los seres humanos pueden tener:

La eternidad es la misma esencia de Dios, en cuanto que ésta implica la existencia necesaria (por E I, definición 8). Concebir, pues, las cosas *sub specie aeternitatis* es concebir las cosas, en cuanto que se conciben como seres reales por la esencia de Dios, o sea, en cuanto que por la esencia de Dios implican la existencia (Spinoza 2009 260).

Este pasaje debe interpretarse del siguiente modo: Dios, o el ser absolutamente infinito, comunica a las cosas finitas la existencia necesaria, y por eso su realidad no está sujeta a la contingencia. Por lo tanto, cuando esas cosas (que tienen una existencia actual presente y pueden durar más o menos) se conciben a partir de la esencia divina, que es su causa inmanente, la realidad de esas cosas (siempre efectos de la potencia infinita) deja de ser considerada en relación con la duración o el tiempo. Por el mismo motivo, entonces, “en la medida en que nuestra mente se conoce a sí misma y al cuerpo *sub specie aeternitatis* tiene necesariamente el conocimiento de Dios y sabe que ella está en Dios y se concibe por Dios” (*Ibid*). En definitiva, la mente se sabe eterna en el reconocimiento de su propia potencia de concebir las cosas como efectos inmanentes y eternos de Dios. Sabe que es una cosa que está intrínsecamente constituida por una aptitud irreductible a la imaginación. Es decir, para decirlo de otra forma, en el conocimiento *sub specie aeternitatis*,

la mente humana sabe que participa de la eternidad divina, con la cual se relaciona directamente por vía del conocimiento adecuado. El razonamiento culmina por eso con la explicación de que la mente humana, que concibe las cosas y su cuerpo (del que es la idea) como eternos y atemporales, es ella misma eterna (*mens ipsa aeterna est*) (E V, 31, Spinoza 2009 261). Ella no sólo dispone de la capacidad o aptitud de conocer las cosas *sub specie aeternitatis*; también se afirma a sí misma como “causa adecuada o formal de ese conocimiento” (E V, 31 demostración, *Ibid.*).

Ahora bien, aquí podría presentarse un problema. Como vimos, Spinoza sugiere que en un momento determinado de su existencia actual la mente descubre (o puede descubrir) su aspecto o ser eterno al mismo tiempo que comprende la eternidad de Dios y la de la concepción necesaria de las cosas (entre las que se cuenta a sí misma). ¿Acaso no es problemático sostener que la mente reconoce en el curso de su existencia un aspecto suyo que es eterno, esto es, intemporal? Spinoza no ignora el problema y por el contrario lo afronta directamente en el escolio de E V, 31:

[...] hay que observar aquí que, aunque ya estamos seguros de que la mente es eterna, en cuanto que concibe las cosas *sub specie aeternitatis*, nosotros, sin embargo, a fin de explicar más fácilmente lo que queremos mostrar y que se lo entienda mejor, consideraremos la mente, como hemos hecho hasta ahora, como si ya comenzara a existir y ya comenzara a entender las cosas *sub specie aeternitatis* (Spinoza 2009 261).

El conocimiento reflexivo que tenemos en un momento determinado de que la mente es eterna (es decir, la idea de la idea eterna que es nuestra mente) no está puesto en duda por el desarrollo tendencial y progresivo con que esta certeza es adquirida por un individuo. Siempre que entendemos adecuadamente las cosas emerge su carácter necesario, su eternidad. Se trata entonces, como reconoce Spinoza mismo, de una forma de presentar su doctrina que permite comprender “más fácilmente” un rasgo central que la caracteriza, a saber: que la consciencia de la eternidad está a nuestro alcance y no en un cielo de las formas que la tornaría inaccesible (*Ibid.*). Esto supone que el conocimiento del tercer género es en sí mismo eterno, pero que es *en* la duración (o mientras tenemos una existencia actual presente) que tomamos (o que podemos tomar) consciencia, poco a poco, de esa eternidad, que podemos experimentar que somos eternos (Matheron 1969 582, Rousset 1968 40). Es cierto que no es “por” la duración que conocemos las cosas como eternas; es decir, no es porque concebimos la existencia actual presente de nuestro cuerpo que podemos comprender adecuadamente la eternidad de una parte de la mente y el modo como las cosas se siguen de la esencia divina. Para percibir la mente y las cosas de esa forma es necesario, como vimos, que concibamos la esencia del cuerpo *sub specie aeternitatis* (véase E V, 29 y escolio, Spinoza 2009 260). Lo cual da nacimiento a una consciencia que no es más de orden temporal. Pero eso no quita que para que un individuo, en algún momento de su historia personal o progresivamente, devenga consciente de la eternidad de su entendimiento y de las cosas, debe tener una existencia actual presente.

Para terminar con su argumentación, Spinoza agrega algo importante relativo al carácter diferencial de esta eternidad de la que en principio todos pueden devenir conscientes. En E V, 38 dice que cuantas más cosas entiende la mente humana con el segundo y el tercer género de conocimiento, menos padece por los afectos que son malos y menos teme a la muerte (Spinoza 2009 265). Dicho de otra forma, esto significa que cuantas más ideas adecuadas tiene una mente (cuya esencia “consiste en el conocimiento”), tanto más participa de la eternidad *en esta vida*; o como dice nuestro autor en la demostración correspondiente, con cierta ambigüedad, “mayor parte de ella permanece”, pues no es “tocada por los afectos que son contrarios” a su naturaleza (*Ibid.*). Como ya dijimos, Spinoza no está de ninguna manera afirmando una inmortalidad personal; simplemente está diciendo que cuanto mayor es el conocimiento eterno y adecuado de la mente, “la muerte es tanto menos nociva”, es decir, ocupa —en términos de importancia— una porción mínima de su esfuerzo por perseverar en la existencia (véase E V, 38 escolio, *Ibid.*). Ahora bien, como es evidente, esto significa asimismo que esta “eternidad parcial”, para retomar una expresión de Rousset (37), puede ser más o menos desarrollada en los seres humanos. En palabras de Spinoza, en efecto: “Quien tiene un cuerpo apto para muchísimas cosas, tiene una mente cuya

mayor parte es eterna” (E V, 39, Spinoza 2009 265). Ciertamente, entonces, en todos hay al menos una idea verdadera, y sin dudas a la esencia de todas las mentes pertenece “algo” eterno. Sin embargo, esto no significa que no haya diferencias y que no puedan juzgarse, como hace Spinoza, los grados de participación individual de la eternidad divina en términos de la virtud personal. Pues como sostiene él mismo en la última proposición de la *Ética*, la felicidad (*beatitudo*) no es un premio de la virtud que ha de esperarse más allá de esta vida, sino el mismo ejercicio de la virtud, que expresa una potencia eterna que se esfuerza cuanto puede por perseverar en la existencia.

4. CONCLUSIÓN

El recorrido que hemos realizado, siguiendo la misma lógica argumentativa de Spinoza, nos permite comprender tres cosas. Por un lado, que para Spinoza aquello que es eterno en los seres humanos es sobre todo un *conocimiento*, una *idea* que forma parte de la esencia de su mente, que se concibe a sí misma como causa formal del mismo y es en ese sentido eterna. En otras palabras, lo eterno es el entendimiento en la medida en que es causa adecuada de sus ideas eternas, ya sea en cuanto éstas se forman a partir de las propiedades comunes de las cosas, o bien en cuanto que determinan su esencia singular. Por otro lado, comprendemos también que esa eternidad consiste en una *actividad inmanente y liberadora* de la mente, que puede procurar la salvación (beatitud, felicidad, libertad) de seres cuyo esfuerzo es siempre perseverar en la existencia. Con lo cual, reencontramos aquí ciertos rasgos que caracterizan en la primera parte de la *Ética* a la acción divina, esto es, a la potencia infinita. Como sabemos, para Spinoza esa acción causal es eterna y necesariamente libre, *causa sui*. Si bien es cierto que los modos no pueden dejar de ser modos y nunca son causa de sí, en el esfuerzo que define intrínsecamente su mente, identificamos una actividad inmanente y necesaria que no sólo es eterna (pues se basa en una concepción *sub specie aeternitatis* de su cuerpo y de las cosas) sino también liberadora, en la medida en que expresa la auto-determinación del modo, es decir, la auto-determinación de la fuerza singular e intrínseca que lo eternamente atraviesa y constituye. Ciertamente, para Spinoza esta salvación es muy difícil y no puede ser alcanzada sin un gran esfuerzo. Por eso, aunque no niega nunca que podamos tener (o que algunos puedan tener) esa aprehensión de las cosas y de la propia vida, la *Ética* se cierra con una constatación drástica: “Todo lo excelso es tan raro como difícil” (E V, 42 escolio, Spinoza 2009 269).

Finalmente, comprendemos un rasgo particular de la concepción spinoziana de la eternidad tal como es expuesta en la obra póstuma. O para ser precisos del problema que supone la atribución de esa propiedad a las cosas particulares en el marco de su ontología de la inmanencia. Ya sea que la concibamos como una noción común de la que se puede ser más o menos consciente, o bien como una propiedad inmanente, que pertenece a la esencia de la mente humana y expresa *sub specie aeternitatis* la esencia del cuerpo, la conclusión es siempre la misma: a diferencia de lo que sostenía en los *Pensamientos metafísicos*, en esta obra madura Spinoza no atribuye exclusivamente la eternidad a Dios, sino que la extiende legítimamente a otras realidades que son sus efectos inmanentes, y que dependen de una determinación que en cierta medida (esto es, parcialmente) escapa de los condicionamientos externos. Por lo tanto, la enseñanza más importante de la parte final de esta obra quizá sea ésta: no hay que justificar ninguna inmortalidad del alma frente a la tradición; los seres humanos son —aquí y ahora, aunque en mayor o menor medida— eternos, puesto que su mente tiene efectivamente ideas adecuadas que expresan *sub specie aeternitatis* la esencia del cuerpo y las de las cosas exteriores. Es decir, en otras palabras, los seres humanos (o mejor: algunos de ellos) pueden eventualmente concebir las cosas tal como son producidas en y por Dios. Pero si pueden hacerlo es precisamente porque “algo” de ellos es también eterno: su entendimiento adecuado activo, expresión de la potencia intrínseca de la mente de un ser que se esfuerza siempre cuanto puede por perseverar en la existencia.

REFERENCIAS

- Allison, Henry, *Benedict de Spinoza: An Introduction*. New Haven: Yale University Press, 1987.
- Alquié, Ferdinand, *Servitude et liberté selon Spinoza*. Paris: Centre de documentation Universitaire, 1959.
- Gueroult, Martial, *Spinoza, t. I. Dieu*. Paris: Aubier Montaigne, 1968.
- JAQUET, *Sub specie aeternitatis: étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*. Paris: Kimé, 1997.
- KNEALE, M., "Eternity and Sempiternity", en: *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 69 (1968-1969), pp. 223-238
- Macherey, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza, la cinquième partie: les voies de la libération*. Paris: PUF, 1994.
- Macherey, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza, la deuxième partie: la réalité mentale*. Paris: PUF, 1997.
- Matheron, Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les éditions de Minuit, 1969.
- Matheron, Alexandre, *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Lyon: ENS Éditions, 2011.
- Moreau, Pierre-Fraçois, *Spinoza, l'expérience et l'éternité*. Paris: PUF, 1994.
- Prelorentzos, Yannis, *Temps, durée et éternité dans les Principes de la philosophie de Descartes de Spinoza*, Paris: PUF, 1996.
- Rousset, Bernard, *La perspective finale de l'Éthique et le problème de la cohérence du spinozisme. L'autonomie comme salut*. Paris: Vrin, 1968.
- Spinoza, Baruj, *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Trotta, 2000.
- Spinoza, Baruj, *Tratado Teológico-Político*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.
- Spinoza, Baruj, *Tratado Político*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.
- Spinoza, Baruj, *Tratado de la Reforma del Entendimiento. Principios de la Filosofía de Descartes. Pensamientos Metafísicos*. Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- Spinoza, Baruj, *Tratado Breve*. Madrid: Alianza Editorial, 1990.
- WOLFSON, H. A., *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of his Reasoning*. Cambridge: Harvard University Press, 1934 (2 tomos).

Traducción
La Odisea de Kazantzakis como obra cretense y
modernista

Helena González Vaquerizo^{✉*}
Universidad Autónoma de Madrid, España
Autor, traductor

Alfredo Fredericksen Neira^{✉†}
Independiente, Chile
Traductor

Este trabajo es parte del Proyecto de investigación “Marginalia Classica Hodierna” (FFI2015-66942-P). Presenta algunos de los resultados de mi tesis doctoral: “La *Odisea* cretense y modernista de Nikos Kazantzakis” (Universidad Autónoma de Madrid, 2013), que está disponible en el vínculo: repositorio.uam.es/handle/10486/660222 [última consulta: 14/05/2021].

RESUMEN

La *Odisea* de Nikos Kazantzakis se publicó por primera vez en 1938 y desde entonces se ha considerado principalmente como un largo poema pasado de moda. Al mismo tiempo, sus últimas novelas se han vinculado con precisión a la ficción modernista y se han establecido conexiones entre la poesía épica y el modernismo. Este artículo asume que los argumentos presentados por los académicos que se ocupan de estos temas también pueden aplicarse a la nueva *Odisea*. Así, este trabajo profundiza en algunas de las estrategias modernistas que el autor adopta en este poema: principalmente el uso de la ficción y el método mítico, y la asimilación y manipulación de elementos cretenses —en su mayoría— minoicos. Este enfoque no solo revela más paralelos entre la *Odisea* de Kazantzakis y el Modernismo europeo de lo que se suponía anteriormente, sino que también proporciona una explicación para el desarrollo de tales elementos en las novelas posteriores.

Palabras clave: Kazantzakis, La *Odisea*, poesía épica, modernismo.

TEXTO DE LA TRADUCCIÓN

Cuando apareció por primera vez en 1938, la *Odisea* de Kazantzakis ya era un “dinosaurio poético” (Beaton 1994, 121; 2009, 30-1), perteneciente a la generación “más vieja” dominada por Kostis Palamas (Vitti 1977, 52-3, 87; Beaton 1994, 120, 150)¹. Tal es la caracterización más extendida de esta vasta epopeya, compartida también por estudiosos como Politis (2002, 269) y Vitti (1994, 327 y 2004, 52-3)². Sin embargo, ya en 1973 Levitt —una autoridad en el

*Contacto: helena.gonzalez@uam.es Dept. Filología Clásica, Módulo III, Despacho 3.02, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Madrid, España.

†Contacto: alfredericksen@gmail.com Diplomado en Literatura en Lengua Inglesa (Centro de Estudios Avanzados PUCV-2019), Diplomado en Poesía Universal (Centro de Estudios Avanzados PUCV-2018), Diplomado en Historia del Arte (Centro de Estudios Avanzados PUCV-2017), Diplomado en Estudios de la Religión (PUC-2016), Diplomado en Arte y Estética Árabe-Islámica: clásica y contemporánea por la Universidad de Chile (CEA-2015), Diplomado en Teologías Políticas y Sociedad por la Universidad de Chile (CEA-2014), Diplomado en Psicología Jungiana (PUC-2014) y Diplomado en Cultura Árabe e Islámica por la Universidad de Chile (CEA-2014).

¹Sin embargo, Tziouvas (1997, 5) reconoce algunos elementos modernistas en Palamas.

²De hecho, a Politis le resulta difícil atribuir la obra de Kazantzakis a las modas literarias de cualquiera de sus contemporáneos.

campo de la literatura moderna— calificó de modernista a Kazantzakis por el uso que hace del mito en sus obras, especialmente en *La última tentación de Cristo*; y, más recientemente, Beaton (2009) ha afirmado que sus últimas novelas podrían leerse no solo como ficción modernista sino también posmodernista. También fue Levitt quien vinculó a Homero, Joyce y Kazantzakis a través del Modernismo y la tradición épica en un artículo publicado en 1983; mientras que Beaton (2011, 235) relacionó obras anteriores de Kazantzakis, como *Almas rotas* o *Lirio y Serpiente*, con el decadentismo, un conocido precursor del modernismo europeo. El teatro experimental de Kazantzakis también se ha relacionado con Strindberg, Brecht y Pirandello (Sakellaridou 1997, 80), y recientemente Lewis (2011, 8) ha reconocido el legado modernista de su trabajo en su estudio sobre el modernismo europeo.

Teniendo en cuenta lo que la investigación anterior ha demostrado sobre las conexiones entre Nikos Kazantzakis y el Modernismo, el objetivo de este artículo es desafiar la afirmación de que su *Odisea* fue obsoleta desde el principio y colocarla entre los primeros monumentos del Modernismo europeo.

Para ello, me centraré, en primer lugar, en su lugar entre las obras de autor y dentro de la tradición clásica, en su contenido, su trasfondo filosófico y sus rasgos formales. Luego, la discusión se concentrará en el uso de la ficción y el método mítico, y en la asimilación y manipulación de elementos provenientes de la mitología cretense y la arqueología minoica.

Quizás deba hacerse una aclaración preliminar para continuar con la explicación: este artículo se centra en el modernismo europeo y no en el griego. De hecho, los interlocutores de Kazantzakis no fueron los poetas de la “Generación de los 30” en Grecia, sino escritores europeos de un período mucho más largo y con una extensión geográfica mucho más amplia³. La siguiente definición de modernismo europeo, junto con el manual clásico de Bradbury y McFarlane (1999), podría tomarse como marco para la discusión:

Los estudiosos contemporáneos a menudo describen el Modernismo, entendido como un movimiento cosmopolita en la literatura y las artes que refleja una crisis de representación, como surgido en Europa a mediados del siglo XIX y desarrollándose hasta, e incluso después, de la Segunda Guerra Mundial (Lewis 2011, I).

LA ODISEA

POSICIÓN ENTRE LAS OBRAS DEL AUTOR Y DENTRO DE LA TRADICIÓN CLÁSICA

Aunque la popularidad de Kazantzakis entre el público lector se basa principalmente en las novelas del último período de su actividad literaria, siempre se consideró un poeta, cuyo *magnum opus* fue la *Odisea*. Le dedicó trece años de su vida y siete reescrituras consecutivas.

Fue concebida casi como una autobiografía espiritual y, por esta razón, sostendré que un estudio detallado de la vida de su autor y del contexto histórico en el que fue escrito es necesario para la comprensión de la epopeya⁴. En los episodios del poema, las personas y los acontecimientos que fueron cruciales en la vida de Kazantzakis son fácilmente reconocibles. Cuando comienza a componer su poema en 1924, ya tiene 41 años con experiencia en escritura, política y viajes. Al regresar a Creta después de un largo período de ausencia, se identifica con un “Segundo Ulises” (H. Kazantzakis 1977, 27–8)⁵. Así, busca sus raíces en la Antigüedad y más concretamente en su isla natal. Tal búsqueda toma la forma de una reescritura de la *Odisea*⁶.

³A pesar de que la *Odisea* de Kazantzakis ahonda en las raíces del helenismo, que es una de las principales preocupaciones del modernismo griego (Beaton 2009, 41; Vitti 1977, 194). Trabajos fundamentales sobre el modernismo griego son los de Beaton 2011, Tziouvas 1997 y Vitti 2004.

⁴ La bibliografía sobre su vida es abundante. Los principales estudios sobre el tema incluyen: Alexiou 1966, Bien 1989, 2007, Izzet 1965 y Prevelakis 1980–1.

⁵ Carta a Eleni Samiou, enviada desde Herakleion, 17 de julio de 1924.

⁶ Una ponencia sobre este tema fue presentada en el IV Congreso Europeo de Estudios Griegos Modernos (cf. González-

La figura de Odiseo no solo es un *alter ego* del poeta, sino que, como afirma Pandelis Prevelakis, “Kazantzakis ha llenado el poema con los hechos más importantes de su vida” (1961, 74). Los lectores y críticos han notado los paralelismos entre ciertos personajes de la nueva *Odisea* y ciertas personas que el autor conoció. Por ejemplo, la revolucionaria egipcia Rala se basa en una joven amiga judía de Kazantzakis, Rachel Lipstein⁷. De manera similar, los eventos históricos como la Revolución Soviética se describen en el poema (libros 9 a 11). En ambos casos, sin embargo, el autor emplea mecanismos simbólicos que involucran la mitologización de la historia para convertir la vida real en ficción. Volveré sobre este punto más adelante, ya que tal uso del mito es uno de los métodos más característicos de la literatura modernista.

También debo añadir aquí la necesidad de rastrear la evolución de la *Odisea* como tema literario desde Homero hasta Kazantzakis teniendo en cuenta las influyentes versiones de Dante Alighieri y Alfred Tennyson. En el siglo XIV, el poeta italiano se apartó de la tradición del héroe nostálgico, en *Infierno*, 26. 94-102:

ni la filial dulzura, ni el cariño
del viejo padre, ni el amor debido,
que debiera alegrar a Penélope,

vencer pudieron el ardor interno
que tuve yo de conocer el mundo,
y el vicio y la virtud de los humanos;

mas me arrojé al profundo mar abierto,
con un leño tan sólo, y la pequeña
tripulación que nunca me dejaba.⁸

Aquí Dante se hacía eco y ampliaba la profecía que el ciego Tiresias le hizo al héroe homérico en *Odisea* 23.243-72, es decir, que no llegaría al final de sus problemas en Ítaca, sino que aún tendría que viajar a través de muchas ciudades de hombres. Así, en la *Comedia*, Dante se desvía de la tradición clásica, ofreciendo el retrato de un héroe centrífugo: aquel que no solo se somete a su destino de viajero, sino que busca activamente la aventura y el conocimiento, aunque se encuentren lejos de casa.

Varios siglos después de Dante, pero con el mismo espíritu aventurero, Tennyson compuso su célebre “Ulises” (1842). En sus versos queda claro que las prioridades del héroe han cambiado para siempre: “No encuentro descanso al no viajar; quiero beber / la vida hasta las heces”⁹. Lo mismo ha sucedido con su lema y el de sus compañeros: “combatir, buscar, encontrar y no ceder”. Un anhelo de viajar muy similar, junto con un alejamiento del entorno doméstico, se expresa en la *Odisea* de Kazantzakis, 2.1436, cuando el héroe habla con su tripulación:

Lastread y cargad la balsa antes que apunte el día,
despedíos de la isla, desarraigad la patria;
y el que pueda que la arroje al agua tras él como un peñasco,
y el que se hartó de ella entre vosotros, cuélguela como amuleto,
pues al alba partimos para el último viaje sin retorno.¹⁰

Vaquerizo 2011).

⁷Bien (1989, 67) lo advirtió, quien también identifica a Rahel Lipstein, junto con Rosa Luxemburgo, como la base de los personajes de Rachel en *Τόντα ραμπά*, Mei Ling en Buddha, Li-Te en *Le jardin des rochers*, Noemi en *Καπετάν Μιχάλης* y la judía en *Ο Χριστός Ξανασταυρώνεται*.

⁸Traducción de Luis Martínez de Merlo (1996).

⁹Traducción de Randolph D. Pope. Disponible en: <http://mgar.net/var/ulises5.htm> [última consulta: 14/05/2021]

¹⁰Traducción de Miguel Castillo Didier (2013).

Cuando consideramos el desarrollo del héroe en Dante y Tennyson, el poema de Kazantzakis puede ubicarse dentro de la tradición centrífuga, la que explora el deseo del héroe por viajar, conocer y experimentar. Stanford ya reclamó esa posición para la nueva *Odisea* en 1954 en su estudio *El tema de Ulises*. No es sorprendente que Stanford comparara la *Odisea* de Kazantzakis con la novela altamente modernista *Ulises* publicada en 1922 por James Joyce¹¹. Entre la gran cantidad de reescrituras de la *Odisea* que aparecieron en el siglo XX, Stanford consideró que las de Joyce y Kazantzakis eran las que más elementos incluían de la tradición clásica. Pero, sorprendentemente, ambas obras difieren notablemente de Homero: el *Ulises* de Joyce en su forma, la *Odisea* de Kazantzakis en su significado. Y aunque también difieren mucho entre sí —el primero es centripeto, el segundo centrífugo— ambos hacen un uso creativo y original del mito en el espíritu del modernismo europeo¹².

CONTENIDO

Esta sección proporciona un breve resumen de la trama y una descripción general de las características cretenses y modernistas relacionadas con el contenido de la epopeya¹³.

Al comienzo de la nueva *Odisea*, el héroe acaba de llegar a casa después de largos años de vagar. Al reencontrarse con su tierra natal, su esposa y su hijo, se da cuenta de que su destino es viajar, y de que la familia y las posesiones constituyen obstáculos en su camino. Poco tiempo después de su regreso, deja Ítaca para siempre en compañía de algunos camaradas de confianza. Llegan a Esparta y secuestran a Helena, violando así la hospitalidad del viejo Menelao, de la misma manera que lo había hecho antes el príncipe troyano Paris. Su nave llega luego a Creta, donde el trono de Idomeneo es desafiado por la llegada de los bárbaros rubios del norte. Odiseo, ayudado por una de las princesas cretenses, prende fuego a la ciudad de Knossos y escapa con ella, lo que constituye una alusión a la leyenda de Teseo y Ariadna. Posteriormente, son llevados por las olas hacia Egipto, donde saquean las tumbas de los faraones. Escapan de la prisión como José en la Biblia, por medio de milagros, y, como Moisés, conducen al pueblo por el desierto. En algún momento se establecen y encuentran una Ciudad Ideal, que es destruida por un terremoto. El héroe continúa su viaje hacia los límites de África, alejado de referencias geográficas o temporales. Finalmente, sus deambulares lo llevan a un pueblo helado donde los aldeanos creen que es un dios que viene de Creta. Al final, navega en un bote diminuto. Todo, desde el pasado, hasta el presente y el futuro, se mezcla en su mente. Luego muere, desvaneciéndose como una llama en el aire.

El carácter cretense del poema se destaca principalmente por dos hechos: 1) el poeta dedica los libros 5 al 9 a la lucha de la isla por la libertad; 2) El héroe adquiere una distintiva reputación cretense. A su vez, algunos elementos modernistas en el contenido del poema son perceptibles a primera vista: por ejemplo, el uso de diferentes alusiones míticas y bíblicas, o la confusión entre límites espacio-temporales. Estos temas se desarrollarán a continuación.

TRASFONDO FILOSÓFICO

El esquema anterior del poema conduce a la introducción de los siguientes temas: significado, alcance y filosofía del poema.

Al escribir una continuación de la epopeya de Homero, Kazantzakis cambia todo el significado de la *Odisea*: el nuevo héroe ya no está dedicado a su patria sino a su propia voluntad de

¹¹El capítulo XV del libro de Stanford, *El héroe reintegrado*, está completamente dedicado a los retratos de Ulises de Joyce y Kazantzakis.

¹²Por supuesto, existen muchas otras diferencias. Es necesaria una comparación en profundidad de las dos obras.

¹³Se puede encontrar una sinopsis más detallada del poema en Prevelakis (1961, 63–73, 1984, 476–9) y Friar (1958, 777–813).

superación personal. Los valores y costumbres que una vez gobernaron la sociedad deben ser destruidos y dar lugar a otros nuevos.

En los tres primeros libros del poema, el héroe lo abandona todo, traicionando así la hospitalidad y religión antiguas. En esta transvaloración de valores se vislumbra la enorme sombra de Friedrich Nietzsche. El filósofo alemán, considerado uno de los precursores del Modernismo (Ziolkowsy 2009, 14-5), fue también uno de los maestros reconocidos de Kazantzakis. Su influencia en las ideas, la moral y las imágenes del autor es evidente, sobre todo, en el carácter mismo del héroe, que es representado “como un tipo de esos seres superiores de la humanidad que deben tomar implacablemente la vanguardia y conducir a la humanidad hacia la realización espiritual” (Friar 1958, xv), y por lo tanto se deriva directamente del Superhombre de Nietzsche¹⁴.

El alcance del viaje es completamente diferente al de la *Odisea* de Homero. Para cuando Ulises llega al Polo Sur, realmente ha hecho un viaje espacio-temporal: desde la antigua Grecia, hasta el Egipto de los faraones y la época cristiana, desde el Mediterráneo hasta el Lejano Oriente, conociendo a personalidades destacadas como: Hamlet, Don Quijote, Fausto, Homero, Buda, Cristo y otros.

El concepto de moverse entre diferentes puntos en el tiempo y el espacio es querido por el Modernismo. Se desarrolló bajo la influencia del pensador francés Henri Bergson, cuya concepción del tiempo jugó un papel decisivo en la literatura modernista (Kumar 1963, 17), por ejemplo, en *En busca del tiempo perdido* de Marcel Proust (1913-27).

Kazantzakis no solo conocía —y traducía— las obras de Bergson, sino que también asistió a sus conferencias en París en 1907-8 y lo presentó a la Sociedad Educativa Griega (Poulakidas 1971-2, 267). Varias características de la filosofía de Bergson se destacan tanto en la *Odisea* de Kazantzakis como en sus novelas. Por ejemplo, el poder de la creatividad, la risa y la intuición, que son la esencia misma de Ulises y Zorba; o la confusión entre el tiempo real y el tiempo subjetivo que se puede encontrar primero en la epopeya y luego en *La última tentación de Cristo*. Bergson se refirió a ella como duración, es decir, “la forma que asume la sucesión de nuestros estados conscientes cuando nuestro yo se deja vivir, cuando se abstiene de separar su estado actual de sus estados anteriores” (Bergson 1928, 100-1). Según él, la mente analítica es incapaz de captar cada estado simultáneamente, por lo que divide la duración en pedazos más pequeños, dando al tiempo un orden consecutivo.

En la *Odisea* de Kazantzakis, el orden cronológico es solo una característica superficial, como lo es en la novela *Libertad o muerte* (Poulakidas 1971-2, 268). Si profundizamos en los estados internos del héroe, encontraremos que muchos episodios tienen lugar allí mismo, asemejándose a esa subjetividad futura y duración de tiempo que se celebra como rasgo modernista en *La última tentación de Cristo*. También encontraremos que la totalidad de la realidad sólo puede apprehenderse mediante la intuición. Kazantzakis está en deuda con la filosofía francesa y la literatura modernista por esto.

CARACTERÍSTICAS FORMALES

La nueva *Odisea* es un vasto poema (33,333 versos) escrito en una forma métrica desconocida para los lectores griegos, el verso yámbico de diecisiete sílabas. Aparte de esto, también es un texto de difícil comprensión, debido a su lenguaje idiosincrásico, con un vocabulario lleno de los neologismos de Kazantzakis y su sintaxis demasiado sofisticada. Los desconcertantes rasgos formales del poema, aunque inesperadamente, subrayan el método modernista de Kazantzakis: utilizar la tradición como punto de partida para superarla.

Quizás debería darse prueba de esta afirmación. Para empezar por su tamaño, lo primero

¹⁴Existe una enorme bibliografía sobre el tema de Nietzsche / Kazantzakis: ej. Poulakidas 1970, Bien 1971-2, Merrill 1975, Levitt 1977, Pourgouris 2005.

que advierte el lector —aparte de las dimensiones mística y hegeliana del número tres, que no discutiremos aquí— es que la nueva *Odisea* es al menos dos veces más larga que la antigua. De hecho, es más larga que la *Ilíada* (15,691) y la *Odisea* (12,102) juntas. Para un artista como Kazantzakis, que practicó todos los géneros literarios y que deliberadamente intentó escribir más tragedias que Shakespeare (Alexiou 1966, 271), esto no es una coincidencia. Tampoco es un simple acto de megalomanía. Es su peculiar manera de rendir homenaje a sus maestros; porque creía que el mejor hijo es el que llega a ser más grande que su padre. En la nueva *Odisea*, por ejemplo, el héroe se burla del joven Telémaco cuando argumenta que tiene la intención de seguir el camino de los antiguos reyes: “Hijo mío [. . .] / quien sigue a los antepasados, los ha de dejar atrás” (1. 179–80).

La postura de Kazantzakis hacia la tradición es subversiva. Esto por sí solo no constituye una característica modernista, pero puede considerarse como tal en virtud de los métodos utilizados para lograrlo. En la nueva *Odisea*, el escritor intentará dejar atrás la tradición mediante la subversión completa de sus reglas, costumbres y valores, y esa es de hecho una preocupación típica del movimiento modernista.

Limitar su poesía a una extensión moderada habría restringido este objetivo. Y lo mismo habría sucedido si Kazantzakis hubiera aceptado utilizar la forma métrica común en la poesía griega medieval y moderna: el verso yámbico de quince sílabas. En lugar de esto, usó un universo más largo: “Aspiraba a expresar su ‘tempestad interior’ a través del ritmo de su verso, para igualar forma y contenido” (Prevelakis 1961, 120). Según la gran mayoría de sus críticos, no lo logró. En cambio, esos dos pies adicionales resultaron ser difíciles de declamar y contribuyeron a la naturaleza desconcertante del poema.

El autor estaba convencido de que su universo ilimitado no se podía contener en una métrica popular o en un lenguaje corriente. Por lo tanto, alargó sus líneas métricas y también intentó crear su propia variedad de demótico. Mucho se ha hablado sobre el demoticismo de Kazantzakis —por ejemplo por Bien (1972)— así como sobre el lenguaje de la *Odisea*¹⁵. Y aunque hay opiniones diferentes sobre el tema y muchos aspectos por estudiar, todos coinciden en que el escritor llevó a cabo un experimento lingüístico difícil. Prueba de ello es el léxico de dos mil palabras con el que se publicó la *Odisea*.

Obviamente Kazantzakis no tuvo éxito en cada una de las innovaciones lingüísticas que intentó. Por el contrario, es posible que haya tomado decisiones artísticas erróneas en muchos aspectos. Pero, en lo que respecta a este estudio, tal desgracia no es un problema, pues su esfuerzo apunta en la dirección correcta: el modernismo. El lenguaje modernista, de hecho, se caracteriza por la innovación formal. La preocupación por la conciencia conduce a la introducción de nuevas estructuras que pueden contener y representar los diferentes estados de la mente humana. Además, debido a la debilidad de la estructura y unidad narrativas, se encuentran otros modos de ordenamiento estético. Y en este punto la “alusión o imitación de modelos literarios, o arquetipos míticos; o la repetición con variación de motivos, imágenes y símbolos” surgen como una solución (Lodge 1991, 481). Finalmente, dado que el orden cronológico ya no es importante, diferentes puntos de vista adquieren relevancia, aparecen referencias cruzadas que llevan al lector de un lado a otro en el tiempo.

Al mostrar, como lo hace, bastantes de tales características, la *Odisea* ofrece un buen ejemplo de experimentación formal modernista. En consecuencia, es sin duda una obra compleja, pero hay pistas e incluso “llaves mágicas” para desvelar su significado. Y Kazantzakis aporta una de estas en una carta a Hourmouzios:

Creta: esa es la clave para entrar en la *Odisea*. Si eso está bien explicado, la *Odisea* se vuelve simple y luminosa (Hourmouzios 1977, 182).

¹⁵Algunos estudios bien conocidos son: los de Andriotis 1959, Giakoumaki 1982, Mandilaras 1987, Mathioudakis y Kampaki-Vougioukli 2011, Mathioudakis 2012, Sideras 1983 y Tsopanakis 1977.

ELEMENTOS MODERNISTAS EL USO DE LA FICCIÓN

Una parte considerable del poema tiene lugar en Creta (libros 5 a 8). Eso no es de extrañar, si se tiene en cuenta que Creta es también el escenario de una parte no menos considerable de la *Odisea* de Homero: es decir, todos y cada uno de esos cuentos falsos que cuenta Odiseo cuando no quiere revelar su identidad. Puede haber pequeñas diferencias entre ellos, pero la esencia sigue siendo la misma: siempre que el héroe miente, dice que es cretense.

Hay varios argumentos y estudios (Vivante 1970, Haft 1984, Grossart 1998) que llegan a la conclusión de que cuando se menciona a Creta en la literatura antigua, el público se da cuenta de que se está produciendo una ficción. Según estos estudios, todo comenzó con la paradoja de Epiménides, cuando, siendo él mismo cretense, afirmó que todos los cretenses eran mentirosos. Luego, la historia probablemente progresó hasta que Creta se convirtió en sinónimo de ficción literaria. Este no es el lugar apropiado para entrar en los detalles de la tradición de la “mentira cretense”, sino para preguntarnos si Kazantzakis era consciente de este juego literario. Si lo fue, entonces es bastante plausible que deliberadamente haya basado gran parte de su epopeya en los cuentos falsos contados por el Ulises homérico.

Como señaló Giorgos Stamatiou (1983, 124ss.), el viaje del héroe desde Creta a Egipto y sus aventuras allí parecen sacadas directamente de los cuentos falsos de Homero. En un estudio anterior (González-Vaquerizo 2014) he intentado demostrar esta hipótesis, que encuentro fascinante. Y mi conclusión es que Stamatiou tenía razón: primero, porque casi todos los motivos de los “cuentos cretenses” de la literatura clásica —como los identifica Grossart (1998, 441)— se pueden encontrar en la *Odisea* de Kazantzakis; segundo, por el carácter mismo del héroe, que se parece mucho más al pirata cretense de los cuentos falsos que al rey homérico de Ítaca; y finalmente, por el itinerario que sigue, que es casi idéntico.

Tal uso del motivo de las mentiras y narraciones cretenses ficticias implica un conocimiento íntimo de la literatura clásica por parte de Kazantzakis y, lo que es más importante, de las sofisticadas técnicas modernistas. Una de estas técnicas la exploraré ahora.

MÉTODO MÍTICO

Según Beaton, Kazantzakis utiliza técnicas modernistas en sus últimas novelas: referencias históricas sistemáticas, en primer lugar, y el método mítico, en segundo lugar. La primera técnica no requiere explicación, ya que las referencias históricas sistemáticas, ya sea a tiempos antiguos, bizantinos o modernos, se encuentran en todas partes en las obras de Kazantzakis. En cuanto a la segunda técnica, se discutirá ahora.

Eliot elogió el método mítico del *Ulises* de Joyce en estos términos: “Al manipular un paralelo continuo entre la contemporaneidad y la antigüedad, Joyce está siguiendo un método que otros deben seguir después de él” (Eliot 1923, 201).

Kazantzakis fue uno de los que emplearon el método mítico. No intentaré probar si lo hizo conscientemente, es decir, influenciado por la interpretación de Eliot del *Ulises* de Joyce, porque tal pregunta requeriría un estudio detallado. En cambio, la atención se centrará en lo que sí comparten de una manera más obvia: la manipulación de “un paralelo continuo entre la contemporaneidad y la antigüedad”¹⁶. Tomaré como ejemplo el caso de la princesa Diktena.

En el poema de Kazantzakis la isla de Creta está gobernada por el rey Idomeneo. Como en los cuentos tradicionales, este rey tiene tres hijas: Krino, Phida y Diktena. “Lirio” y “Serpiente”, que es lo que quieren decir los nombres de Krino y Phida, fueron los personajes protagonistas de

¹⁶Nota de los traductores: “a continuous parallel between contemporaneity and antiquity”.

una obra anterior de Kazantzakis: *Serpiente y Lirio*, una novela de 1906 atribuida a la influencia del esteticismo y el decadentismo francés. En cuanto a Diktena, su nombre está relacionado con el monte Dikte y la ninfa Britomatis, y, de ahí, con el folclore cretense. La iconografía de estas princesas cretenses se refiere inequívocamente al famoso fresco minoico “Las damas de azul”, donde se representan tres aristócratas.

En el poema, Diktena es “la sacerdotisa de las santas ramerías” (Friar 1958, 784) y como tal conduce al héroe al misterio de la isla, es decir, al centro de un ritual de fertilidad. Ella lo ayuda a matar a la bestia dentro de un laberinto metafórico que está representado por la danza. En su centro no hay Minotauro, sino el propio padre de la princesa, mitad dios y mitad bestia. Después de la masacre y la quema de Knossos, Diktena deja su tierra natal con el héroe y pronto es abandonada mientras duerme. La referencia mítica es obvia ya que esta princesa no es otra que una nueva Ariadna, mientras que Ulises actúa aquí como un nuevo Teseo.

En trabajos anteriores, he estudiado en detalle la transformación de la leyenda cretense del laberinto en la *Odisea* de Kazantzakis (González-Vaquerizo 2009) prestando especial atención al carácter de las tres princesas cretenses (González-Vaquerizo 2010). Diktena, derivado de Ariadne, juega un papel mítico, al igual que lo hace Ulises. Pero, sin embargo, es un personaje moderno. Lo contemporáneo en ella es el contraste con su mítico predecesor. Diktena asume un papel activo en seducir al extranjero y no se arrepiente de la situación. Abandonada en un puerto egipcio, se despertará y, al ver los muchos marineros fuertes que la rodean, sonreirá. Las otras dos princesas tienen menos suerte. Phida morirá justo después de haber decapitado a su padre con el hacha doble, mientras que Krino se ve obligada a realizar acrobacias con el toro más feroz en la arena de Knossos hasta que “cae empalada en el estandarte del dios-toro con doble hacha” (Friar 1958, 785).

Las princesas cretenses de la nueva *Odisea* son buenos ejemplos del complejo tratamiento del mito por parte de Kazantzakis. Actúan de manera similar a Manolios en *Cristo de nuevo crucificado*: asume su papel de Cristo en la obra con tanta profundidad que llega a actuar como él en la vida real. De la misma manera, Ulises se convierte en Paris cuando secuestra a Helena, en Teseo cuando llega a Creta, en Moisés en el desierto. Diktena representa a Ariadna; Helena, a Europa y a Pasífae. Idomeneo es tanto Minos, como el Minotauro. Kazantzakis está constantemente coqueteando con la mitología cretense. ¿Por qué?

MITOLOGÍA Y ARQUEOLOGÍA CRETENSE

Según Eliot (1923, 201), el método mítico es “una forma de controlar, de ordenar, de dar forma y significado al inmenso panorama de futilidad y anarquía que es la historia contemporánea”¹⁷. No es de extrañar que en tal panorama los artistas del siglo XX se volvieran hacia Creta para tratar temas contemporáneos como la sexualidad y la violencia.

Creta fue la cuna de Europa y el ciclo mitológico cretense expresó muy bien las tensiones que precedieron a la Segunda Guerra Mundial. La obsesión por los minoicos era, por tanto, típica del período (Bammer 1990, 129–51, Farnoux 1996, 109–206, 2003, 36–41, Laroche 1993). Los mitos cretenses parecían modernos porque eran brutales y trataban del deseo sexual, la perversión, la violencia, la tiranía, la desobediencia, el oscurantismo y el mal. La mitología y religión minoicas, tal como las entendían los contemporáneos de Kazantzakis, le ayudaron a crear una imaginaria altamente modernista (y decadente) en la que todos los personajes principales de los mitos reaparecen en combinaciones complejas.

Un estudio detallado de la *Odisea* de Kazantzakis no solo muestra la dependencia de la epopeya de los antiguos mitos cretenses, del motivo de las mentiras cretenses y del folclore cretense antiguo y moderno, sino también de las excavaciones recientes, en ese momento, de Sir

¹⁷Nota de los traductores: “a way of controlling, of ordering, of giving a shape and a significance to the immense panorama of futility and anarchy which is contemporary history”.

Arthur Evans en Knossos. En 1870, Heinrich Schliemann logró desenterrar Troya con la *Iliada* de Homero como guía. Unos años más tarde llevó a cabo las excavaciones en Micenas con la ayuda de la descripción de Grecia de Pausanias. Mientras tanto, Howard Carter había logrado grandes descubrimientos en Egipto y Evans comenzó a hacer sus propios hallazgos en Creta. En este contexto, la arqueología se hizo popular entre los artistas europeos. Un estudio detallado de la *Odisea* de Kazantzakis no solo muestra la dependencia de la epopeya de los antiguos mitos cretenses, del motivo de las mentiras cretenses y del folclore cretense antiguo y moderno, sino también de las excavaciones recientes, en ese momento, de Sir Arthur Evans en Knossos.

Kazantzakis era un niño impresionable en el momento en que se estaban llevando a cabo las excavaciones, y los sitios arqueológicos se evocan hábilmente en muchas de sus obras. En los *palacios de Knossos*, una novela escrita en el contexto de la dictadura de Metaxas, y el drama *Teseo (Kouros)*, ambos tienen lugar en el pasado y elogian la civilización ática sobre los minoicos “bárbaros” y decadentes. Mientras tanto, en las novelas *Zorba el griego* y *Libertad o muerte* el pasado arqueológico es muy relevante, aunque sus escenarios son de épocas mucho más recientes. En cuanto a la *Carta al Greco*, dedica varios capítulos al sitio de Knossos y el desarrollo en él de la noción clave del escritor, la “mirada cretense”. A su vez, Micenas, Creta y Egipto son escenarios de la *Odisea*. Como resultado del conocimiento de Kazantzakis de la arqueología, el poema está impregnado de las ideas de Evans sobre la llamada civilización minoica. Los frescos de Knossos, como el salto del toro, aclaran escenas y personajes de la *Odisea*.

El poeta pudo haber tenido acceso a los relatos de Evans sobre los descubrimientos en Knossos y es probable que también leyese las obras del arqueólogo griego Spyridon Marinatos. De hecho, en su informe de 1927, Marinatos resume el relato de Evans sobre la Creta minoica y presta atención a algunas de las características que Kazantzakis desarrolló en la *Odisea*: adoración en cuevas, culto a la Diosa Madre, ritos orgiásticos y *taurokathapsia* femenina, juegos de toros, música de lira en honor a Ariadna, escritura y lengua minoica, talasocracia, arte minoico, la invasión doria, etc. (Marinatos 1927, 107 ss.).

La atracción de Kazantzakis por la arqueología cretense no es solo una cuestión de nacionalismo cretense. Si ha de entenderse plenamente, debería relacionarse con la perspectiva más amplia del modernismo europeo, ya que este movimiento está estrechamente relacionado con la imaginería minoica. Los trabajos de Gere (2009) y Ziolkowski (2009) pueden ayudar al lector interesado a hacer las conexiones adecuadas.

CONCLUSIONES

Mi principal objetivo en este artículo ha sido mostrar el carácter dual de la epopeya de Kazantzakis: sus aspectos cretenses y modernistas. He tratado de explicar los rasgos cretenses de la epopeya a través de su relación con el modernismo europeo, a través de elementos como la duración bergsoniana, la preocupación por el lenguaje y la experimentación formal, el uso de la ficción, los elementos cretenses, el subconsciente y el método mítico.

Se ha sugerido que Kazantzakis adopta técnicas modernistas en su ficción, por ejemplo, cada vez que sus héroes asumen roles míticos. En todos esos casos el autor está empleando algo más que un mecanismo simbólico: sus personajes, como los del Ulises de Joyce, imitan roles míticos eternos. Esta técnica se prueba en la *Odisea*, donde Kazantzakis usa las escenas de la Antigüedad para hablar de conflictos universales y contemporáneos. También opera en todos los niveles y en cada trabajo con arquetipos. Independientemente de que lo sepan o no, sus personajes actúan según los arquetipos míticos que representan. Este es un invento brillante del autor cretense, que lo practicó mucho en la *Odisea*, antes de desarrollarlo más en sus novelas.

A pesar de la evidencia de las tendencias modernistas en Kazantzakis que proporciona este estudio, estoy de acuerdo en que, hasta cierto punto, la *Odisea* pertenece a las modas literarias del siglo XIX. Pero no es tan sencillo como eso, y una mirada más cercana puede revelar paralelos

inesperados con la sensibilidad, la estética y las preocupaciones del siglo XX. Esos paralelos apoyan la hipótesis que mencioné al principio: que el Modernismo, que evolucionará en las últimas novelas de Kazantzakis (como ha demostrado Beaton), ya existe en la *Odisea* en germen o como borrador. En conclusión, una interpretación de la *Odisea* de Kazantzakis como una obra maestra cretense y modernista puede no solo dar más evidencia de la nueva perspectiva aplicada recientemente a su ficción, sino también cambiar la comprensión de su obra principal y fundamental.

REFERENCIAS

- Alexiou, E. 1966. Για να γίνει μεγάλος. Αθήνα: Δωρικός.
- Alighieri, D. 1996. *Divina comedia*. Traducción de Luis Martínez de Merlo. Madrid: Cátedra.
- Andriotis, N. 1959. “Η γλώσσα του Καζαντζάκη.” *Νέα Εστία* 66 (779): 90–5.
- Bammer, A. 1990. “Wien und Kreta: Jugendstil und minoische Kunst.” *Jahreshefte des österreichischen Archäologischen Instituts in Wien* 60: 129–51.
- Beaton, R. 1994. *An Introduction to Modern Greek Literature*. Oxford: Clarendon Press.
- —. 2008. “Kazantzakis the Cretan: Versions of the Minoan Past from the Author of *Zorba the Greek*.” *Kampos: Cambridge Papers on Modern Greek* 16: 1–23.
- —. 2009. Ο Καζαντζάκης; μοντερνιστής και μεταμοντέρνος. Αθήνα: Καστανιώτης.
- —. 2011. “Modernism in Greece.” En *The Cambridge Companion to European Modernism*, editado por P. Lewis, 234–46. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bien, P. 1971–2. “Kazantzakis’s Nietzscheanism.” *Journal of Modern Literature* 2 (2): 245–66.
- —. 1972. *Kazantzakis and the Linguistic Revolution in Greek Literature*. Princeton: University Press.
- —. 1989. *Politics of the Spirit*. Vol. 1. Princeton: University Press.
- Bergson, H. 1928. *Time and Free Will*, translated by F. L. Pogson. New York: Macmillan.
- Blackolmen, F. 1999. “Die Wiederentdeckung der minoisch-mykenischen Kunst zur Zeit des Fin de Siècle: zu Rezeption und ‘Koinzidenz’ im Jugendstil.” *Kölner Jahrbuch* 32: 477–502.
- Bradbury, M. y J. McFarlane, eds. 1999. *Modernism: A Guide to European Literature 1890–1930*. Harmondsworth: Penguin.
- Deming, R. H. 1970. *James Joyce: The Critical Heritage*. London and New York: Routledge & Kegan Paul.
- Eliot, T. S. 1923. “Ulysses, Order and Myth.” En *James Joyce: The Critical Heritage*, editado por R. H. Deming, 268–71.
- Farnoux, A. 1993. *Cnossos, l’archéologie d’un rêve*, Paris: Gallimard.
- —. 1996. “Art minoen et Art Nouveau: le miroir de Minos.” En *Antiquités imaginaires: la référence antique dans l’art moderne de la Renais-à nos jours*, editado por P. H. Hoffmann and P. L. Rinuy, 109–206. Paris: École Normale Supérieure.
- —. 2003. “Μινωίτες και Μυκηναίοι στον 20ό αιώνα.” *Αρχαιολογία και Τέχνες* 86: 36–41.
- Friar, K. 1958. Introducción a *The Odyssey: A Modern Sequel*, de Nikos Kazantzakis, traducida por K. Friar. New York: Simon and Schuster.
- Gere, C. 2009. *Knossos and the Prophets of Modernism*. Chicago: University Press.
- Giakoumaki, E. 1982. “Η γλώσσα της Οδύσσειας του Νίκου Καζαντζάκη.” *Λεξικογραφικόν Δελτίον* 14: 143–67.
- González-Vaquerizo, H. 2009. “El laberinto de Creta en la *Odisea* de Nikos Kazantzakis.” *Amaltea: Revista de mitocrítica* 1: 99–113. <http://www.ucm.es/info/amaltea/revista/num1/gvaquerizo.pdf>
- —. 2010. “Dijtena, una red tendida sobre Ariadna por Kazantzakis en su *Odisea*.” *Actas del XVII Simposio de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada*, 231–40. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. <http://www.cervantesvirtual.com/obra/dijtena-una-red-tendida-por-kazantzakis-sobre-ariadna-en-su-odisea>
- —. 2011. “Nikos Kazantzakis o cómo el segundo Odiseo partió de Creta.” En *Identities in the Greek World (from 1204 to the Present Day)*, editado por K. Dimadis, vol. 1, 231–40. Athens: European Society of Modern Greek Studies. http://www.eens.org/EENS_congresses/2010/Identities%20in%20the%20Greek%20world%202010.pdf.

- —. 2014. “El poeta es un fingidor y los cretenses no dejan de mentir: de las mentiras del Ulises homérico a la *Odisea* de Nikos Kazantzakis.” En *Ianua classicorum: temas y formas del mundo clásico*, editado por Jesús de la Villa, vol. II, 1167–76. Madrid: SEEC.
- Grossart, P. 1998. *Die Trugreden in der Odyssee und ihre Rezeption in der antiken Literatur*. Bern: Peter Lang.
- Haft, A. 1984. “Odysseus, Idomeneus and Meriones: The Cretan Lies of *Odyssey* 13–9.” *The Classical Journal* 79 (4): 289–306.
- Hamilakis, Y. y N. Momigliano, eds. 2006. *Archaeology and European Modernity: Producing and Consuming the “Minoans”*. Padova: Aldo Ausilio.
- Hourmouzios, E. 1977. “Δέκα επιστολές του Καζαντζάκη στον Χουρμούζιο.” *Τετράδια Ευθύνης* 3: 180–95.
- Kazantzakis, H. 1977. *Νίκος Καζαντζάκης: ο ασυμβίβαστος*. Αθήνα: Εκδόσεις Ε. Καζαντζάκη.
- Kazantzakis, N. 2013. *Odisea*. Traducción de Miguel Castillo Didier. Santiago de Chile: Tajamar.
- Kumar, S. K. 1963. *Bergson and the Stream of Consciousness Novel*. New York: University Press.
- Laroche, D. 1993. “The Discovery of Pre-Classical Antiquity.” *Rassegna* 55: 68–73.
- Levitt, M. P. 1973. “The Modernist Kazantzakis and *The Last Temptation of Christ*.” *Mosaic* 6 (2): 103–24.
- —. 1977. “Companions of Kazantzakis, Nietzsche, Bergson and Zorba the Greek.” *Comparative Literature Studies* 14 (4): 360–80.
- —. 1983. “Homer, Joyce, Kazantzakis: Modernism and the Epic Tradition.” *Journal of the Hellenic Diaspora* 10 (4): 41–5.
- Lewis, P., ed. 2011. *The Cambridge Companion to European Modernism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lodge, D. 1991. “The Language of Modernist Fiction: Metaphor and Metonymy.” En *Modernism: A Guide to European Literature 1890–1930*, editado por M. Bradbury y J. W. McFarlane, 481–98. Harmondsworth: Penguin.
- Mandilaras, V. 1987. *Καζαντζάκης και γλώσσα*. Athens.
- Marinatos, Sp. 1927. *Ο αρχαίος κρητικός πολιτισμός*. Athens: Σεργιάδου.
- Mathioudakis, N. 2012. “Ποιητικοί νεολογισμοί στην Οδύσσεια του Νίκου Καζαντζάκη: ένας θησαυρός από χιλιάδες άγνωστες λέξεις αναζητά την ταυτότητά του.” En *Selected Papers of the 10th International Conference on Greek Linguistics*, editado por Z. Gavriilidou et al., 905–18. Komotini: Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης.
- Mathioudakis, N. y Kampaki-Vougioukli, P. 2010. “Η επιθετική ταυτότητα του Οδυσσέα στο έπος του Νίκου Καζαντζάκη: μια πρόταση μέσω των ασαφών συνόλων.” En *Πρακτικά του Δ΄ Ευρωπαϊκού Συνεδρίου Νεοελληνικών Σπουδών*, editado por K. A. Δημάδης, 295–314. Αθήνα: Ευρωπαϊκή Εταιρεία Νεοελληνικών Σπουδών.
- Merrill, R. B. 1975. “Zorba the Greek and Nietzschean Nihilism: Nikos Kazantzakis.” *Mosaic: A Journal for the Interdisciplinary Study of Literature* 8 (2): 99–113.
- Prevelakis, P. 1961. *Nikos Kazantzakis and his Odyssey: A Study of the Poet and the Poem*. Traducido por Ph. Sherrard. New York: Simon and Schuster.
- Prevelakis, P. 1984. *Τετρακόσια γράμματα του Καζαντζάκη στον Πρεβελάκη*. Αθήνα: Ε. Καζαντζάκη.
- Politis, L. 2002. *Ιστορία της νεοελληνικής λογοτεχνίας*. Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ.
- Poulakidas, A. 1970. “Kazantzakis’s *Zorba the Greek* and Nietzsche’s *Thus Spake Zarathustra*.” *Philological Quarterly* 49 (2): 234–244.
- —. 1971–1972. “Kazantzakis and Bergson: Metaphysic Aestheticians.” *Journal of Modern Literature* 2 (2): 267–83.
- Pourgouris, M. 2005. “Nikos Kazantzakis, Nietzsche, and the Myth of the Hero.” *International Fiction Review* 32 (1/2): 1–10.
- Sideras, A. 1983. “Zur Sprache der *Odyssee* von Kazantzakis.” *Folia Neo-hellenika* 5: 89–156.
- Stamatiou, Y. 1983. *Ο Καζαντζάκης και οι αρχαίοι*. Αθήνα: Γ. Π. Σταματίου.
- Stanford, W. B. 1954. *The Ulysses Theme: A Study on the Adaptability of a Traditional Hero*. Oxford: Basil Blackwell. [Traducción española: *El tema de Ulises*. Madrid: Clásicos Dykinson, 2013.]

- Tsopanakis, A. 1977. “Η γλώσσα και το λεξιλόγιο του Νίκου Καζαντζάκη.” *Νέα Εστία* 102 (1211): 1231–3.
- Tziouvas, D, ed. 1997. *Greek Modernism and Beyond: Essays in Honor of Peter Bien*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield.
- Vitti, M. 1994. *Ιστορία της νεοελληνικής λογοτεχνίας*. Αθήνα: Οδυσσέας.
- —. 2004. *Η γενιά του τριάντα*. Αθήνα: Ερμής.
- Vivante, P. 1970. *The Homeric Imagination: A Study of Homer’s Poetic Perception of Reality*. Bloomington: Indiana University Press.
- Ziolkowski, Th. 2009. *Minos and the Moderns: Cretan Myth in Twentieth Century Literature and Art*. Oxford y New York: Oxford University Press.

Reseña

José Miguel Marinas, José Luis Villacañas y Rubén Carmine Fasolino (Eds.).
Espectros de Derrida. Sobre Derrida y el psicoanálisis. Guillermo Escolar Editor,
Madrid, 2019, 165 páginas.

Cristobal Olivares 

Universidad Austral, Chile

DOI: 10.5281/zenodo.10210604

Espectros de Derrida es un conjunto de ensayos que se desprende de las ponencias pronunciadas en las “Jornadas Internacionales sobre Derrida y el psicoanálisis ¿Por qué no Derrida? (Pourquoi pas Derrida?)” los días 17 y 18 de octubre de 2016 en la Universidad Complutense de Madrid. El evento tuvo una importancia significativa en su momento porque remarcó una entrada a la obra del filósofo franco-argelino generalmente poco divulgada. Menciono esto porque los estudios dedicados a Derrida han tenido en cuenta las fuentes estéticas, fenomenológicas, hermenéuticas y por cierto ético-políticas, pero hasta el día de hoy han aparecido pocas investigaciones especializados en torno a las fuentes psicoanalíticas de la deconstrucción. *Espectros de Derrida* es, en este contexto, un libro relevante para investigadores de la filosofía francesa contemporánea.

El psicoanálisis expuesto en la obra Derrida se asemeja al retorno de un cierto análisis profano, desarrollado a contrapelo de la institución psicoanalítica. Derrida ha trabajado sin condicionamientos sobre algunos de lo más importantes hitos del psicoanálisis, como si hubiera tratado de ejercer un polémico derecho a la herencia freudiana, a contrapelo de las instancias sobre las cuales el saber analítico se ha sancionado institucionalmente. Una consecuencia polémica de este derecho filosófico al psicoanálisis, habría tenido que ver con la resistencia de la deconstrucción derridiana a una determinada experiencia de la transferencia. La pregunta “¿Por qué no Derrida? (Pourquoi pas Derrida?)” planteada por los organizadores de las Jornadas en 2016, que venía acompañada por un afiche que ilustraba al filósofo recostado en un diván, proponía pensar la fertilidad de la conjunción “Derrida y el psicoanálisis” desde una escena que, si bien no habría tenido lugar en la biografía del filósofo, si sería capaz de decir algo verdadero sobre su pensamiento. Lo que *Espectros de Derrida* viene a remarcar en la forma de una sintomática “conjunción” (2019, 7-8) es que la deconstrucción ya *no puede* explicarse más *sin* el psicoanálisis.

El libro en cuestión se compone de nueve textos que en su mayoría refieren a las lecturas que Derrida llevó a cabo en torno a la obra de Sigmund Freud y Jacques Lacan, aunque el lector encontrará también referencias a la obra de Nicolas Abraham y Maria Torok. El texto que inaugura la presente compilación es “Emisor y receptor de la tarjeta postal” de José Miguel Marinas (†). Se trata de un escrito clave para entrar en los *Espectros de Derrida* por varias razones. Una de ellas es el hecho que Marinas propone una interpretación de *La tarjeta postal* de Jacques Derrida como puerta de entrada a una cuestión fundamental de la experiencia psicoanalítica en general: “La tarjeta postal es el pretexto para entrar en el circuito de la comunicación, pretexto a su vez para entrar en el circuito de la transferencia.” (2019, 10). La estructura postal de la transferencia que tiene lugar en la obra de Derrida, según Marinas, parece manifestar un clamor proveniente del inconsciente, que exige del receptor una mirada más abierta a las así llamadas escenas de escritura: “Las escenas de escritura que son las tarjetas muestran que lo inconsciente es un repertorio de escenas inaccesibles, pero que nos hablan” (2019, 16). Según el autor, la “otra escena” de Derrida –es decir, el inconsciente del filósofo– se expone a la hipótesis del diván, en un sentido estrictamente psicoanalítico, allí donde su escritura se despreocupa más de llevar a cabo un “programa de deconstrucción” y, en cambio, se permite el riesgo de ir “pasando tarjetas de amor, citas eruditas en medio de los sustos del desamor, momentos suspendidos, con la pluma en la mano. . .” (2019, 15).

*Contacto: cjolivares@uc.cl Doctor en Filosofía. Investigador Fondecyt de Postdoctorado Proyecto N° 3220263 (marzo de 2022 a marzo de 2025).

Seguimos con “*Economnémesis: más allá del principio de duelo*” de Carolina Meloni González. Un interesante trabajo sobre el motivo del duelo en Derrida a través del diálogo con otros autores como Nicolas Abraham y Maria Torok, Beatriz Blanco e Idelber Avelar, entre otros. Meloni se introduce en el motivo del trabajo del duelo para pensar desde ahí la posibilidad ético-política de una responsabilidad *más allá* del principio económico del duelo: “En cierto modo, podríamos afirmar que el duelo no solo nos visita y nos asedia cual efecto fantasma. El duelo también nos reclama. A pesar de toda posible resistencia” (2019, 21). Esta paradójica resistencia al duelo en el trabajo de duelo, sin la cual no habría verdadera responsabilidad por los muertos y desaparecidos, nos aproxima a la temática del siguiente trabajo que encontramos en *Espectros de Derrida*. Hablo de “Resistir. *Dérider la psychanalyse*”, un estudio de Julián Santos Guerrero sobre el motivo de la resistencia *del* psicoanálisis como restancia (*restance*). El autor además da luces sobre la resistencia como la manera en que Derrida se vincula singularmente con el psicoanálisis, poniendo en entredicho la tesis según la cual el filósofo franco-argelino habría querido fundar una “deconstrucción psicoanalítica” o refundar el psicoanálisis como “psicoanálisis derridiano” (cf. 2019, 50-51). “*Dérider la psychanalyse*”, dice Santos Guerrero, “vendría a ser esa deconstrucción en el psicoanálisis que da a este su porvenir, *más allá* de una protocolaria razón analítica o psicoanalítica que quisiera unificarlo” (2019, 51). De una cierta resistencia, como resistencia del psicoanálisis al concepto moderno de ciencia, nos habla también Cristina Santamarina en “Inconsciente y mal de archivo. Derrida: una mirada inteligente sobre la cultura”, una reflexión sobre la transformación operada por el psicoanálisis en la determinación del concepto de ciencia como “observación” de hechos positivos (2019, 53). Así, la aparición del psicoanálisis en la historia del saber representa una apertura del conocimiento científico a la negatividad, apertura que tuvo que luchar, a su vez contra las resistencias consagradas por la época del positivismo para oír aquello que en la historia de la civilización occidental permanecía en silencio. A través de una lectura de *Mal de archivo*, la autora busca defender la siguiente hipótesis de lectura: “El psicoanálisis se presenta así como un proyecto que modifica el estatuto del pensar científico al cuestionar la estructura del archivo conceptual, al movilizar el concepto de verdad histórica y al asumir la implicación del sujeto no solo analizado sino analizante, que pasa a ser sujeto de reflexión obligada sobre su mismo ser archivo” (2019, 60).

El capítulo que le sigue corresponde al ensayo “Sustituciones. Fetichismo y verdad, *depuis Derrida*” de Guillermo Gómez Tirado. Se trata de la lectura de una sección de *La verdad en pintura* que Jacques Derrida, específicamente del capítulo “Restituciones”, a propósito del motivo del fetiche que sugieren las pinturas sobre zapatos de Van Gogh y la meditación sobre “la cosa” llevada a cabo por Martin Heidegger a propósito de los zapatos del pintor de los Países Bajos en “El origen de la obra de arte”. Las preguntas que orientan la reflexión de Gómez Tirado, radicalmente marcada por la cuestión de lo idiomático, la traducción y el fetichismo freudiano, son las siguientes: “¿Por qué hay sustituto o sustitución?, ¿qué es un (o el) sustituto, una (o la) sustitución?, y, sobre todo, ¿por qué la cuestión del fetichismo consiste en sustituciones?” (2019: 64). Se trata de preguntas que le permiten al autor ir allanando el camino hacia una meditación sobre el comportamiento humano en la época del capitalismo: “Nuestra posición es que el proceso de fetichización que pertenece a esta misma sociedad se ha desarrollado con ella, llegando a la sofisticación del comportamiento. El fetiche no es entonces este o aquel objeto, sino ceirto comportarse con ellos” (2019, 80). A continuación viene “Más allá de la soberanía democrática. Sobrevida, psicoanálisis por venir” de Cristóbal Olivares Molina. En este *borrador inicial* de lo que se convertirá algunos años más tarde en una tesis doctoral (2021), el lector encontrará una investigación en germen, que se desplaza entre distintos textos del filósofo franco-argelino, con el objetivo de esbozar las condiciones desde las cuales Olivares Molina va a desarrollar posteriormente la hipótesis ético-política de un cierto “psicoanálisis por venir” que se abriría de entre las entrañas del *psicoanálisis pasado*: “Un psicoanálisis por venir nos encaminaría a esa auto-hetero-crítica a partir del examen especulativo del vínculo entre poder y placer más allá de la soberanía” (2019, 108).

Los últimos tres trabajos de *Espectros de Derrida* tienen en común el planteamiento explícito de la conjunción Derrida-Lacan. En “Derrida y Lacan. Lo no-dicho de un encuentro” de Emma Ingala Gómez se plantea abordar la relación entre el filósofo y el psicoanalista desde el motivo del

“secreto”, es decir, como la zona muda de una relación sin relación. El pensamiento del secreto, nos explica la autora, no se puede resolver en términos del desciframiento exitoso de un supuesto sentido oculto, que estaría mediando entre psicoanálisis y deconstrucción, porque el secreto es lo que por definición se sustrae al sentido, al querer-decir. Dice la autora que en su ensayo va “sostener una tesis, la de que Lacan y Derrida se encuentran en lo no-dicho, en lo que no se puede decir” (2019, 117). De esta manera, el espectro de lo “no-dicho” va a terminar replanteando el pensamiento de la tesis Derrida-Lacan como tal: “Lo que tienen en común Derrida y Lacan, lo que los hace encontrarse, es que comparten un secreto, que se reparten un secreto -y no tanto una tesis-; o, más bien, no tanto un secreto cuanto la necesidad de que haya secreto, de que no falte la falta.” (2019, 124). A continuación tenemos “Escenas de escritura: *entre la deconstrucción derridiana y el psicoanálisis lacaniano*” de Ruben Carmine Fasolino. Este trabajo es un ensayo que reanuda la “relación *fallida*” entre Derrida y Lacan a partir de ciertas claves que se encuentran en la obra de Paco Vidarte (filósofo que intentó leer lacanianamente a Derrida) y René Major (psicoanalista que intentó leer derridianamente a Lacan). De este modo, Fasolino propone el proyecto de una lectura cruzada entre Derrida y Lacan, exponiendo las zonas desde las cuales cada uno de los autores se deja leer por el otro. Se trata, pues, de una síntesis de la investigación doctoral de Fasolino (2015), pero también de un proyecto de pensamiento todavía por desarrollar. Por último, tenemos el texto de José Luis Villacañas que lleva por título “Derrida/Lacan: la universidad”. Ciertamente motivado por las discusiones abiertas con las corrientes populistas en la Universidad Complutense, inspiradas fuertemente por la lectura política de Jacques Lacan que en su momento hicieron Ernesto Laclau y sus herederos hispanos, el ensayo de Villacañas parece impugnar la dialectización sobre la cual se fundamenta el anti-humanismo que Lacan desarrolló en sus *Escritos*. Las hipótesis derridianas de la *Universidad sin condición* inspiran a Villacañas a desarrollar el desmontaje de las metaforizaciones del sujeto cartesiano que se presentan con nitidez en el capítulo “La ciencia y la verdad” de los *Escritos*. El autor detecta ciertos “como si” (*als ob*) operando disimuladamente en las condiciones históricas sobre las cuales, en el pensamiento de Lacan, la ciencia moderna pone al *cogito* como momento absoluto e incondicional, a saber, pone al cogito como momento de la verdad. Disociando la verdad como tal del “saber del sujeto”, pero posicionando la verdad como el objeto del “sujeto de la ciencia”, Lacan en “La ciencia y la verdad” estaría reforzando dialécticamente una tesis del sujeto cartesiano que se alejaría de la invención freudiana: “Este texto, que muestra con plena claridad la dependencia del pensamiento lacaniano del modelo científico moderno basado en el cogito, no está solo. Las apelaciones al cogito atraviesan la obra de Lacan” (2019, 163). De esta manera, entre el quizá vetusto anti-humanismo de Lacan y las humanidades por venir de Derrida, Villacañas opta polémicamente por “dejarle el futuro al planteamiento de Derrida” (2019, 153).

En conclusión, *Espectros de Derrida* es una publicación valiosa por su novedad temática, rica por la heterogeneidad de sus perspectivas y profunda por su cuestionamiento de lo que en definitiva ha sido el *vínculo postal* de la deconstrucción y el psicoanálisis. Por su contenido, se trata de un libro muy recomendable para todos aquellos interesados en el cruce de filosofía y psicoanálisis.

Reseña

Collingwood-Selby, Elizabeth. (2021). *Disturbios. Ley, imagen, escritura, excepción*. Ediciones Macul.

Mauricio Rojas *

DOI: 10.5281/zenodo.10210674

El libro de Elizabeth Collingwood-Selby nos abre a una escritura de cruces y procesos inacabados que se construyen en un paraje de quebradas, haciendo referencia a uno de los ensayos sobre Guadalupe Santa Cruz. Quedamos incrustados en un tejido de nociones que nos empujan hacia diversas coyunturas en las que brillan las líneas que recorren la reflexión. Nociones que se reconocen en la entrada del libro como cuestiones que aparecen y reaparecen y sostienen una escritura que se vuelve sobre su borde cuyos filamentos se derraman hacia lo indeterminado socavando la clausura. Disturbio que abre y se desvía hacia la multiplicidad. "Ley", "excepción", "imagen", "escritura", son las nociones que emergen y lanzan caminos por recorrer. Interrumpidos por la imposibilidad de ponerles un término.

No es un libro que plantea una hipótesis en progreso, sino una escritura que exige pensar las nociones mencionadas. En cada uno de los ensayos o escritos se pone en juego una intensidad, un corte y una noción que demanda las propias condiciones de lo que entra en el espacio reflexivo.

Expone el tejido del proceso de la crítica en los ensayos sobre Willy Thayer: "*Instante crítico en la escritura de Willy Thayer*" y el abordaje de Benjamin sobre "*Para una crítica de la violencia*". Con mucha claridad se aborda el problema de las nociones en las que el pensamiento ha quedado atrapado, para ver ahí, un rendimiento crítico que apunta a un espacio que se sustrae a la mera contingencia y actualidad aunque la cruza. Pone en perspectiva la noción de poder con Foucault, frente a la de justicia en Benjamin dentro de la producción de la crítica. Lo que destaca en la noción benjaminiana de violencia divina, violencia revolucionaria, frente a la violencia mítica, la violencia fundadora, conservadora y policial. Esa interrupción de la historia donde no opera el poder, nos obliga a pensar lo que no ha sido pensado. Porque no está en juego el medio para un fin, frente a la producción civilizadora del derecho en la violencia que media. En Thayer, por otro lado, las condiciones en las que se escribe la crítica tiene frente a sí los límites en los que se produce. El nihilismo en el que se articula y cuya distancia solo puede darse dentro de ese cerco convierte su crítica en trabajo dentro de la producción capitalista, en tanto trabajo intelectual en la era de la subsunción al capital. Pero en ese giro, en ese desvío sin salida, hace una distancia que señala la inmanencia de los pliegues que deben plegarse cada vez. La reflexión crítica que no ve los límites en los que se produce se hunde en la ilusión de estar por fuera del capital.

La escritura de Guadalupe Santa Cruz, permite pensar la escritura como la resistencia de una memoria que se hace en las hendiduras, en los cuerpos que no terminan de ser cercados por la fijación del domicilio y el lugar que los determina en su identidad, inquietud de la escritura y el "larvado" exceso de cruces, de cuerpos. De cierto modo, el libro es el viaje por la hendiduras hacia los cruces como potencias y posibilidades que resuenan en el corte y en su diseminación. En el texto sobre Farocki, "*Reconocer, perseguir*", está en juego un aspecto de la reflexión sobre la noción de la imagen operativa como un elemento que destaca el ensamblaje de la cadena de producción que totaliza el capitalismo y que se impone en la producción de la fábrica y la incursión militar. Dentro de las formas en que se presenta la imagen, la imagen operativa nos permite ver el modo en que ésta, a partir de la dimensión fílmica de Farocki, se encuentra en medio de la eficiencia que cerca y persigue. Que hace de los mecanismos de control una aparición de su cadena de producción. Donde esa imagen es parte de ese proceso volviéndolo más preciso e higiénico. La imagen operativa surge como clausura, lo que vuelca el supuesto o lo cuestiona, respecto de la línea de separación entre lo humano y lo técnico. La reflexión nos lleva por el camino en que

*Contacto: rojasmauricio2@gmail.com Doctor en Filosofía

esa diferencia se difumina, y en esa humanidad, lo humano es un proceso técnico que emerge impelido por aquello que en esos mecanismos, a pesar del cierre, se abre a una distancia extraña que nos toca en la exposición de esas imágenes operativas expuestas por Farocki y aproximadas en la escritura de *Disturbios*.

En "*Captura, exposición, (des) aparición etno-foto-gráfica de los pueblos fueguinos*" el documento como cultura mirado a contrapelo expone la barbarie. Construye una memoria que se sostiene en el desaparecido. La justificación del saber sostiene esa práctica. La civilización se encuentra con el otro como aquello que somete a sus categorías. El salvaje como amenaza. Dan cuenta de la disección en la que la fotografía es el modo de abordar ese saber. El saber posible otorgado por la fotografía tiene su contraparte en la desaparición y el escrutinio frío al que es sometido el salvaje. Los fueguinos, desaparecidos, exterminados. El vestigio nos permite seguir esa huella. El texto sigue una huella de documentos que dan cuenta de la mirada atrapada en el régimen de apropiación categorial, de la imposición de una cultura sobre otra. La exhibición implicó llevar a cabo una puesta en escena del extraño a la civilización. El horror fascinado y la disección abren en esa imagen el vestigio por el que entramos al entrelazamiento entre saber, exhibición y exterminio. Dónde, en la lectura lo que queda es el testimonio de lo que nunca más volverá.

En "*Un retrazo en la escritura. El Quijote de Pierre Menard*" Reflexión sobre el tiempo de la escritura, el proceso y la obra. El tiempo que implica la repetición aborda la instancia del llegar tarde de la escritura como un re-trazo. El diferimiento de la escritura es el disturbio de base que se pliega sobre la plegaduras de lo que en el tiempo ha ido dejando como estilete en la piel del devenir, apropiándose y fragmentando determinaciones que se escurren. En ese sentido, la copia y el modelo, el original y su replica, cómo se articulan y de qué modo Borges nos permite pensar estas relaciones en su cuento. Collingwood-Selby nos acerca a esos procesos, a esas relaciones, a esas posibilidades. Donde el instante, el tiempo y la memoria construyen categorías que Borges desarma mostrando su costura. El supuesto de lo dicho es llevado a la quiebra por el tiempo. Siempre, por el tiempo, hay algo que decir y se reitera. Pero qué se reitera, el tiempo que las palabras no pueden sino reiterar. Ahí donde todo vuelve, la escritura ocurre como en Pierre Menard. Del mismo modo, pero otro, la alteridad del tiempo da a las palabras otro modo de ocurrir donde aparece lo no dicho cada vez. Como una espiral sin origen la repetición hace aparecer el contorno de configuración.

El "caso" colonia dignidad, es leído a través *El malestar en la cultura* como matriz. La cultura y la pulsión de muerte en Freud, son nociones centrales que abren la reflexión. El texto alcanza con ello a mostrar el armado de la cultura a partir de la noción de explotación sexual. Exponiendo el modo en que ese momento entrelaza pulsión de vida y pulsión de muerte podemos formarnos una estructura de la instalación de la represión y su efecto en la construcción de la cultura y la civilización. Desde ahí, el escrito no cesa en demostrar el modo en que esa constitución es atravesada por el exceso. La excepción entonces se impone como norma del oprimido. De esa misma manera se produce "el experimento Colonia dignidad" donde se extrema lo que la civilización cubre, disimula. Es justamente la relación con la represión y la explotación sexual como soberanía que impone la norma. En el caso expuesto recae en una persona que dispone del cuerpo del otro y lo subordina a su orden para generar la exhibición de una comunidad ejemplar en producción, disciplina, organización, con efectos benefactores para quienes están fuera de ella. El efecto descrito por el proceso en el que ese orden se instala, pone en escena la producción de la civilización misma y sus límites. Suspende con ello su flujo de oposiciones ya que su orden orgánico está producido bajo las condiciones que la misma civilización desprecia. Solo que su intensificación en el "caso", desnuda esa estructura.

El libro es recorrido por una lectura de Benjamin, que nos proporciona una distancia no moderna. Sino, aquella que en medio, nos toca como vórtice de la escritura. Distancia, entre articulaciones de sentido, potencias de lo múltiple. No se concreta en la voluntad de un sujeto universal o una unidad que disecciona su objeto acabándolo, consumiéndolo. Lo impensado asedia los límites. La hendidura incorpora al ojo que desaprende el conglomerado de razones que sostienen el estado de cosas, la norma. Se desvía, se disloca, encuentra que la mirada está

poblada de disturbios, de imágenes inquietas.