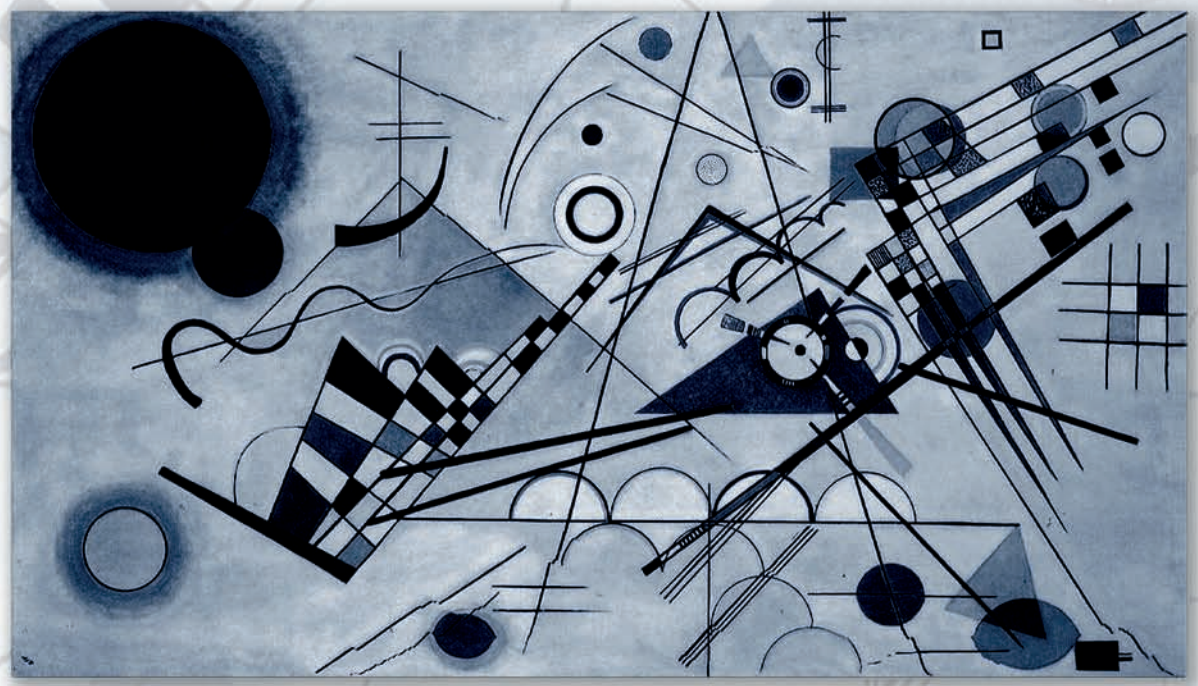
UNED

Antropología Filosófica II
Vida humana, persona y cultura

Javier San Martín Sala



Antropología filosófica II

Vida humana, persona y cultura

JAVIER SAN MARTÍN SALA

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA II. VIDA HUMANA, PERSONA Y CULTURA

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del Copyright, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamos públicos.

© *Universidad Nacional de Educación a Distancia*
Madrid 2015

www.uned.publicaciones

© *Javier San Martín Sala*

ISBN electrónico: 978-84-362-7021-1

Edición digital: febrero de 2015

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

ÍNDICE

Introducción general 17

Unidad Didáctica I

LAS DIMENSIONES DE LA VIDA HUMANA

Introducción 25

Tema I. **La estructura de la vida humana como objeto fundamental de la antropología filosófica** 27

1. Consideraciones metodológicas: antropología desde dentro y perspectiva «emic» 29
   1.1. Antropología desde «dentro» 29
   1.2. La antropología filosófica desde dentro y la antropología «emic» 32
2. Estructuras o dimensiones y escenarios de la vida humana 35
   2.1. Qué son las dimensiones de la vida humana 35
   2.2. Cuáles son las dimensiones de la vida humana 39
3. Los dobles humanos: estructura analítica y estructura empírica de la vida humana 43
   3.1. El doble humano según Husserl 44
   3.2. El doble humano según Ortega 45
   3.3. La tesis de Julián Marías 48
   3.4. Mi visión de los dobles humanos 52

Orientación bibliográfica 57
Ejercicios prácticos 58

Tema II. **Cuerpo, mundanidad y espacialidad** 59

1. La corporeidad humana 61

1.1. Las concepciones del cuerpo y la antropología 61
1.2. Notas para una fenomenología del cuerpo 64
1.2.1. Cuerpo e intracuerpo o carne 65
1.2.2. El contenido de la carne 69
1.2.3. El cuerpo como intencionalidad, totalidad y punto cero, «fondo» de la objetividad..... 72
1.3. Cuerpo y medicina 73
1.4. Apunte para la posición del cuerpo en la vida humana ... 76
2. Mundanidad y espacialidad 79
2.1. La corporeidad del ser humano implica esencialmente su mundanidad y viceversa 80
2.2. Filosofía y mundanidad: de la noción de mundo a la de mundanidad 81
2.3. La mundanidad como horizonte de lo real: *mundo (Welt)* frente a *entorno (Umwelt)*. Importancia del tema en la antropología filosófica 83
2.4. La mundanidad como *Lebenswelt* o mundo de la vida 84
2.5. La espacialidad del *Lebenswelt* 86

Orientación bibliográfica 89
Ejercicios prácticos 90

Tema III. **TEMPORALIDAD, LENGUAJE Y YO** 91

1. La temporalidad 93
1.1. Importancia de la noción de tiempo en la filosofía y en la antropología filosófica 93
1.2. Hitos fundamentales en el análisis de la temporalidad 95
1.3. El tiempo como «forma de la conciencia»: fenomenología de la temporalidad 96
1.4. El tiempo y las otras dimensiones de la vida humana 99
1.5. Hacia un giro en la consideración del tiempo 100
2. El lenguaje y el símbolo 103
2.1. El lenguaje como dimensión trascendental básica 103
2.2. Fenomenología del lenguaje: ni empirismo ni intelectualismo, la palabra como medio del pensar 105
2.3. Hipótesis sobre la emergencia de un nuevo nivel con el lenguaje: de la conversación de gestos al lenguaje, la teoría de Georges Mead .....

2.4. Ventaja del lenguaje sobre otros sistemas de gestos corporales: el privilegio de la razón 107
3. La mismidad 107
3.1. La cuestión del yo en la filosofía moderna y contemporánea 107
3.2. La deconstrucción del yo 108
3.3. La recuperación contemporánea del yo: la teoría de Gilbert Ryle 110
3.4. Génesis de la mismidad: teoría de George H. Mead 112
Orientación bibliográfica 114
Ejercicios prácticos 115

Tema IV. **Socialidad e historicidad del ser humano** 117
1. La reflexión 119
1.1. Los dos niveles de la reflexión 119
1.2. La génesis de la reflexión 120
1.3. Sentido crítico de la reflexión y sus ámbitos 122
2. La socialidad humana 125
2.1. La socialidad como dimensión trascendental y su consideración en la historia de la filosofía 125
2.2. Sentido de la socialidad: del otro como experiencia mía al otro como condición de la experiencia 128
2.3. Los dos niveles de lo social: lo social como «institución» y como personas concretas 129
3. La historicidad 130
3.1. La historicidad de la vida humana 130
3.2. Los dos modos de la historicidad 135
Orientación bibliográfica 140
Ejercicios prácticos 141

Unidad Didáctica II

CUERPO, ALMA Y PERSONA.
PARA UNA FILOSOFÍA DE LA MENTE
Y ONTOLOGÍA DEL SER HUMANO

Introducción 145

Tema V. **EL «ALMA» HUMANA COMO PSIQUE: LA ESTRUCTURA INTENCIONAL** 153

1. La antropología filosófica como psicología 155
   - 1.1. Los temas básicos de la psicología cartesiana y la psicología tradicional 157
   - 1.2. Filosofía de la mente y filosofía de la psicología 159
   - 1.3. Los tres tipos de vida propuestos por Ortega y Gasset 160
2. La intencionalidad como forma de la conciencia 163
   - 2.1. Precisiones semánticas y planteamiento del problema 164
   - 2.2. La intencionalidad como forma de la conciencia: El análisis de la intencionalidad como tema básico de la filosofía de la mente 166
   - 2.3. Las estructuras de la intencionalidad y la pregunta por el rango entre las diversas formas de intencionalidad 168
   - 2.4. El «sistema de malla», el trasfondo y la proposicionalidad 173

Orientación bibliográfica 180
Ejercicios prácticos 181

Tema VI. **EL PROBLEMA TRADICIONAL DEL «ALMA Y EL CUERPO»** .....

1. La problemática de la «diferencia fenomenológica» 183
   - 1.1. La «differentia phaenomenologica», lo virtual y lo real 186
   - 1.2. La opacidad semántica de lo intencional como punto de partida para el estudio de la problemática de la relación mente-cuerpo 186
   - 1.3. Lo mental como virtual y como virtualidad 186
   - 1.4. Vida mental intencional y vida biológica real 188
2. Las diversas soluciones a las relaciones entre la mente y el cuerpo 198
   - 2.1. Diversas soluciones al problema de las relaciones entre la mente y el cuerpo 200
   - 2.2. El monismo y la teoría de la identidad 203
     - 2.2.1. El monismo fisicalista 203
     - 2.2.2. La «teoría de la identidad» 206
   - 2.3. El dualismo 210
   - 2.4. La irreductibilidad de lo mental: la teoría de la dualidad sin dualismo 221

Orientación bibliográfica 224
Ejercicios prácticos 225

Tema VII. **ANIMALES, MÁQUINAS Y SERES HUMANOS** 227

1. El programa de la psicología cognitiva y la ambigüedad básica del modelo cibernético: del dualismo al reduccionismo 233
   1.1. El funcionalismo como programa básico de la psicología cognitiva 233
   1.2. Del dualismo al monismo del funcionalismo 235
2. El paradigma básico de la psicología cognitiva: la mente como procesador de información; presupuestos de ese paradigma ... 236
   2.1. El programa constructivista representacinista 236
   2.2. El problema de la conciencia en la IA 238
3. Limitaciones del programa de inteligencia artificial y de la psicología cognitiva 239
   3.1. Tres ficciones sobre las limitaciones del funcionalismo ... 239
   3.2. Las limitaciones esenciales del programa 243

Orientación bibliográfica 248
Ejercicios prácticos 249

Tema VIII. **EL SER HUMANO COMO PERSONA: DIGNIDAD Y PROBLEMA DEL MAL** 251

1. El ser humano como persona 254
   1.1. El concepto de persona: antropología y relatividad cultural. 254
   1.2. La persona como constitutivo del ser humano y como construcción social 258
   1.3. El carácter personal del ser humano 260
   1.4. Persona y personalidad 260
2. En torno a la dignidad humana 261
3. La problemática de la alienación en la antropología filosófica . 275
   3.1. Antropología filosófica y alienación 275
   3.2. Los diversos conceptos de alienación 276
   3.3. La alienación como cosificación: formas de la cosificación .. 277
   3.4. La génesis de la alienación y la estructura del mal 278

Orientación bibliográfica 281
Ejercicios prácticos 282

Apéndice. **Manifiesto de once científicos expertos en neurología** 283

Unidad didáctica III

EL SER HUMANO EN LA CULTURA
INTRODUCCIÓN A UNA FILOSOFÍA DE LA CULTURA

Introducción 295

Tema IX. **Ciencia y filosofía de la cultura** 299
1. Genealogía del concepto de cultura 301
   1.1. El concepto de cultura de la tradición: los relatos míticos 301
   1.2. Sentido etimológico de la palabra 303
   1.3. Los dos órdenes de la vida humana 305
   1.4. La cultura en la modernidad 306
2. La cultura desde las ciencias sociales 308
   2.1. El contexto del concepto antropológico de cultura 308
   2.2. La idea etnográfica de cultura 309
   2.3. Límites de la idea etnográfica de cultura y otros ensayos 310
3. La cultura desde la biología 311
   3.1. Teoría biologicista de la cultura 311
   3.2. Límites de la noción biologicista de cultura 313
   3.3. La disputa sobre la «cultura animal» 316
4. Deducción y método de la filosofía de la cultura 319
   4.1. El planteamiento filosófico sobre la cultura y sus condiciones 319
   4.2. Filosofía de la cultura y antropología filosófica 321
   4.3. Rasgos de la filosofía de la cultura 322

Orientación bibliográfica 324
Ejercicios prácticos 325

Tema X. **Filosofía de la cultura: ¿qué es la cultura? Para una fenomenología de la cultura** 327

1. La filosofía de la cultura según Ortega 329
   1.1. La cultura como creación de sentido 329

1.2. De la fenomenología de la percepción a la filosofía de la cultura 332
2. Husserl y el concepto de cultura 333
3. La noción heideggeriana de mundo como aportación básica para una filosofía de la cultura 336
3.1. Heidegger como filósofo de la cultura 336
3.2. El análisis heideggeriano del mundo 337
3.3. Notas críticas y consecuencias positivas del análisis: para una teoría sobre los elementos de la cultura 342
4. Fenomenología de la cultura 343
4.1. Descripción estática 343
4.2. Análisis genético 346
4.3. La racionalidad cultural 349
4.4. Los elementos de la cultura 352

Orientación bibliográfica 355
Ejercicios prácticos 356

Tema XI. **Los tipos de cultura** 357

1. Diversas clasificaciones de la cultura 359
1.1. Cultura técnica o instrumental 361
1.2. La cultura ideal: objetos encadenados y objetos libres 363
1.3. La cultura práctica 367
2. Los escenarios o espacios culturales 371
2.1. Búsqueda de los ámbitos culturales 371
2.2. El ser humano en la naturaleza: el trabajo 372
2.3. El ser humano con los otros: la familia y la política 374
2.4. El ser humano y los límites: la muerte 381
2.5. El ser humano en relación con lo posible: el juego 384

Orientación bibliográfica 388
Ejercicios prácticos 389

Tema XII. **Para una evaluación de la cultura: propuesta de un ideal de cultura** 391

1. La estructura axiológica de la cultura 394
1.1. Los valores en la cultura técnica 394

1.2. La estructura axiológica en la cultura práctica: la vida como tendencia 396
1.3. Carácter axiológico de la cultura ideal 401
2. El comportamiento ético como condición de posibilidad del ideal de cultura 404
2.1. La profesión no es criterio para el ideal de cultura 404
2.2. La conciencia moral como base para la definición del ideal de cultura 406
2.3. El concepto individual ético de cultura 410
3. Cultura fáctica y cultura auténtica: el ideal de cultura 413
3.1. Culturas fácticas tradicionales e ideal de cultura 414
3.2. La segunda etapa de la humanidad y la cultura auténtica 415
3.3. El ideal ético como ideal de cultura 416
3.4. Ideal de cultura y filosofía 420
3.5. El ideal de cultura en un mundo globalizado 423
Orientación bibliográfica 425
Ejercicios prácticos 426

Bibliografía 427
Índice onomástico 453

Introducción General

La *Antropología filosófica II*, que lleva por subtítulo *Vida humana, persona y cultura,* es continuación del tomo anterior de la *Antropología filosófica I*. Si en el primer tomo se procuró delimitar la antropología filosófica frente a las ciencias humanas y a las ciencias naturales, objetivo señalado en el subtítulo, ahora pretendemos adentrarnos en el estudio preciso del ser que somos. Como la antropología filosófica podría abarcar el estudio de *todo* lo humano, la indefinición sobre lo que pertenece a esta disciplina, no *de facto* sino *de jure,* ha hecho que no haya conseguido un perfil definitivo. Aunque la tarea profesional del autor en cierta medida se identifica con ese objetivo, no se pretende resolverlo de modo concluyente, sino solo dar una serie de indicaciones que puedan servir de guías para esa tarea.

En el tomo primero utilicé dos tópicas para situar la antropología filosófica. En la primera, epistemológica, se comentaban los diversos saberes sobre el ser humano, lo que nos llevaba a la toma en consideración de las ciencias humanas y naturales. También hablábamos de un saber sobre nosotros desde nosotros mismos, considerándolo el lugar en el que teníamos que interrogarnos. La segunda tópica, expresada desde un lenguaje espacial, hablaba de una antropología *desde abajo*, *desde dentro* y *desde arriba*. Esta segunda tópica esclarece la anterior, porque, frente a la antropología *desde fuera* propia de las ciencias naturales y de algunas corrientes de la antropología sociocultural, la mayor parte de estas últimas nos acercan a una antropología *desde dentro,* porque nos exponen los modos de vida de los pueblos, lo que solo en una especie de biografía de los mismos se puede llevar a cabo. Por fin, habría una antropología *desde arriba*, en la que podemos tomar en consideración los ideales de vida con que operamos. En la historia esta antropología desde arriba ha sido la más determinante, porque, de entrada, se entendía que el ser humano estaba *por encima* de la naturaleza, más aún, que solo esa parte del humano merecía la pena ser objeto de la llamada antropología, porque una antropología desde abajo sería meramente zoología. Y una antropología desde dentro no llegaría al nivel filosófico. En la tercera Unidad Didáctica del tomo anterior hemos explorado la antropología *desde abajo*. En esta tendremos que explorar las otras dos formas de hacer antropología. A tenor de lo dicho, pudiera parecer que la antropología *desde dentro* sería la propia de la antropología cultural, pero si nos interrogamos a nosotros mismos, podremos determinar cuáles son las condiciones de posibilidad que operan tanto en la antropología cultural como en otras ciencias humanas, como por ejemplo la historia. Todas ellas

cuentan con unas condiciones de posibilidad del ser humano que de un modo u otro suponen. El estudio de esas condiciones de posibilidad nos lleva a una antropología desde dentro.

En cierta manera de lo que se trata es de ver las condiciones de posibilidad de esas ciencias humanas y sociales, es decir, las categorías o nociones que ellas exploran y en las que se desenvuelven, muy alejadas de las propias de las ciencias naturales. En una antropología *desde dentro* se intentaría llevar adelante aquella *ontología del mundo de la vida* que previó Husserl en su última obra *La crisis de las ciencias europeas*, y que de modo tan fecundo exploraron tanto Alfred Schütz como, después, Jürgen Habermas. También me muevo en la estela del Ortega y Gasset que escribiera «La *Filosofía de la Historia* de Hegel y la Historiología» (1928; Ortega V, 229 ss.), en que exhorta a exponer la *analítica* supuesta en las ciencias humanas, tal como en ese momento encontrará que acababa de realizar Heidegger en el entonces recién publicado *Ser y tiempo*.

Pero la vida humana siempre ha planteado unos problemas de carácter ontológico, sobre todo respecto a la relación de la vida misma consciente, que es la que hace la vida humana, y su base física. De hecho este ha sido uno de los problemas motores de la antropología filosófica, incluso, uno de los que más pasiones levanta. La filosofía es μελέτη θανάτυ [meletee zanatu], como dice Platón en el *Fedón*, uno de sus diálogos maestros, en el que ofrece los dos pilares de su filosofía, la teoría de las ideas y de la inmortalidad del alma. En él, Sócrates, condenado a la pena máxima por pervertir a la juventud, va desgranando sus opiniones sobre la muerte. Pero uno de los temas principales del diálogo es la noción de filosofía, y ahí aparece esa famosa frase de que la filosofía es «preparación» para la muerte. Esa preparación será muy distinta según se piense una u otra cosa sobre el ser humano, sobre el alma, si se ve la vida como un tránsito hacia la muerte o hacia otra vida. Si bien la muerte como rasgo configurador de la vida será estudiada en la tercera Unidad Didáctica, los problemas ontológicos que ahí se anuncian los veremos en la segunda Unidad. Como todos los temas de este libro, también ese merecería todo un curso, pues, incluso, desde la definición de Platón se entiende muy bien que todo el sentido de la filosofía estaría en función de esa cuestión. Además, quiérase o no, aquí se constata hasta qué punto la filosofía ya desde sus mismos comienzos es antropología. Pero una vez más, deberemos respetar un equilibrio y contentarnos con abrir el espacio para el debate o una profundización posterior y personal.

La antropología filosófica desde dentro siempre plantea preguntas de carácter ontológico: qué tipo de ser es el humano para tener conciencia, sea esta corporal y afectiva, egoica, lingüística, social o histórica. A responder a esta pregunta está dedicada la segunda Unidad Didáctica, en la que se toman en consideración los motivos más tradicionales de la antropología filosófica. Los cuatro capítulos en que trato de concentrar esa problemática quedan a todas luces muy cortos, sobre todo porque el tema de la persona incluye el de los ideales que solo se dan en el seno de la cultura. Sin embargo, quedaría esta Unidad muy cercenada si no consideramos todo el complejo de esta parte ontológica que se enmarcaría en lo que hemos designado antropología desde arriba, pues el hecho de tener ideales se da en virtud de una configuración ontológica propia del humano como ser en el mundo. La justificación de una parte de la filosofía dedicada al humano se basaba en la peculiaridad de ese componente que, declarado como no mundano, da al humano un rango radicalmente nuevo. El libro de Aristóteles Περὶ ψυχής está dedicado al estudio de la vida para llegar a la conclusión del carácter absolutamente especial de la ψυχή como configuración animal del cuerpo humano. Esa tradición, basada, por otro lado, en la tradición órfica, inspiradora también de Platón, se hará eficaz en la traducción de la Biblia al griego, pasando con ello al mundo moderno, heredero en esto, a través de las religiones del Libro (judaísmo, cristianismo e islam), de ese pensamiento órfico.

Ahora bien, los descubrimientos del siglo xx sobre la relación del «alma» —o ahora, de la mente— con el funcionamiento del cerebro, obligan a estudiar en esa parte el estado de la cuestión. Una vez expuestos esos temas, tendremos que terminar la Unidad con una reflexión de qué significa para nosotros la vida plena, la realidad personal y la posibilidad de su frustración, con la génesis e implantación del mal, aunque aún tengamos que esperar a la siguiente Unidad para ver cómo esa estructura se puede materializar en la cultura, porque solo en esta existe el humano. Con esto damos sentido a aquella definición de la idea de In-humanidad que aparecía en la primera Unidad didáctica del tomo anterior. La Inhumanidad es la posibilidad *humana* instaurada en el momento mismo en que se proclamaba la dignidad del ser humano. Por eso, para comprender nuestras posibilidades necesitamos un paso más.

En efecto, la vida humana se da en unos marcos culturales que la han determinado hasta constituirla. Una antropología filosófica no puede dejar

de explorar la cultura como el campo en el que la vida humana discurre y que la posibilita. No considerar la cultura nos llevaría a un hombre abstracto. Todo en el humano viene mediado por su cultura. Nunca se ha de olvidar que en la frase la *cultura del ser humano* el genitivo es tanto subjetivo como objetivo, porque, en el primer caso, el ser humano tiene cultura, es sujeto de la cultura, que es objeto para él; pero también es un genitivo objetivo, porque él es objeto de la cultura, es decir, es *configurado por la cultura*. Esta dialéctica de la cultura en relación con la vida humana es ineludible en una antropología filosófica. Además, y es lo más importante, los ideales de la vida humana vienen mediatizados y expresados en la cultura. Por eso la antropología desde arriba, que sería el tema de la segunda Unidad Didáctica, exige completarse y hacerse concreta con el estudio de qué es y cómo se configura la cultura humana.

Quiero terminar repitiendo lo dicho unas líneas arriba. Como en el tomo anterior, cada capítulo daría pie a una monografía. Por eso aquí no se dan sino vías para explorar ese tema, ventanas abiertas para otear la inmensa riqueza implicada en cada uno de ellos y que desde una perspectiva más amplia podría tal vez adquirir un sentido diferente. Solo se aspira a que la perspectiva sea coherente con las más amplias, como lo es la perspectiva solar que tenemos desde la tierra con la que pueden tener los argonautas del espacio o los científicos desde la astronomía, que, aunque aparentemente opuestas, son coherentes. En este texto se sigue con la denominación de antropología filosófica para la materia que explícitamente se pone en marcha en la modernidad, pero que incorpora los análisis que, para otros autores (Bueno 1987a; Ronzón 2003; Beorlegui 2009, 23 y 33) serían solo de filosofía del hombre.

Por último, agradezco a todos mis alumnos los comentarios que me han servido para enriquecer este texto, así como a la doctora Sonia Ester Rodríguez la esmerada lectura que de él ha hecho y que me ha permitido corregir errores de redacción y contenido. También quiero mostrar mi agradecimiento a la Editorial UNED por la paciencia y amabilidad con que se me ha tratado. Y no quiero dejar de nombrar a los tutores de la UNED, que durante años han explicado en sus sesiones los apuntes de la asignatura que con el tiempo han ido aumentando hasta convertirse en el presente texto. Es, ahora, el momento de mostrar mi reconocimiento a la Mtra. Marcela Venebra por las numerosas conversaciones que con ella he mantenido sobre

los problemas de la relación de la antropología y la fenomenología, que, sin duda, me han ayudado a precisar muchas de las formulaciones que aquí se encuentran.

Para terminar estas páginas de introducción, vayan unas líneas sobre la portada. La antropología que presento es a la vez conservadora y provocativa. Lo primero porque recoge todos los temas usuales de la antropología y los trata con criterios propios de la tradición. Pero ese tratamiento es provocador, como provocadora resultaba a la postre la antropología I. Y nada hay tan provocador y revolucionario como la pintura de Kandinsky. Según Ortega, el arte contemporáneo es un arte de minorías, pues solo algunas de estas son capaces de mantener la mirada sobria ante un cuadro cubista, expresionista, impresionista o puramente abstracto o conceptual. Decía Kandisky que los objetos molestaban al arte. Es que la creación artística tiene en su base la deshumanización, de acuerdo a Ortega, no porque se haga in-humana, sino porque necesita elevarse sobre el ser natural humano. Al lector le ha de resultar chocante y provocadora la defensa que nada más empezar se hace de los dobles humanos. El arte de Kandinsky está al otro lado de un ser humano resultado de las determinaciones biológicas, psicológicas o culturales. Y si los pájaros de Escher nos mostraban nuestra inserción en la naturaleza, Kandinsky es testigo de la imposibilidad de una determinación total.

Unidad Didáctica I
LAS DIMENSIONES DE LA VIDA HUMANA

INTRODUCCIÓN

Una vez que hemos despejado el horizonte para una antropología filosófica, vamos a proceder a su desarrollo efectivo. De acuerdo a lo que hemos dicho en la primera parte, si hasta entonces hemos llevado a cabo lo que podría ser una antropología *desde abajo*, ahora debemos proceder a poner en marcha una antropología *desde dentro* y *desde arriba*. En los lugares respectivos se explicará con más precisión qué significan estas denominaciones. La antropología *desde dentro* nos ocupará dos partes, cada una de las cuales llenará una Unidad Didáctica. Porque, como veremos, en la vida humana, cuya estructura será nuestro fundamental objetivo ahora, hay dos niveles: por un lado tenemos el de las grandes dimensiones o estructuras siempre presentes en esa vida y, por otro, los grandes escenarios en que estas estructuras aparecen, en los que, por tanto, se da y opera esa vida. El primer nivel, el de las dimensiones de la vida humana, será estudiado en la primera Unidad, el segundo en la tercera. Entre medio tendremos que resolver las características ontológicas que la tradición se ha planteado sobre el ser humano, en las que se hacía efectiva una antropología *desde arriba*, situando lo «arriba» en alguna entidad especial *extramundana*, cuando lo arriba del humano son los *ideales de la vida plena*, que se diseñan en su forma de un *ser personal que aspira a una vida plena*, y que solo se puede dar en el entorno cultural. Por eso, siendo la vida humana cultural, hay que estudiar cómo sus ideales se cumplen en la cultura, que será tema de la tercera Unidad.

En esta primera el tema serán las dimensiones de la vida humana. Como resultado del final de la *Antropología filosófica I*, tenemos un ser humano constituido por un cuerpo animal, traspasado por una sexualidad increíblemente superior a la de los otros animales, y un alcance cognitivo que parece exceder las competencias de la vida animal. Ahí se diseña una dualidad que, nos guste o no, deberemos arrastrar en nuestra antropología. De hecho, toda filosofía es heredera o hija de esa dualidad. Así el primer tema estará dedicado a plantear directamente ese punto. Una vez resuelto, estudiaremos cómo vivimos en lo que he llamado las dimensiones de la vida humana, es decir, aquellas características que toda vida humana tiene vista desde dentro y que no pueden faltar, so pena de dejar de ser humana: la

corporalidad y mundanidad; la temporalidad, lenguaje y egoicidad; y la socialidad e historicidad. De todas estas dimensiones hay una visión desde fuera, pero a nosotros nos interesa la visión desde dentro, porque la vida humana se edifica en esas dimensiones. Incluso la racionalidad de la que hemos hablado en el último tema de la *Antropología filosófica I* se ejerce u opera en el horizonte del mundo, que constituye una de las dimensiones básicas de la vida humana, y en la socialidad que también nos constituye, porque la racionalidad es algo que *nos liga al mundo* y que *implica a los otros*. Además, la racionalidad también implica la realidad egoica y la capacidad del yo de autoconocerse y por tanto reflexionar sobre sí mismo.

¿Por qué empleo la palabra «dimensión» para expresar estas características? Dimensión se llama a la medida (*mensura*) en que algo se extiende. Está, pues, en relación con «medida», y la primera medida, como veremos, es la de la luna, cuyas cuatro fases marcan un mes. Toda medida ha quedado en relación con ese significado. Lo mensurable implica una amplitud y, si partimos de un centro, en este caso el humano, una dirección, desde el centro hacia fuera; esta trayectoria es lo que se da en estas dimensiones. Lo veremos en cada una de ellas. Por tanto, aunque la palabra sea utilizada también por Zubiri[1], no la tomo en su sentido, pues yo entiendo por dimensión las propiedades del ser humano que, todas ellas, cumplen el ser una propiedad a la que continuamente nos referimos en toda experiencia. Pondría más como modelo las formas kantianas de la sensibilidad, que son formas —constituyen el modo de ser— e intuiciones formales —las conocemos también por intuición, refiriéndonos de muchas maneras a ellas—.

[1] Para Zubiri la «dimensión» se daría solo en aquella orientación hacia los otros que refluye sobre mí mismo expresándose «en el acto del Yo. Y a esta expresión le llamo dimensión» (Zubiri 2006, 34). La fundamentación de esa «versión» es sumamente problemática, pues se basa en el esquema genético (ib., 12), lo que filosóficamente es muy problemático.

Tema I

La estructura de la vida humana como objeto fundamental de la antropología filosófica

1. Consideraciones metodológicas: antropología desde dentro y perspectiva «emic».
   1.1. Antropología desde «dentro».
   1.2. La antropología filosófica desde dentro y la antropología «emic».
2. Estructuras o dimensiones y escenarios de la vida humana.
   2.1. Qué son las dimensiones de la vida humana.
   2.2. Cuáles son las dimensiones de la vida humana.
3. Los dobles humanos.
   3.1. El doble humano según Husserl.
   3.2. El doble humano según Ortega.
   3.3. La tesis de Julián Marías.
   3.4. Mi visión de los dobles humanos.

En este tema vamos a profundizar en algunos puntos que nos han salido en la *Antropología filosófica I*, así como en la clarificación de algunos aspectos de carácter metodológico. Ante todo quiero ampliar el sentido de una antropología *desde dentro*. En segundo lugar estudiaremos las dos orientaciones que se dan en la vida humana, según se estudie un aspecto u otro, el asunto de los *dobles humanos*, y que, queramos o no, hemos heredado, en cualquier caso, del último tema y que sale de modo reiterado en la filosofía cuando hablamos de nosotros. Me parece muy oportuno en este lugar dar unas orientaciones al respecto, sobre todo porque, en mi opinión, es necesario tener en cuenta una doble perspectiva al estudiar la vida humana *desde dentro*. Como en este tema, además, la filosofía española ha aportado alguna clarificación significativa, quiero tratarlo expresamente.

1. CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS: ANTROPOLOGÍA DESDE DENTRO Y PERSPECTIVA «EMIC»

1.1. Antropología desde «dentro»

Hemos apostado en la parte anterior por una antropología que trascienda el lenguaje de la biología. El ser humano no se puede comprender solo con los criterios de la biología, ya que muestra unos comportamientos que van más allá de lo biológico. Esto significa que para fundar una imagen correcta del ser humano es necesario iniciar una dirección nueva de la investigación. Esta segunda parte de la asignatura, o la Antropología filosófica II, pretende contribuir a realizar ese objetivo. Tratamos, pues, de exponer la realidad de un ser que no es adecuadamente captado por las categorías de la biología, dado que con él se inaugura un nuevo nivel de realidad, comparado con los anteriores niveles de los otros seres vivos. Mas si esto es así tampoco nos podrán servir los métodos de la biología o un método que se

base en la comparación del humano y el resto de los animales. La antropología ya no puede seguir comparando ambos órdenes de realidad, no puede seguir como una antropología *desde abajo***,** que es lo que hasta ahora hemos hecho, al menos en la tercera Unidad Didáctica.

La filosofía natural es la parte de la filosofía que estudia el mundo y sus componentes. Tradicionalmente se la ha llamado cosmología. Si la antropología tomara al ser humano como un ser perteneciente al mundo natural, la antropología sería una parte de la cosmología. Que la antropología filosófica no pueda tomar al ser humano de ese modo, no significa que este sea *sobre*natural, sino solo que con el ser humano aparece en el mundo una realidad, que ya podemos anunciar que es la REALIDAD DEL SENTIDO, que no puede ser abordada con los predicados válidos para las hasta entonces consideradas como únicas realidades naturales. Tampoco quiere esto decir que la emergencia de esa nueva realidad exija, siempre desde una perspectiva filosófica, una acción externa al mundo. La emergencia de esa realidad nueva es pensable en una continuidad desde la biología, a través de los diversos pasos evolutivos, que han producido especies que, por otro lado, han desaparecido y que solo conocemos en parte por el registro fósil. Pero una vez situados en esta nueva realidad ya no podemos captarla con los predicados que nos servían hasta ese momento. Es como pretender describir los pájaros de las dos esquinas superiores del cuadro de Escher *El día y la noche*, de la portada de la *Antropología filosófica I*, con criterios morfológicos internos, sin tomar en cuenta que «se dirigen a una meta», aunque esta no aparezca en el cuadro.

Precisamente la limitación filosófica de una antropología *desde abajo*, la antropología filosófica diseñada, fundamentalmente, por ejemplo, por los alemanes, es que, al tratar de hacerla desde abajo, el máximo que podían mostrar era la imposibilidad de comprender de modo pleno al humano de esa manera. Si identificamos antropología con esa forma de preguntar, es tautológico que no podemos comprender al ser humano en la antropología filosófica; mas si el ser humano fuera íntegramente comprensible desde abajo, entonces ya no nos sería necesaria la antropología filosófica, porque tendríamos suficiente con la biología. La existencia de una legítima filosofía del humano diferente de una filosofía del ser vivo, que, por tanto, no sea un capítulo más de la filosofía natural, depende de la limitación de la antropología biológica.

En la segunda parte del curso queremos, en consecuencia, explorar en toda la amplitud que nos sea posible la filosofía del humano más allá de la biología. Sobre los caminos que debemos seguir algo hemos visto en la primera Unidad. Sabemos que el objeto de una antropología filosófica, más allá de una filosofía natural, ha de ser ofrecer una antropología desde la experiencia misma que tenemos de lo humano, para lo cual somos TESTIGOS PRIVILEGIADOS. Como diría Merleau-Ponty a partir de una expresión del mismo Husserl, solo tendremos que llevar *nuestra experiencia muda a su significado*, es decir, exponer lingüísticamente la experiencia de nosotros mismos. Eso es lo que quiero decir cuando hablo de que pretendemos hacer una antropología *desde dentro*.

Esta locución adverbial, «desde dentro», no hay que tomarla en sentido espacial, sino en sentido epistemológico. Ortega la utiliza para exponer su modo de hacer una biografía, por ejemplo, la de Goethe (Ortega V, 124). «Dentro» significa que cada uno de nosotros es el sujeto de esa experiencia y que por la reflexión que somos capaces de llevar a cabo sobre nosotros mismos tenemos acceso a nuestra experiencia como un campo de posible descripción en el que nadie más puede entrar directamente. Somos más o menos capaces de conocer al otro en muy diversos niveles, llegando por ejemplo a conocer sus intenciones y preocupaciones, a sentir y actuar de modo coordinado con él, llegando a su intimidad, pero nunca jamás seremos capaces de vivir su experiencia. Cada uno de nosotros somos testigos de nosotros mismos, porque «nos vivimos». Esa problemática es la aludida en la palabra «dentro».

Sé que el tema de la reflexión ha suscitado muchas polémicas. No es intención enzarzarme en ellas, porque en estas cosas lo mejor es seguir el sentido común, que nos dice que, generalmente, nos damos cuenta de lo que hacemos o acabamos de hacer sin que quede absolutamente distorsionado el objeto de mi reflexión. La dificultad aducida con frecuencia para descalificar la reflexión en general, es que, cuando reflexiono, lo que es objeto de reflexión ya ha pasado y por eso no lo puedo captar. Es cierto que ya ha pasado parte de esa experiencia y que puede suponer alguna dificultad si pensamos la reflexión como un espejo que refleja perfectamente la realidad que tiene delante —tal como se indica con la misma metáfora de la palabra—, pero no es necesario tomarla así, sino solo como una *reorientación de la atención*, del objeto externo y sus cualidades, al modo como se nos da el

objeto externo. Y esto en toda la amplitud de la vida humana. En el Tema 4 nos detendremos un poco más en ella, para mostrar la importancia decisiva que tiene en la vida humana en general.

1.2. La antropología filosófica desde dentro y la antropología «emic»

Algunos han confundido mi propuesta de metodología para la antropología filosófica, y que ya la había aplicado en la filosofía de la cultura, con la perspectiva «emic» de la antropología cultural. Esta última perspectiva es la que asume la versión que los protagonistas de una cultura dan desde dentro de la misma, a diferencia de la perspectiva «etic», que es la que resulta de las explicaciones de la comunidad de los científicos. Estas dos categorías, tomadas de Kenneth Pike, se han convertido, al menos desde la divulgación masiva de las obras de Marvin Harris, en determinantes de la metodología de la antropología cultural y social. Como en mi obra *Teoría de la cultura* hablo de que esta tiene que incorporar la perspectiva «desde dentro», se me ha acusado de no ir más allá de una perspectiva *emic*. Al reivindicar para la antropología filosófica en general la necesidad de la perspectiva *desde dentro*, la acusación valdría también para esta.

Lo primero que conviene aclarar es que la perspectiva *emic* no es una perspectiva desde el sujeto, la perspectiva que tenemos desde nosotros mismos, desde nuestras vivencias de las cosas, no es una perspectiva que proceda de las fuentes de experiencia subjetiva. Un ejemplo de perspectiva *emic* se da cuando se dice que un mal físico o una enfermedad determinada se debe a que a una persona le *han mirado mal*, que le han echado *mal de ojo*, atribución de causalidad que es casi universal en la vida humana, hasta el punto que la *envidia* —que eso es mirar mal [*invidere*] o echar mal de ojo— es un rasgo presente en casi todas las culturas. Esa propuesta de causalidad es evidentemente *emic*, pero no responde a la descripción de una vivencia personal desde la experiencia de uno mismo, por más que él se lo pueda creer. Es, sin embargo, una proposición *emic* porque es la explicación que la cultura nos ofrece.

Es muy importante tener clara la diferencia del método de la antropología filosófica desde dentro y la perspectiva *emic*. Confundirlas supone no haber entendido qué es la experiencia humana y mucho menos la experiencia filosófica. El par conceptual *etic/emic* es propio de la antropología

cultural para diferenciar los dos *tipos de explicación* o *interpretación* que sobre un acontecimiento o actuación de tipo cultural se pueden dar. No quiere decir que uno sea verdadero y otro falso, ese es un problema distinto. Cada una tiene parámetros propios de juicio, de comunidad de referencia y de sistema de validación. En la perspectiva *emic* es la cultura propia la que suministra los materiales para el juicio *emic*. Por ejemplo, en nuestra cultura la religión cristiana es una fuente muy importante de referencia para la mayoría de los juicios *emic* de causalidad, ya que los acontecimientos siempre tienen una última causa en el Dios cristiano, pero lo mismo, y en grado mayor, ocurre en el mundo musulmán, en el que Dios, o como se dice Dios en árabe, Alá, es el referente de todo lo que ocurre. Para el científico no es así, porque en la ciencia no existen conceptos que no sean protocolizables en los parámetros científicos. Las primeras afirmaciones son todas ellas de carácter *emic*, las segundas, provenientes de la ciencia, serían de carácter *etic*.

También sucede eso con afirmaciones propuestas en la antropología cultural para explicar ciertos comportamientos. Por ejemplo, hay uno muy curioso para explicar el modo en que los mexicanos cuecen el maíz para quitarle la cáscara, la llamada *nixtamalización*. Si se le pregunta a un mexicano o, mejor, a una mexicana, dirá que lo hacen porque así se lo enseñaron, en todo caso, se dice que es para «ablandar el maíz», sin otra referencia. Pero un antropólogo descubrió que es la forma de extraer el aminoácido lisina, que está en el endoesperma del maíz y que solo de ese modo, echando cal al agua de cocción, se libera (Katz, 1974, 528 ss.). El asunto era muy importante en una dieta fundamentalmente de maíz, porque ese nutriente no se encuentra en las otras fuentes alimenticias disponibles. La primera explicación es *emic*, la segunda *etic*.

La antropología filosófica se desenvuelve en otro terreno, el de la experiencia de cada uno, una experiencia que debe ser ciertamente validable por los demás, de lo contrario estaríamos en el terreno de la arbitrariedad y subjetivismo. Pero es cada uno el único que puede validar las afirmaciones que hagamos. No necesitaremos para ellas acudir ni a un sistema cultural de referencia, ni a un sistema científico desde el que se deduzcan esas afirmaciones. Eso no quiere decir que siempre lo consigamos. Muchas veces, sin quererlo, nos moveremos en cauces marcados por la cultura, aunque solo sea por la ontología que nos prefija el lenguaje. Ya sabemos, por el tema

cuatro de la *Antropología filosófica I*, que este saber debe ser hermenéutico, y para ello tiene que operar con la mediación de otros lenguajes. Pero esa tarea, que seguramente será el modo de hacer filosofía en el siglo xxi, implica buscar mediaciones desde la comparación con lenguajes de los grandes grupos de familias lingüísticas, y eso depende fundamentalmente de que haya filósofos que hacen filosofía desde esos lenguajes. Esto empieza a ser más frecuente, por ejemplo, con el japonés, pero aún no estamos en una situación de regularizar estas mediaciones. Esperemos que en un futuro no muy lejano tales mediaciones sean sencillas y estén a nuestro alcance. Entonces se podrá avanzar en la mediación hermenéutica. Por ahora, aún no estamos masivamente en esa situación.

Queremos, pues, en esta primera Unidad cumplir un doble objetivo; por un lado, avanzar en la delimitación o definición del ser humano; y, por otro, mostrar cómo el paso del *homo faber* al *homo sapiens* exige un cambio de perspectiva, fundamentado en esa emergencia de un nuevo nivel de realidad. Con otras palabras podríamos también decir que queremos mostrar que la realidad humana no se deja captar con las categorías de una *razón estratégica-instrumental*, sino que es necesario tener en cuenta una *razón comunicativa*, solo en la cual pueden ser pensados los dos tipos de comportamientos o actitudes a que antes hemos aludido, la relación con la verdad y realidad, como relación a lo que es, y la posición del otro, precisamente como un sujeto racional como yo mismo.

Este nivel se muestra como emergente respecto al biológico y, precisamente, por ser emergente y manifestarse en comportamientos y actitudes que superan o transcienden la realidad material biológica, no pueden ser abordados desde una consideración externa, sino que tenemos que situarnos en una perspectiva distinta, viéndolos *desde dentro*. Justo de ese modo podremos abordar ya la elaboración de los primeros peldaños de la imagen del ser humano que constituye la autointerpretación.

Lo que hemos hecho hasta ahora, la consideración del humano desde fuera, no era en realidad un ensayo de estudio de la autointerpretación, sino de unas teorías que, retrospectivamente y debido a una serie de exigencias culturales, han terminado siendo parte de nuestra autoimagen, una autoimagen, y esto es resultado de la tarea crítica desarrollada en la parte anterior, que solo mediante una mutilación de la experiencia de nosotros mismos puede ser pensada como adecuada.

Hasta ahora hemos llegado a la conclusión de que no nos podemos pensar como *homo faber*, que el intento de pensarnos solo desde una racionalidad evolutiva, de pensar la razón como pura técnica al servicio de la supervivencia, nos mutila en dimensiones absolutamente esenciales de la vida humana, de nuestra autoexperiencia. Dado que esta autoexperiencia parece ser en última instancia un elemento decisivo para la evaluación de la idoneidad o adecuación de la imagen del ser humano, es ya hora de iniciar el análisis precisamente de esa experiencia.

2. ESTRUCTURAS O DIMENSIONES Y ESCENARIOS DE LA VIDA HUMANA

2.1. Qué son las dimensiones de la vida humana

La antropología filosófica no tiene que abordar la totalidad de la experiencia humana, sino las estructuras trascendentales de la misma, así como los marcos en que de un modo u otro se instancian esas estructuras trascendentales y que aparecen fundamentalmente en la cultura. Si en el momento de estudiar la cultura (en la Unidad Didáctica 3) deberemos hacernos cargo de los escenarios, marcos o «fenómenos» fundamentales en que aparece el humano, ahora, esta parte del programa estará dedicada al estudio de esas condiciones o dimensiones trascendentales. Para que se entienda a qué me refiero, lo podemos comparar con la intención kantiana, de manera que podríamos decir que asumimos su intención, en el sentido de que queremos definir aquellas *dimensiones básicas que constituyen la condición de posibilidad del ser humano tal como es*. Lo mismo que Kant quiso descubrir las condiciones de posibilidad del conocimiento, nosotros queremos descubrir las condiciones de posibilidad de la experiencia tal como esta se da, en toda su amplitud. Así, este enfoque se inspira en el sentido que tiene el estudio de las condiciones trascendentales de posibilidad del conocimiento objetivo de Kant, ya que, para este, tales condiciones son los requisitos que pertenecen esencialmente al conocimiento objetivo, por lo que, sin ellas, este no puede ser pensado.

Las dimensiones básicas del ser humano son las condiciones trascendentales de la posibilidad de pensar al ser humano, por lo que son condiciones fundamentales y básicas. A diferencia de los *fenómenos,* o *escenarios*,

como prefiero yo llamarlos, de los que trataremos en la tercera Unidad, aquellas pertenecen *todas en todo momento* al ser humano, de modo que sin ellas no podemos pensarnos, mientras que los fenómenos fundamentales constituyen lugares, momentos o *escenarios* en los que se realiza la vida humana, pudiendo en cada momento estar en uno o en otro.

En un reciente libro de Jorge García-Gómez se exponen con claridad las características de estas dimensiones. Son, dice, *necesarias*, es decir, no pueden faltar. Son *co-originales*, ninguna de ellas «goza de privilegio alguno» (2010, 189). Son *inseparables*, no solo *de facto* sino porque cada una de ellas «incorpora el aporte» de las demás (ib.). Y antes había propuesto una característica muy interesante que resolvía un problema importante: el ser unas características, que él llama «categorías», que aúnan lo individual y lo general o universal, porque me describen a mí, en cuanto individuo, pero a la vez valen para todos, aunque para cada uno valga en el modo que Husserl había llamado «ocasional», es decir, la concreción depende de la ocasión en que se aplican, como cuando digo «yo», refiriéndome a mí, predico un concepto válido para cualquiera que hable, por lo que es un concepto «ocasional», que se aplica en la ocasión de que uno hable. Por eso afirma García-Gómez que «Como resultado del análisis categorial, uno llegaría pues a conceptos aplicables a *toda* vida humana (lo que por tanto indica el carácter general de los mismos) y, a la vez, en particular a *cada* vida en concreto» (2010, 187). Al final del capítulo del que tomo estas citas, en el que expone las «categorías» de la vida humana, se dice: «la vida humana es una estructura dinámica que consta de *dimensiones* [cva., J. S. M.] co-implicantes […]» *(ob. cit.,* p. 207).

Para referirme a estas dimensiones me parecen acertadas las palabras que emplea Julián Marías: *estructura analítica de la vida humana*. También Eugen Fink, en quien realmente me he inspirado, el que fuera ayudante de Husserl, se refiere a su conjunto como aquello que configura la «constitución fundamental» del ser humano, su *Grundverfassung*, dice en alemán, utilizando la misma palabra «*Verfassung*» que se utiliza para la Constitución —el texto constitucional de la comunidad política— de un país, ese conjunto de normas que hace a ese país ser lo que es (1979, 320). Agnes Heller habla de la esencia humana (1977, 87) para indicar estas notas básicas que no pueden faltar nunca. Remitiéndonos a la historia del pensamiento, más en concreto de nuevo a Kant, estas dimensiones serían para el ser humano lo

mismo que la *apercepción trascendental* es, según Kant, para el conocimiento objetivo, sin aquella no hay este, o, como lo he dicho, las formas de la sensibilidad, que también impregnan el conocimiento objetivo y que además generan intuiciones formales porque nos referimos a ellas.

Marías llega a estas dimensiones, como veremos, de la mano de Ortega, que pondrá las bases de esa *estructura analítica* cuando empieza a describir biográficamente vidas humanas. Describir la vida humana más allá de la vida biológica, aunque siempre esté hecha en la vida biológica, es el objetivo fundamental de la antropología filosófica. Pero para describir una vida humana nos basamos en ciertos elementos o categorías con las que operamos a la hora de entender cualquier biografía. Por ejemplo, la vida es vida de alguien, que siempre dirá «*mi* vida». Es una vida personal. Que sea mi vida, quiere decir que *me pertenece*, y me pertenece, no porque se dé en el ser vivo que es mi organismo, sino porque es una *vida sabida*, apropiada en el saber de ella. Este saber de la vida consta de varios elementos, tiene una densidad determinada y una estructura también muy precisa, que se distiende o vierte en varias direcciones o dimensiones.

En efecto, cuando se pregunta a alguien *qué es,* ya sabemos que responderá con elementos culturales y sociales que constituyen su biografía. Pero cuando se pregunta a alguien *quién es*, no responderá con esos elementos, sino refiriéndose a su persona, diciendo: «soy fulano de tal», y con «fulano de tal» se indicará su cuerpo concreto y sus rasgos personales, el tal, el que tú conociste, el que hizo tal cosa, etc.

Alguien puede preguntar si la descripción de esta vida no es tema de la psicología, y si no estoy aquí asumiendo un papel que no le corresponde a la antropología filosófica. En primer lugar, la psicología tendría los mismos problemas de fundamentación que cualquier ciencia del ser humano, porque, como ciencia, opera con la complejidad estructural a que hemos aludido, de estar compuesta por hechos, teorías y modelos de interpretación. Ella misma puede resultar inoperante frente a estos modelos, que le vienen de la sociedad o de las concepciones que en un momento determinado se tiene del ser humano. En el caso de la psicología esto es mucho más claro que en otros casos. En otro lugar (1995) dedico un capítulo entero a mostrar esta limitación de la psicología.

A más de uno, sobre todo si ya ha estudiado a Kant, le podrá extrañar el uso de la palabra «trascendental»; aquí no significa algo que esté por debajo o más allá de lo *empírico fáctico*, como en Kant. Esa palabra debe ser tomada en el sentido fenomenológico, según el cual lo trascendental está en la experiencia pero de manera que todo se da en esas dimensiones, por lo que trascienden cualquier dato concreto que en ella se señale. En realidad esta parte, en la medida en que es un análisis de la experiencia humana en cuanto autoexperiencia, es una *fenomenología del ser humano*, tomándolo en sus estructuras más generales, en aquellas estructuras sin las cuales no hay ser humano.

Estas dimensiones pertenecen a la vida humana de modo necesario, pero no con la necesidad de lo periódico, de lo que retorna —como se denomina en alemán lo necesario, lo *notwendig*, lo que retorna (*wendig*, que vuelve)—, como ocurre con las necesidades físicas, la comida, el sueño, el sexo; sino como lo que nunca puede faltar, lo que *no cede* (ne-cedere)[1]. Cuando nos referimos a las necesidades periódicas, tratamos de unas necesidades contra las que podemos luchar, podemos disminuirlas o incluso eventualmente superarlas o, respecto a algunas, vivir sin satisfacerlas, por ejemplo, vivir sin practicar sexo. No ocurre así en el caso de estas dimensiones. Su necesidad no es periódica y no tiene sentido luchar por minimizarlas o superarlas. Por eso en su momento hablé de su «ineluctabilidad», porque son algo «contra lo que no podemos luchar», no puedo pretender carecer de alguna y seguir hablando de seres humanos como nosotros. No puedo luchar para no tener cuerpo, o para vivir de modo asocial, o para instalarme sin lenguaje. Esta característica de las dimensiones trascendentales nos previene frente a «experimentos» mentales de alguna filosofía reciente sobre la identidad humana, que podría no tener cuerpo, pensarse sin órganos, etc. La pregunta es si entonces estamos hablando de un ser humano *normal* capaz de interactuar con los demás y, por tanto, capaz de autoconservarse.

Ese modo de ser de estas dimensiones hace que difícilmente se pueda hablar entre ellas de prioridades, si bien podremos detectar un orden, que,

[1] La palabra «necesaria» indica que no puede faltar. Parece venir de «ne» y «cedere» (cessi, cessum), lo que no cesa, lo que no cede. En alemán se dice *notwendig*, lo que vuelve, y se aplica muy bien a las necesidades vitales, que sólo se pueden satisfacer temporalmente porque vuelven, es decir, su naturaleza es el ser *periódicas*, pero, justo, una vez satisfechas, ya no se dan. De lo que aquí hablamos es distinto, nunca pueden faltar. Ver *infra*, 373.

por otro lado, más de uno contestaría, pues tal orden depende del momento en el que sorprendamos la relación entre ellas. Sin embargo, la ontogenia del ser humano sí nos da una orientación sobre ellas a la que luego nos referiremos. Además, al hablar de «estructuras» queremos decir que en tales dimensiones podemos encontrar puntos que al margen de la estructura no son nada. Son además marcos en los que acaece la experiencia humana y constituyen también, como diría Zubiri, *respectividades*, que yo entiendo como horizontes *respecto* a los cuales el ser humano se sitúa. Tanto para este concepto como para el de «dimensión», como ya he dicho en la introducción, me inspiro más en Kant que en Zubiri. Para aquel, las intuiciones formales del espacio y tiempo son, primero, «formas de la intuición» y, luego, «intuiciones formales». El tiempo es, según él, como se sabe, la forma de la sensibilidad interna; así, todo lo que acaece en la sensibilidad está en el tiempo. De manera semejante a una esfera cuya forma es la redondez y, en consecuencia, todo lo que se marque en esa esfera es de superficie curva. Pero Kant a la vez habla de intuiciones formales porque tenemos conocimiento de esas formas, es decir, el tiempo no solo es forma de la sensibilidad, sino que lo conocemos (lo intuimos), y podemos formular sus propiedades de una manera *a priori*, además de situarnos en él y atribuir una determinación temporal a todo lo que sucede en nuestra vida. Por tanto, en ese sentido serían *respectividades*. Lo mismo ocurre con las otras dimensiones básicas, que siempre nos acompañan como fondo u horizonte en la experiencia, mas a la vez puedo tematizarlas, conocerlas y describirlas.

2.2. Cuáles son las dimensiones de la vida humana

Y para no hablar en abstracto vamos a citarlas. Un elemento fundamental y primigenio de la vida humana es hacerse mediante un cuerpo, por lo que podemos decir que el ser humano es un *ser corporal* (1); el ser corporal, la corporeidad, es una dimensión básica del ser humano. Y, aunque lo parezca, esto no es ninguna perogrullada. Tiene consecuencias para las creencias. Pues todas ellas tratan de compaginar esta realidad de lo que es la realidad vivida del ser humano con lo que puede o no puede ser una vida una vez que el cuerpo ha desaparecido. Segundo, el cuerpo humano está, por su parte, en un mundo (2), tiene o vive en una *mundanidad*, en la que actúa, a la que se refiere y que siempre tiene como *horizonte espacial* de su existencia y que no hace sino continuar las líneas del cuerpo en todas las

direcciones. Estas dimensiones fundamentales serán tratadas en el tema 2. Esta es la primera dimensión incluso en la ontogenia, porque el cuerpo es lo primero que nos identifica, y decir cuerpo es decir mundo y espacio en el que el cuerpo se mueve, con el que se compone y del que es parte.

El mundo humano es un mundo en continuo movimiento, en el que uno tras otro se suceden cambios, y que marcan un ritmo al que se ajusta la vida humana, que así es temporal. La *temporalidad*, de cuyo origen algo deberemos decir, es una de las dimensiones fundamentales de nuestra vida, una, además, de las que más preocupación ha dado a la filosofía, sobre todo en el siglo xx, de la mano de la fenomenología, tanto de Husserl como de Heidegger. Pero esa *temporalidad* adquiere consistencia o una especie de fijación, como el mundo mismo, en el lenguaje, porque la vida humana y el mundo siempre son dichos, pues están atravesados de una significatividad que encuentra en el lenguaje su sedimentación y concreción. Este rasgo lingüístico de la vida, la *lingüisticidad*, es condición absoluta de la vida humana. El mundo humano, igual que nuestro propio cuerpo, es un mundo *dicho*, *hablado*; por eso el ser humano es impensable sin *lenguaje*. Los griegos decían que el ser humano es un ζῷον λογον ἔχον [dsoon logon ejon], es decir, un *animal que dispone de lenguaje*. Lo que ocurría era que el lenguaje es también decir que las cosas son y lo que son las cosas, y eso es decir la razón de algo, por eso en latín se tradujo esa definición como «animal racional», traduciendo *logos* por razón. Pero en griego se fijan en el lenguaje, porque el lenguaje es un rasgo fundamental de la vida humana. Por supuesto, el lenguaje se despliega en un tiempo, tiempo que afecta a todo lo humano. Además, ese lenguaje es propiedad de un sujeto que lo utiliza, de manera que si la vida humana transcurre en un mundo, en una temporalidad y en un lenguaje, esa vida es un yo que es como el punto de iniciativa desde el cual queda orientado el mundo. El tiempo y el lenguaje son *míos*, los vivo y digo yo, un yo que se distiende o, mejor, se despliega en el tiempo en una identidad a partir del cuerpo y de los diversos momentos que ocupa en el tiempo. Llamaremos a esta dimensión la de la *mismidad*. La temporalidad y el lenguaje solo son humanos, es decir, existen si el ser humano se constituye como una *mismidad***,** que se constituye como tal en el seno y frente a una *sociedad***.** En el tema 3 estudiaremos la temporalidad, el lenguaje y la mismidad o egoicidad de la vida humana, todas ellas características o dimensiones fundamentales de nuestra vida.

La mismidad es resultado de una identificación producida por el modo en que nos referimos a la vida humana misma. Cuando digo «yo», estoy poniendo sobre el espacio de interlocución una identidad, indicando que soy el mismo a lo largo del tiempo, con lo cual estoy indicando una *recursividad*, es decir, que me refiero varias veces a mí mismo, de modo recurrente, en diversas modalidades. Este recurso del yo, que es en realidad el que lo produce, la capacidad de reflexión implícita en la propia dimensión del yo, nos abrirá en el tema 4 a los dos últimos rasgos de la vida humana, la *socialidad* y la *historicidad*. Es que decir «yo» implica, a la vez, tener un tú y, dados estos dos casos —tú y yo—, decir también ni uno ni el otro, o sea, él, lo que se llama la persona *cero*. Con esas dimensiones estamos en la estructura de la sociedad, que también es un rasgo dimensional de la vida humana. Mas las acciones de la sociedad, que se dan en el tiempo, se sedimentan en la realidad produciendo la *historia*, que constituye otra dimensión de la vida humana, por más que la historia pueda ser vivida de varias maneras. El cuerpo humano soy yo o lo tengo yo, pero yo soy un ser social, que vive en una sociedad, que tiene también su tiempo, es decir, su historia.

La *historia es el tiempo de la sociedad*, que además se consolida en la realidad, pues las acciones de la sociedad se van sedimentando en la realidad mundana cambiándola, por lo que esta es histórica. Por ejemplo, el paisaje va siendo configurado por la sociedad humana y va cambiando a lo largo del tiempo. Como la sociedad es dimensión fundamental de la vida, también lo es la historicidad. Si el cuerpo y la mundanidad podrían ser pensados al margen del lenguaje, la mismidad, la temporalidad y la sociedad, estas van todas ellas juntas y solo por ellas se convierte mi cuerpo y mi mundo en cuerpo y mundo humanos. Y del hecho de que yo viva en sociedad, mi temporalidad es una temporalidad histórica. De mi temporalidad histórica tengo noticia en el recuento de las generaciones o en el calendario. La simultaneidad en la que viven varias generaciones es un acceso a la historia, porque por nuestros padres accedemos a una historia pasada, y por nuestros hijos podemos pensar en un futuro más allá de nosotros. El concepto tan utilizado, y nada demagógico, de «memoria histórica» está en relación con esta convivencia generacional, porque es en las generaciones en las que se transmite una *memoria* que no es personal de cada uno, sino histórica. Mi padre me relataba una anécdota que se la había oído a su padre, contada por el abuelo de este, sobre la Guerra de la Independencia. Ese es un ejemplo de *memoria histórica*. Los sucesos de la Guerra de 1936 se transmiten,

bien por historia, bien, dentro de las familias, por *memoria histórica*. Hay una diferencia entre esta «memoria histórica» y la tradición, que se refiere a acontecimientos o relatos de los que no hay constancia fundacional respecto a cómo y cuándo empiezan.

Por otro lado quiero dejar sentada la importancia del tema de la identidad y mismidad fundada en la autoexperiencia, es decir, descrita desde los parámetros estrictos de una antropología filosófica, pues es la única competente para ofrecer una concepción del ser humano que todas las personas de cualquier ámbito cultural podemos compartir. La cuestión de la identidad y mismidad es tema clave en las cuestiones de bioética, porque el primer contenido de esa identidad es mi experiencia corporal, lo que será el primer elemento que hay que tener en cuenta en las consideraciones éticas en temas relacionados con la reproducción. Los temas reproductivos, que se suelen discutir en la bioética, se enraízan en este punto, en la cuestión de la identidad. De ahí la importancia de tener ideas claras al respecto. Y aquí conviene no olvidar la limitación del alcance de los datos de la biología y, una vez más, la imposibilidad de derivar de datos biológicos ninguna prescripción ética porque estamos en planos distintos.

Cuando escribía un primer boceto de este texto, se acababa de autorizar en el Reino Unido la clonación terapéutica. Esta era puesta en tela de juicio por razones de eficacia y por razones éticas. Pero de todo esto solo se puede hablar desde un concepto de identidad que, en la filosofía, solo puede ser logrado desde nuestra experiencia. La identidad es la ofrecida por nuestra propia experiencia, que solo ella puede ser fundante, como solo la experiencia es fundamento para entender los términos de la geografía. Y al decir esto quiero hacer una pequeña incursión epistemológica, en el sentido de que la experiencia es fundante, pues solo por la experiencia sabemos de qué hablamos cuando hablamos por ejemplo de un río.

¿Qué se quiere decir con esto último? Cuando el geógrafo describe una montaña, entendemos esa palabra desde la experiencia que tenemos del lenguaje en el que se entiende la palabra «montaña», desde la experiencia de cada uno, directa o indirecta porque tal vez solo hemos visto montañas en dibujos o fotografías. Es que no hay atajos que le eviten a la ciencia pasar por la experiencia personal. Este fue el gran descubrimiento de Husserl en su última etapa de vida: mostrar hasta qué punto la ciencia que no sea puramente formal depende de que el científico entienda en su vida ordinaria,

es decir, en su autoexperiencia, los términos que usa. El científico no puede olvidar el mundo de la experiencia ordinaria, lo que Husserl llamó el *mundo de la vida* (el *Lebenswelt*). Un punto básico de ese mundo es mi identidad. Esta no puede prescindir de esa experiencia. Es este un principio básico para la bioética.

3. LOS DOBLES HUMANOS: ESTRUCTURA ANALÍTICA Y ESTRUCTURA EMPÍRICA DE LA VIDA HUMANA

Una vez expuesto el sentido de las páginas que van a seguir, quiero detenerme un poco en el trasfondo de las palabras aludidas de Julián Marías, que dan título a las dos vertientes de la descripción que quiero emprender. He hablado, en efecto, de «estructura analítica y estructura empírica de la vida humana», recogiendo las palabras Marías. Con esto quiero aludir expresamente a la importancia que en la maduración de esta concepción tiene Julián Marías. Como esa teoría tiene un trasfondo importante para la antropología filosófica, creo que este es el lugar de exponerlo. De este modo pretendo reivindicar la contribución española a la teoría de la antropología filosófica desde la perspectiva, además, de la fenomenología. Sorprende la escasa consideración en que por lo general tenemos lo nuestro; sin embargo, en el tema de la filosofía del ser humano la aportación española es sustancial; a mí, que venía de la filosofía alemana más dura, me llamó poderosamente la atención y, por eso, me pareció interesante insistir en ello, en un punto que, aunque no lo comparto totalmente, lo que me parece sano, creo que debería estar presente en nuestras discusiones.

Esto es lo que me mueve a detenerme en la diferencia que Julián Marías formula, siguiendo a Ortega, entre *estructura analítica y estructura empírica de la vida humana***.** Y no solo por el interés en sí que esa distinción pueda tener, sino también porque tal distinción es el precipitado o sedimentación de un considerable esfuerzo de pensamiento en torno al ser humano desde la fenomenología y que se resume en el hecho de que un saber correcto sobre nosotros tiene que incluir una doble perspectiva; es decir, que la antropología filosófica tiene que hablar necesariamente de un *doble humano*.

Para dar todo su alcance a esta propuesta, expondré primero las dos aportaciones que a mí más me interesan sobre el doble humano, la de Husserl y la de Ortega. La de Kant puede ser inferida de lo dicho en el co-

rrespondiente lugar de la *Antropología filosófica I*. Luego me centraré en la interpretación de Julián Marías, para exponer después alguna reflexión personal al respecto que utiliza las aportaciones de Eugen Fink, y que trataré en el cuarto punto.

3.1. El doble humano según Husserl

La fenomenología de Husserl es un tipo de filosofía que por lo general suele ser bastante mal entendida, porque sus conceptos explícitos apenas dejan aflorar la intención profunda que la anima. En realidad toda filosofía trascendental parte del rechazo a sucumbir a las imposiciones que nos oprimen desde la realidad mundana o social, porque estas tratan de imponer su ley. Frente a la variación y contingencia histórica la filosofía trascendental trata de proponer un pensamiento válido para todos o, dicho de otro modo, de encontrar los elementos invariables de la vida humana que nos hacen humanos, convencidos de que ese es el único modo de pensar la razón teórica, que hace la ciencia, y la razón práctica, que determina las obligaciones morales y políticas. No es este el lugar de asomarme ni mínimamente a la problemática de la fenomenología de Husserl, porque lo he hecho en otros momentos y lugares. Solo me interesa recordar que el sentido profundo de la fenomenología, que subyace a toda la obra de Husserl, es el intento de *garantizar el carácter racional* del sujeto humano. Este, en cuanto sede de ese carácter racional, es lo que Husserl llama la subjetividad trascendental[2]. Por tanto, todo el sentido de la fenomenología estriba en descubrir, en el sujeto fáctico mundano que es el ser humano, que somos cada uno de nosotros, un sentido trascendental que está más allá del ser humano empírico, y que así es inatacable por la historia, por la contingencia histórica, por más que se dé en la historia. Desde la fenomenología, en ese objetivo nos ventilamos realmente el sentido de la historia humana en cuanto humana o la pérdida de nuestro sentido con la automática irrupción de la barbarie. Por tanto, aceptando la realidad del ser humano como ser mundano determinado y sometido a la causalidad mundana en todos los niveles, fisiológico, psicológico y social, todo el sentido de la fenomenología de Husserl radica en mostrar que por encima o en esa realidad mundana que es el ser huma-

[2] Esto es solo una primera aproximación, porque, luego, también la animalidad, de la que emerge esa subjetividad, es trascendental (San Martín 2007, 39).

no se da y vive, siendo su auténtico sentido, una vida trascendental de experiencia que es la base y garantía de la racionalidad teórica y práctica y por la cual somos verdaderamente seres humanos. Este planteamiento es lo que subyace en el tópico que atraviesa toda la obra de Husserl, el *topos* naturaleza y espíritu, *Natur und Geist*. Toda la obra de Husserl está en relación con el pensamiento de ese *topos*, desde el principio de su reflexión fenomenológica, allá por lo años 1900, hasta la redacción de su última obra, *La crisis de las ciencias europeas*, donde ese *topos* vuelve a aparecer con toda su fuerza.

Tenemos, pues, que el ser humano es ser humano mundano, sometido a la causalidad mundana (física, psicológica y social) y subjetividad trascendental. El hombre es un ser entre otros, que aparece —o como dice Husserl, sin que me importe en este momento la especificación de la palabra, «se constituye»— en la subjetividad trascendental. El trabajo fundamental de la fenomenología consiste en analizar la constitución de los diversos objetos que aparecen en la subjetividad trascendental. El modo de ser de cada uno de esos objetos explicitado en el análisis intencional de la fenomenología —análisis de cómo es una realidad que se nos presenta— constituye el marco apriórico que delimita cada ciencia, por lo que esos análisis se clasifican como *ontologías regionales*. La ontología regional del ser humano como ser mundano entre otros seres mundanos que aparecen o se constituyen en la subjetividad trascendental es una de las definiciones que desde la fenomenología husserliana se podrían dar de la antropología filosófica. Naturalmente, esa es solo una cara de la moneda, o una versión de una problemática mucho más complicada, que trataré de prolongar en un resumen muy apretado en el apartado 3.4.

3.2. El doble humano según Ortega

Ortega acepta globalmente este esquema de la fenomenología. Hoy en día estamos volviendo a leer con lupa los textos orteguianos y estamos viendo hasta qué punto es problemático lo que Ortega decía de su propia filosofía, que dejó la fenomenología tan pronto como la conoció. En realidad hasta 1929, más en concreto, hasta mitades de 1929, no expresa Ortega lo que a él le parecían límites de la fenomenología husserliana, es decir, no dice públicamente que la considera como un idealismo de una Edad Moderna ya superada. *Qué es filosofía*, unas lecciones de 1929, por ejem-

plo, se ajusta a lo que es el camino de una filosofía fenomenológica. Pues bien, una de las tesis fundamentales de la fenomenología es precisamente la del doble humano que hemos visto en Husserl. En Ortega ese doble humano tiene varias denominaciones y da con ellas muy pronto, ya en *Meditaciones del Quijote* (1914), cuando dice su célebre frase «Yo soy yo y mi circunstancia». En esa frase se ve claramente una duplicidad en el yo, porque yo soy dos ámbitos distintos, el del yo y el del mundo. Por tanto hay una «realidad», yo, en la que aparezco yo y el mundo. Dicho en términos husserlianos, equivaldría a decir que hay una realidad, la subjetividad trascendental, el primer yo, en el que aparezco yo, segundo yo, (el hombre) y el mundo. Sin que estén plenamente ajustadas las expresiones de la dualidad en los textos, podemos acudir al «Ensayo de estética a manera de prólogo» donde a ese primer yo, que es el verdaderamente ejecutivo, le llama el «yo», entre comillas, porque de ese yo solo tenemos un conocimiento explícito posterior, derivado, reflexivo, que es el que nos da realmente como producto el yo, la identidad biográfica que soy yo. Respecto a ese momento, no podría decir si este segundo yo es el hombre.

Esta teoría juvenil de Ortega se mantendrá con algunas u otras modificaciones a lo largo de los años, aunque solo a la altura de la madurez, en concreto con *Qué es filosofía*, comprenderá Ortega a fondo que en las *Meditaciones del Quijote* él había pensado muchas de las cosas que Heidegger acababa de publicar (en 1927) en su libro *Ser y tiempo*. Lo que Ortega comprenderá en ese curso es que la vida humana es esa realidad previa —en el orden de fundamentación o ámbito de aparición— en la que todo se da, todo aparece. Se refiere al primer yo, el que había escrito entre comillas, el «yo». Por eso a esa vida, que tiene como característica el ser un yo, le llama Ortega la *realidad radical*, mientras que a todo lo demás llamará realidades radicadas. Entre esas realidades radicadas el *ser humano* es lo que yo mismo me aparezco a mí mismo, como un ser entre otros seres, un animal entre otros animales, etc.

A pesar de ser esta una teoría bastante consistente con la obra de Ortega, apenas aparece desarrollada. Solamente atisbos aquí y allá. Es muy clara en *El hombre y la gente*, donde el hombre es uno de los seres que aparecen en el mundo. Pero sobre todo aparece con bastante claridad en los textos en que Ortega habla de biografías, por ejemplo, se puede leer con facilidad en *Pidiendo un Goethe desde dentro*, pues ahí dice que «el yo que usted es se ha

encontrado con estas *cosas* corporales o psíquicas al encontrarse viviendo. Usted es el que tiene que vivir *con* ellas, *mediante* ellas, y tal vez se pasa usted la vida protestando del alma con que usted ha sido dotado —de su falta de voluntad, por ejemplo—, como protesta usted de su mal estómago o del frío que hace en su país» (V, p. 124), por tanto «el hombre —esto es, su alma, sus dotes, su carácter, su cuerpo— es la suma de aparatos *con* que se vive y equivale, por tanto, a un actor encargado de representar aquel personaje que es su auténtico yo» (V, 125 s.)[3].

Junto con esta teoría que claramente alude a las dos perspectivas con que podemos y debemos describir la vida humana, Ortega se ha esforzado por introducir otra línea de pensamiento muy importante, precisamente a la hora de pensar las tareas, por una parte, de los historiadores y, por otra, de los biógrafos. Pues en ambos casos hay que contar con unas estructuras generales solo a partir de las cuales podemos iniciar la descripción concreta. En la biografía, por ejemplo, que es de donde he tomado algunas de las anotaciones anteriores, Ortega distingue lo que son *lugares comunes*, que no es necesario siquiera mencionar, de lo que es *particular* que define a una persona. En el caso de la historia, incide también Ortega en los dos planos que la historia como ciencia implica, un plano general, de categorías básicas de la vida histórica que es necesario conocer para poder hacer historia, es decir, para poder narrar los hechos variables de la vida humana, que sería el segundo plano. Se cruzan, por tanto, dos direcciones de desdoblamiento, por un lado, la diferencia entre realidad radical y hombre, y por otro la diferencia entre estructuras generales de la sociedad o de la vida individual en las que coinciden todas las sociedades o todos los individuos. El estudio de estas estructuras, en el caso de la historia, lo encomienda Ortega a la historiología. Cuando salió *Ser y tiempo* (1927) estaba Ortega escribiendo el artículo en el que propone el concepto y contendido de esa historiología, el artículo «La "filosofía de la historia"de Hegel y la historiología». Esta teoría, formulada sin más precisiones, tendrá una consecuencia no esperada sobre el lugar que ocupa el cuerpo humano, como más adelante veremos.

---

[3] Como más adelante veremos, esta descripción de Ortega —lo mismo que, por otras razones, la de Husserl— olvida logros anteriores sobre el lugar del cuerpo de acuerdo a un texto de 1925, «Vitalidad, alma, espíritu

3.3. La tesis de Julián Marías

El filósofo vallisoletano Julián Marías, discípulo de Ortega, pensó a fondo las tesis de su maestro y en su *Antropología metafísica* las elevó a instrumento clave de su visión filosófica del ser humano, es decir, de su antropología filosófica. El tema está introducido de una manera un poco teatral, al estilo de Ortega en *El hombre y la gente*, donde hay un capítulo que se titula «La aparición del otro», y otro más que dice: «De pronto, aparece la Gente». Del mismo modo Marías, en una antropología filosófica que, también él siguiendo a Ortega, llama metafísica, titula el capítulo 9 «Aparición del hombre»; pero hay que tener en cuenta que en el capítulo 7 ya había hablado de «La realidad de la vida humana», que, por tanto, en su antropología *la vida humana* es anterior (no en el tiempo, sino en la fundamentación lógica) al hombre. Vida en el sentido orteguiano es primariamente la vida biográfica, la vida de cada cual en cuanto se está viviendo; vida es vivir la vida, y esta es la realidad radical en la que todo lo demás aparece. No se trata del hombre, dice Marías, ni del «yo», la «subjetividad». El hombre es una realidad que yo encuentro en mi vida (1973, 58). Por eso solo después de haber expuesto algunas de las características básicas de la vida, de no ser cosa, y por eso la dificultad de describirla con conceptos que están hechos para las cosas, puede pasar, es lógico que pase, un poco más adelante al hombre, porque al fin y al cabo está en una *antropo*logía metafísica, es decir, en un tratado del ser humano, del *anthropos*, palabra griega que significa ser humano.

Cuando hablamos del hombre, nos dice Marías, nos situamos en el punto de vista de las realidades *radicadas*, el hombre es una realidad que yo encuentro entre otras «en el ámbito o área de la realidad radical que es *mi vida*. En ella se constituyen todas las realidades efectivas» (1973, 77). El ser humano es algo que encontramos en nuestra vida y por eso es algo distinto de la vida porque está en el mundo, mientras la vida humana mía no se sitúa en el mundo, porque el mundo se da en ella: «el cosmos es algo que yo encuentro *en mi vida*» (p. 78). Una vez establecida esta diferencia, ya podemos aplicar al hombre muchas determinaciones: que es una cosa, que es un organismo, que es un animal. Pero en todos estos casos me estoy definiendo muy limitadamente, pues solo daré una definición adecuada cuando diga que el hombre que yo soy es el ser en el que acontece mi vida. En general,

ese ser lugar del acontecimiento de una vida humana es la mejor definición de hombre.

Para Marías la antropología verdaderamente metafísica es la teoría de la vida humana. Él no plantea una antropología filosófica, sino solo la metafísica, pero sospecho que la única antropología filosófica correcta es la metafísica, porque la verdadera filosofía, y sigue la noción fenomenológica de filosofía que Ortega expone en *Qué es filosofía*, sería la teoría de la vida humana; por eso dice: si volvemos al punto de vista rigurosamente filosófico, es decir, a la perspectiva de la realidad radical, si intentamos ver al hombre *desde la vida*, y concretamente desde mi vida, encontramos que esta acontece *como hombre*, en esa forma precisa que llamamos «humanidad». Por tanto, el hombre no es una cosa, un organismo o un animal, que obviamente también lo es, sino que es «previamente a todo ello algo mucho más hondo: *una estructura de la vida humana*» (1973, 79).

Como se puede ver, Marías mantiene con gran coincidencia, incluso verbal, las tesis orteguianas y las husserlianas. Llega a decir incluso que en la realidad radical se «constituyen» todas las otras realidades. Luego el hombre, dice, es el modo como acontece la realidad radical, es pues una estructura de la vida radical. Precisamente esta frase es la que va a dar pie para seguir, ya que en el siguiente capítulo partirá de ese punto para llegar a la definición fundamental de *hombre como el conjunto de estructuras empíricas* con que se nos presenta la vida humana; como decía Ortega, aquel conjunto de realidades con que la vida humana que es cada cual tiene que contar, la forma concreta de la circunstancialidad.

Precisamente a explicar este punto o este resultado está dedicado ese capítulo que es el encargado de exponer el verdadero lugar de la antropología. La vida humana que soy yo tiene una estructura que descubro en mi propio análisis, esa estructura es necesaria y *a priori*, es decir, si faltara, mi vida no sería vida humana, y es lo que Marías dice que ha estudiado en otros libros, que son de metafísica y no de antropología; porque esa vida humana no es el hombre, por tanto, el estudio de mi vida no es antropología. Mantiene Marías la misma tesis que Husserl en relación con la antropología: puesto que el hombre es un objeto dado en la subjetividad trascendental, la fenomenología, que es exposición de la vida de la subjetividad trascendental, no puede ser antropología (resérvese, lector, para lo que diré luego). A continuación expone Marías algunas de las estructuras de la vida

radical, cuyo conjunto nos daría la estructura analítica de la vida humana, el ser un yo, la mismidad, la mundanidad, la corporalidad, temporalidad, la socialidad e historicidad, etc. Todas estas estructuras son previas a la vida individual, pero dadas, es decir, obtenidas por el análisis.

Pero si yo quiero contar la vida de alguien no me basta con estas categorías, porque esas estructuras son como lugares vacíos que tienen que llenarse, son solo la fórmula de cada uno. Pues bien, Marías se atribuye el haber descubierto el paso necesario para saltar de las categorías de la vida humana a la biografía de cada uno, y al resultado de ese tránsito llama Marías *estructura empírica*, a la que «pertenecen todas esas determinaciones que, sin ser ingredientes de la teoría analítica, no son sucesos azarosos, casuales, fácticos de la vida [...], sino elementos empíricos pero estructurales, previos por tanto a cada biografía concreta» (p. 85; también Padilla 2007, 176 s.). Esa estructura no es necesaria a la vida humana, es decir, podría pensarse vida humana sin esas estructuras, pero le pertenecen *de hecho y además de una manera estable*. Por ejemplo, el envejecimiento es un hecho empírico pero no es un elemento de la estructura analítica, porque yo no descubro en el análisis de mi vida la necesidad del envejecimiento, puedo pensarme perfectamente sin envejecer. La estructura empírica es, pues, el modo como se realiza la estructura analítica: tomada globalmente es *un* ingrediente o requisito de la estructura analítica de la vida humana (p. 87). Los casos que pone Marías son muy interesantes, por ejemplo, el cuerpo. La corporeidad es una estructura analítica de la vida humana, pero que el cuerpo del hombre tenga los sentidos que tiene es una cuestión empírica, podríamos perfectamente tener otros sentidos, se nos pueden atrofiar algunos, por ejemplo, el olfato, etc. O la estatura de uno, o el peso, son todas estructuras empíricas, que por otro lado son elementos de mi biografía.

Ahora ya puede definir con más precisión al hombre: el hombre es el conjunto de estructuras empíricas con que se nos presenta la vida humana, en que acaece la vida humana, que es la única vida que conocemos. Pues bien, precisamente la antropología es la ciencia que estudia esta estructura empírica, porque la parte de la filosofía que estudia la teoría de la vida humana, de la realidad radical, no es en sentido estricto antropología sino metafísica.

No puedo entrar a estudiar detalladamente esta interesante teoría de Julián Marías, de la que he mostrado la ascendencia, primero, en Ortega y, a través de este, en Husserl. En principio parece que los valores topológicos en las tres son semejantes, aunque convendrá señalar algunas diferencias también relevantes. La primera es la de la relación entre la vida radical, «cuya estructura analiza la teoría dando lugar a una estructura analítica», y el ser humano, que no es la misma que se da entre la subjetividad trascendental y el humano en Husserl, o entre la realidad radical y el hombre en Ortega. Mientras en estos esa relación necesariamente tiene o muestra una tensión, que con pleno rigor debe ser llamada una *tensión dialéctica*, en Marías se da una pérdida de tensión, porque no hay ninguna dificultad en pasar de la vida radical al hombre; ambos se comportan como el género y la especie, de manera que, al centrarnos en la especie, no es necesario recuperar el género, porque ya se da por entendido. No es así, como veremos, en Husserl y en Ortega. En Husserl, y sospecho que también en Ortega, hay una tensión, que he llamado *dialéctica*, siguiendo a Eugen Fink, que proviene de que la subjetividad trascendental **es** el ser humano que soy yo, el hombre que yo soy. El humano, dice Husserl, es la autoobjetivación de la vida trascendental, es decir, una vida trascendental pero que aparece en el mundo como un objeto más.

Ortega se aproximaría a esta tesis desde dos vertientes; en primer lugar, hay que fijarse en que el yo que representa al hombre en la fórmula de «yo soy yo y mi circunstancia» es también yo, como el yo que representa a la vida radical. La vida radical soy yo, aunque a la vez —y aquí está la tensión—, soy también hombre, aunque yo en cuanto hombre no agote la totalidad del yo en cuanto vida radical, porque en esta se asienta también el mundo que es el repertorio de facilidades y obstáculos que el hombre encuentra, es decir, su circunstancia. En segundo lugar, también en Ortega, al menos, posiblemente a partir de la lectura que el filósofo madrileño hace de las *Méditations cartesiennes*[4], lectura que está en la base de *El hombre y la gente*, el hombre se olvida de sí mismo, de que es vida radical, de manera

[4] Este es el que se publicó en vida de Husserl y que manejaría Ortega, la traducción al francés de las *Cartesianische Meditationen*, que en alemán solo se publicaron póstumamente, en 1950, cuando se inició la edición de las obras de Husserl en la colección *Husserliana* y de la que van publicados a esta fecha, 2014, cuarenta y dos volúmenes. Las *Cartesianische Meditationen* son el primer volumen. Hay una traducción de J. Gaos y M. García-Baró, en F. C. E., de México, y otra de M. A. Presas, inicialmente en Ediciones Paulinas, actualmente en Editorial Tecnos, 3.ª edición 2008.

que termina viéndose desde los otros, proyectando sobre la vida radical categorías con las que vemos a los otros; es decir, la vida radical se esconde y olvida de sí misma en el hombre. No hay, por tanto, un paso directo entre la vida radical y el hombre. Precisamente la tensión de la vida trascendental que tiene que empezar por descubrirse en el hombre es la tensión misma del establecimiento de la filosofía, sin la cual no accedemos a un nivel filosófico. Esta tensión de la filosofía trascendental no aparece en la concepción que Marías tiene del doble humano.

Esa pérdida de tensión le lleva, por otro lado, a no terminar de pensar el concepto de hombre, porque el hombre no sería en sentido estricto —si es la estructura empírica—, lo propio de la estructura analítica; eso se da por supuesto, pero no es importante recuperar. Por ejemplo, si yo soy esencialmente intimidad —conocimiento de mí mismo—, el hombre, como estructura empírica podría ser descrito, debería incluso ser descrito, sin intimidad. Partiendo de aquí en Marías se echa de menos un hilo conductor preciso para descubrir la estructura empírica. De hecho, si se lee la *Antropología metafísica*, veríamos una considerable falta de precisión en qué aspectos pertenecen a la estructura empírica y cuáles a la analítica. De todas maneras, el esfuerzo teorizador y sistematizador de Julián Marías en este tema tan propio de la antropología filosófica hubiera merecido más atención por parte de los profesionales de la filosofía española y, en concreto, por parte de quienes se dedican a la antropología filosófica.

3.4. Mi visión de los dobles humanos

Cuando he expuesto algunos de los aspectos de la fenomenología de Husserl en relación con nuestro tema, me refería a que se trataba solo de una cara de la moneda. He aludido a la otra al enunciar que me parecía que en Marías se perdía una tensión existente en la filosofía trascendental. Esa tensión en la teoría de los dobles humanos es la otra cara, que, además, a mí me parece fundamental en la antropología filosófica. Precisamente la propuesta de Marías muestra su debilidad en que la parte más importante que define al ser humano —pues sin esa parte el humano no sería en ningún caso tal ser—, no es objeto de la antropología sino de la metafísica.

Ahí está la clave del problema. La antropología de Marías solo puede estudiar al ser humano en cuanto estructura empírica, pero no nos puede

decir cuál es el corazón o núcleo de esa estructura empírica solo por el cual ese ser humano es tal ser. Ahí se ve que Marías opera en la relación entre la estructura empírica, el hombre, y la analítica como si aquella fuera la especie y esta el género; se entiende que si yo describo la especie, doy por supuestos todos los pasos previos de los diversos géneros, por eso la ciencia de la especie no incorpora lo anterior, ni viceversa, porque ninguna lo necesita, lo da por supuesto.

En la fenomenología la situación es muy distinta; además es algo que hemos ido descubriendo en los últimos años. La fenomenología trascendental es un camino de ida —del ser humano empírico a la subjetividad trascendental—, y un camino de vuelta —de la subjetividad trascendental al humano empírico— al ser humano que tiene su verdad en la subjetividad trascendental[5]. De ahí la importante tesis del olvido, o de que el humano es la autoobjetivación de la subjetividad trascendental.

Esto tiene importantísimas consecuencias. El hecho de que el humano sea el ser abierto al mundo o a la comprensión del ser, hace que su presencia en el mundo no pueda ser clarificada como la presencia de una piedra o de un animal no humano, y que por tanto la *antropología filosófica no sea viable como ontología regional más que en una primera aproximación*, porque ese ser humano tiene como rasgo fundamental una intimidad que lleva como correlato la totalidad del mundo, es decir, todos los otros seres. Del ser humano, en una ontología regional, solo se pueden presentar rasgos diferenciadores en relación con otros seres, pero precisamente en ese momento olvidamos lo más importante de esos rasgos, su verdadero significado humano. Por eso la vuelta que en la fenomenología se hace de la subjetividad trascendental al humano es tan importante como el primer paso, porque *la subjetividad trascendental es el verdadero sentido del ser humano*. De manera que sin tener en cuenta ese sentido, sin tener en cuenta lo que verdaderamente es el ser humano, que es un ser que hace su vida, que crea su mundo, porque es un yo, jamás definiríamos al ser humano; este se nos escaparía y por tanto no haríamos verdadera antropología sino solo un sucedáneo. Estamos hablando de lo más humano del humano, que nunca podría dejar de ser estudiado por la antropología. En la dualidad

[5] Este camino de ida y vuelta de la fenomenología, que funda precisamente el sentido de la antropología filosófica, es el tema de la segunda parte de mi libro *Fenomenología y antropología*, UNED/Lectour, 2005.

subjetividad trascendental/ser humano, o realidad radical/hombre, la segunda parte no puede prescindir de la primera, pues desaparecería. Más aún, la primera es la condición de posibilidad de la segunda. Eso es lo que queda oculto en la relación género/especie, donde no tiene sentido decir que el género es condición de posibilidad de la especie: para describir la especie no me hace falta recuperar el género. En consecuencia, desde la fenomenología solo podemos hacer antropología filosófica cuando hemos descubierto el verdadero sentido de la vida humana, y este es lo que en la fenomenología se entiende por subjetividad trascendental o en Ortega por el concepto de realidad radical.

Yo propondría, en resolución, una fórmula inversa a la de Marías. Si para Marías el hombre es la estructura empírica de la vida humana, yo diría que la vida humana, las categorías que explicitan su estructura analítica —es decir, necesaria o *a priori*—, son el corazón del ser humano, sus dimensiones básicas, sus condiciones de posibilidad, aquello sin lo que el humano no es tal. Esto quiere decir que lo trascendental, la subjetividad trascendental en la fenomenología —teniendo en cuenta su camino de ida y vuelta— no es una abstracción de la que podamos hablar al margen del ser humano. Lo trascendental es la irrenunciable e insuperable, y por eso absoluta, perspectiva egoica del ser humano, y eso es la vida radical, la vida humana, lo que, por otro lado, llama Fink la *constitución fundamental* [*Grundverfassung*] del ser humano, y que se explicitaría en la serie de categorías con que el propio Ortega, o el mismo Marías, describen la vida humana, y por tanto al ser humano.

Pero precisamente el que no concibamos la vida trascendental sino como vida humana o vida del ser humano que yo soy, nos da un hilo conductor para estudiar esa vida humana como ser humano. Así, esa primera antropología empieza por ser necesariamente antropología, porque tiene que estudiar la estructura de la vida humana, o las dimensiones básicas de la vida humana, por eso sería una *antropología fundamental*; su contenido es en mi opinión necesariamente una fenomenología de mi vida, porque en primera instancia no hay otro método posible para la antropología filosófica que la *autotestimonialidad*. Esa antropología fundamental, por otro lado, se ha de prolongar estudiando la forma en que esa vida humana se da, en que esas dimensiones básicas suceden. Y la vida humana, el ser humano, se da en la cultura. Entonces, la segunda parte de la antropología filosófica tiene que

ser una *filosofía de la cultura*, pero no primariamente para ver las formas de la cultura sino para ver cómo en la cultura humana late y se realiza la vida humana.

Esta concepción nos ofrece un hilo conductor de los temas que se deben tratar en la antropología filosófica, pues la cultura no es una totalidad arbitraria sino que discurre en unos cauces muy concretos, que tienen que ver con las relaciones posibles de la vida humana, *a la naturaleza* para la conservación; *a los otros* para la reproducción y el mantenimiento del orden; y en tercer lugar, *a los límites* que se nos hacen patentes con la muerte; por último, y por el modo de ser la estructura básica del hombre la temporalidad, relación también *a lo posible*, que aparece en la forma de lo fantástico, fingido, en una palabra, a lo no real, que aparece materializado en el juego. Con esto he citado los *fenómenos fundamentales* de la vida humana, que son los núcleos que la cultura elabora y piensa, el trabajo, el amor, el poder, la muerte y el juego, en el que fantásticamente se reproducen los otros cuatro escenarios. Toda vida humana discurre en estos *escenarios*; la cultura los regula. La antropología filosófica como filosofía de la cultura debe mostrar el sentido humano de esa cultura, es decir, cómo la vida humana en sus dimensiones básicas trasparece, opera o actúa en esos escenarios. Con esta palabra, «escenario», doy un contenido más preciso a lo que Fink llamaba «fenómeno» de la vida humana, porque entiendo que esos «fenómenos» no son fenómenos en sentido estricto, sino más bien unos escenarios en los que se despliega la vida humana.

Desde estas consideraciones hay que recuperar la problemática de la antropología filosófica y su posición tratada en el primer tomo de la antropología, así como las dificultades expuestas por Odo Marquard, que hemos citado de modo reiterado. También podríamos exponer la teoría de Francisco Romero, que desde una perspectiva distinta pero muy cercana, también defiende que el ser que denominamos hombre «es fundamentalmente un ente dúplice» (1952, 239). Por otro lado, como comprenderá el lector, aquí se ponen las bases de aquella «apariencia trascendental» de la que hablábamos como propia de la filosofía, porque la raíz de ella está en la vida humana misma, que siendo una vida radical o trascendental, aparece como vida mundana, que solo por la reflexión puede ser recuperada en su función trascendental. Estos dos niveles de la antropología filosófica, de una antropología fundamental y otra más concreta, que coincide global-

mente con las dos vertientes en que Eugen Fink concibe la antropología filosófica (San Martín 2006a), se separa del modo en que la entiende Carlos Beorlegui, ya que, para él, la antropología filosófica sería solo la primera, pero no la segunda, que estaría constituida más bien por «el extenso ámbito de las Antropologías segundas o regionales» (Beorlegui 2009, 24)[6], que obviamente no son filosóficas.

[6] Aprovecho esta nota para expresar mi aprecio del esfuerzo teórico de Carlos Beorlegui en las tres obras dedicadas a la antropología filosófica. En la última (2011, 22), que yo debería haber tenido muy en cuenta en la tercera parte de mi *Antropologia filosófica I* de haber dispuesto de ella antes de terminar la mía, se sitúa el libro de 1999 ([3]2009) como un desarrollo de lo que yo considero las dos primeras partes de la antropología filosófica, la epistemológica y la histórica. Por su lado, la obra de 2011 se centra ya en una antropología filosófica sistemática, pero toca solo la relación biocultural del ser humano, dejando justo todo lo que sería tema de este tomo de mi antropología filosófica II, teniendo en cuenta, además, que para él la antropología filosófica sistemática abarca solamente lo que yo llamo el estudio de las dimensiones fundamentales, aunque las concibe de modo un poco más amplio que yo, pues entre estas están «el problema del mal, el fracaso y la muerte, la condición *elpídica* (la esperanza) y utópica de la realidad humana, y, para concluir, la apertura del ser humano a la pregunta por el fundamento de la realidad, es decir, la referencia del ser humano a lo divino» (2011, 22).

ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA

Este no es un enfoque de la antropología filosófica frecuente pues es propio de la corriente fenomenológica, pero incluso en esta corriente hay grandes dudas sobre él. Por eso solo se da en autores posteriores a Husserl. Casi diría, que solo en Fink y Marías, aquel como un filósofo que sabe sacar lo no pensado en sus dos maestros, Husserl y Heidegger; Marías, como un pensador que sabe pensar lo impensado o lo no explícitamente desarrollado por Ortega. De Fink circula por Internet una traducción parcial de su obra fundamental *Fenómenos fundamentales de la existencia humana*. Puede ser útil el manejo del cap. II de mi libro *Fenomenología y antropología*, para ver el camino de ida y vuelta de la fenomenología husserliana, que está detrás de mi concepción de la antropología filosófica, así como el cap. V, «Antropología y fenomenología», de mi libro *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, para ver cómo la problemática de los dobles humanos se va configurando en Husserl.

Una ampliación o explicitación de algunos puntos que he tratado en este tema pueden verse en mi comunicación al Congreso de Antropología Filosófica de 1996, publicadas en las actas con el título «Los dobles humanos: Estructura analítica y estructura empírica de la vida humana», en *Pensar lo humano*. Actas de II Congreso de Antropología Filosófica, Madrid, septiembre de 1996. Editorial Iberoamericana, 1997, pp. 161-169.

EJERCICIOS PRÁCTICOS

1. ¿Qué diferencia percibe usted entre la perspectiva «emic» y la perspectiva «desde dentro»?
2. Qué se quiere decir cuando se habla de que las dimensiones trascendentales son «ineluctables».
3. ¿A qué se debe la pérdida de «tensión» en Marías entre la duplicidad que descubre en el humano, en comparación con Husserl y Ortega?
4. Por qué la fenomenología trascendental termina siendo también una antropología.

Tema II

Cuerpo, mundanidad y espacialidad

1. La corporeidad humana.
   - 1.1. Las concepciones del cuerpo y la antropología.
   - 1.2. Notas para una fenomenología del cuerpo.
     - 1.2.1. Cuerpo e intracuerpo o carne.
     - 1.2.2. El contenido de la carne.
     - 1.2.3. El cuerpo como intencionalidad, totalidad y punto cero, «fondo» de la objetividad.
   - 1.3. Cuerpo y medicina
   - 1.4. Apunte para la posición del cuerpo en la vida humana.
2. Mundanidad y espacialidad.
   - 2.1. La corporeidad del ser humano implica esencialmente su mundanidad y viceversa.
   - 2.2. Filosofía y mundanidad: de la noción de mundo a la de mundanidad.
   - 2.3. La mundanidad como horizonte de lo real: *mundo* (*Welt*) frente a *entorno* (*Umwelt*). Importancia del tema en la antropología filosófica.
   - 2.4. La mundanidad como *Lebenswelt* o mundo de la vida.
   - 2.5. La espacialidad del mundo de la vida o mundo vital (*Lebenswelt*)

Entre las dimensiones de la vida humana no hay una prioridad en el orden de pertenencia, pero sí hay un orden en la presentación. La vida humana empieza siendo corporal. El cuerpo humano viviente es el primer dato de la vida humana, hasta tal punto que, sin él, no podemos concebir la vida. Es cierto que al respecto hay muchas creencias, pero filosóficamente no concebimos el ser humano sin el cuerpo. El cuerpo, la corporeidad humana, se prolonga en el mundo, que, así, es el ámbito espacial de la existencia. Cuerpo, mundo y espacio serán las tres primeras notas del ser humano que somos. Decir esto puede parecer una perogrullada, pero hay en la fenomenología o filosofías aledañas toda una corriente de opinión que duda de que el cuerpo sea un elemento de la *estructura analítica de la vida*, es decir, de la constitución fundamental de la vida. En todo caso cabe preguntarse hasta dónde es el cuerpo o sus partes, una dimensión fundamental. Como lema de este capítulo pondría la frase de Hans Jonas, de que «*el cuerpo vivo es el prototipo de lo concreto* y, en la medida en que es *mi* cuerpo, es en su inmediatez simultánea de interioridad y exterioridad la única cosa concreta que se me da *íntegra* en la experiencia» (2000, 40).

1. LA CORPOREIDAD HUMANA

1.1. Las concepciones del cuerpo y la antropología

El cuerpo es sin lugar a dudas lo más cercano a nosotros mismos y a la vez algo sumamente alejado. Tal vez por eso es la dimensión básica peor interpretada de la historia de la antropología. Más aún, casi se podría decir que la imagen del ser humano de una cultura viene determinada por el modo como sea pensado el cuerpo. En un primer punto se podría mencionar ejemplos representativos de los modos de pensar el cuerpo humano en culturas en las que no ha actuado la ciencia. Especial interés merece el pen-

samiento hebreo, en el cual el cuerpo tiene una relevancia fundamental, aunque el empleo de la palabra «cuerpo» en la traducción de los Setenta amputa la riqueza estereométrica[1], del pensamiento hebreo al respecto. Esta traducción es la traducción que de la Biblia, escrita originalmente en hebreo, se hizo al griego[2].

El platonismo (y luego neoplatonismo) que informó a la filosofía cristiana llevó a una desvalorización del cuerpo como elemento o dimensión básica del ser humano. Esa corriente es la que había influido en la propia traducción de la Biblia. Después, todo el cristianismo a lo largo de su historia se ha esforzado por difundir una mentalidad anticorporal por toda la vida moral cristiana. No en vano una de las tentaciones típicas del cristianismo es la «carne». La palabra «carne» es una palabra muy interesante, porque es la carne sensible, con vida, con deseo, en definitiva, la carne animal viva. El cuerpo es visto como carne, y como tal como un enemigo de la vida cristiana. Desde los fundamentos dogmáticos hasta los más elementales principios de la vida cristiana el cuerpo aparecía como lo que era necesario eliminar o reprimir, el cuerpo era la potencia negativa generadora del mal, la fuente de la negatividad que se oponía incesantemente a las aspiraciones a la santidad. El cuerpo como carne es uno de los enemigos del ser humano. De hecho los dos más nefastos (es decir, de los que no se debe hablar) y detestables pecados del cristianismo eran dos pecados enraizados en el cuerpo, la lujuria y la gula. El asesinato es un acto puntual del que uno se puede fácilmente arrepentir; la lujuria, sin embargo —y la gula en un nivel muy distinto, porque en la Europa medieval y moderna no estaba al alcance de muchos—, se pega al cuerpo como la piel propia, siendo el vicio y pecado más identificado con la naturaleza humana pecaminosa por estar contaminada por el pecado original.

El pecado original se transmitía por la sexualidad, que era un pecado necesario. La carne era el enemigo fundamental de la vida cristiana, esa dimensión que no nos queda más remedio que sufrir hasta liberarnos de su carga por la muerte. El placer sexual es el único placer que puede competir con el futuro prometido de disfrute del cielo. No es difícil preferir el placer

[1] Ya sabemos por la *Antropología filosófica I* (2013, p. 160) qué significa estereométrico.

[2] Ampliaremos este tema cuando tratemos la cuestión del «alma» en la segunda Unidad.

sexual conocido, por disfrutarlo, a un placer futuro en un cielo desconocido. Ahí radica el odio inveterado de la Iglesia al cuerpo.

Esta opinión negativa, que filosóficamente tenía su enraizamiento ya en algunos diálogos de Platón, en quien se activarían viejos relatos órficos (cfr. Ricoeur 1982, 427 ss.), no podía menos de ascender hasta la antropología, en la que siempre se pensó que el ser humano era ante todo espíritu, no un *espíritu pensado según el modo como el cuerpo humano es humano*, sino como un ser que, aunque habita en un cuerpo, no es el cuerpo. El ser humano sería principal y casi exclusivamente su alma. Por eso, al morir, desaparece su cuerpo pero no su alma, por lo que pervive en cuanto persona, aunque sea incompleta y por tanto incapaz de actuar.

Será necesaria la Ilustración con la liberación del viejo régimen para liberarnos de una antropología que rechazaba la primera dimensión básica del cuerpo. Sabemos que Pascal aún pensaba en la posibilidad de un ser humano sin cuerpo. De hecho, hasta Feuerbach no se reivindicará la sensibilidad y por tanto la revalorización del cuerpo como punto fundamental de la liberación del ser humano. Pero ya por entonces se había avanzado mucho en la visión científica, que fue decisiva para la filosofía del cuerpo, ya que, hecha eficaz en Descartes, determinó una filosofía del cuerpo como la de un ser objetivo sometido a las leyes del mundo como cualquier otro cuerpo.

En efecto, el *dualismo cartesiano*, del que se debería hablar a fondo en una antropología filosófica completa, tiene como un punto clave la consideración del cuerpo como un cuerpo objetivo, con lo que parece ser resultado de una filosofía ascética que tenía en el cuerpo su mayor enemigo. En la ciencia médica, que se estaba desarrollando a marchas forzadas, el cuerpo quedaba desactivado y convertido en máquina. Esta visión cartesiana será determinante de toda la filosofía posterior antropológica, siendo la responsable de la incapacidad de la antropología para comprender el cuerpo como dimensión básica del ser humano, porque lo verdaderamente humano estaría en el alma.

Han sido necesarios muchos rodeos para llegar en el siglo xx, a través fundamentalmente de la fenomenología de Husserl, a poder tematizar, en las obras de los franceses Marcel, Merleau-Ponty o Sartre, el carácter del cuerpo humano como *dimensión constitutiva de la subjetividad*.

Especialmente nosotros, los españoles, no debemos olvidar las brillantes contribuciones de Ortega ya desde los primeros años veinte, sobre todo en su texto «Vitalidad, alma, espíritu». En relación con todo esto, a pesar de haber asumido en las páginas anteriores la contribución de Julián Marías a una clarificación de la antropología filosófica, al distinguir una teoría analítica y otra empírica, lo que yo he llamado dimensiones básicas y fenómenos fundamentales, también quiero distanciarme de él, porque, al pensar la *realidad radical***,** lo que he llamado mi vida propia, de la que solo yo tengo experiencia directa, como el ámbito en el que aparece el ser humano con su instalación en el mundo, la corporeidad aparece como estructura empírica —por tanto como secundaria—, ya que la pertenencia al mundo es una cuestión empírica (Marías 1973, pp. 95 y 135). Partiendo de los resultados del método fenomenológico, el ser corporal pertenece esencialmente a la subjetividad trascendental —que sería lo que Marías llama, siguiendo a Ortega, realidad radical, es decir, ese ámbito clave en el que todo está enraizado (=radicado)—. La razón fundamental para ese rechazo de la tesis de Marías es que *ni la sensibilidad ni la espacialidad pueden ser pensadas sin cuerpo*. Otra cosa es que el cuerpo sea el cuerpo objetivo. El cuerpo humano es estructura básica y fundamental de la vida humana.

Y para seguir, quiero recordar lo que acabamos de exponer sobre la carne como enemigo de la vida cristiana. Al distinguir cuerpo y carne, la propia doctrina cristiana nos pone en la pista de una distinción fenomenológica fundamental.

1.2. Notas para una fenomenología del cuerpo

Por eso es ya hora de mencionar la necesidad de la fenomenología del cuerpo, es decir, una descripción de cómo vivimos nuestro cuerpo, porque eso es lo que entra como un elemento de la vida humana. Es muy importante tener en cuenta que la vida humana no se constituye desde los datos que nos dan la medicina con su anatomía y fisiología. De todo eso no sé nada en primera persona, solo lo sé en tercera persona, es decir, sé lo que mi cuerpo es anatómica y fisiológicamente a través de una ciencia que no habla de mí sino de un cuerpo objetivado que no soy yo. Por eso solo lo que yo sé de mí en mi experiencia es lo que entra en mi vida como un elemento fundamental de la misma, como el primer elemento que me constituye siempre, que

siempre me acompaña y del que nunca me desidentifico. De ahí la importancia que tiene el análisis correcto de este cuerpo.

1.2.1. Cuerpo e intracuerpo o carne

¿Qué experiencia tenemos del cuerpo? La fenomenología del cuerpo es una de las aportaciones más significativas de la fenomenología en general, y en particular de la de su fundador, Husserl. Aunque en vida no publicó mucho, su influjo fue decisivo en la filosofía del siglo entero ya desde el principio del mismo; en él se basa la obra Maurice Merleau-Ponty, sobre todo en lo que concierne al cuerpo. La obra principal de este, *Fenomenología de la percepción*, es una estricta fenomenología del cuerpo, muy interesante para los profesionales de la medicina, pues en esa obra se parte de los análisis de uno de los autores más influyentes de la neurofisiología, Kurt Goldstein, quien analizó los comportamientos de personas gravemente heridas en la cabeza por metralla en la Primera Guerra Mundial, descubriendo elementos fundamentales del funcionamiento del cerebro y de la experiencia humana, en una dirección metodológica que debe ser relacionada con los trabajos del portugués António Damásio (sobre todo, Damásio 2006) en los años más recientes.

Merleau-Ponty se basa en Husserl, quien había expuesto los datos básicos de la experiencia del cuerpo en el tomo II de sus *Ideas relativas a una fenomenología pura*. De los tres tomos previstos de esta obra, en vida solo apareció, en 1913, el tomo I. El segundo se publicó de modo póstumo en 1952, pero Merleau-Ponty lo había leído ya en 1939[3]. Aquí expondré un resumen de esa experiencia.

El primer elemento que hay que destacar es esa diferencia a la que venimos aludiendo y que se da en la experiencia de mi cuerpo, que, siendo una experiencia única, está constituida por dos capas profundamente diferentes y que nunca se deben olvidar en el análisis del cuerpo, pues, por un lado, este está en el espacio, siendo objeto, primero, de mi propia experiencia y,

[3] Sobre los análisis del cuerpo en esa obra el autor ha escrito un amplio comentario: «Apuntes para una teoría fenomenológica del cuerpo», en *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Jacinto Rivera de Rosales y M.ª del Carmen López (coord.). pp. 133-165, UNED, Madrid 2002.

luego, de la física o fisiología[4]; por otro lado tenemos el cuerpo vivido, aquel cuerpo que siente y que aún tenemos que describir. El espacio en el que está el cuerpo objeto de la física o fisiología se puede decir que es homogéneo, porque en él no habría orientaciones, vectores, diferencias en los valores de cada uno de sus puntos. Es absolutamente imprescindible distinguir el *cuerpo en cuanto objeto* y el *cuerpo en cuanto sujeto* o, por usar las palabras de Husserl, el cuerpo como *Körper* y el cuerpo como *Leib* o, si se quiere, porque también vale, el cuerpo como *cuerpo físico* y el cuerpo como *carne*, siendo aquel un cuerpo entre otros cuerpos del mundo, sometido, por tanto, a todas las fuerzas de la realidad, mientras que el otro, el que Ortega llamaba el *intracuerpo*, el *cuerpo somático* o la *carne***,** como la entiende el cristiano, es el cuerpo vivido por mí, con cuya presencia me encuentro identificado, sin que me pueda desidentificar, por eso no lo puedo conocer como a un objeto porque nunca lo tengo enfrente. Yo no *conozco* mi cuerpo somático, mi *Leib***,** *como algo exterior,* sino que lo soy directamente, porque para mí nunca me está dado como un objeto que conozco, sino que más bien es la condición de posibilidad de todo objeto.

La mejor forma de hacerse cargo de esta fundamental diferencia es tomar absolutamente en serio la diferencia cristiana que ya hemos citado entre la carne y el cuerpo. La tradición cristiana lo supo distinguir muy bien, pues el *cuerpo físico* que estudian los médicos no supone ninguna tentación, porque no siente, es algo objetivo. La *carne* en cambio tienta porque está llena de impulsos y apetitos. Pero téngase en cuenta que un impulso, o un apetito, lo que en la tradición cristiana es una «tentación» porque seguir el impulso o el apetito es muy posible que nos llevara en la dirección distinta de la prevista en la moral cristiana, es algo sentido o vivido, y eso no reside en el cuerpo objetivo que estudian los médicos sino en la carne, en la carne propia, es decir, en mi *cuerpo vivido*. Es curioso que en casi todos los idiomas de nuestro entorno (francés, inglés, alemán, español, italiano y portugués) se haga esta distinción. En español, italiano, francés y portugués se habla de «carne» —*chair* (fr.), *carne* (it.)—, en alemán *Fleisch* (pron.: flaish) y *flesh* en inglés, que es la palabra que aparece tanto en el alimento

[4] Aquí sería el lugar de profundizar en este tema, porque hay personas que se desidentifican de algún aspecto de su cuerpo, por ejemplo, el aspecto sexuado. Con toda la importancia que el tema tiene, hasta el punto de poder ocupar drásticamente ese punto o aspecto la biografía de una persona, sospecho que en estos casos la desidentificación no es total porque el sexo no es la totalidad del cuerpo vivido

«carne» como en la tentación. El sentido está muy claro: la carne está atravesada por la vida sensible, *vida vivida desde dentro*.

Ortega también percibió con mucha claridad esta diferencia ya en 1914, cuando distingue la descripción que yo puedo hacer de la palabra «andar», cuando digo «yo ando» y cuando digo «él anda» (I, 667). En el primer caso, si lo describo en toda la amplitud, tendré que aludir tanto a los cambios en la perspectiva espacial que se van presentando como a los movimientos físicos de mi cuerpo, pero además a lo que yo siento al andar, la tensión de los músculos de las piernas, que es absolutamente simultánea del movimiento del cuerpo que veo con mis ojos, o que imagino, o el tacto de mi pie en el suelo, suave si llevo un calzado de muy buena suela, áspero si la suela es fina, pero un tacto siempre presente, que lleva el peso del cuerpo. Pero si describo lo que implica el «otro anda», nada de esto aparece, solo están presentes los movimientos de su cuerpo, ni siquiera aparecen los cambios de perspectiva espacial, solo el ámbito de la posición de ese cuerpo en el espacio. En resumidas cuentas, cuando describo mi experiencia de andar, tengo que describir mi andar desde dentro y desde fuera, como movimiento en el espacio y como movimiento desde dentro, por tanto vivido. En esa experiencia mi espacio es *inhomogéneo* porque sus puntos están surcados por la diferencia primaria que se da entre el *aquí absoluto de mi cuerpo*, vivido como centro de todo, y el *resto del espacio que siempre está alrededor* de mi cuerpo.

Cuando describo el andar de los otros, solo puedo describir el movimiento objetivo de ese andar, algo muy distinto de mi propio movimiento. El movimiento del otro se diferencia del mío en que no es vivido desde dentro, es decir, no va acompañado de la tensión muscular que va implicada en el mío, ni de los cambios de perspectivas que el mío conlleva, pues conforme yo voy andando lo que queda detrás de mí se va ampliando; este cambio del campo visual no ocurre en el movimiento de los otros; ni aparece la sensación al pisar el suelo. Ese movimiento del otro se da en *mi allí*. Respecto a ese allí, esos movimientos se dan en un espacio que puede ser comparado con el espacio geométrico.

El tomar la distinción entre el cuerpo vivido y el cuerpo objetivo y, consecuentemente, el distinguir entre el *espacio homogéneo* de un cuerpo objetivo —el espacio geométrico— y el *espacio inhomogéneo* del cuerpo vivido como algo fundamental, es un logro básico de la fenomenología de Husserl. Para denominar a estas dos realidades nos podemos quedar, dada nuestra

tradición y el pleno sentido que tiene, con las palabras *cuerpo* y *carne*. Yo tengo de mi cuerpo una experiencia como cuerpo entre otros cuerpos, cuerpo que también ven los otros como yo veo su cuerpo, se trata así del cuerpo físico, que está en medio de otras cosas, con las que se «compone», en sentido leibniziano, es decir, ocupa un lugar y ofrece una resistencia como la propia de las otras cosas. El espacio de estas cosas es un espacio homogéneo, en el que los diversos puntos tienen un valor equivalente. Pero, a la vez, nuestro cuerpo se nos da en una experiencia de él desde dentro, *lo sentimos*, no como siento las otras cosas, que toco y veo. Del cuerpo, que también veo y toco, tengo una experiencia peculiar, a través de su propia realidad interna, a través de mi *carne*. Por eso se puede llamar a la realidad de mi cuerpo *carne*. El espacio de esta carne es inhomogéneo porque el cuerpo en el que la carne aparece es siempre el punto cero del espacio, el *aquí absoluto* en torno al cual se sitúa todo el resto de los puntos espaciales. El movimiento de los otros tiene lugar siempre en esos puntos *allí* respecto a mi cuerpo.

Cuando Husserl tuvo conciencia de ese nivel del cuerpo que desbordaba la experiencia del mismo como cosa, distinguió con precisión ambas experiencias, y habló del cuerpo como *Körper*, el cuerpo que se compone con las demás cosas, y el cuerpo como *Leib*, esa experiencia del propio cuerpo desde dentro, desde su propia sensibilidad. Esta palabra es la que Merleau-Ponty, fenomenólogo francés, tradujo como *chair (carne)*, y a la que Ortega se refiere con el nombre de *intracuerpo*. Yo la traduje en su momento[5] como «soma», porque Husserl habla de él como dado en una «*percepción somática*» (Hua. V, 8. cva. H.). No me desagrada nada la palabra «carne», porque efectivamente el *Leib* es la *carne del cuerpo*, lo que sentimos nosotros es nuestra propia carne. Además, como he dicho, tenemos un adelanto muy interesante de esta denominación desde la experiencia cristiana de los enemigos del ser humano, el mundo, el demonio y la carne. La carne nutre la sensualidad, que el DRAE define como la «propensión excesiva a los placeres sexuales». La propensión es algo vivido, es un hábito tendencial de uno mismo. Ahí tenemos un ejemplo típico de qué es la carne. Hay que destacar la perspicacia de Ortega distinguiendo el contenido del «yo ando» y el «él anda». En el primer caso, el contenido primario está en el esfuerzo muscular que el «yo ando» implica más el tacto de las pisadas en el suelo, mientras que en el caso del contenido que para mí tiene el «él anda» no incluye nada

[5] En *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Biblioteca Nueva, 2008, 2.ª edición

de tal esfuerzo. En terminología fenomenológica diríamos que, en el yo ando, yo reino en mi cuerpo y mediante la tensión de mis miembros soy el que decido andar, ejercicio que se manifiesta ante todo en la flexión de mis miembros, mientras que en «él anda» se trata solo de un desplazamiento objetivo en el espacio, y por más que «perciba» también, en el andar del otro, que es su andar, ver su caminar nunca implica que yo tenga vivencias del cuerpo vivido por él.

1.2.2. El contenido de la carne

La diferencia entre el cuerpo y la carne remite inmediatamente a su diferente contenido. Husserl expone con claridad cuál es el contenido fenomenológico de la carne, del *Leib*, y lo hace empezando por una experiencia fun-

mano derecha **que toca**	**1.** contenido de la mano **derecha** que toca	mano izquierda **tocada**	**2.** contenido de la mano **izquierda** tocada
cambio de perspectiva (sin cambiar posición)			
mano derecha **tocada**	**4.** contenido de la mano **derecha** tocada	mano izquierda **que toca**	**3.** contenido de la mano **izquierda** que toca

Posibilidades de experiencia de la mano que toca.

damental que solo cada uno de nosotros la podemos vivir, y ahí se da el comienzo de lo que podríamos llamar la *intimidad epistémica*, que empieza precisamente por la experiencia de mi propia carne. «Intimidad epistémica» significa que es propia solo de cada uno, cada uno la suya, y es una ley básica de la vida vivida, que cada uno vive la suya, en intimidad epistémica.

Si yo me toco mi mano, en esa experiencia tengo dos lados de la experiencia, la mano **que yo toco** y la sensación que aparece en la mano **que toca**. Precisamente la característica de ser la mano la que toca a la otra mano nos permite cambiar la perspectiva, con lo que tengo cuatro posibilidades, porque cada mano es la que toca y la tocada, y esto en cada una de ellas.

En el contenido **1,** la mano derecha aparece de modo convexo pero evanescente, porque lo que realmente destaca son los huesecillos de la mano izquierda, los noto perfectamente, y la mano izquierda aparece de modo claro en su superficie cóncava. Al cambiar de perspectiva, si observamos bien, la mano izquierda ejerce cierta presión sobre la mano convexa derecha que es la que ahora se nota, hasta los huesecillos se difuminan, porque lo que resalta es el contenido **4**. Es una situación compleja que toma Husserl partiendo del privilegio del cuerpo de poder percibir y percibirse, como ocurre con la experiencia de la mano que toca y es tocada alternativamente.

De la descripción de Husserl sacamos una conclusión: que, al tocarme, la sensación que se produce tiene dos caras, por un lado, con esa sensación tengo experiencia de la mano tocada, de mi mano izquierda. Pero me basta cambiar la dirección de mi atención y esa sensación pertenece a la mano derecha, que es la que siente. Esa sensación me da la realidad de mi mano que toca (Mensch 2011, 80). Como esa sensación está localizada en la mano derecha, se puede llamar *ubiestesia*, sensación en un lugar (*ubi*)[6], que sería la traducción griega de «sensación localizada»: sensación en un lugar. Precisamente, todo mi cuerpo, mi piel es el lugar de sensaciones localizadas, que son todas las del tacto; mi ropa, la base en que me siento, el suelo que piso, todo me da un conjunto de sensaciones localizadas.

Además Husserl habla de otras, todas las que siento al moverme; cuando cierro los ojos, muevo la cabeza, tenso el cuello para oír bien, todos esos movimientos tienen su correspondiente sensación, que se llaman sensaciones *cinestésicas* (Serrano de Haro 1997, 194)[7]. También hay sensaciones más complicadas, por ejemplo, movimientos de inhibición o sobresalto, de bienestar o malestar, dolor o placer, todo un conjunto de sensaciones que me

---

[6] Husserl llama a estas sensaciones localizadas *Empfindnisse*, a diferencia de las *Empfindungen*, palabra con la que la tradición siempre se ha referido a los datos sensibles no localizados como pueden ser los datos sensibles visuales o auditivos. La palabra «ubiestesia» se la debemos a Antonio Zirión, que la emplea en su traducción del tomo II de *Ideas*. Ver Zirión 1997, pp. 16 y 184.

[7] En este magnífico y recomendable artículo de Agustín Serrano de Haro se expone el análisis fenomenológico del cuerpo en cuatro pasos, primero, la paradójica presencia del cuerpo; segundo, la problemática de las cinestesias, insistiendo en los cambios que se dieron en Husserl al tematizarlas; tercero, la función y peculiaridad de la tactilidad y, por fin, el aparecer cero como el «Aquí absoluto, cosa intuida fuera de perspectiva, móvil primordial cuyo movimiento nunca se alcanza a percibir» (1997, 211). Cinestesia es sensación (estesia) de movimiento, κίνησις.

afectan interiormente, las sensaciones *cenestésicas*[8]. Por todo este conjunto de sensaciones se me da a conocer o a vivir el cuerpo, mi carne, que es el conjunto de todas estas sensaciones.

Hay una diferencia muy notable entre la forma en que se me da mi carne y la forma en que se me da una cosa. Esta se me da en varias perspectivas que yo puedo cambiar, habiendo una distinción entre el modo en que se me da esa cosa y la misma cosa. En mi carne no hay esa diferencia. Las ubiestesias son la forma en que la carne es y se hace presente. En realidad toda sensación es una ubiestesia, aunque las sensaciones cinestésicas y cenestésicas no estén tan claramente localizadas como las del tacto directo. En la forma de darse las cosas hay una referencia de cada uno de los modos de presentarse las cosas a la unidad de esta, que ha tenido que ser previamente constituida. En la presentación de mi carne, esta se manifiesta de modo directo en sus sensaciones (Serrano de Haro 1997, 190). Husserl habla en este caso, no de una constitución, sino de que la carne se manifiesta [*bekundet*] directamente (Hua IV, 150; 1997b, 190), porque está constituida por ese conjunto de sensaciones. «Inmediatamente» es que no lo hace mediante escorzos o perspectivas.

Husserl tiene especial cuidado en señalar la diferencia entre el tacto y la vista, pues a pesar de que de nuestro cuerpo también tenemos una vista parcial, en la vista no hay sensaciones localizadas, por tanto la vista no nos da nuestra carne, al no poder ver que soy visto (Mensch 2011, 81). Incluso llega a decir Husserl que un sujeto cuyo único sentido fuera la visión «*no podría tener un cuerpo vivido aparente en absoluto*» (Hua IV, 150; cvas H.; 1997b, 190; he variado la traducción), es decir, no tendría cuerpo vivido, por más que viera su cuerpo físico. Pero por la experiencia ubiestésica de que al cerrar los ojos desaparece el mundo, la visión queda atribuida indirectamente a los ojos, de los cuales también tengo experiencia táctil. Así mi cuerpo se enriquece también con la atribución de todo el campo de la experiencia visual y auditiva.

---

[8] «Cenestésico» no es palabra que Husserl emplee, no la he encontrado ni una sola vez, aunque alude a ese conjunto de sensaciones que en el campo de la psicología se llaman de ese modo. La palabra viene del griego κοινός, común, y estesia, sensación, que en alemán se dice literalmente *Gemeingefühl*, sentimiento general o común, porque es el sentimiento por excelencia del propio cuerpo, del que se dice que está entre lo psíquico y lo físico. Por ese sentimiento o sentimientos tenemos noticia global del cuerpo, de su bienestar o malestar, de su calor, frio, cansancio, distensión, etc.

1.2.3. El cuerpo como intencionalidad, totalidad y punto cero, «fondo» de la objetividad

Desde una perspectiva funcional, la característica del cuerpo de ser lugar de contacto con el mundo, por esa característica de las ubiestesias, de ser a la vez presentación de las cosas, y en el correspondiente cambio de atención, sensación y presentación de nuestra carne, hace que el cuerpo sea el «punto de transbordo» (IV, 160; 1997b, 200) de la realidad material en realidad animada viva. Por eso es también el *contramiembro* de la realidad (IV, 150; 1997b, 191). Toda la realidad se nos da a partir de él. Él, sin embargo, también es miembro de esa realidad, porque también es real. Por eso dice Husserl que es miembro y contramiembro de la realidad. Además no hay que olvidar que esa característica de las sensacines táctiles de estar abiertas a lo otro, suponen siempre que en mi vida hay, de entrada, una alteridad, una fractura, como le llama el fenomenólogo danés Zahavi (1998a y 1998b, 220), porque estamos en lo otro de uno mismo.

El cuerpo propio no solo está dotado de todos estos campos sensibles, que constituyen las ubiestesias, sino que, con todo ese contenido, es un *cuerpo práctico, intencional*, que en sus movimientos anticipa la meta final. La originalidad de los movimientos ejecutados por el cuerpo es que anticipan directamente la situación final; su intención no prefigura un recorrido espacial más que para alcanzar la meta dada primero en su lugar; la intención es como un germen de movimiento que luego se desarrolla, aunque solo secundariamente, en el recorrido objetivo. Ese cuerpo práctico lo es porque yo lo puedo mover. El cuerpo, la carne tiene movimiento por sí mismo, por ejemplo, el impulso sexual que habita en el propio cuerpo, pero además es instrumento directo de mi voluntad: yo puedo empujar una puerta pesada para abrirla, o en el caso del deseo sexual, seguir el impulso, dirigirlo o reprimirlo, y en el caso de otras actividades iniciar el movimiento desde mi propio cuerpo, por ejemplo, para utilizar instrumentos. El cuerpo es mi propio *instrumento general* mediante el cual se puede dar cualquier otro instrumento, que por su parte, en el uso, adquiere algunas de las propiedades del cuerpo, de limitar su perspectiva, como ocurre con el vestido (Serrano de Haro 1997, 213).

El cuerpo se nos da con el contenido descrito que se acopla en un *esquema general* que siempre tengo del cuerpo, por el cual siempre tengo una

noticia de cada una de sus partes. Este esquema corporal que yo tengo no es resultado de asociaciones, es decir, de la representación o conocimiento de cada una de sus partes, sino al revés, de antemano tengo o soy un esquema corporal, en el cual siempre tengo un conocimiento directo de dónde está cada parte de mi propio cuerpo. Estas están integradas en el esquema. Según Merleau-Ponty el esquema corporal es una toma de postura global de una posición en el mundo intersensorial, una «forma» en el sentido de la «psicología de la forma», *la Gestaltpsychologie,* que precede a cada una de las partes.

El cuerpo, desde la doble experiencia de cuerpo vivido como carne y cuerpo dado como cuerpo entre otros cuerpos, con una cualidad espacial, no tiene una *espacialidad de posición*, no se encuentra *puesto*, sino que tiene una *espacialidad de situación*, él se sitúa; en esa situación él es el *punto cero* del espacio, el *aquí absoluto*, por referencia al cual todos los demás puntos del espacio son «allí» en torno a él. Por eso el «*aquí*» que aplicamos a nuestro cuerpo no es una posición determinada por la referencia a otras posiciones coordenadas exteriores, que la convertirían en relativa, sino la instalación de las primeras coordenadas (Merleau-Ponty, ob. cit., p. 117); es como la oscuridad de la sala de cine necesaria a la claridad de la pantalla, la zona del *no ser* ante la cual pueden aparecer seres precisos, figuras y puntos. Al cuerpo como carne le pasa que aparece como la mano que toca, de modo evanescente, pues está presente pero en un modo difuminado, pues la intención va directamente al objeto que se ve o da través de él. En ese sentido el cuerpo es una especie de *no ser*, si entendemos que los seres son las cosas que se nos dan mediante el cuerpo.

1.3. Cuerpo y medicina

Antes de exponer la característica de la mundanidad que está vinculada con el cuerpo, quiero dedicar unas líneas a dos cuestiones que también me parecen fundamentales en este momento para comprender la importancia del análisis correcto de la experiencia, así como por la carga crítica que ese análisis puede acarrear. La primera se refiere a la diferencia entre la experiencia vivida del cuerpo y la práctica médica actual, que toma como referencia, no esta experiencia, sino fundamentalmente el cuerpo modelado por una orientación basada en el dualismo cartesiano. La segunda anota-

ción, que me parece importante, es aludir, aunque sea brevemente, al lugar que en la estructura de la vida humana vivida, por tanto, no en la vida biológica, sino en la vida biográfica[9], ocupa esta experiencia, con el contenido o densidad que tiene.

<table>
<tr><td>AIRE:
sangre</td><td>cuerpo
caliente y húmedo</td><td>FUEGO
bilis amarilla: jolé</td><td>cuerpo
caliente y seco</td></tr>
<tr><td>fuente de
vitalidad</td><td>SANGUÍNEO
emprendedor, enérgico
robusto, impetuoso</td><td>jugo gástrico</td><td>COLÉRICO:
delgados, cáustico,
mordaz, ataques de ira</td></tr>
<tr><td>rojo: pieles rojas
PRIMAVERA</td><td rowspan="2"> </td><td>amarillo: amarillos
VERANO</td><td rowspan="2"> </td></tr>
<tr><td>AGUA:
la flema</td><td>cuerpo
frío y húmedo</td><td>TIERRA
bilis negra:
melanjolé</td><td>cuerpo
frío y seco</td></tr>
<tr><td>lubricante
y refrigerante</td><td>FLEMÁTICO
gordos, tranquilo, perezoso,
poco activo</td><td>responsable
de oscurecer los
otros</td><td>MELANCÓLICO:
taciturno, sardónico, receloso
pesimista, todo negro</td></tr>
<tr><td>pálido: blancos
INVIERNO</td><td rowspan="2"> </td><td>negro: negros
OTOÑO</td><td rowspan="2"> </td></tr>
</table>

Figura 1. Humores del cuerpo humano.

Respecto al primer tema tenemos que partir de una tradición médica, en nuestro caso heredera de Grecia, pero hay otras culturas, por ejemplo, la

[9] Sobre esta distinción, ver *infra*, p. 160.

china, ampliamente desarrollada, en las cuales la medicina puede estar dirigida por esa experiencia unitaria del propio cuerpo, que siempre nos acompaña. No voy a aludir a la medicina china, me basta con la griega que se prolongó y desarrolló a lo largo de toda la Edad Media. Desde Grecia el ser humano era una estructura unitaria en la que confluían los cuatro elementos básicos del Universo. Estos son el aire, el fuego, la tierra y el agua. Todo está hecho de estos elementos, pero a la vez todo está *en* estos elementos que determinan las cuatro regiones del universo. Porque lo que caracteriza a estos cuatro elementos no es tanto el que sean las materias que constituyen los cuerpos (que es como lo interpretó Aristóteles) sino ser las dimensiones básicas del universo, que, por tanto, determinan todo lo que en ellas se da.

El cuerpo humano es lo mismo, en él están los cuatro elementos combinados de diversas formas porque representa al mundo; y según predomine uno u otro, tendremos un carácter u otro. Por eso el ser humano es un microcosmos. En el cuadro adjunto se pueden ver las correspondencias de los humores que constituyen el cuerpo humano. Esta imagen, tal como se ilustra en la figura 1, ha perdurado hasta la Edad Moderna. Por supuesto, en ella el cuerpo humano, por ser un microcosmos, mantiene una unidad total.

En la Edad Moderna se impone el dualismo cartesiano, para el que el cuerpo es una *res extensa*; sus partes están, como las de cualquier superficie, yuxtapuestas, como lo están en un mecanismo. Las averías son de cada parte, o de varias, pero cada una de ellas tiene entidad por sí misma. Esta imagen del cuerpo como *res extensa* se ha ido imponiendo hasta ser en gran medida determinante de la práctica médica. En esta no cuenta tanto el cuerpo humano vivido como una experiencia unitaria, sino el cuerpo como un mecanismo compuesto de partes independientes, como se dice de una extensión, que está constituida de *partes extra partes*, de partes yuxtapuestas.

Cierto que el cuerpo humano es una realidad de *partes extra partes*, pero solo es eso desde una mirada externa empobrecedora, pues no es solo eso ni es eso lo más importante, porque es mucho más, primero, una realidad más cerca de la visión microcósmica de la antigüedad que de la cartesiana, porque aquella visión, que se corresponde con la orgánica, hace que las *partes extra partes* dejen de serlo, por depender de un principio vital al que cada parte corresponde pero que también viene determinada por él.

Las consecuencias de una perspectiva cartesiana o de la otra son decisivas. Es posible que nadie afirme con todas sus consecuencias esa visión, pero en muchas de las prácticas médicas se ha impuesto, porque es más operativa. Con esto queremos decir que se ajusta mejor a la tarea de *protocolizar los síntomas y enfermedades,* por tanto, a *controlarlos* y, en consecuencia, a *calcular los costes de sus tratamientos*. Con ello se adecua muy bien a una medicina en la que el *coste* tiene que ser calculado al segundo. Al médico se le prepara para tratar una parte determinada del cuerpo de modo independiente de cualquier otra parte del mismo; eso es perfectamente protocolizable y controlable y, además, en caso de disfunción, tratable. A ese tipo de medicina no le interesan ni las causas globales de una disfunción, ni las consecuencias globales de un tratamiento, sino solo que la disfunción se sitúa en tal parte de un conjunto definido como *partes extra partes*, y que sea tratada adecuadamente. Por eso se puede dar lo que a veces dicen los médicos respecto a un tratamiento, que es «pan para hoy pero hambre para mañana», porque resuelve un problema ahora pero genera problemas mayores en el futuro. La parcelación del cuerpo humano es una consecuencia de la visión cartesiana, que ignora la experiencia viva que tenemos del cuerpo, que, por otro lado, se corresponde con lo que el cuerpo es como organismo al servicio de la vida humana.

Esa visión cartesiana no es sino la forma ideológica del sistema económico imperante, en el cual el trabajo también queda reducido a una cantidad, por tanto, puede ser protocolizado, calculado y, en consecuencia, intercambiado, porque solo las cantidades son comparables. La comparación es la *comp*[a]*ra*. Desde esta perspectiva se entiende perfectamente el escaso interés en un tipo de medicina más comprensiva, más global, que se fije en el cuerpo como órgano de la vida, como elemento de la vida biográfica, una medicina que predomina mucho más en otros tipos de medicina como la china o incluso la medicina homeopática, independientemente del valor «científico» que se le pueda atribuir.

1.4. Apunte para la posición del cuerpo en la vida humana

Con esto quiero ya pasar al segundo punto, a saber, responder a la pregunta del lugar que ese cuerpo ocupa en la vida biográfica de la persona. Es un tema muy interesante respecto al cual no siempre se ha estado acertado.

Por ejemplo, Marías opina que el cuerpo pertenece a la estructura empírica de la vida y, por tanto, no a la estructura analítica. Marías seguramente en esto depende de las tesis manifestadas por Ortega después de 1929, ya que este pasó, de considerar la vitalidad —el intracuerpo, la carne— como la base de la persona, en el artículo «Vitalidad, alma, espíritu», a decir que el cuerpo es una circunstancia de nuestra vida, algo con lo que yo me encuentro pero que no soy yo, porque yo no me identifico con mi cuerpo (ver Serrano de Haro 2013). Mi postura es muy distinta, coincide más con el Ortega del artículo de 1925, que con lo que dice a partir de 1929. También considero que por experiencia no se puede decir que el cuerpo pertenece a la estructura empírica, sino que el cuerpo es parte fundamental de la estructura analítica de la vida humana.

De acuerdo al texto de Husserl, que sigo teniendo como guía, el cuerpo propio en su doble cualidad de cuerpo y carne nos pertenece esencialmente. Esta frase seguro que escandalizará a más de uno, ya que es usual asumir una posición sobre Husserl profundamente distinta de la mía. En efecto, el sujeto trascendental de Husserl, así como el *Dasein* de Heidegger o la realidad radical de Ortega *parecen no tener cuerpo*. Incluso en Husserl estaría fundamentado en una concepción del sujeto trascendental que por la epojé (que hace que pongamos entre paréntesis el mundo y sus partes integrantes, entre ellos el humano) no sería el ser humano. Esta posición parece ser la que termina aceptando Ortega de acuerdo a lo que acabamos de decir. En mi opinión esa es una posición radicalmente errónea porque los análisis husserlianos de la carne la ponen como primera capa, el sustrato de al menos todas las operaciones intencionales de la conciencia que tienen que ver con el mundo, de las que las ubiestesias y resto de sensaciones son la materia hilética. Por tanto no se podría prescindir de esa capa. Otra cosa es que pudiera haber «sujetos trascendentales» sin cuerpo, pero nosotros en cuanto humanos que *además* tenemos que ser sujetos trascendentales, necesariamente tenemos cuerpo, porque nuestra vida intencional no puede prescindir de la materia intencional suministrada por las sensaciones ubiestésicas y cinestésicas.

Y con esto damos el lugar fundamental que ocupan la carne y el cuerpo en la vida humana. Según Husserl todas las sensaciones que ha descubierto como contenido del cuerpo son la primera capa material de la conciencia sobre la que se constituyen operaciones intencionales decisivas de la vida de

conciencia. Lo que no quiere decir que estas estén en la carne. Cierto que tienen la carne o las sensaciones ubiestésicas como su materia, pero la aprehensión perceptiva, o la evaluación que se basa en las sensaciones cenestésicas, no se puede decir que estén en la carne, no tienen ninguna localización. Pero es el cuerpo el que suministra las sensaciones que sirven para las aprehensiones.

Por otro lado, Husserl muestra en ese texto dos cosas, primero, que las ubiestesias, en la medida en que son por un lado sensación de la carne y, por otro, manifestación de las cosas, están sometidas a un sistema, lo que significa que no son algo aleatorio, sino que siempre se producen del mismo modo, de manera que con igual estímulo y en las mismas circunstancias, se produce la misma ubiestesia. Hay así una correspondencia entre la realidad estimular y los efectos que produce en mí, con lo que por un lado la sensación es siempre una sensación abierta al sistema estimular, y este está vinculado a los efectos que produce: «los efectos de los estímulos [*Reizwirkungen*] tienen un sistema» (Hua IV, 154; 1997b, 194; he cambiado la traducción). Se da por tanto una correspondencia entre mi carne y el mundo, porque la ubiestesia no es algo cerrado en sí misma, porque como dice Husserl

> ... en ninguna sensación carnal se capta la mera sensación, sino que esta es aprehendida como perteneciente a un sistema —exactamente correspondiente al orden extensivo— de posibles consecuencias funcionales que lo materialmente *real* tiene que experimentar en consecuente paralelo con influencias materiales posibles» (ib.).

La sensación no aparece como mera sensación, sino como perteneciente a un sistema de posibles cambios funcionales que lo real ha de padecer, dadas ciertas influencias. La sensación siempre es anuncio de lo real, no se da aislada sino siempre en ese orden de correspondencia con lo real.

Segundo, ese mismo cuerpo es el cuerpo que mi yo, mi voluntad, mueve de cara al conocimiento y al cumplimiento de nuestros proyectos. El cuerpo es el órgano de los órganos. Por eso llama mucho la atención el hecho de que Heidegger en *Ser y tiempo* no diga nada del instrumento de todos los instrumentos. Solo en la denominación de «lo a la mano», «*das Zuhandene*» aparece algo del cuerpo. Pero es evidente que «lo a la mano» solo puede existir porque la mano es mediadora. En efecto, el cuerpo es el órgano de la

voluntad. Todo lo que hacemos lo hacemos por su mediación. El cuerpo es el órgano del conocimiento, de la valoración y de la acción.

Es muy importante subrayar la estructura funcional del cuerpo, en *correlación sistémica* con el mundo, ya que los cambios en este están en relación funcional con los cambios en el cuerpo sensible, en la carne. Por su parte esta carne es el «*soporte hilético*» (IV, 153; 1997, 193) o infraestructura material [*stoffliche Unterlage*] de la conciencia. Eso quiere decir que la sensibilidad, que siempre somos, es el *suelo de la conciencia de nuestra vida*. Y no olvidemos que esta carne se nos ha mostrado en dos aspectos fundamentales, uno, en un aspecto —diríamos— teórico, el de los campos sensibles por los que el mundo se nos abre en la faceta sensible de ese campo. Pero segundo, la carne responde ante el mundo con bienestar o malestar, gusto o disgusto, y ahí se enraízan los elementos afectivos que provocan una vinculación de la carne con lo que le satisface o desagrada; ahí se da la materia de los deseos, que entrará en la conciencia como tal materia. La conciencia, por tanto, tiene su suelo en la carne constituida por los dos campos fundamentales de sensaciones, las cognitivas y las afectivas. Por eso la carne es conocimiento (base del conocimiento) y afecto (base de los sentimientos y deseos).

Este sería el lugar para abrir un nuevo apartado que estudiara la situación del cuerpo cuando deja de cumplir su función de miembro del yo para la presencia y actuación en el mundo porque se lesiona o duele. El estudio del dolor, que impide o cambia la función del cuerpo, sería un capítulo muy específico de la antropología filosófica. También es el lugar para estudiar el concepto de normalidad y anormalidad del cuerpo, que da la pauta para entender la escala diversa de las corporalidades, y así de comprender a los otros y a los otros animales (ver *infra* nota 10, p. 81).

2. MUNDANIDAD Y ESPACIALIDAD

Con esto podemos pasar a la otra característica anunciada en la descripción misma del cuerpo, porque este se nos da en un espacio, en un mundo, y en correlación sistémica con este. Por eso no podríamos describir el cuerpo sin detenernos en una descripción del mundo. Pero este concepto, aparentemente sencillo, no es nada fácil. Más aún, si, como hemos visto, el

concepto de cuerpo apenas ha sido estudiado hasta el nacimiento de la fenomenología, porque se ignoraba la fundamental experiencia que tenemos de él, nos pasa lo mismo con el mundo: por más que este haya sido objeto de la filosofía desde los inicios de esta, apenas ha sido captado en lo que realmente es o significa para nosotros. Porque este es el punto fundamental: la filosofía se ha esforzado en estudiar el mundo como una realidad al margen de la realidad humana, sin constatar que solo desde esta accedemos a aquella. Lo mismo que decíamos del paisaje geográfico (*supra*, 42) nos pasa con el mundo, pero ahora con la diferencia de que el mundo no será algo ajeno a la vida humana, del que podríamos prescindir, sino que el mundo se nos muestra como una de las partes fundamentales del ser humano.

Aquí conviene tener presente aquella frase de Ortega que se ha convertido en cierta medida en resumen de su filosofía, que yo soy yo y mi circunstancia. Al principio Ortega no identificó circunstancia con mundo, pero pronto pasó a esa identificación, de manera que la frase «yo soy yo y mi circunstancia» viene a significar que yo soy yo y mi mundo, el mundo es una característica de la vida humana.

2.1. La corporeidad del ser humano implica esencialmente su mundanidad y viceversa

Si la corporeidad es una dimensión básica del ser humano, no lo son menos la mundanidad y la espacialidad que constituyen un aspecto correlativo del cuerpo y a los que necesariamente se remiten los análisis fenomenológicos del cuerpo. En efecto, cuerpo, mundo y espacio son dimensiones que se pertenecen mutuamente; si se es corpóreo se es mundano. Y creo que carece de sentido pensar al ser humano como no corpóreo y no mundano. Tanto la mundanidad como la corporeidad están supuestos en toda consideración del ser humano, y yo creo que ambas dimensiones pertenecen a la estructura analítica, a las dimensiones básicas, por lo que creo que sería un sinsentido asignar al cuerpo una prioridad en cuanto a la estructura empírica y al mundo en cuanto a la estructura analítica, como hace Marías (ob. cit., 110), para quien sería posible pensar la vida humana «de una manera incorpórea», a pesar de lo cual debería ser circunstancial y mundana. En esto sigue en cierta medida alguna literalidad de Ortega, según el cual el cuerpo es algo con lo que nos encontramos pero que ¿no pertenece a la rea-

lidad radical? Es obvio que Ortega se refiere al cuerpo *objetivo*, no a la vitalidad, uno de cuyos elementos básicos es el cuerpo vivido. El cuerpo objetivo, la mirada desde fuera, es algo con que nos encontramos, pero no el cuerpo vivido, la mirada desde dentro.

La pertenencia del cuerpo vivido al ser humano es tal que cualquier variación imaginativa a que sometamos al ser humano lo incluye. Es decir, pensemos al ser humano como lo pensemos siempre lo pensamos con el cuerpo vivido. Mas el cuerpo vivido tiene su continuidad en el cuerpo objetivo, y este en el mundo. Del análisis del apartado anterior se puede concluir que el contenido de la carne no tiene sentido sin su ubicación en el mundo, en una extensión, en ámbitos que ponen de entrada los campos que definen el mundo, el mundo táctil, el mundo visual, el mundo sonoro, y por supuesto también el mundo olfativo. Cada sentido abre una faceta del mundo, de un mundo que tiene un soporte que es continuación de la tactilidad del propio cuerpo[10].

Porque este es el rasgo fundamental del mundo, que continua y da lugar a mi cuerpo y que tiene la misma característica de mi cuerpo, es resistente y consistente. Pero antes de detenernos en algunas características de este mundo, veamos la relación del mundo con la filosofía.

2.2. Filosofía y mundanidad: de la noción de mundo a la de mundanidad

Ya he comentado que el estudio del mundo fue la primera preocupación de la filosofía, cuya primera etapa es considerada como la *cosmológica*. Después, en una segunda etapa, el objeto de la filosofía fue el ser, entre los cuales estaban la naturaleza y el ser humano, que tenía una parte natural, el cuerpo, y otra parte no natural, el entendimiento agente, formado o creado por Dios o el Demiurgo. El mundo, en esta etapa, no era algo distinto del de la primera más que en el carácter omniabarcante, pues en esta última el mundo podría ser descrito como la totalidad en la que habitaban tanto los

[10] Es cierto que esto abre uno de los temas más interesantes de la fenomenología, en concreto el de la «normalidad» y «anormalidad» —que no tiene ninguna connotación ética— porque esta experiencia marca el ámbito de la normalidad, pero es obvio que se pueden abrir campos de «anormalidad», que deben ser estudiados explícitamente, y sin dar nada por supuesto. Cada ausencia de un sentido abre un campo para explorar cómo en ese caso se inserta el cuerpo vivido en el cuerpo objetivo, o cómo es el cuerpo vivido cuando le falta un campo sensible y cómo se reconfiguran los otros campos sensibles. En todo caso es uno de los temas al que Husserl ha dedicado más textos.

seres humanos como los dioses. Con la filosofía aristotélica, la segunda etapa, y el cristianismo, ese mundo como totalidad pasaba a ser solo una parte de ella, porque el motor inmóvil, Dios, no era parte del mundo, no habitaba ***en*** el mundo sino, de acuerdo a Aristóteles, en ningún lugar, pues solo el mundo suponía ser un sistema de lugares. Para el cristianismo eso siempre fue un problema difícil o fuente de inquietudes, porque el cielo, donde estaba Dios, no podía tener relación con el mundo, porque estaba más allá del mundo, por tanto no podía ser de la misma naturaleza que este. Pero, si nada tenía que ver con el mundo, entonces no era un lugar «donde» Dios «estuviera», con lo que la filosofía natural (la cosmología) o filosofía del mundo del cristianismo no dejaba de mostrar aristas espinosas. Pero era con el infierno, como un lugar de sufrimiento y condena, que estaba en las profundidades, con el que más dificultades había. La nueva descripción del universo convertía estos conceptos en problemáticos.

No varió demasiado esta concepción hasta el advenimiento de la fenomenología, que en este caso estuvo preparada por Kant, quien sí hizo una importantísima contribución al concepto de mundo, que aquí no podemos desarrollar. Con la llegada de la fenomenología, el análisis que hemos visto del cuerpo incluye entre sus notas el estar en el mundo, el ser mundano, por tanto el ser humano es un ser mundano. Este rasgo es el que vamos a llamar la mundanidad. Mas, ¿qué es la mundanidad? O, ¿qué es el ser humano en cuanto ser en el mundo?

Empecemos por tomar nota del cambio respecto a la situación anterior, desvelando la importancia de la dimensión de la mundanidad para entender al ser humano. Hay que insistir en el progreso que en este terreno ha experimentado la filosofía, porque se ha pasado de una concepción del mundo como *el lugar en el que está el ser humano*, y que igual podría estar en otros lugares —en otros mundos o no mundos—, a una *categoría* o dimensión del ser humano —según Heidegger, un «*existenciario*»—, por lo que ya no puede ser pensado como algo que le sea extraño y de lo que pudiera prescindir. Así el mundo no es algo a lo que se refiere un ser humano que ya existiría antes sin mundo, o que, posteriormente a su existencia, se puede referir al mundo, iniciando así una relación nueva, su relación al mundo, de la que también podría prescindir, por ejemplo, en otra vida. Esto se puede pensar, de modo engañoso, partiendo de la expresión «relación del hombre con el mundo». Esta expresión parece indicar que existen por separado el

ser humano y el mundo y que luego establecen relaciones. Pues bien, la relación del ser humano con el mundo es un momento *derivado* de la radical mundanidad del ser humano. Solo nos relacionamos con el mundo porque previamente somos mundanos; como solo mantenemos una relación con nuestro cuerpo porque somos radicalmente nuestro cuerpo, por nuestra radical corporeidad. Con el mundo nos pasa lo mismo. O dicho de otro modo, nuestra relación con el cuerpo o con el mundo es de tal modo que no pueden dejar de ser; por eso precisamente son *dimensiones trascendentales*.

Además, tampoco es difícil darse cuenta de esto desde lo que hemos dicho en el apartado anterior, porque la carne está constituida por campos sensoriales, cada uno de los cuales despliega un campo sensitivo siempre colmado, que no es sino un aspecto del mundo. Nuestra carne lleva en sí misma el mundo, por tanto, el estar en el mundo pertenece al cuerpo, a nuestra carne, desde su más íntima constitución. Conviene no perder de vista esta realidad del rasgo mundano del ser humano, para distinguirla siempre del mundo como parte independiente del ser humano, que ha solido ser el objeto usual de la filosofía antes de la fenomenología.

2.3. La mundanidad como horizonte de lo real: *mundo (Welt)* frente a *entorno (Umwelt)*. Importancia del tema en la antropología filosófica

Dos notas creo que merecen ser destacadas en la noción de mundanidad, una se desprende de la concepción husserliana de lo que él llama «la tesis general del mundo», el hecho de que el mundo es el horizonte al que se remite toda intencionalidad perceptiva, toda cosa, todo objeto, en definitiva toda posición de realidad. En este sentido el mundo es «la base de la creencia general, el horizonte universal en que se encuadra toda posición particular», como dice Ludwig Landgrebe (1968, 67). Esta noción de mundanidad estaría muy cercana a la que Kant resalta como conjunto o totalidad de todos los fenómenos, es decir, de los objetos posibles de la experiencia. A esta noción se refieren también la antropología filosófica tradicional que, partiendo de la comparación del hombre con el animal y asumiendo las tesis de la biología contemporánea, concibe al humano como ser abierto al mundo, a diferencia de los animales que estarían encerrados en su *Umwelt*,

como ya vimos en el último tema de la *Antropología filosófica I* (San Martín, 2013, 390 ss.).

En ese tema vimos la tesis de Heidegger, parecida a la tesis de Scheler expuesta en su famoso libro, *El puesto del hombre en el cosmos*, en torno a la diferencia que se da entre el humano y los animales, pues el humano en cuanto ser *espiritual* (en terminología de Scheler), «ya no está vinculado a sus impulsos, ni al mundo circundante, sino que está *abierto* al mundo... Semejante ser espiritual tiene mundo. Puede elevar a la dignidad de "objetos" los centros de "resistencia" y reacción de su mundo ambiente» (ob. cit., p. 56).

Esta comprensión de la noción de mundanidad constituye un elemento esencial de la característica del ser humano como *homo sapiens,* que antes hemos citado, si bien creo que el lugar de plantearlo y legitimarlo no es el de una antropología biológica en la que se estudiara, aunque fuera filosóficamente, la arquitectura del ser humano, como hace, por ejemplo, Landmann (1961, 226), sino en el análisis fenomenológico del ser humano, es decir, en el análisis de la autoexperiencia, solo en la cual podemos testimoniar nuestro acceso a la realidad o a lo real. En este sentido las aportaciones tanto de Husserl como de Heidegger, especialmente la de este, es fundamental. De hecho esta cuestión, la posibilidad de decidir el puesto o lugar del humano en el universo o de resolver su relación con los animales, vive de esta autotestimonialidad y en particular de esta referencia de la noción de realidad al mundo como horizonte de todo lo real. De todas maneras, las teorías tan frecuentes entre los antropólogos filósofos sobre la apertura del humano al mundo hay que leerlas desde esta noción de mundanidad (ver Heidegger § 43 de *Ser y Tiempo*). Nos referíamos a este punto en el tema citado, al decir que para comprender la relación de los humanos con el resto de los animales teníamos que abandonar la antropología de rasgos (o taxonómica) para orientarnos hacia una antropología desde dentro, desde la propia experiencia.

2.4. La mundanidad como *Lebenswelt* o mundo de la vida

Esta idea de mundo es posiblemente una de las primeras ideas logradas en la antropología filosófica, en parte procedente de la reflexión fenomenológica y que obviamente muestra un importante contenido metafísico. En efecto, en la referencia de lo real a lo mundano, tal como defiende Heidegger

(«"Realidad" es un término ontológico que se refiere al ente intramundano» [*Ser y tiempo*, 211]) se diferencia la fenomenología de, por ejemplo, las posturas escolásticas, para quienes —como postula Coreth de un modo filosóficamente discutible— nuestro mundo es abierto, de donde se seguiría que el mundo «no constituye el horizonte último de conocimiento y comprensión humanos, sino que esencialmente apunta por encima de sí mismo hacia la totalidad abarcadora de la realidad» (Coreth, ob. cit., 98). ¿Cómo separar la noción de mundanidad y la de realidad, sin dar por supuesto lo que se quiere asumir como evidente?

Pues bien, de esa idea de la apertura del ser humano al mundo, que es la primera noción básica de mundo que nos aparece en el análisis mismo del cuerpo, se ha ido dando paso a otra idea de mundo fenomenológicamente más eficaz y concreta, que, proviniendo en parte de Dilthey, ha encontrado también en la fenomenología un buen caldo de cultivo, haciéndose eficaz a través de ella. En efecto, el ser humano, mi propia experiencia, tiene como horizonte un mundo, pero a la vez se da en un mundo, en el cual encuentra *cosas a la mano*, referencias de significatividad, importancias, cosas que llaman la atención, que interesan, que movilizan nuestras acciones, etc., que así son *pragmata*. El mundo es, ante todo, un mundo ambiente, un *Umwelt,* en el que la vida humana ha ido sedimentando los productos de su actividad. Por eso la mundanidad del ser humano es una totalidad de referencias de significatividad marcadas de modo primario por nuestra propia cultura. Con esto queremos decir que el mundo que tenemos alrededor es un mundo constituido por campos pragmáticos cada uno de cuyos elementos solo pueden ser definidos por la referencia que mantienen con acciones inmediatas, que a su vez solo tienen sentido en el conjunto de un campo pragmático. Así, el arco solo tiene sentido en relación con el disparo de una flecha, pero esto solo tiene sentido en el complejo pragmático de la caza, que a su vez es uno de los modos de conseguir los alimentos. Esta noción de mundo es lo que se entiende por «mundo de la vida», o como se dice en alemán, idioma en el que se puso en marcha el concepto, *Lebenswelt*.

Al mencionar expresamente este nivel de significatividad el *Lebenswelt* supera la noción de referencia estrictamente perceptiva, del que hemos hablado hasta ahora, y en ese contexto la tradición lingüística y técnica de un pueblo es decisiva para decir qué es el *Lebenswelt* (*cfr.* Habermas, 1981, II, 189 ss.). El cap. III y parte del IV de *El hombre y la gente* de Ortega, son es-

pecialmente útiles para comprender la estructura de nuestro mundo, que es «la maraña de asuntos e importancias en que el Hombre está, quiera o no, enredado, y el Hombre es el ser que, quiera o no, se halla consignado a nadar en ese mar de asuntos y obligado sin remedio a que todo eso le importe» (OC. X, 175). Por eso el mundo en cuanto *Lebenswelt* es un sistema de *pragmata***,** de urgencias e intereses. Ya en *La rebelión de las masas* Ortega identificaba el mundo con el conjunto de facilidades o dificultades con que me topo en mi vida. Cuando Ortega define el mundo de ese modo, está haciéndose cargo del mundo como mi circunstancia vital, como el horizonte concreto de mi vida, en el que esta introduce las líneas de significatividad del mundo[11].

2.5. La espacialidad del *Lebenswelt*

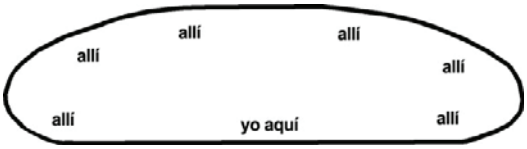


Fig. 2. Representación gráfica de un espacio inhomogéneo.

Todo ese mundo de la vida, ese *Lebenswelt,* no es un puro sentido ideal, sino que se da en un espacio, es espacial. El *Lebenswelt* tiene una consistencia espacial. Mas el espacio no es un recipiente donde esté el ser humano sino el carácter de *alrededor* de las significatividades y de los objetos del mundo que necesariamente están en mi entorno, al «alcance de mi mano» —de ahí que Heidegger llame a este modo de ser «el a mano», el *Zuhanden*, de *Hand*, mano— alejados, encima de mí, debajo, etc., es decir, orientados en torno a mi cuerpo, que es por otro lado el que da un contenido básico a ese mundo. El mundo en cuanto tal es espacial, es una perspectiva, como dice Ortega, pero, en este momento, una perspectiva espacial. Eso hace que el espacio como forma de este mundo sea un espacio radicalmente inhomogéneo, primero porque todo se sitúa en dos dimensiones básicas contra-

[11] Un análisis bastante exhaustivo de este concepto de mundo puede leerse en el análisis que hago del concepto de cultura en Heidegger en mi libro *Teoría de la cultura*. También puede leerse más adelante en el tema 10 de esta Unidad Didáctica.

puestas: yo estoy aquí, y todo lo demás está allí, como se ve en la figura 2. En esa especie de elipse se representa el espacio inhomogéneo, constituido por la inhomogeneidad básica entre mi aquí y los allí restantes.

Aparte de eso, el espacio a mi alrededor está marcado por dimensiones varias que lo clasifican, por ejemplo, esta parte del espacio está delante, otra detrás, otra encima, otra debajo. El espacio personal es achatado, de acuerdo a nuestro modo de ver, y está ordenado por las orientaciones fundamentales que le trasmite el cuerpo humano propio. Todos los puntos están situados en el espacio ordenado desde el cuerpo. En el espacio inhomogéneo se da una inhomogeneidad constituyente, que es la que introduce la vida humana al diferenciar radicalmente el punto cero en el que yo estoy, mi aquí, de los otros puntos que son allí. Esta forma espacial del mundo es inhomogénea, porque está atravesada de diversas orientaciones, el norte y el sur, el este y el oeste, un arriba y un abajo, por más que cambien según esté yo situado, de manera que lo que es norte puede ser sur si yo estoy en el norte. Desde aquí, Madrid, la sierra de Guadarrama está al norte, pero si viajo a mi tierra, Navarra, pronto queda al sur.

Fig. 3. Representación gráfica de un espacio homogéneo.

Es muy distinto el espacio homogéneo asumido por Descartes en el concepto de *res extensa,* el espacio propio de la geometría. Este carece de dimensiones diferenciales, pues en él todos los puntos tienen el mismo valor, en ese sentido son homogéneos. En una circunferencia su centro no tiene más valor que un punto cualquiera de la misma, porque este es a su vez centro posible de otra circunferencia, o de otra *res extensa*. Por eso el espa-

cio de nuestro mundo se distingue radicalmente del espacio del mundo físico o cósmico (como lo denomina Ortega), que es un espacio homogéneo, porque en él solo hay en rigor *partes extra partes* sin direcciones. Gráficamente lo podríamos expresar al modo de la figura 3. En el espacio homogéneo cada punto tiene el mismo valor que otro, lo único que los distingue es la posición de las coordenadas, altitud y latitud en ese espacio, el centro no es un punto especial, por ejemplo, en una pantalla de ordenador es solo un punto en la altitud y latitud de la pantalla. Todas las cosas del mundo están colocadas en torno a mí y no de un modo desordenado sino estructurándose en esos que él llama campos pragmáticos. Un capítulo importante del estudio de la mundanidad, ya como mundanidad concreta, como *Lebenswelt* desde esta perspectiva espacial, es el estudio de las diversas modalidades que asume ese espacio en el que vive el ser humano y que no solo significa que esté como cualquier otro ser en un espacio o en un lugar sino que, como dice Bollnow, el ser humano en su vida siempre y necesariamente está determinado por su conducta en relación con el espacio que lo rodea (1963, 22). Evidentemente los modos concretos de la espacialidad pertenecen ya a un estudio concreto del *Lebenswelt*.

Tenemos, por tanto, que el mundo es primariamente horizonte de la realidad, horizonte de las cosas de la percepción, en continuación con el cuerpo y especificado en las diversas vertientes sensoriales que constituyen facetas del mundo. Pero además de eso, el mundo no es un mundo abstracto, sino siempre un mundo concreto, porque está ordenado no solo según las orientaciones del cuerpo, sino según las tareas que emprendemos en la vida. Pero entonces estamos en la forma en que el cuerpo es práctico, con lo que estamos en el terreno lingüístico, social e histórico, dimensiones que aún no hemos visto.

ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA

El cuerpo y el mundo son temas muy estudiados en la fenomenología. Sobre ambos lo más amplio es el libro de Merleau-Ponty *La fenomenología de la percepción,* especialmente adecuado para médicos, pues como he dicho estudia el cuerpo y el mundo desde la experiencia propia de personas heridas en el cerebro en la Primera Guerra Mundial. El artículo citado de Agustín Serrano de Haro «Fundamentos del análisis fenomenológico del cuerpo» es posiblemente la aportación más rigurosa en español sobre la fenomenología husserliana del cuerpo. Sobre el concepto de mundo puede ser interesante la lectura de algunas páginas de *Ser y Tiempo* de Heidegger, pero de este texto hablaremos en el tema 9. Landgrebe tiene en su libro *El camino de la fenomenología* un capítulo, el II, dedicado al concepto de mundo en la fenomenología; posiblemente ese capítulo sea la más clara aproximación al tema.

También está traducida al castellano tanto la obra cumbre de Husserl sobre el concepto de mundo de la vida, *La crisis de las ciencias europeas,* (Editorial Crítica), como la obra de Habermas *Teoría de la acción comunicativa,* ambos son textos muy importantes sobre este tema. De la primera obra mencionada habría que leer sobre todo los epígrafes 29, 33, 34 —este especialmente— 51 y 66. De la obra de Habermas, en Taurus, la parte VI está dedicada justamente al *Lebenswelt*.

En el número III de *El hombre y la gente* de Ortega y Gasset, titulado «Estructura de "nuestro" mundo», encontrará el lector ideas ordenadas y clarificadas. Sobre el espacio vivido ha escrito ampliamente Bollnow su libro *Hombre y espacio*. Por mi parte también he escrito varias cosas sobre el mundo de la vida. Un resumen lo pueden encontrar en el capítulo «La fenomenología y la crisis de la cultura: una introducción a la fenomenología», con que contribuí al libro *Filosofía y Cultura*, edición preparada por Moisés González, Siglo XXI Editores, pp. 403-451, Madrid, 1992. Recientemente Agustín Serrano de Haro ha publicado en la Editorial Encuentro un magnífico libro titulado *Cuerpo vivido*, que incluye la reflexión sobre este tema generada por diversos filósofos españoles.

EJERCICIOS PRÁCTICOS

1. Sería conveniente tomar nota de un asunto importante desde una perspectiva de fenomenología del cuerpo, la inhomogeneidad del espacio, por la que se diferencia radicalmente el espacio vivido del espacio geométrico. ¿Puede explicar el sentido de esa inhomogeneidad?
2. ¿Podría señalar algunos de los datos básicos de la evolución de la filosofía occidental en la consideración de la noción del mundo?
3. ¿Qué importancia tiene la noción de mundo como horizonte de realidad en la antropología filosófica?
4. Trate de describir la espacialidad del mundo concreto en el que vive.

Tema III

Temporalidad, lenguaje y yo

1. La temporalidad.
   1.1. Importancia de la noción de tiempo en la filosofía y en la antropología filosófica.
   1.2. Hitos fundamentales en el análisis de la temporalidad.
   1.3. El tiempo como «forma de la conciencia»: fenomenología de la temporalidad.
   1.4. El tiempo y las otras dimensiones de la vida humana.
   1.5. Hacia un giro en la consideración del tiempo.
2. El lenguaje y el símbolo.
   2.1. El lenguaje como dimensión trascendental básica.
   2.2. Fenomenología del lenguaje: ni empirismo ni intelectualismo, la palabra como medio del pensar.
   2.3. Hipótesis sobre la emergencia de un nuevo nivel con el lenguaje: de la conversación de gestos al lenguaje, la teoría de G. Mead.
   2.4. Ventaja del lenguaje sobre otros sistemas de gestos corporales: el privilegio de la razón.
3. La mismidad.
   3.1. La cuestión del yo en la filosofía moderna y contemporánea.
   3.2. La deconstrucción del yo.
   3.3. La recuperación contemporánea del yo: la teoría de G. Ryle.
   3.4. Génesis de la mismidad: teoría de Georges Mead.

Hemos visto en el tema anterior lo que podríamos llamar la estructura material del ser humano, su vinculación a una estructura extendida que se vive hacia dentro, en la carne, y hacia fuera en el mundo y espacio. El ser humano vive su cuerpo enraizado en el mundo. Pero el mundo humano, con los dos niveles que hemos detectado, no es independiente y aislable de otras dimensiones que afectan a toda la vida humana. El mundo de la vida concreto en el que vivimos tiene dos características muy precisas, que no podemos obviar, por un lado, el carácter cíclico, el estar inmerso en un alternarse del ir y venir la luz, y, por tanto, el que aparezcan y desaparezcan las cosas, el ser de día y ser de noche y, por otro lado, el estar traspasado por estructuras clasificatorias. Ambas cualidades definen la vida humana. La vida humana está inmersa en ese carácter cíclico, es decir, la temporalidad, y en las estructuras de clasificación, que no es otra cosa que el lenguaje. En tercer lugar, la vida humana temporal y poseedora de un lenguaje, si se puede hablar así, no es una vida cualquiera, sino una vida radicalmente orientada desde un punto de iniciativa, que identificamos con la palabra yo, en torno a la cual se constela una identidad que concebimos como la mismidad que somos cada uno. Temporalidad, lingüisticidad y mismidad son tres dimensiones que, como vamos a ver, caracterizan la vida humana y dan un rasgo especial al mundo que hemos visto en el tema anterior.

1. LA TEMPORALIDAD

1.1. Importancia de la noción de tiempo en la filosofía y en la antropología filosófica

Que la vida humana es temporal, no hay ninguna duda. Espacio y tiempo han ido en la filosofía juntos como especificaciones de la vida y mundo humanos. Y más allá como características propias del mundo. El giro an-

tropológico propio de la filosofía de la modernidad ha incidido con toda decisión en estas características, que como se sabe terminaron siendo concebidas, como lo hizo Kant, no como características absolutas del mundo sino como formas del sujeto en las cuales se enmarcaban todas las posibles afecciones de este, es decir, sus sensaciones. Por eso todo lo que el sujeto siente en la sensibilidad externa es espacial, y todo lo que siente, en la sensibilidad interna, es temporal. Como, por otro lado, la vida humana se asienta en la sensibilidad, en el cuerpo que siente, porque esta le da los contenidos, todo en la vida humana es temporal y, al menos todo lo exterior, espacial.

Esa solución parecía resolver el gran enigma del tiempo y del espacio. Si nos fijamos en el tiempo, este ha sido uno de los enigmas mayores de la filosofía. Ya lo decía san Agustín: que todos sabemos qué es el tiempo pero si no nos preguntan, porque si nos preguntan ya no sabremos qué decir. Mas el tiempo es un enigma, no solo por la dificultad de entender qué queremos decir cuando hablamos de que todo está o transcurre en el tiempo, sino en la medida en que la finitud del tiempo de nuestra vida —en la forma de la muerte— es uno de los motivos movilizadores más importantes de la filosofía. Por eso las etapas de la antropología, sus avances o retrocesos están en íntima relación con el modo de considerar el tiempo.

Este tema es, por otro lado, uno de los que más luz aporta a la hora de exponer la necesidad de volver al sujeto humano, al ser humano mismo, para comprenderlo, en lugar de permanecer en el pensamiento propio de la ciencia, que sería el del hombre ordinario de nuestra cultura. Pues del mismo modo que, actualmente, era necesario distinguir el *cuerpo objetivo* y el *cuerpo vivido*, en el que tenemos experiencia de nosotros mismos y del primero, también aquí es preciso destacar la idea de *tiempo subjetivo*, tal como este es vivido, del *tiempo objetivo* en el que estamos.

Por otro lado, es también un tema muy importante a la hora de discutir la dependencia o no de unas dimensiones y de otras; en efecto, dado que el tiempo parece ser la forma de la conciencia o de la vida humana, parecería que es la dimensión básica fundamental. De hecho la filosofía trascendental, desde Kant a Husserl y Heidegger, en parte así lo ha creído y por ejemplo Husserl pensó que los análisis de la conciencia eran, en su fundamento último, análisis de la temporalidad, de cómo se constituye la conciencia

como unidad a través del tiempo y en ella otras unidades, que serían los sentidos que organizan u ordenan nuestro mundo.

Hoy en día estamos, sin embargo, en un momento en el que se perciben, en nuestro entorno —me refiero, a la fenomenología y, en esa medida, a la antropología filosófica procedente de la fenomenología—, un momento de giro, y lo anuncio porque se está fraguando el giro, otra vez del sujeto que impone el tiempo, al mundo del que el ***tiempo es la forma cíclica,*** y es el ser humano el que se temporaliza en relación con ese carácter cíclico, y justo por eso es temporal, aunque su temporalidad adquiere una forma diversa de la cíclica.

1.2. Hitos fundamentales en el análisis de la temporalidad

Mas antes de abordar estos temas, es conveniente exponer, en rápidas pinceladas, la reflexión histórica sobre el tiempo humano, dada la correlación existente entre la toma en consideración de la subjetividad y el interés por la temporalidad. Este recorrido histórico tendría que empezar por Aristóteles, pero para este el tiempo es, al principio, una cualidad *accidental* del mundo —τὸ δὲ ποτέ (1026a, 30), el cuándo—, porque no es sino el *número del movimiento*, en ese sentido sería una cualidad humana, que es quien cuenta el movimiento. Pero Aristóteles no analiza esta relación, porque, para él, el tiempo es ante todo del mundo, porque es el número del movimiento del mundo según lo anterior y lo posterior, aunque, para que se dé ese número, el tiempo tiene que estar constituido desde el *ahora*, el νῦν, presente, que es la única dimensión real del tiempo. Pero si el tiempo es ahora, ¿cómo tener acceso a lo que ya no es ahora, que es lo fundamental del tiempo?

Por eso el verdadero análisis del tiempo pasa a través de san Agustín, que supo pensar las tres dimensiones del tiempo de la subjetividad, la atención (presente), la memoria (pasado) y la expectativa (futuro); pasará, en segundo lugar, a través de Kant, en el que el tiempo aparece como forma de la sensibilidad o sentido interno. Con los análisis kantianos, sobre todo de la génesis del tiempo como *intuición formal* a partir del tiempo como *forma de la intuición*, se está aludiendo a los problemas más serios y difíciles del análisis de la temporalidad de la conciencia. En efecto, cabe preguntar si la forma de la intuición está en sí misma unificada o la unificación le viene de

fuera. ¿Es esa forma una sucesión de instantes discretos o tienen una unidad temporal por sí mismos? ¿Cómo depende el tiempo como forma de la intuición y como intuición formal de la imaginación como la capacidad de reproducir lo no presente?

Igualmente, en un relato sobre el tiempo —lo que aquí no podemos hacer—, sería necesario comentar a Bergson, para quien la esencia del espíritu radica en la memoria, que es el mismo devenir espiritual que lo conserva todo en sí. Bergson es consciente de la diferencia entre el *tiempo de la conciencia* como corriente continua de datos y el *tiempo homogéneo de la materia*. Mas ¿quién o qué introduce las discontinuidades en el tiempo de la conciencia? según Bergson, el lenguaje y la inteligencia. Tampoco debemos ignorar la importancia que el cap. 15 de los *Principles of Psychology* de William James pudo tener en el propio trabajo de Husserl, ya que en él se hallan importantes intuiciones que pudieron ser determinantes para este (James 1989, 484 ss.; Andersen y Grush 2009).

Pero será Husserl el que va a profundizar en el análisis del tiempo en la fenomenología, siendo este análisis uno de los factores más importantes en la delimitación de algunas de las etapas fundamentales de la fenomenología. Un poco más adelante aludiremos a algunos de los análisis husserlianos que en ciertos aspectos pueden ser considerados como definitivos. Para Heidegger, por su parte, la temporalidad es el horizonte mismo del *Dasein* desde el cual o en el cual se hace la pregunta por el ser, teniendo en cuenta que ese horizonte tiene en la muerte su límite infranqueable. Porque el *Dasein* se temporaliza desde el ser para la muerte. Por otro lado, no hay que olvidar un maravilloso pequeño texto de Kant en el que, de modo *conjetural* [*mutmaßlicher*] —parecido al sentido orteguiano de «mítico»— interpreta el *Génesis* bíblico, en el que el habitante del Paraíso, que vivía sin problemas inmerso en la naturaleza, se hace humano cuando comprende la muerte y, por tanto, el límite del tiempo.

1.3. El tiempo como «forma de la conciencia»: fenomenología de la temporalidad

Toda esta preparación nos debe llevar a bosquejar una fenomenología del tiempo, en la que deberemos resaltar la *inhomogeneidad* radical de los tres momentos que lo constituyen, no como tres momentos que de algún

modo tuvieran sentido cada uno por separado, sino como tres momentos que solo por referencia a los otros tienen sentido. Obviamente entre los tres es el presente el que importa porque es en el que se asientan los otros dos. La relación, sin embargo, del presente con su pasado y su futuro es intrínseca, es decir, es desde dentro, desde el presente mismo. El análisis husserliano del tiempo vivido empieza en los primeros años de la puesta en marcha del método fenomenológico; incluso ahí se fragua su método al tener que distiguir el *tiempo físico* y el *tiempo vivido*, porque tienen características distintas, aquel es uniforme, este discurre de modos diferenciados. Un ejemplo del tiempo vivido es el de la audicion de una melodía. Oír una melodía ahora exige *retener* los instantes que van pasando así como *anticipar* los momentos que vienen, pero no como si estos advinieran al presente desde fuera, sino que el presente implica desde sí mismo tales momentos. Husserl expresará esta relación diciendo que el presente se *despresentifica*, es decir, pierde presencia, en la *retención* —porque es retenido— y se anticipa en la *protención*, y así se anticipa hacia lo que va a venir, *proteniéndolo*, es decir, teniéndolo antes. El escuchar ahora está de ese modo determinado por lo que se retiene y por la espera inmediata. El sentido de «anticipar» es «asir antes», tener antes, de *antecapere* y ese es el sentido de la *protención*.

En el análisis del tiempo Husserl emplea tres palabras importantes, la presencia o actualidad es *Gegenwart*; en la presencia siempre hay algo presente, por eso la *Gegenwart* implica una *presentación*, una *Gegenwärtigung*. Para traducir esa palabra podemos utilizar la palabra presentación. La actualidad es una presentación. Pues bien, el presente, presencia o actualidad pierde consistencia continuamente, y a eso llama Husserl, primero, con la palabra 'retención', porque lo recién pasado sigue retenido, pero desde una perspectiva temporal es una pérdida de presencia, es una *despresentación* o *despresentificación* [*Entgegenwärtigung*]. La anticipación del futuro tiene un carácter similar, las cosas anticipadas (pro-tenidas) no están aún presentes, en ese sentido están aún despresentadas o despresentificadas. En la medida en que la vida humana tiene ese tipo de temporalidad y es presente, el presente es un presente vivo, es decir, abierto al pasado en la retención o despresentificación retentiva, y en la expectativa o despresentificación protentiva.

¿Por qué prefiero la traducción «despresentificación» a la «despresentación»? La estructura temporal de la vida humana consta del presente abierto en sus dos horizontes. Pero de esos horizontes caben dos perspectivas, dos miradas, dos posibilidades, primero, la que acabo de describir, que es el modo básico de la despresentificación; segundo, existe la posibilidad de activar el contenido del fondo despresentificado, *retenido* en el caso del pasado, y *protenido* en el caso del futuro. Esta segunda posibilidad, cuando se refiere al pasado, es lo que habitualmente llamamos *recuerdo* o rememoración; en el caso del futuro, se trata de la *expectativa*. Si en el presente se da una presentación (*Gegenwärtigung*), respecto al pasado y al futuro habrá una representación *(Vergegenwärtigung).* Ahora bien, y aquí está la respuesta a la pregunta que he hecho: la palabra «representación» está comprometida en la práctica, por ejemplo, diplomática, y en la filosofía moderna, como algo que está en lugar de otra cosa o persona. Así traduce la palabra «*Vorstellung*», típica de la modernidad alemana, lo que está en lugar de algo, normalmente en lugar de la realidad, lo que es una característica de la filosofía moderna, que entre la realidad y el sujeto que la conoce pone un intermedio: la representación (lo mismo, por otro lado, que hacía la escolástica con las *especies impresas y expresas*). Como ese sentido no se puede cambiar, porque tiene una profundidad histórica inalterable, prefiero traducir *Vergegenwärtigung* por representificación, porque hace presente lo que no lo es, así las tres palabras *Gegenwärtigung*, *Entgegenwärtigung* y *Vergegenwärtigung* aparecen como presentificación, despresentificación y representificación[1], respectivamente, asumiendo que en todos ellos se «hace presente» o se despresenta, de un modo u otro, lo que en ese acto se da. Así dejamos la palabra «representación» para el sentido ordinario de la modernidad, lo que por otro lado sirve para diferenciar la fenomenología de la «filosofía de la representación», porque el conocimiento no representa sino que presenta.

Con esto tenemos que tomar nota de que la estructura interna de la conciencia humana permite al ser humano recordar, que no es sino abrir el horizonte del pasado, de lo retenido; y tener expectativas explícitas, es decir, introducirse de un modo intuitivo en el futuro, aunque sea representificándolo desde el pasado. Esa estructura del tiempo es también la base para el

[1] Con esta traducción me alejo de la práctica adoptada por otros traductores como es el caso de Antonio Zirión, García-Baró o Serrano de Haro, que han preferido, para *Vergegenwärtigung,* tomar como base la palabra re-presentación. La objeción que globalmente les haría es que en el lenguaje expositivo hay que anunciar el guión.

trabajo de la fantasía e imaginación, dado que esta es la apertura de contenidos de experiencia desligados de la referencia fija que dicen a la temporalidad de la conciencia propia de los recuerdos. El acceso al futuro no puede menos de tener, por su parte, un nivel de imaginación (ver Mensch 1994, 50 ss. y 2001, 69 ss.)

Es importante tener clara esta estructura. La imaginación se diferencia del recuerdo porque este está vinculado a la cadena de la temporalidad, es decir, lo que recuerdo lo vinculo de una manera u otra a mis percepciones pasadas, por tanto, en el recuerdo se me dan acontecimientos caracterizados como reales. Pero esos mismos contenidos recordados pueden aparecer desvinculados de esa característica de realidad. Entonces están libres para cualquier combinatoria. Eso es la imaginación y la fantasía. Esa es la misma mecánica del sueño, que está constituido por contenidos de mi pasado, es decir, de mi experiencia retenida, recombinados de formas innumerables, por lo general, suscitados por los diversos estados del cuerpo vivido, sean de tipo sexual, sean de otro tipo, por ejemplo, malas posturas en el sueño, o sensaciones varias, de frío, calor, hambre, ganas de evacuar, etc. Incluso sensaciones externas, como, por ejemplo, sonidos captados por el oído, que permanece abierto. Todos esos estados suscitan o reavivan fragmentos de lo retenido, creando con ellos las historias que son los ensueños.

1.4. El tiempo y las otras dimensiones de la vida humana

Aún nos queda un problema que nos volverá a salir cuando tratemos sobre la intencionalidad como característica de la vida consciente humana, en el tema V. Aquí estaríamos adelantando algunos aspectos de una teoría de la mente o una teoría de la conciencia, solo que ahora lo hacemos desde una teoría general de la vida humana. El problema que hay que mencionar es si la temporalidad, cuya estructura íntima está diseñada en el párrafo anterior, proviene o surge de la dimensión que veremos a continuación, a saber, del lenguaje. La diferencia entre la filosofía de la conciencia, tal por ejemplo como la husserliana y la filosofía encauzada por los marcos desarrollados por el giro lingüístico o incluso por el pragmatismo, radicaría en la diferente respuesta a esa pregunta. Así, Husserl analiza el tiempo de la conciencia en sí mismo, pasando de su forma original, lo que él llama el *presente viviente*, la *lebendige Gegenwart*, a las unidades que en él se consti-

tuirían, de un modo que podríamos llamar derivado, gracias a la estructura misma del tiempo; este unifica pasivamente sus momentos según lo que Husserl llama las formas originarias de la asociación (cfr. Hua XI, 286), y de ese modo pasivo constituye las unidades básicas que son las unidades de sentido fundamentales. Por el contrario, desde una consideración del lenguaje parece deducirse que la temporalidad de la vida humana estaría más en relación con la interacción intersubjetiva, que sería la que crearía las verdaderas unidades de sentido.

Sin embargo, en el caso de Husserl no se puede olvidar que también él termina remitiendo la conciencia del yo a la conciencia del nosotros y la objetividad misma a la intersubjetividad. ¿No podremos quizás decir que la *síntesis pasiva*, es decir, la constitución en la vida consciente de unidades de sentido de modo pasivo, que indudablemente se da ya en la vida animal y que quizás constituya la base orgánica fundamental de la vida humana, solo cobra verdadero sentido humano y verdadera estructura a través del desdoblamiento producido por el lenguaje, que es el que permite la autorreferencia y en consecuencia el verdadero control del futuro? En este contexto no se debe olvidar la conexión establecida por Heidegger entre el proyecto y el sentido, la preocupación [*Sorge*] y la temporalidad. Aquí cobra su importancia la función proyectiva intencional de la mano; como dice George Mead: «el empleo de la mano para la aislación de las cosas físicas [es una] fase quizá tan esencial como el habla para el desarrollo de la inteligencia peculiar del hombre» (Mead 1972, 258). Aquí sería oportuno aludir al trabajo de José Gaos sobre la mano, porque la mano está detrás de las notas distintivas del ser humano (ver Leroi-Gourhan 1971, 108; Mensch 2011, 91).

1.5. Hacia un giro en la consideración del tiempo

Apunto aquí una reflexión que, como todas las de este libro, debería ser ampliada. Ya he mencionado que en la consideración filosófica del tiempo se está dando un importante cambio, que vendría, primero, de la mano de Heidegger; este, en la llamada *Kehre* [giro o vuelta], pasaría, de tener en cuenta el tiempo del mundo humano, al tiempo del mundo. Entre los intérpretes de la filosofía de Heidegger hay un debate intenso para interpretar este cambio, que Heidegger mismo llamó la *Kehre*, la vuelta. Globalmente sería pasar de la consideración de los «existenciarios», por ejemplo, la tem-

poralidad de la existencia como rasgo de la vida humana, del *Dasein,* a rasgo del mundo, o si se quiere, de la Tierra, o del Ser. Pero, repito, no hay acuerdo entre los intérpretes a la hora de definir con precisión la «vuelta».

Quien sí ha sido muy claro en el cambio en la consideración del tiempo ha sido Eugen Fink (1905-1975)[2], que fue ayudante de Husserl en la última etapa de este en Friburgo de Brisgovia. Husserl, que es el filósofo que, a lo largo de su vida, más ha estudiado el tiempo de la conciencia o de la vida humana, a finales de los veinte encargó a Fink reelaborar sus manuscritos sobre el tiempo, procedentes principalmente de los años 1917 y 1918 —los llamados manuscritos de Bernau— para publicar con ellos un libro. Fink no consiguió sacar adelante el proyecto, y ese fracaso, que le llevó a destruir su anteproyecto (ver Hua XXXIII, p. XXIX), por lo que no tenemos el texto de los resultados, sí le llevó a formular una decisiva conclusión en la línea del segundo Heidegger, que el tiempo no es, *primero,* una propiedad originaria de la subjetividad y, *luego*, del mundo, como pensaban Agustín de Hipona, Kant y, después, en su estela Husserl, sino que el tiempo es ***del*** mundo. Fink construye toda su antropología desde esta perspectiva, de manera que el ser humano se define como una «relación con el mundo» [*Verhältnis zur Welt*]. Una de las dimensiones del mundo es la temporalidad. En ella nos temporalizamos, es decir, adquirimos o tenemos un tiempo, el tiempo de nuestra vida, o, si se quiere, nos asignamos o se nos asigna un momento[3].

En julio del año 2005, en la Universidad de Barcelona, se presentó una tesis doctoral en la que se sigue toda la evolución de la medida del tiempo, tomando en serio, por un lado, la tesis de Aristóteles, de que el tiempo es el número del movimiento según lo anterior y lo posterior y, segundo, la prescripción básica de la fenomenología, de ir al origen de los fenómenos. En esa

---

[2] Este cambio se fraguó precisamente en la profundización de la problemática del tiempo tal como aparece y pudo estar influido por la lección heideggeriana sobre *Los conceptos fundamentales de la Metafísica* (cfr. San Martín 2013, 390).

[3] Sobre las peripecias y sentido de los manuscritos de Bernau, puede leerse el prólogo de Rudolf Bernet para Hua XXXIII y un resumen del mismo que su autor había léido en el Congreso que organizó la SEFE en Sevilla el año 2000; ver Moreno y de Mingo 2005, 29-39. La fundamental aportación de los manuscritos de Bernau se refieren a la importancia del futuro en la consideración del tiempo. Sobre esto ver Mensch 2001, cap. IV, pp. 69 ss., que se basa en las aportaciones de esos textos, entonces aún inéditos; ver también Mensch 2011, 87. El cambio iniciado por Fink en la consideración del tiempo se fraguó precisamente al estudiar los manuscritos de Husserl de Bernau, aunque también, como lo acabo de decir, le pudo influir la lección heideggeriana citada en la nota anterior. Sobre la importancia definitiva que para Fink tuvo ese encargo de Husserl, ver Bruzina 1993, 1994 y 2004.

tesis (González 2008), se ve hasta qué punto el tiempo es originariamente la ciclicidad del mundo, que existe en la alternancia del día y la noche. La progresión en la computación, primero, de la alternancia de los días y las noches mediante los ciclos lunares, que nos dan las semanas y los meses; luego, con la consideración de los ciclos más largos del sol, que nos producen las estaciones; y, posteriormente, la conexión entre las medidas de los ciclos y la invención de instrumentos para ir precisando esas medidas de acuerdo a las necesidades técnicas, primero, de la navegación, conquistando el mar; luego, de la coordinación de los ferrocarriles, para impedir que las horas de las ciudades fueran diversas, todo eso ha llevado a instaurar un *tiempo del reloj*[4], que nos determina totalmente, dándonos una vivencia del tiempo muy especial pero que no es sino resultado de toda una historia del tiempo medido. El profesor portugués Pedro Alves, que ha estudiado también las teorías del tiempo de Husserl, llegaba a una tesis muy cercana a la anterior, esta vez de la mano de la teoría de la relatividad de Einstein, indicando que el tiempo es una dimensión del mundo relativa al movimiento de las partes del mundo, y que hace, por supuesto, que nos «temporalicemos» en él (Alves 2010). Sin embargo, nunca debemos olvidar que la ciclicidad es común a todos los seres, y solo el humano parece hacerse cargo de ella, y eso es porque «constituye» el tiempo, el «antes» y «después» en su conciencia. Más aún, esta, la conciencia humana, es esencialmente y ante todo ese flujo del tiempo en el que no se pierde lo ido y se adelanta lo que va a ser. El tema es tan importante que es el punto de partida para entender la diferencia entre la vida humana y la animal no humana, que debe tener una vivencia distinta del tiempo. Por otro lado, los análisis husserlianos han sido utilizados con gran profundidad en la búsqueda de las bases neurológicas de la conciencia, tal como lo hizo Varela en dos conocidos artículos (Varela 1991 y 1997).

La palabra «temporalizar» (*zeitigen*), muy utilizada por Husserl, es la que hay que aplicar para el hecho de disponer de un momento o una situación en el tiempo, si se permite hablar en términos espaciales para hablar del tiempo, porque generalmente utilizamos nombres relacionados con el espacio: situarnos, adquirir un lugar, pero eso indica que nos es difícil concebir el tiempo como una dimensión distinta del espacio. Utilizando la palabra «temporali-

[4] El libro está orientado a exponer una crítica muy perspicaz y profunda de la noción heideggeriana del tiempo vulgar, que para Heidegger sería el tiempo del reloj. En mi opinión este libro es una de las aportaciones más interesantes a la fenomenología desde nuestro ámbito cultural.

zar» estamos indicando adquirir un momento en el tiempo. Por otro lado, la muerte nos temporaliza definitivamente. Cuando utilizamos un calendario con despliegues mensuales, situamos físicamente marcas en la hoja del calendario, así «localizamos» el tiempo mediante un artilugio espacial.

Sin embargo, nunca hay que olvidar que nuestra forma de temporalizarnos es muy especial, porque siempre nos temporalizamos de cara al futuro, es el futuro el que nos determina, porque nuestra vida se vive de cara a él en nuestros proyectos, a diferencia de la temporalidad del mundo, en la que parece que el futuro no incide porque sólo el pasado cuenta. Nosotros nos temporalizamos en el tiempo del mundo, reteniendo nuestra experiencia y haciendo nuestra vida de cara al futuro que tomamos como guía de orientación.

2. EL LENGUAJE Y EL SÍMBOLO

2.1. El lenguaje como dimensión trascendental básica

Con este tema llegamos ya a un punto fundamental del análisis de la experiencia humana, pues lo dicho hasta ahora en los otros dos temas de hecho solo puede ser aplicado al ser humano en la medida en que remitían a elementos que no estaban en esas mismas dimensiones, sino en el modo como el ser humano las vive, por ejemplo, el mundo como horizonte de realidad, que no pertenece al mundo mismo sino a la función que cumple o tiene en la experiencia. Ahora, en cambio, tocamos un punto que un análisis imparcial enseguida mostraría que afecta a todos los demás, convirtiéndolos en verdaderamente humanos, de manera que el lenguaje lleva en su seno mismo la humanidad. A él hemos aludido en el último tema de la parte anterior, al mencionar la denominación biológica del ser humano como *homo sapiens*. La importancia del lenguaje como el sistema simbólico humano por excelencia, del que dependen todos los otros y el modo mismo de ser hombre, no puede ser negada. El lenguaje es el trascendental humano por excelencia, pues es el que hace que el mundo humano sea humano en los dos sentidos antes mencionados, como *horizonte de realidad* y como *mundo de la vida*; el lenguaje hace o crea el mundo del «espíritu objetivo» como mundo de significaciones y, en consecuencia, solo en el lenguaje se puede plantear la cuestión de la razón. Pero no solo es eso; tal como enseguida veremos, el lenguaje es también el creador del *mundo subjetivo* —del

espíritu subjetivo—, el mundo de la mismidad. Por eso no podemos menos de asentir con Cassirer en torno a que el símbolo es la clave de la naturaleza humana (Cassirer 1944, cap. II). Como también tendremos oportunidad de ver un poco más adelante, la misma opinión ha mostrado George Mead. El lenguaje es una dimensión trascendental básica del ser humano de la que dependen o a la que se remiten otras, la socialidad humana, la mismidad, la temporalidad e historicidad, y que da su verdadero sentido humano al mundo, en concreto, la estructura de significatividad del mundo está mediatizada por el lenguaje.

Por eso disiento de la opinión de Marías, que en este punto me parece desacertada, al distinguir el decir, que sería la dimensión trascendental, estructura analítica en su terminología (cfr. ob. cit., 241)[5], del hablar, del hecho de tener un lenguaje que solo sería un elemento de la estructura empírica: «El decir pertenece a la vida humana en cuanto tal, a su estructura necesaria y universal, tema de la teoría analítica; el lenguaje no» (ob. cit., 242). La razón que da es que la vida humana, es decir, la vida en cuanto vivida y como lugar de todas las otras cosas, ya sabemos que es biográfica, que tiene una estructura narrativa, o como dice Marías: «la vida biográfica solo es posible mediante el decir, esto es, indicar o señalar […] manifestar o descubrir, poner en la *alétheia* o verdad» (ib.). Esto se podría hacer de cualquier forma: «decir es mostrar o patentizar de cualquier forma, con el dedo que señala, el dedo *índice*— con la mirada, con un gesto, con la voz, con la palabra, con la caricia...». El error de Marías radica en no comprender que para la biografía es imprescindible la narración, y esa narración exige el lenguaje, por eso la posible prioridad del indicar respecto del hablar, que permitiría un ser humano sin lenguaje, no nos permitiría comprender la vida en cuanto biográfica, porque esta es imposible sin «narración» de la vida, sin lenguaje. Solo porque hablamos podemos narrar nuestra vida. Otra pregunta importante, tal como veremos, es si solo porque hablamos tenemos tiempo y memoria. Solo porque hablamos adquiere nuestro yo consistencia, es decir, somos uno mismo. La dimensión trascendental del decir, como señalar (de la raíz de δείκνυμι), al margen del hablar se derrumba totalmente.

---

[5] La tesis de Marías podría ser una deformación de la diferencia heideggeriana entre *Rede* y *Sprache,* diferencia que en todo caso debe ser discutida en este contexto. Cfr. Heidegger § 34 de *Ser y tiempo.*

2.2. Fenomenología del lenguaje: ni empirismo ni intelectualismo, la palabra como medio del pensar

Para comprender este papel trascendental del lenguaje es necesario fijar algunos puntos o aspectos del fenómeno del hablar, pues solo desmontando los prejuicios tanto empiristas como intelectualistas, podemos entender el papel emergente que el lenguaje representa. Según el prejuicio empirista, la palabra sería una mera señal reactiva sin sentido, que quedaría como residuo después de haber oído una palabra. Según el prejuicio intelectualista la palabra solo es señal de representaciones previas. Por tanto, en ambos casos la palabra es algo muerto, no encierra en sí ningún sentido, pues el sentido está en otros momentos o lugares.

Frente a ambos modos de comprender el lenguaje una fenomenología de la palabra nos da que esta tiene un sentido, ya que el pensamiento no está fuera de la palabra sino que le pertenece. La palabra es el medio de pensar: «La denominación de los objetos no viene luego del reconocimiento, es el mismísimo reconocimiento» (Merleau-Ponty, ob. cit., 194). Nombrar un objeto es hacerlo existir. La palabra cumple el pensamiento, que sin palabra no existe. También por eso podemos comprender por la palabra. El pensamiento está en las palabras, por eso el orador no piensa antes de hablar. Por lo mismo la palabra no es el signo del pensamiento, «si se entiende con eso un fenómeno que anunciaría a otro como el humo anuncia el fuego» (ob. cit., 198). Pensamiento y palabra no están dados como dos realidades o cosas relacionadas, sino que están mutuamente envueltas como el alma y el cuerpo: «El sentido está preso en la palabra y esta es la existencia exterior del sentido» (ob. cit., 199), por eso puede ser la presencia del sentido en el mundo sensible. Por lo mismo el pensamiento tampoco es algo interior. Mas entonces, ¿qué es el pensamiento interior? ¿Qué hacemos cuando pensamos?

2.3. Hipótesis sobre la emergencia de un nuevo nivel con el lenguaje: de la conversación de gestos al lenguaje, la teoría de Georges Mead

Con esta pregunta iniciamos un terreno ya no estrictamente fenomenológico en la exposición del lenguaje en la que seguiremos la teoría de Georges Mead, que en mi opinión resulta sumamente acertada para ex-

presar el carácter de emergencia que el lenguaje confiere al ser humano y al mundo de los humanos. En efecto, Mead, del que se podría hacer un amplio uso en esta parte de la antropología filosófica, ha sabido explicar la génesis del lenguaje, no en su estructura sintáctica sistemática, sino en su estructura funcional, a partir de la interacción gestual entre animales, interacción en la cual cada gesto implica una reacción del otro y una acomodación del emisor de acuerdo a la reacción que el otro va a tener según el gesto primero.

En este intercambio de gestos estaría incluso la posibilidad de emergencia de la conciencia (Mead 1972, 64) en el sentido humano, precisamente cuando el gesto se convierte en gesto significante. Dice Mead:

> «El gesto vocal se convierte en símbolo significante [...] cuando produce el mismo efecto sobre el individuo que lo hace que sobre el individuo a quien está dirigido o que explícitamente reacciona a él [...]; el gesto significante o símbolo significante proporciona facilidades mucho mayores para [la] adaptación [entre individuos] y readaptación, que el gesto no significante, porque provoca en el individuo que lo hace la misma actitud hacia él (o hacia su significación) que la que provoca en otros individuos que participan con el primero en el acto social dado, y así le torna consciente de la actitud de ellos hacia el gesto (como componente de la conducta de él) y le permite adaptar su conducta subsiguiente a la de ellos a la luz de la mencionada actitud» (ob. cit., 88 s.).

Así, el que hace un gesto significante adopta hacia ese gesto la misma actitud del otro; para ello tiene que tener de ese gesto la misma percepción que tendría el otro. Esta es precisamente la ventaja del *gesto acústico* frente a otros gestos, ya que ese gesto lo oye tanto el que lo profiere como el que lo escucha. El pensamiento no es sino la internalización de esos gestos, en la cual nos vemos como nos ven los otros. Solo en ese proceso los gestos se convierten en significantes y por tanto en algo sabido o consciente, siendo condición esa conciencia para la acción que va a emprender el organismo. De ese modo, entre la reacción del organismo y la realidad está la significación, que «surge en la experiencia gracias a que el individuo se estimula así mismo para adoptar la actitud del otro en su reacción hacia el objeto» (Mead, ob. cit., 126). Precisamente por eso la significación o el símbolo se interponen y permiten demorar la reacción y así elegir entre alternativas.

2.4. Ventaja del lenguaje sobre otros sistemas de gestos corporales: el privilegio de la razón

La ventaja del lenguaje como sistema expresivo es que permite, primero, sedimentarse y constituirse a sí mismo en objeto, es decir, permite *hablar sobre él*. Esto es lo que le da una enorme ventaja sobre otros modos de expresión, permitiéndose del mismo modo desaparecer y darnos la ilusión de existir un pensamiento sin palabras, dado que lo mismo se puede expresar en varias lenguas y de varios modos. En ese contexto hay que hablar de un privilegio de la razón, como dice Merleau-Ponty (ob. cit., p. 207), teniendo además en cuenta la universalidad que anida en las expresiones verbales que no responden a rasgos particulares sino a elementos que son típicos en una situación: «Existe un universal en la forma de la reacción que responde a toda una serie de particulares» (Mead, ob. cit., 122). Estas universalidades orientan las significatividades del mundo, por lo que, en la medida en que los símbolos son resultados de la práctica social, ese mundo supera el mundo orgánico.

3. LA MISMIDAD

3.1. La cuestión del yo en la filosofía moderna y contemporánea

Estamos presentando las dimensiones básicas de la vida humana y hasta ahora nos hemos olvidado de una característica esencial que a muchos se les antojaría primaria, la mismidad o identidad. Presumiblemente en la Edad Moderna esta sería la dimensión fundamental. En efecto, desde Descartes, el yo, el ser yo, ha sido considerado uno de los rasgos fundamentales del ser humano. Para Kant, la *apercepción trascendental*, el «yo pienso» que debe poder acompañar a todas las representaciones, es lo que define el lugar que el ser humano ocupa en el universo, tal como nos lo confiesa en su *Antropología pragmática*. La dignidad del ser humano no le adviene de alguna característica extrínsecamente detectable en su comparación con los animales, sino de su autoconciencia, de un análisis de su vida misma, de la vida misma de cada uno. También en la filosofía husserliana y heideggeriana la mismidad, el «yo», es un elemento existencial decisivo. Para Husserl el yo se constituye en la corriente de la conciencia como la unidad suprema

a la que se refieren todas las demás unidades. Evidentemente, no me sería muy difícil exponer la literatura procedente de la fenomenología sobre el yo, del que Husserl habla reiteradamente en las *Ideas*. Lo más importante de la fenomenología me parece ser la forma en que la vida humana, en la medida en que es consciente, se constituye como un yo, que se conoce así mismo en la medida que sea, por tanto, que tiene un nivel de reflexividad o de autoconciencia. Otra cosa es cómo esa autoconciencia llega a formularse como el yo que habla.

En cuanto a Heidegger, el *Dasein*, el *ser-ahí*, es un *ente* al que le va en su ser, es decir, que le preocupa, su propio ser; mas el ser que le va al *ser-ahí* es *el mío*, como dice en alemán, *je meines*; el carácter de esta mismidad, que es lo que le preocupa al ser humano, esta *mismidad* [*Jemeinigkeit*], es lo que hace que la analítica existencial de Heidegger sea una fenomenología. Por supuesto que también la *vida radical* de Ortega y Gasset es mi vida. Sabemos que el núcleo fundamental de la filosofía de Ortega, el axioma angular del que se deriva toda su nueva visión filosófica, es la de que yo soy yo y mi circunstancia. En este sentido no me parece que haya una ruptura entre estas filosofías y la modernidad.

En la filosofía de Ortega, como ya hemos dicho en el tema uno, hay un juego entre el yo que soy yo como mi vida, y el yo soy yo en mi mundo. La teoría de los dos yoes en Ortega es una de las cuestiones claves de su filosofía, por cierto, bastante desatendida por la mayoría de los intérpretes.

3.2. La deconstrucción del yo

Sin embargo, también hay que decir inmediatamente que, si una parte de la filosofía contemporánea se siente solidaria de la filosofía moderna, otra rechaza radicalmente la filosofía del yo, ya que considera que la mismidad o la identidad es un puro producto del lenguaje, a partir del cual se hipostasiaría uno de sus indicadores, a saber, el pronombre «yo», asignándole una especie de sustancialidad o permanencia, que sería pura ilusión. Esta tesis, que arranca de la crítica empirista de Hume, ha encontrado apoyo tanto en el psicoanálisis —que resultará sumamente eficaz en la deconstrucción de la llamada transparencia del *ego cogito*, desde el momento en que las actuaciones del yo se le escapan y en consecuencia su sentido está en

otro *topos*—, como en la sociología, que ha sido capaz de reconducir la identidad del yo a las identidades sociales.

Por eso el yo, la autoidentidad, no sería, en primer lugar, sino un efecto de la presencia en el lenguaje de las palabras «índice» que unifican las diversas identidades sociales, que se nos asignan en la sociedad, con el cuerpo que emite el discurso, siendo en última instancia la identidad atribuida en el documento administrativo que nos identifica, en el DNI. La deconstrucción del yo llevada a cabo en el psicoanálisis ha inspirado en el estructuralismo fáciles paralelismos de que la autoidentidad en definitiva no es sino una acuñación del Estado, que así identifica, según, por ejemplo, Foucault mejor a los individuos, a los sujetos para tenerlos verdaderamente sujetos. De ahí que la autoidentidad sería un concepto correlativo a la génesis del Estado moderno: yo y el mismo son conceptos que pertenecen, como dice Foucault, a una moral de Estado civil, la que rige nuestra documentación. Cuando escribimos, lo hacemos en realidad para perder el rostro, la máscara, (1969, 29), ya que nuestro yo no es más que la máscara que la sociedad nos pone para reconocernos, para poder interactuar como individuos identificados.

Así el psicoanálisis y la teoría de las identidades sociales o de los roles sociales habrían dado buena cuenta del «mito» moderno del yo, de la autoidentidad y, con él, del mito o ilusión de la libertad, del sujeto de la historia. En este punto la interpretación del marxismo por parte de Althusser, ya lo sabemos, ha sido especialmente clara: pues «los hombres no serían los sujetos de la historia. Los individuos no son sujetos libres y constituyentes. Obran en y bajo las determinaciones de las formas de existencia histórica de las relaciones humanas de producción y reproducción». La historia es, en definitiva, una historia sin sujeto (Althusser 1973, pp. 69 y 73). En general es esta una tesis muy tópica en el siglo xx, en el que el rechazo y deconstrucción del yo ha tenido su continuación con el rechazo de la noción de libertad. En cierta medida, la *Kehre* de Heidegger también iría en esta dirección, porque el *Dasein* dueño de sus proyectos, ante el mundo de la técnica, la instalación omniabarcante, podríamos decir, el *stablishment* [*Gestell*], nada puede hacer, ya que sus proyectos son impotentes (Loparic 2006, 31), por tanto, pura ficción. Es que el *Dasein* tiene un principio que le viene dado; por tanto, considerar la proveniencia de la existencia —el nacimiento— obliga a superar el planteamiento de *Ser y tiempo* (ver

Volpi 2008, 51). De ahí arrancarán también algunas líneas de la deconstrucción derridiana.

3.3. La recuperación contemporánea del yo: la teoría de Gilbert Ryle

Sin embargo, como muy bien había ya dicho Ryle, la reducción del yo a una mera cuestión lingüística, a un producto del lenguaje, como si solo fuera la indicación del que habla, no termina con el problema; por el contrario, un análisis lingüístico correcto demuestra que tras el uso del yo se esconde una situación, que si bien podemos decir que no puede ser separada de la interacción con los otros y en ese sentido sería presumiblemente concomitante del uso del lenguaje, su «realidad» no se reduce a la indicación del que habla, porque cuando quiero indicar que soy yo el que habla no podemos sustituir correctamente hablando yo por mi nombre propio; es decir, el yo no se deja sustituir por el carné de identidad, del mismo modo que cuando otro tiene varios ejemplares de los DNI de otras personas, no las tiene a ellas. Por eso conviene tener presentes los diversos usos en que acaece el índice del «yo» en relación con mi cuerpo, con el que se identifica y se desidentifica. Como muy bien anota Ryle, en frases tan características como «me quemé solo el pelo» o, si se quiere, «me quemé toda la cara», o si digo «yo he chocado contra la farola y me he hecho daño en la cabeza», quien ha chocado he sido yo, no mi cabeza. Yo soy mi cuerpo; pero si estoy ofendido no puedo decir que es mi cuerpo el que está ofendido (Ryle, 1949, p. 168).

¿Qué es entonces el yo? ¿No hay algún sentido del yo que no se deje reducir ni al lenguaje indicativo ni a los roles sociales? Ya he mencionado tanto a Husserl como a Heidegger y la insistencia de la filosofía contemporánea en mantener la noción. Pero no solo se mantiene la noción en la filosofía; en la psicopatología la noción de *Self* (podríamos traducirlo como «uno mismo»), que significa la mismidad o identidad, es imprescindible. Incluso la ruptura del *Self*, de la identidad, ha pasado por ser uno de los síntomas o síndromes fundamentales de la cultura contemporánea, que, a decir de la antipsiquiatría y la etnopsiquiatría, tiene tendencia a generar personalidades esquizoides o disociadas.

¿Qué podemos decir, pues, que es el yo, la identidad o la mismidad? ¿Necesitaremos algún aval, alguna entidad especial que garantice la realidad del yo, la mismidad, algo así como un alma? El análisis de las dimen-

siones básicas solo exige atenerse a la experiencia vivida y describir su contenido. El análisis de Ryle es muy interesante en cuanto al contenido del yo y a la captación de la noción de libertad o indeterminación; mientras que el análisis de Mead es muy aceptable para explicar la génesis del yo. En realidad esa génesis está implícita tanto en Husserl como en Heidegger y en general en los dialogistas, tales como Martin Buber, quienes son plenamente conscientes de que el yo solo puede ser yo en la posición del tú o, como dice Husserl, que el yo solo se da en la experiencia social. Otro problema es que la «sustancia», es decir, el contenido que la mediación del otro permite captar del yo sea necesariamente algo social. Lo que Husserl llama el *yo originario* [*Urich*], es decir, la experiencia originaria a la que antes hemos aludido (o la vida radical del ser humano), quizás sea radical soledad, como dice Ortega en *El hombre y la gente*; más solo puede salir del más absoluto anonimato, es decir, solo es yo en la mediación social, y por tanto solo en la mediación social se constituiría en sujeto de la razón.

Mas dejando este tema ¿cuál es el contenido del yo? Según Ryle el yo demuestra la existencia de acciones propias que tienen a otras acciones por objeto; estas acciones que tienen a otras por objeto son obviamente de carácter superior, en el sentido de más complicadas; la venganza, por ejemplo, implica unas acciones que se refieren a otras: uno me ha hecho algo y yo respondo haciéndole algo; el soborno implica también una acción distinta: hago algo (le doy dinero o ventajas) para que el otro haga algo. Pues bien, el yo sería un comportamiento o referencia a los actos propios; por ejemplo, el ocultar lo que pienso puede suponer un verdadero esfuerzo en relación al impulso de decirlo. Lo que pienso aparece como objeto de un comportamiento superior, el ocultarlo. Precisamente por eso el yo se me escapa, porque esa segunda acción no es objeto en ese momento; esto es lo que Ryle llama *evasividad sistemática del yo* (1949, 173 ss.), lo que no excluye que a su vez se convierta en tema de una nueva actitud, por ejemplo, cuando me cuestiono por qué se me ha ocurrido ocultar mi pensamiento en tales circunstancias; mas esta nueva *ejecución*, en terminología de Ortega, se me escapa, lo cual no significa que no sea posible convertirla a su vez en objeto de otra actitud. Aquí radicaría la noción de libertad, pues lo que voy a hacer está indeterminado, pues no puedo pensar en lo que voy a hacer como determinado, pues la predicción, o el conocimiento como determinado de lo que voy a hacer, podría desviar el curso de mi comportamiento, como si alguien me anticipa qué voy a hacer, puedo desmentirlo haciendo lo contra-

rio. Por eso la situación del yo es como el nadador que intenta «alcanzar el oleaje que él mismo produce» (Ryle, p. 174).

Como se deduce de lo dicho, el yo o la mismidad no es otra cosa que el resultado del proceso de desdoblamiento de la experiencia propia al adoptar respecto a mi experiencia la experiencia que el otro tiene de mí mismo. Esta es la tesis desarrollada por Mead en la tercera parte de su libro, en la que se aplica a este nuevo contexto el pensamiento que antes había expuesto sobre el lenguaje de los gestos y en base al cual había explicado el nacimiento de las significaciones. La mismidad emerge al adoptar en el proceso social o de comunicación la postura de los otros para con uno mismo.

3.4. Génesis de la mismidad: teoría de George H. Mead

Hay que destacar la importancia que en ese proceso concede Mead al juego y al deporte, porque es en ese momento cuando el niño adopta el papel de un jugador como otros; cuando se adopta la actitud del resto de la sociedad, no solo de los compañeros de juego, lo que Mead llama el «otro generalizado», entonces se completa la mismidad, es decir, yo estoy plenamente accesible a mí mismo. Por eso señala Mead dos etapas en el desarrollo de la mismidad, del *self*; en la primera el individuo está constituido simplemente por una organización de las actitudes particulares de otros individuos hacia uno mismo... en la segunda etapa el completo desarrollo del *self*, del individuo, este *self* está constituido, no solo por una organización de las actitudes de esos individuos particulares, sino también por una organización de las actitudes sociales del otro generalizado o grupo social como un todo (Mead, ob. cit., p. 187).

Para Mead esta adopción de las actitudes sociales me constituyen a MÍ como MÍ, y frente a ellas, en cuanto conjunto que Mead designa *MÍ,* reacciono como YO: «El YO es la reacción del organismo a las actitudes de los otros; el MÍ es la serie de actitudes organizadas de los otros que adopta uno mismo» (ob. cit., p. 202). En esta dinámica del MÍ y del YO hay que integrar la «subjetividad», la reflexión, la «conciencia» y la noción de libertad que antes hemos enunciado, porque ese yo como reacción al MÍ no es sino la vuelta con que retorno a mi intimidad, por eso es subjetivo, es reflexivo, y se produce en el seno de la conciencia, que de ese modo se convierte en una conciencia, no directa, sino flexionada sobre sí. Esta flexión o reflexión no

significa que el yo «refleje» perfectamente al MÍ, como un espejo refleja puntualmente la realidad. El modelo de la reflexión es sumamente imperfecto, porque no hay tal reflejo de la realidad del MÍ o de mi conciencia directa, es decir, del modo como veo, estimo y opero en el mundo, en términos de transparencia, como es el caso del espejo. El yo que toma sus acciones como objeto abre un campo de exploración, en el que pueden ocultarse infinidad de procesos, a los que, si puede llegar, solo puede llegar con métodos complejos, entre los que se pueden situar los propios del psicoanálisis.

ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA

El estudio más explícito sobre el tiempo realizado por Husserl son sus *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (ver Husserl 2002a). También Merleau-Ponty dedica, en el libro ya citado en el número anterior, un capítulo titulado «La temporalidad», que habría que leer en conexión con el número I, El «cogito», ya que en este número se trata de llegar a la conclusión de que el *cogito* es necesariamente temporal. Sartre también dedica a la temporalidad el capítulo II de la II parte de *El ser y la nada*. En ese capítulo se puede encontrar un estudio muy pormenorizado del tiempo y de sus tres momentos. También en los capítulos IV y VI de la segunda sección, titulados «Temporalidad y cotidianidad» y «Temporalidad y temporalidad inmanente como origen de la idea vulgar de tiempo», de *Ser y tiempo* expone Heidegger análisis muy importantes sobre el tiempo.

Una orientación básica y muy enriquecedora desde la diversidad de las culturas se podrá encontrar en el libro *Las culturas y el tiempo*, de varios autores encabezados por Ricoeur, que escribe la introducción. También puede servir lo que se le dedica al tiempo en el capítulo 9 de mi libro *Antropología y filosofía*, editorial Verbo Divino, pp. 230-233.

Sobre la teoría de G. Mead lo mejor es leer la parte II de su libro *Espíritu, persona y sociedad* (*Mind, Self and Society*), dedicada al «Espíritu» (*Mind*) en la que se expone la hipótesis mencionada en el texto. La aportación más importante de Gilbert Ryle está en el libro que le hizo famoso *El concepto de lo mental*, capítulo VI. También sobre la identidad es sumamente clarificador el texto de Berger-Luckmann, *La construcción social de la realidad*. Alfred Schütz es un fenomenólogo que desarrolló en los EE.UU. una intensa actividad docente, publicando muy importantes textos sobre los temas de este capítulo que han sido recogidos en tomos tales como *El problema de la realidad social* o *Estudios sobre teoría social*.

En mi libro varias veces citado, *Antropología y filosofía*, dedico al tema de la identidad el breve capítulo 11.

EJERCICIOS PRÁCTICOS

1. ¿En qué sentido le parece que la retención es importante para el ser humano?
2. ¿Podría haber conciencia humana sin protención? ¿Por qué?
3. Señale los límites de una perspectiva lingüística en la consideración de la mismidad o del yo.
4. Qué se quiere decir al hablar del lenguaje como un trascendental básico.

Tema IV

Socialidad e historicidad del ser humano

1. La reflexión de la vida humana.
   1.1. Los dos niveles de la reflexión.
   1.2. La génesis de la reflexión.
   1.3. Sentido crítico de la reflexión y sus ámbitos.
2. La socialidad humana.
   2.1. La socialidad como dimensión trascendental y su consideración en la historia de la filosofía.
   2.2. Sentido de la socialidad: del otro como experiencia mía al otro como condición de la experiencia.
   2.3. Los dos niveles de lo social: lo social como «institución» y como personas concretas.
3. La historicidad.
   3.1. La historicidad de la vida humana.
   3.2. Los modos de la historicidad.

Aún nos quedan dos dimensiones fundamentales de la vida humana, que, aunque están imbricadas en las anteriores, también tienen su peculiaridad. Antes de abordarlas, debemos considerar un tema que es condición de las dos o, al menos, de su pleno desarrollo, y que se enraíza en la forma de ser de la mismidad. Por otro lado, ya han sido mencionadas al hablar del método de la antropología filosófica. Esta última, así como la ciencia y, como veremos, algún aspecto decisivo de lo peculiar de la vida humana, proceden de esta posibilidad, solo que, sin identificarse totalmente, está en íntima conexión con la dimensión de mismidad. Pero en todo caso, su presencia en la vida humana es la condición de la historicidad y del modo de ser la sociedad humana. Por eso quiero dedicarle unas líneas a este tema: la reflexión.

1. LA REFLEXIÓN

1.1. Los dos niveles de la reflexión

Una vez constituida la dualidad de la que hemos hablado en las páginas anteriores, la reflexión, es decir, la vuelta sobre mi vida —en términos de Mead, sobre el MÍ—, y en la que se constituye el yo, es una de las más importantes características de la vida humana, aunque en la segunda mitad del siglo XX sea una palabra que ha suscitado muchas reticencias, pues hay filosofías que le tienen alergia[1]. Por mi parte pienso que nos resulta difícil

[1] Uno de los que rechazará la reflexión será Ortega después de 1929, porque, según él, estaría integrada en la vida, es decir, la vida humana implica en sí misma la reflexión. La realidad es que la crítica es a un concepto de reflexión como algo radicalmente separado de la vida, capaz de convertir a esta en algo objetivo. Esa reflexión criticada es la que seguiría, como ya hemos dicho, el modelo de un espejo que refleja plenamente lo que está delante. La reflexión humana es una propiedad que efectivamente está en la vida misma. Por eso, la palabra «reflexión», por lo que lleva de objetivación especular (de espejo), no es la más adecuada, por lo que debería ser sustituida por otra como meditación o inclu-

prescindir de ella, lo mismo que es imposible prescindir de la palabra «conciencia». Lo que ocurre es que la reflexión se puede dar, al menos, en dos niveles, uno continuo, necesario para constituirse el yo como mismidad —al que se refiere Ortega y que es aludido en la nota anterior— (ver San Martín 2012, 127 ss.), e incluso para temporalizarnos, es decir, para situarnos en el tiempo, y en este sentido sería una estructura real y necesaria, pero en ese caso la reflexión sería otro modo de denominar la mismidad o el yo, incluso la autoconciencia, que formaría un nivel prerreflexivo (Mensch, ib.; *selfaware*, ob. cit. 98, ver nota 11), porque es el que permite la verdadera reflexión (Zahavi 1998, 32). Pero a partir de ese nivel, que podemos llamar básico, la reflexión tiene un segundo nivel que es imprescindible comentar, porque del ejercicio de esa reflexión en el segundo nivel —que es una posibilidad que no es necesariamente ejercida por todas las personas— depende el desarrollo de la humanidad desde que esa instancia empieza a ejercerse. Esta posibilidad incluye o puede convertirse en lo que podemos llamar la *capacidad reflexiva crítica del sujeto*. Para entender esta capacidad crítica debemos considerar cómo actuamos en el mundo.

1.2. La génesis de la reflexión

De entrada, siempre debemos tener presente que desde que nuestra conciencia empieza a abrirse siempre tenemos como fondo o como base el horizonte del mundo, que siempre nos está abierto táctilmente, o por el tacto y la vista, en una actuación simultánea de los dos (sinestesia). El mundo que me rodea y que toco continuamente con mis pies, y veo cuando mis ojos están abiertos, está siempre como entorno en el que se dan todos los actos de los que vamos a hablar a continuación. Porque, supuesto ese fondo, en él destacan cosas, puntos, lugares, etc., a los que la iniciativa del yo atiende, por lo general en el contexto de las actividades que emprendemos de cara a realizar las tareas de la vida. La iniciativa del yo actúa en la carne y atiende a unas partes u otras, siendo ella la que centraliza los actos cognitivos, afec-

---

so la empleada por Ortega, «ensimismamiento». La desventaja de esta es que a veces hay que volver sobre una experiencia perceptiva rehaciendo los pasos de la misma con toda atención y precisión, y eso entraría en la categoría de reflexión pero no en la de ensimismamiento. En todo caso es imprescindible mantener la distinción entre los dos niveles del conocimiento de uno mismo del que trata el ensayo de Zajavi citado en el texto. Al respecto es muy claro James Mensch (2001, 98), que comenta esta necesidad de autoconciencia para la conciencia humana: «Seeing, I am conscious that I am seeing», dice como un ejemplo que parece obvio. Sobre las críticas a la reflexión, ver San Martín 2015.

tivos y volitivos en los que se focaliza un aspecto del mundo o de la carne misma. Por eso es la iniciativa, o el yo en cuanto iniciativa, un centro cuyo campo de actuación es la carne y, a través de ella, el espacio del mundo alrededor, y el tiempo, pues el yo se «desplaza» —aunque tendríamos que decir que se despresentifica y así se temporaliza— a aquel tiempo o a otros. En todos estos actos generalmente se da como correlato del momento subjetivo un momento objetivo, es decir, algo que percibo o conozco, algo que siento y estimo, y algo que quiero hacer y hago o hice —en el caso del pasado—, y en todos ellos hay una implicación mía, un compromiso, los acepto como tales, estoy seguro de esos objetos, los acepto o rechazo, valoro de un modo u otro, hago esto o lo otro. Una vez dado ese compromiso, queda retenido, como no podía ser menos dada la estructura temporal que veíamos, pasando a constituir parte de mi pasado, y en la forma en que es la vida humana, pasa también a constituir una matriz para otros actos que ocurrirán después, actos siempre cognitivos, afectivos y volitivos. Por supuesto, esa estructura siempre ocurre teniendo en el fondo o como base el horizonte del mundo que hemos mencionado, un horizonte que no solo es cognitivo sino afectivo, porque incluye actos valorativos pasados, y resultado de acciones pasadas, y lleno de posibilidades de acciones futuras.

En esta estructura, que del conjunto del mundo destaca un punto, un aspecto, una parte, hay una dualidad entre el acto de compromiso o toma de partido mía y la base por la que se toma esa postura. Normalmente la vida suele transcurrir sin problemas, de manera que esa estructura dual no tiene carácter explícito. Pero a veces, por muchas y diversas causas, esa toma de partido, compromiso, valoración o acción, puede desenvolverse con una base reducida, dudosa, escasa, o sencillamente puedo haberme equivocado o, en el caso de las acciones, puedo encontrar obstáculos o dificultades. En ese momento se da una vuelta a la base comparándola con otra posibilidad de interpretación de la misma. Si me duelen las muelas, puedo afrontar el dolor como un fondo molesto localizado en una parte de mi boca, o puedo tratar de localizarlo con precisión, por ejemplo, de cara a perfilar la causa del dolor, porque la naturaleza del dolor puede haberme inducido a equivocarme sobre qué muela me duele. O la anécdota que se suele contar de Husserl y que relata Hans Rainer Sepp[2], y que, por otro

[2] Ver en http://www.uned.es/dpto_fim/publicaciones/bilinguepragteater.pdf, p. 31. También juega Husserl con la anécdota, sin decir que le pasó a él, en *Erharung und Urteil* (Husserl 1964, 99)

lado, tantas veces ha utilizado Husserl, de la muñeca y la persona, anécdota que le ocurrió siendo joven estudiante en Berlín, cuando vio que una joven hermosa en un escaparate le hacía un gesto de seductora invitación, mas cuando se acercó vio que era un maniquí. O una falsa evaluación sobre la adecuación de algo; o un problema de ajuste en un instrumento; o una decisión errónea, basado en un *conocimiento* erróneo, como si quiero ir al cine y ya no pasan la película que quería ver, u ocurre que el cine está cerrado; o no llevo dinero, o, después de verla, me arrepiento de haber ido porque la película no merecía la pena; o he cometido una equivocación en la decisión, pues debería haberme quedado a trabajar. En todos estos casos hay una atención muy especial a la base de la experiencia, de la evaluación o de la decisión, para *volver a ponderarlas*.

1.3. Sentido crítico de la reflexión y sus ámbitos

Esta forma de actuación es una posibilidad de toda persona, además usada con frecuencia en la vida, por más que *no todos la usen del mismo modo*, incluso algunos apenas la utilizarán. Y es que hablamos del nivel en el que surgen los predicados de la razón, porque de lo que se trata es de una evaluación del primer acto o toma de postura, mirando al acto mismo, no viviendo en él como en el momento del compromiso con el acto, adoptando, en cierta medida, aquella postura que Mead llamaba del otro.

Esta posibilidad de la persona, de todo ser humano tal como lo hemos conocido en la historia de nuestra especie, es el punto de partida fundamental de todos los cambios históricos, que por lo general siempre son resultado de una *ponderación reflexiva sobre la experiencia anterior*. Lo que se da en estas situaciones es un cambio en la atención, pasando de mirar directamente al objeto del acto, sea este cognitivo, afectivo/evaluativo o volitivo, para volvernos a esa base que está detrás del acto, bien a los datos precisos de mis sentidos, bien a los aspectos del objeto que me movieron a la valoración, bien a lo que la decisión representaba en mi vida, por ejemplo, si voy al cine teniendo otras obligaciones, la reflexión se fijará en el peso del goce, satisfacción o ventajas obtenidas al ir al cine, frente a lo que pudiera representar el cumplir mis obligaciones.

La multiplicidad del mundo de la reflexión es inmensa. Voy a indicar los tres grandes núcleos en que la podríamos dividir, siendo los tres posibilida-

des del yo, y estando este por tanto en cada una de ellas en lo más íntimo de su ser, porque en la reflexión el yo es explícitamente consciente de sí mismo. El primer grupo se refiere a los momentos de la vida ordinaria en todos sus niveles, y solo busca ajustarla, aunque hay un nivel de esta vida ordinaria muy importante para ella, en el cual lo que hacemos es fundamentalmente *ponderar nuestras acciones*. Entre esta posibilidad de la reflexión hay una en la que estamos dirigidos por principios que rigen nuestras decisiones de cara a realizar lo que la sociedad, con mi asentimiento más o menos explícito, define como un ideal. Pero entre los ideales hay uno que es el de la rectitud de la conducta, sobre todo en relación con los otros. Continuamente estamos comparando nuestra vida y nuestras decisiones con este ideal, o con las normas procedentes del mismo en un saber sobre nosotros mismos, que por eso se llama conciencia moral, en alemán, *Gewissen*, una especie de saber [*Wissen*] reflexivo y evaluativo sobre nuestras acciones y, por ellas, sobre nuestra persona o las demás.

Hay un segundo nivel de la reflexión en el que queremos juzgar y evaluar, con el alcance que sea, la experiencia, someterla a precisión y medida para, sobre esos juicios y con una base controlada, establecer acciones futuras seguras. Todo lo que desde el neolítico (Lewis-Williams/Pearce 2010) —incluso antes, desde el paleolítico medio y superior— se ha inventado o construido sobre la experiencia ha estado regido por este motivo, que ha terminado generando un acervo de conocimientos verdaderamente espectacular, todo lo que llamamos la ciencia. En este tipo de reflexión nos fijamos con todo rigor en los datos de la experiencia, lo que nos dan los sentidos antes de atribuirles una interpretación —al menos con la mínima interpretación que es la indicación con una palabra que lo aísla—, por eso esa reflexión, porque es flexión sobre la experiencia primera, empezó muy pronto, seguramente ya al pretender contar la sucesión de las lunas y estaciones, para de ese modo poder situarnos (temporalizarnos) en la sucesión y poder situar por comparación otros acontecimientos, sucedidos o por suceder, y tomar las decisiones oportunas respecto a ellos. Sabemos que la astronomía está en relación con la fijación de los momentos en que había que activar ciertos rituales. Pero la astronomía está muy directamente relacionada con la matemática, con la geometría, a su vez relacionada con la agricultura, etc. También la contabilidad del Estado, institución que es consecuencia de la revolución neolítica, incide en el desarrollo de este tipo de reflexión, cuyos resultados se van sedimentando en conocimientos que al final termi-

nan por ser cuerpos de saber que hay que aprender y entender. La comprensión que llamamos entender es un tipo de reflexión sobre unos datos para ver en ellos lo que se dice que representan, por ejemplo, una igualdad matemática que al principio no veo y que es imprescindible comprender.

Pero aún hay un tipo de reflexión más elevado, porque reflexiona sobre todo lo anterior, en realidad reflexiona sobre todas las cosas, hasta sobre la propia reflexión haciéndola objeto, tratando de encauzarla, sistematizarla e incluso articular los momentos y temas sobre los que conviene reflexionar. En este lugar está la filosofía, que en este sentido supera toda reflexión científica. La fenomenología es un tipo de esta reflexión, posiblemente uno de los más puros al ser plenamente consciente de su carácter reflexivo y tratar de ser consecuente con las exigencias del movimiento reflexivo. En la fenomenología hablamos del yo que hace fenomenología como el *yo fenomenologizante*, un yo que se eleva sobre el yo directo, en toda la multiplicidad que hemos descrito anteriormente (como un resultado anticipado de esta misma reflexión), primero, para descubrirlo en cuanto trascendental, es decir, en cuanto una perspectiva compleja sobre el mundo, en los tres niveles descritos: cognitivo, evaluativo y volitivo. Segundo, para establecer con la mayor precisión posible los criterios que actúan en cada uno de esos niveles, por ejemplo, la modalidad de cada región, sus tipos de experiencia, entre ellos la experiencia óptima. Y tercero, para, en última instancia, poder tener una vista sobre la vida individual y social lo más precisa posible, de cara, sobre todo, a obtener una orientación sobre el modo en que podemos contribuir a crear un mundo en el que las personas, es decir, cada uno de nosotros en relación con lo que realmente somos, podamos encontrar plena satisfacción de nuestros deseos e ideales, de acuerdo a las posibilidades ofrecidas en cada momento por la historia. Eso significa que la fenomenología tiene a todas luces una orientación práctica.

El sujeto *fenomenologizante*, que, en este caso, no es otro que el fenomenólogo que actuaría como representante del sujeto que haga filosofía, es un sujeto reflexivo sobre el sujeto directo de la vida, cuyo sentido descubre como trascendental, a partir del sujeto que en la vida ordinaria se vive como sujeto *en el* mundo y, por lo general, también como sujeto *al* mundo. Al descubrir el fenomenólogo el yo trascendental, él mismo, el fenomenólogo, no es distinto del yo trascendental, sino solo su *exponente*, aunque teniendo en cuenta los dos sentidos de la palabra «exponente», como exposición de lo

que es el yo trascendental y, segundo, indicando la virtud que la función exponencial tiene de multiplicar por sí mismo el número base. En efecto, la virtud de la reflexión filosófica, si es consecuente, que es lo que la fenomenología pretende, será la de potenciar la vida del yo, en una dirección que Husserl llamaría de la *autorresponsabilidad de la razón*, que necesariamente termina en la propuesta de lo que Husserl llamaría con Fichte, y de lo que trataremos en la tercera Unidad, la «creación del orden moral del mundo», única condición para que el sujeto trascendental en su dimensión social pueda desarrollarse en plenitud. O, como diría Ortega, única posibilidad de llevar el mundo a la plenitud de su significado, es decir, de su ser, lo que, por otro lado es condición de la salvación del propio yo, pues de acuerdo al sentido de la famosa y tan citada frase de Ortega, la salvación del yo depende de la salvación del mundo, pues como dice a continuación de la famosa frase: «y si no la salvo a ella [la circunstancia], no me salvo yo».

2. LA SOCIALIDAD HUMANA

2.1. La socialidad como dimensión trascendental y su consideración en la historia de la filosofía

En todas las dimensiones anteriores, si exceptuamos las dos primeras, nos hemos topado con la sociedad o con los otros. En el tema del lenguaje y sobre todo en el de la mismidad, el otro nos ha aparecido en condiciones de simultaneidad con el tema allí en discusión; parece que, si hablamos del lenguaje y de la mismidad o identidad como yo, necesariamente estamos aludiendo a los otros, pues si hablo de «yo», es porque hay un «tú». El carácter social, o la dimensión de la socialidad o el ser con otros, es una dimensión originaria de la existencia humana, teniendo en cuenta todo lo que hasta ahora hemos visto.

Y no se debe decir que la dimensión social es un requisito esencial para una vida completa del ser humano, para un desarrollo perfecto o armonioso del ser humano, tal como postula, por ejemplo, Coreth. Esa opinión supone malinterpretar lo que los otros representan como dimensión básica de nuestro ser. Cuando Coreth cita la frase de Fichte de que «El hombre... solo se convierte en hombre entre otros hombres; para ser hombres hay que ser varios», malinterpreta el sentido de dimensión básica que tiene el otro en

un análisis fenomenológico de la vida humana. No se trata de que los otros tengan una importancia decisiva para ser un hombre perfecto, que sin relaciones personales quedaría como sin poderse realizar totalmente (Coreth, p. 220), sino que la dimensión social está en la constitución misma del ser humano. Sin relación social no sería ser humano, no es que fuera un humano poco desarrollado, es que no sería humano.

Cabría preguntar qué ocurre entonces con individuos que no tienen la dimensión social porque se han criado en soledad o tan solo con otros animales. Parece que en la historia hay algunos casos. ¿No son entonces seres humanos? En efecto, no lo son realmente en el nivel de la humanidad, aunque podrían tener todos los requisitos para llegar a serlo, lo que por supuesto no está asegurado[3]. En ese caso permanecerán en una situación de indefinición, que merece todo nuestro respeto piadoso porque ahí hay un principio de ser humano, pero no hay un ser humano en sentido estricto, por ejemplo, no le podríamos aplicar los principios del derecho, no sería sujeto responsable. En todo caso esa situación, que al parecer ha sido históricamente más que un mero experimento, nos llevaría posiblemente en una dirección de investigación interesante, la de las capas de la constitución social, porque ese eventual *homínido de nuestra especie*, criado por ejemplo con otros animales no humanos habrá interiorizado las reacciones que los otros animales tienen ante su presencia, con lo que tiene una estructura de relación con otros vivientes, solo que esos vivientes no son los que tienen lenguaje ni sujetos de cultura, por lo que se parecería presumiblemente más a una vida animal de la que no podemos tener conocimiento, porque los animales cercanos a nosotros no tienen ciertamente cultura pero tienen formas de organización complejas y sistemas de comunicación muy sofisticados, que, pudieran faltar en el caso considerado.

Ha costado mucho tiempo llegar al pleno convencimiento de esta dimensión social como constitutiva del humano, pues cuando el otro se hizo tema, primero fue considerado como un objeto especial que era tomado como otra persona. Como veremos, y en cierto sentido a ello hemos tenido que aludir repetidamente, por decirlo con palabras de Marías, que me parecen

[3] Podría haber un periodo de impregnación para el lenguaje, que si no se respeta impide desarrollarlo correctamente: «el periodo critico para aprender una lengua se cierra en la pubertad» (Bartra 2007, 129), es lo que explicaría la imposibilidad de adaptarse de Genie, niña aislada por su padre desde la edad de 20 meses hasta los 13 años.

precisas: «La convivencia no es nada agregado a la vida del individuo, sino uno de sus modos originarios, tanto como su localización espacial, su temporalidad o su inmersión en el contorno físico» (1976, p. 218). Este punto ha sido uno de los temas fundamentales de la fenomenología de Husserl, que ya desde los primeros años, después de descubrir su método, trató siempre de preservar ese carácter de dimensión básica a lo social. Por supuesto, que en la tradición tanto hegeliana como la feuerbachiana y marxiana[4], el carácter social del ser humano aparece como un elemento fundamental. Por otro lado no se pueden olvidar las aportaciones de las escuelas orientadas al estudio de la ética y moral, en las que la relación al otro aparece como algo primario. La simpatía ha sido juzgada ampliamente como un componente consustancial al ser humano (ver Laín Entralgo 1968, 65 ss.).

Es, pues, necesario plantear una fenomenología correcta de esta dimensión, para lo cual se impone mostrar la necesidad de pasar de un pensamiento «objetivo» a un pensamiento personal, pues solo en él se pueden dar las cosas tal como las conocemos en la vida humana o en el sentido con el que contamos con ellas, es decir, en un contexto de significatividad o relevancia, como ya lo sabemos por el tema sobre el mundo. El mayor problema del estudio de la dimensión social ha sido pensar al otro de acuerdo con la experiencia de cosas físicas para después completarlo. Este enfoque ha estado enraizado en la cultura occidental desde Descartes, habiendo sido necesario cambiar la perspectiva para ver las cosas en el contexto de la experiencia personal y no al revés. El otro no es una «cosa» que yo complemento hasta convertirla en un yo ajeno [*fremdes Ich*], que diría Scheler (cfr. Löwith 1981, 145 ss.) o Husserl —al menos de acuerdo a la (errónea) interpretación de algunos, por lo menos en primera instancia; sino que es un tú tan originario como yo mismo, incluso anterior a darme a mí mismo como yo.

En el caso de Husserl, se suele decir que para él el otro es una dimensión posterior a la constitución del yo, pero es incorrecto porque lo que Husserl llama el yo originario [el *Urich*] solo se temporaliza en el seno de la relación social, fundamentalmente en la relación con la madre. Esta postura de Husserl es, así, bastante cercana a la de George H. Mead.

---

[4] Karl Löwith resalta el «altruismo» como el segundo principio básico de la filosofía de Feuerbach. Cfr. Löwith 1981, ed. O.C. I, 25.

2.2. Sentido de la socialidad: del otro como experiencia mía al otro como condición de la experiencia

En este sentido el trabajo de Löwith que hemos citado, que proviene de 1928, fue pionero, al denunciar, cierto que inspirado por Heidegger, con quien hizo la habilitación, esa incapacidad de la filosofía europea para captar la relación social. El otro, lo social, no es una experiencia que yo tenga, sino el horizonte en el que se da la experiencia humana. Si se ha seguido las indicaciones del tema anterior, hay que estar de acuerdo en que ese cambio era evidente en los escritos de Mead, para quien la relación social es básica para la autoconciencia y la constitución de unidades de sentido, cuyo conjunto es lo que Mead llama *Mind*, mente. Pero no era ese el caso en la antropología filosófica al uso. En Mead, en cambio, la experiencia humana significa una experiencia intercalada entre el organismo y la acción; o si se quiere, porque es lo mismo, la acción humana es una acción que en el comienzo proyecta y adelanta ya su término, lo que significa, según la teoría de Mead, que la acción humana, en la medida en que es intencional, solo es posible en la mediación del otro (ver *supra* 106). La dimensión social es entonces horizonte de experiencia antes que experiencia.

Esto es también lo que Ortega se esfuerza por señalar en *El hombre y la gente*, cuando formula su primer teorema social de que «el Hombre está, *a nativitate,* abierto al otro que él» (OC. X, 207), o que el hombre desde su nacimiento es «altruista», quiéralo o no, pues «el estar abierto al Otro, a los Otros, es un estado permanente y constitutivo del Hombre, no una acción determinada respecto a ellos. Esta acción determinada —el hacer algo con ellos, sea *para* ellos, sea *contra* ellos— supone ese estado previo e inactivo de abertura.» (ib.) Creo que estas contundentes frases de Ortega expresan con máxima claridad lo que entendemos por esta dimensión, que es, por otro lado, la condición de la experiencia de un mundo objetivo. Esto en realidad también se desprende de lo que hemos anotado en el tema del lenguaje.

En efecto, el mundo objetivo se dará por ser un mundo para todos. Esa característica, «ser un mundo para todos», solo se puede dar si la subjetividad que percibe o tiene conciencia del mundo es una subjetividad inmersa en una estructura social; o lo que es lo mismo, el rasgo objetivo del mundo depende del carácter social del sujeto.

2.3. Los dos niveles de lo social: lo social como «institución» y como personas concretas

Sin embargo, con estos apuntes aún no hemos dicho todo sobre la relación social del ser humano, pues es necesario distinguir dos modalidades de esa dimensión y de cuya correcta comprensión se derivarán aspectos importantes para la antropología filosófica o para la imagen del humano que seamos capaces de elaborar. La dimensión social del humano hasta ahora considerada era resultado de la interacción concreta entre individuos. Pero no toda relación social sucede de ese modo, porque existe un ámbito social constituido, no por otras personas, sino por modos de pensar, valorar o de hacer las cosas que no pueden ser remitidos a personas concretas con las que uno puede interactuar. Esos modos de pensar, valorar y hacer las cosas (los *usos*, en terminología de Ortega) constituyen una trama consistente del mundo en el que nos desenvolvemos. El mundo social, que es una dimensión básica de la vida humana (parte de su *mundo de la vida)* no es solo el de la experiencia directa de un tú y un nosotros, sino también el mundo social de las «instituciones», que significan conjuntos de acciones tipificadas y definidas por la sociedad, modos de hacer las cosas y de pensar que se le dan al individuo con una exterioridad semejante a la de otras cosas del mundo. La relación al otro en un considerable número de veces no es relación a otra persona, sino a roles, estatus sociales, costumbres, preferencias etc., perfectamente definidos por otros anónimos que no son las personas que están a mi alrededor.

Estas instituciones surgen de la llamada «habituación», ya que «todo acto que se repite con frecuencia crea una pauta que luego puede reproducirse con economía de esfuerzos y que *ipso facto* es aprehendida como pauta por el que la ejecuta» (Berger y Luckmann 1976, 74). El *mundo de la vida* está constituido en gran medida por estas instituciones que regulan y pautan la *interacción social*. Tal como hemos visto antes, la segunda etapa de la génesis de la mismidad consiste precisamente en internalizar ese otro generalizado, con lo que «el individuo se identifica no solo con otros concretos, sino con una generalidad de otros, o sea, con una sociedad» (Berger y Luckmann 1976, 169). Este dominio social, que constituye la trama objetiva de lo social, sería el mundo de los *usos* de Ortega, o la dimensión sistemática a que alude Habermas y que está constituida no solo por acciones pautadas sino también y en una importantísima medida por «realidades» tales

como el dinero y el poder, con lo que entraríamos ya en temas propios de la tercera parte.

De todas maneras, la relación de estos dos modos de lo social en cuanto dimensión básica del ser humano constituye un punto decisivo de la antropología filosófica y de la moderna discusión teórica, como puede verse en la discusión que Habermas dedicó al esquema AGIL[5] de Parsons. Se entiende por AGIL el marco de referencia expuesto por Parsons, a partir de 1953, para explicar y comprender la acción humana, marco que incluye cuatro dimensiones fundamentales: (A) o **A**daptación; (G) consecución de metas, ***G****oal-attainment*; (I) sistema de **I**ntegración, normas; (L) sistema de **L**egitimación, valores. Por otro lado no se ha de olvidar el carácter de *inautenticidad* con que Heidegger mira este ámbito de lo social y que Ortega reproduciría en la concepción de la *inhumanidad* de los usos, concepción en que aparecen imágenes del hombre que será necesario evaluar. Para Ortega los usos son «desalmados», porque no tienen intimidad, no tienen alma, en ese sentido serían «inhumanos». Pero, siendo riguroso, no se debería hablar así. Porque la inhumanidad solo se debe aplicar a comportamientos que niegan a las personas los medios que requieren para su desarrollo y que están disponibles en la tierra, o a aquellos comportamientos que infligen directamente daño a uno mismo o a los demás. En ese sentido un uso nunca será inhumano, ni siquiera inauténtico, tanto más cuanto la vida humana plena se basa en la existencia de multitud de usos que nos permiten satisfacer las exigencias primarias de la vida. Solo será inauténtico cuando nos impide desarrollarnos, e inhumano si hace daño.

3. LA HISTORICIDAD

3.1. La historicidad de la vida humana

Para terminar es necesario interpretar la historicidad del ser humano desde esta noción de mundo social y de la relación que la vida humana mantiene con ese mundo social, en el que aparecen múltiples referencias,

[5] La matriz formada por estas dimensiones puede ser leída en varios ejes. Cfr. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handels,* Frankfurt a. M., 1981, II, 357-419 (hay trad. castellana en *Teoría de la acción comunicativa,* Madrid, Editorial Trotta, 1987. Nueva edición 2010).

no a contemporáneos, sino a nuestros predecesores. La historicidad de la vida humana se enraíza en la referencia que el mundo social, sobre todo en las formas de los usos, implica a los predecesores. Ortega, en un magnífico texto (1928; OC. V, 229 ss.), en el que explora los tres elementos que constituyen la vida humana, la vida personal, la vida interpersonal y la vida anónima, comenta que esta vida siempre se da en el seno de varias generaciones, que por su diferencia nos ponen en contacto con el pasado y con el futuro. En efecto, la memoria de nuestros padres y abuelos nos lleva a fechas inasequibles para nosotros, en una «memoria histórica», porque sin ser nuestra memoria personal, en ella accedemos a lo que para ellos es memoria personal. Lo mismo con los hijos o nietos, a través de ellos accedemos a proyectos que para nosotros están vedados, porque sabemos que son proyectos que nos quedan muy lejos en el tiempo, pero que de una manera u otra se darán. Por eso, el mundo social está abierto al pasado y al futuro; en este caso porque en él aparecen líneas de actuación que no están determinadas.

Así la historicidad no es solo una aplicación de la dimensión de la temporalidad, sino la apertura al pasado y al futuro en el mundo social. Estas referencias pueden asumir varias modalidades, lo que significa que la historicidad es ella misma histórica (cfr. Haeffner, 1985, 105 s.), ya que los seres humanos —y las culturas— pueden mirar más al pasado, a su historia pasada, al presente o al futuro. Son muy conocidas las modalidades que surgen de estas diferentes interpretaciones de la historia. Por supuesto que la historia como saber (como *historia rerum gestarum*[6]), es decir, la ciencia histórica, no es sino un modo de vivir la historicidad misma, posible de realizarse además de diversas maneras.

En las breves líneas anteriores se citan todos los temas básicos de la historicidad. Ha habido a lo largo del siglo xx una fuerte polémica sobre el modo en que la historia y la historicidad pertenecen a la vida humana, una polémica que parte del siglo xix. En ese siglo se descubre la historia como el gran continente de la vida. Frente al gusto ilustrado por la naturaleza humana, entendida bien de acuerdo a las ciencias naturales, bien de acuerdo a la reflexión filosófica, en el siglo xix, fundamentalmente de la mano del idealismo alemán, sobre todo de Fichte y Hegel, la historia se convierte

[6] Que debe diferenciarse de la historia que sirve de base al relato y que será la propiamente historia como «*rei gestae*», el conjunto de las cosas hechas. En alemán esta se llama *Geschichte* (conjunto [Ge] de lo sucedido); la otra es la *Historie,* la de los historiadores.

en la realidad de la vida humana y, consecuentemente, la filosofía de esa historia es una de las partes más importantes del *corpus filosoficum*. Uno de los filósofos que más contribuirá a popularizar la atención a la historia por parte del idealismo alemán, aunque sea en una dirección aparentemente opuesta, será Karl Marx, quien también considerará la historia como el continente de la vida humana.

Desde esas premisas, la puesta en marcha de las ciencias humanas y los descubrimientos de las ciencias biológicas se las tienen que ver fundamentalmente con acontecimientos que como su ingrediente fundamental cuentan con el desarrollo a lo largo del tiempo. Se sabe que la interpretación de los fósiles como petrificación de formas vivas desaparecidas no fue un acontecimiento banal, sino que solo se pudo llevar a cabo cuando Charles Lyell puso a disposición de la comunidad científica una nueva noción de los tiempos geológicos desvinculada de la cronología bíblica. Si en el tiempo del mundo, que al filo de la modernidad el obispo James Ussher había calculado midiendo las generaciones de la Biblia, no había tiempo para formarse ni una simple estalactita, pensemos en la dificultad para la formación de un fósil. Charles Lyell añade ahí ceros, ¿hasta cinco ceros? Con esos datos las cosas empiezan a encajar.

También la antropología, o, mejor, la etnología, empieza como el relato de una historia que podía descubrir la evolución de la humanidad gracias, bien a la clasificación del nivel de cada pueblo, de acuerdo a una historia conjetural del desarrollo de cada uno de los subsistemas culturales, la economía, la familia, la religión, el derecho, de acuerdo, como sabemos, al evolucionismo; bien siguiendo la *difusión* de partes materiales —o espirituales, por ejemplo, mitos y ritos— de la cultura, por los diversos pueblos, según lo postula el difusionismo. Ya sabemos, por la *Antropología filosófica I*, que en el evolucionismo se trata de escribir una historia del desarrollo global de la humanidad, utilizando como herramienta el diverso desarrollo de las instituciones culturales o técnicas de los diferentes pueblos.

Quiero con todo esto decir que las ciencias humanas y en gran medida las ciencias naturales fraguan en el xix como ciencias históricas. Siempre destilando la opinión de que en la humanidad hay un desarrollo con una tendencia de menos a más en ese desarrollo. Con ello y los estudios del Imperio Romano, se diseñan claramente dos grandes períodos de la histo-

ria humana, y en consecuencia, y esa es una opinión que aún no se daba en el siglo xix, dos modos de vivir la historia o de ser histórico.

Es que de la situación del siglo xix no se pasaba a la consideración del ser humano como histórico. La historia era, bien la ciencia de la que se ocupaban los historiadores, bien el desarrollo global de la humanidad, de lo que se ocupaban, primero, los filósofos y, luego, los etnólogos o antropólogos. Por eso la filosofía de la historia era fundamentalmente la filosofía de ese desarrollo global de la humanidad que, de todas maneras, estaba profundamente influenciado por la tradición sentada por las ciencias humanas, de modo incipiente, en el siglo xviii y, de modo pleno, en el xix. En el siglo xx, con el comienzo de la filosofía analítica, cada ciencia destila su propia filosofía, de manera que la historia como ciencia exige su propia filosofía como saber filosófico de la ciencia histórica.

Incluso las ciencias hermenéuticas asumen la necesidad histórica de las ciencias humanas. Pero hasta la fenomenología no entra el tema de la historia como una característica o dimensión constitutiva de la vida humana. La verdad es que para la fenomenología el modo de vida de las personas es la temporalidad, una temporalidad que constituye una especie de *historicidad interna*, porque la recuperación del pasado que se da en la vida de toda persona y la proyección al futuro, que es el núcleo de los proyectos en los que también vivimos siempre, es la condición fundamental de la historicidad, más aún, como Husserl le llamará, es el *a priori histórico de la vida humana* (Díaz Álvarez, 2003, 2.ª parte; San Martín 2008, 80 ss., 120 y 177). Toda vida humana vive de ese modo. Por tanto, el sujeto humano es un sujeto histórico con esta *historicidad interna*. Pero dada esta, teniendo en cuenta que la vida humana es social e intersubjetiva, es muy fácil que pase a ser *historicidad externa*, porque la biografía se vive en relación con los otros, aunque sean las generaciones que van pasando y que se miden de diversos modos, como el tiempo es medido desde hace muchos miles de años —al menos, sabemos, desde principios del paleolítico superior. En el momento en que se mide el tiempo mediante signos externos, la historicidad interna se convierte en historicidad externa. Los primeros sujetos de esa historicidad externa estaban aún muy separados unos de otros, y aunque gracias a la antropología cultural y social, en sus diversas formas, se pueden seguir los inmensos intercambios entre los pueblos, no es fácil rehacer la historicidad externa de los pueblos antes de los testimonios escritos, y por eso esa historia, elevada

al saber, entraría aún en el terreno de la prehistoria, pero nunca debemos transferir el concepto epistemológico de «prehistoria» a la realidad de los pueblos ni, aún menos, de los sujetos.

Es frecuente encontrar opiniones de que en la fenomenología no se toma en cuenta la historicidad o, en general, la historia, de manera que ha sido uno de los temas considerados tradicionalmente ajenos a la obra del fundador de la fenomenología, Husserl. Y eso no solo por parte de los discípulos de Heidegger —con este a la cabeza—, sino incluso por parte de otros fenomenólogos. Para esta opinión generalizada había razones de dos tipos; por un lado tenemos, naturalmente, una falta de comprensión, de lo que era el sujeto trascendental, el sujeto que toma Husserl como elemento básico de la vida humana; así como un desconocimiento del método principal de la fenomenología, la reducción, debido en principio a la falta de información sobre la obra de Husserl y a ciertas expresiones suyas no aclaradas por las escasas publicaciones que hizo en vida. Pero esta cuestión es interesante para hacerse cargo de un problema decisivo en la fenomenología y en general en la filosofía y concepción de la vida humana. En efecto, a mí me gusta decir que la intención de la fenomenología es fundar o reconstruir un sujeto racional que parece que debe estar más allá de la historia porque esta sería el reino de lo mudable, de lo inestable, en definitiva, de una facticidad de la que la fenomenología debía protegernos. Por eso era normal pensar que la historia debía ser radicalmente ajena y opuesta a la fenomenología (ver Díaz 2003).

La postura de que la historia era ajena a la obra de Husserl es asumida por filósofos que por otro lado mostraban su admiración por él, por ejemplo, Ortega y Gasset. Con eso, sin embargo, se olvidaba profundizar en la estructura misma del primero y segundo tomo de la obra fundacional de la fenomenología, *Investigaciones lógicas,* de 1900 (primer tomo), 1901 (segundo tomo). Porque en la fenomenología, por un lado se debía rescatar la independencia de los contenidos lógicos y matemáticos respecto a la facticidad histórica del sujeto (tema del primer tomo), respecto a una historia fáctica que mostraba su mutabilidad y contingencia. Esto es el significado de la refutación del psicologismo. Por otro lado, había que pensar en cómo esos contenidos —en un sentido, metahistóricos, porque serían válidos en cualquier historia o para cualquier sujeto racional— aparecen en un sujeto que es realmente sujeto humano histórico, tema del segundo tomo de la

Investigaciones lógicas, en el que se emprende un análisis de las vivencias concretas de los individuos. La misma génesis de la fenomenología, marcada por esta problemática, obliga a pensar que la historia es su gran problema, no solo un tema dejado a las puertas mismas de la fenomenología, sino al revés, *su problema fundamental*, porque la mutabilidad que parece corroer la vida humana, tan irremediablemente histórica como mortal, nos obliga a profundizar en el rasgo, también indudable, de la certeza metahistórica que tenemos de la verdad y de los objetos formales, para poder compaginar estos dos polos de la vida humana. Por eso, llegado a su madurez, dirá Husserl que la historicidad es el gran *Faktum* de la subjetividad trascendental.

3.2. Los dos modos de la historicidad

Establecido que toda vida humana vive históricamente, siendo la historicidad un modo o dimensión fundamental de la misma, de todas maneras, ese modo de ser es un desafío para el pensamiento filosófico; como dice Husserl: el gran problema de la vida humana, cuyo modo de ser es enfrentarse a las cosas tal como estas son, al menos cuando hay que tomar decisiones básicas para la subsistencia. Esto significa que toda cultura implica un nivel de conocimiento que *trasciende el relativismo* y aunque de la realidad seleccione lo que interesa al sujeto, si en ello le va la existencia, no hay otra opción que tener de la realidad un conocimiento correcto (Ortega III, 580; San Martín 2009). Y por eso justamente la historicidad de la vida humana es un problema fundamental de la fenomenología. Un problema distinto es la interpretación de los dos modos globales de existencia de la humanidad, que modifican también el modo de vivir esa historicidad externa.

En efecto, desde el relato de la evolución o nacimiento de las ciencias humanas en el siglo xix así como desde la práctica política de toda la modernidad, hemos llegado al convencimiento global de que hay una gran diferencia entre dos modos fundamentales de vida histórica, la historia antes de la incidencia de la ciencia, y la vida histórica posterior. Esta distinción es muy gruesa, y en ella se podrían introducir cuantos matices se quiera y distribuir los periodos como se quiera. En la ciencia histórica se hace una gran distinción entre historia y prehistoria, basada esta en documentos no escritos, aquella fundamentalmente en documentos escritos. De hecho, esta divi-

sión coincide en gran medida con la que acabo de establecer, porque los documentos escritos están bastantes veces en relación con la intervención del Estado, y en una gran medida son documentos de contabilidad, lo que supone un desarrollo de un tipo de saber científico. Con ello se ve ya muy pronto una incidencia de la ciencia, aunque sea en momentos iniciales de la misma, sobre la vida ordinaria.

Esa gran división, que ha sido corroborada en algunos aspectos por la antropología cultural y social, la ciencia que ha tenido acceso a esos pueblos que vivían de un modo ágrafo, ha sido el paradigma que se heredó del siglo xix y con el que siempre hemos operado en toda consideración de la historicidad, traspasando los modos de la ciencia histórica (historia y prehistoria) a la vida humana, de manera que se ha pensado que hay *sociedades sin historia* y *sociedades históricas*. Esta tesis, muy usual, iría contra nuestro planteamiento, en el que se defiende que *toda vida humana es histórica*.

La relación de la fenomenología con el tema de la historia y de los modos de vivir la historicidad se ha encontrado con un problema añadido, que no ha dejado también de importunar y de dar pie a comentarios maliciosos, sobre todo cuando entran en juego ciertos seguidores de Heidegger, que eran quienes más ignoraban a Husserl, generalmente basados en algunos prejuicios, entre los cuales uno de los más importantes era el de que Husserl ignoraba la historia. A ese problema se ha añadido el tema del nazismo de Heidegger. La cuestión es que la historicidad, como hemos dicho, es el gran tema que subyace a la fenomenología desde su mismo comienzo. Pero pronto, por la presencia ya en el mundo ordinario de un saber de la historia, la fenomenología tiene que asumir que las formas de vida de la humanidad son ellas mismas muy diferentes a lo largo de la historia. No siempre ha existido filosofía, ni siempre ha existido ciencia o escritura. Más bien el mundo histórico en que vivimos es radicalmente distinto de otros mundos históricos en los que no hay influencia ni de la filosofía ni de la ciencia. Y si nuestras sociedades viven pensando en un futuro mejor, en el que se resuelvan los conflictos sociales y en el que se aspira a construir un nuevo reino para todos los seres humanos —o para los más fuertes, según algunas ideologías—, esta forma de sociedad y humanidad, con ese tipo de historicidad volcada al futuro, parece no darse en otros pueblos, que vivirían sin «esta» historia. De ahí se ha dado el paso a pensar que son pueblos *sin* historia.

La palabra «historia», en este contexto, tiene, en principio, un sentido epistemológico, porque se refiere al relato —demos por supuesto que ejecutado con las garantías prescritas por el método científico— de los acontecimientos sucedidos. Pero de ese concepto epistemológico, según el cual es posible la historia como ciencia cuando se da documentación escrita, siendo todo lo anterior la «prehistoria», se pasa a calificar a los pueblos sujetos de esa taxonomía epistemológica como pueblos con historia y pueblos sin historia y, consecuentemente, a las personas miembros de esos pueblos, como personas que viven de modo histórico y personas que viven de modo no histórico.

Partiendo de estos antecedentes profundamente instalados en nuestra visión de las sociedades y los pueblos como resultado de la práctica política de la modernidad y de la práctica científica del siglo XIX, cualquier afirmación es entendida dentro de ese marco.

Husserl asume globalmente la diferencia a que hemos aludido, de manera que el desarrollo de la humanidad estaría dividido en dos grandes épocas, la nuestra es aquella en que la razón que, como veremos en la tercera Unidad Didáctica, impregna *toda* cultura humana y que es rasgo de *toda* persona humana, se hace refleja, es decir, se hace consciente de sí misma, y se formula, y entonces queda disponible para ser aplicada a otros contenidos. Eso es la filosofía. Ese nuevo modo de ser termina produciendo un cambio radical en el modo de vida, que es el que lleva a la vida actual. Europa es un producto explícito de la actitud inaugurada en Grecia, (aunque ahora sabemos que esa actitud se pudo dar en la misma época en China e India), radicalmente volcada hacia el futuro, en un modo de ser que poco a poco se ha ido extendiendo a todo el mundo. Ahora podríamos ser mucho más precisos y decir que la filosofía ella misma es resultado de todo un proceso de maduración de los Estados, que se da en los grandes centros en los que evoluciona la humanidad, China, India y Oriente Medio. Según Husserl, lo que caracteriza a este modo de vida es que introduce en la cultura y, por tanto, en la vida social, la idea de «metas infinitas». Es resultado de la reflexión crítica que propone ideales en los diversos niveles de la vida, que aunque sean ideales, y por tanto inalcanzables, orientan la acción en una dirección, dándole «sentido».

Pero no todos los pueblos ni comunidades viven de este modo, por ejemplo, dice Husserl que los gitanos nómadas de Europa no vivían en el modo

histórico de los otros europeos, en ese sentido no eran «europeos». Al desconocer el sentido cultural y no geográfico del concepto husserliano de Europa, esta frase suya ha sido tomada por algunos como una frase racista. No merece la pena decir nada sobre quienes utilizan esa frase para poner a la víctima del nazismo que fue Husserl en el mismo nivel que los miembros del partido nazi, que fueron los causantes del terror. Como se sabe, Heidegger, Rector de la Universidad de Friburgo en la época en que empezaron a quemarse libros de profesores de origen judío, fue miembro del partido nazi. Entonces se pretende defender o contrarrestar el nazismo de Heidegger tachando esa frase de Husserl de racista (ver Díaz 1999, 188 s.).

Y es que antes de nuestra época, iniciada en el neolítico, otros muchos pueblos, los que ha solido estudiar la antropología cultural, vivieron y siguieron viviendo en un modo de historicidad cuyo objetivo era sobre todo controlar las contingencias históricas, reducir la aleatoriedad demográfica o de otro tipo que les impediría repetir el pasado. En esos pueblos la razón es operativa y su dominio cognitivo del entorno sumamente ajustado a sus necesidades. Sin un ejercicio de la razón, o sea, sin una razón operativa no podrían subsistir.

Pero asumiendo que toda vida humana es histórica, la presencia de estos dos modos de vivir los humanos hace que sean diferentes los modos de vivir aquella historicidad externa presente desde antiguo en la vida humana. El nuevo modo de vivir la historia que se fue fraguando en los grandes espacios en que se desarrollan Estados —en Grecia, en Occidente, como heredera de los movimientos del Medio Oriente; en Oriente, en la India y China, y en América, al menos en Mesoamérica y en los Andes, con toda seguridad, en el Tahuantinsuyo— lleva una planificación del futuro, en el que se termina en una confrontación con los otros, que ha determinado el curso mismo de la historia. Es evidente que ese modo de vida se da en toda organización estatal.

Pero eso no cambia el hecho de que cada uno de nosotros sea un yo de una vida humana radicalmente histórica y, por ser intersubjetiva, también histórica en una historicidad externa, que en unas condiciones determinadas podría convertirse en una historia como relato. Aunque no toda vida humana vive la historia directamente en el modo de vida del Estado o de la Nación, porque estas formas históricas tienen ellas mismas un nacimiento en la historia, en una historia más amplia que se enraíza en esa historicidad

interna que es propia de todo yo trascendental que somos cada uno de nosotros.

Un tema muy interesante sería comparar nuestro modo de vivir la historicidad, más usual en los pueblos organizados en Estado, y el modo en que la viven o vivían las sociedades sencillas por lo general ágrafas. En los pueblos con Estado, como es nuestro caso y el de otros muchos, desde el Neolítico, en todo el mundo, miramos al futuro, mientras aquellas parecen mirar más al pasado, esforzándose por reducir la contingencia al mínimo. Lévi-Strauss distingue esos dos modos de vida histórica, la de aquellos pueblos que quieren superar las contingencias históricas, minimizando así los inevitables cambios, por tanto *enfriando* los cambios o conflictos; y aquellos que hacen lo contrario, *calentando* los conflictos, es decir, tomando nota de los conflictos, por tanto, asumiendo el calor presente en la sociedad, para provocar cambios que resuelvan los problemas (Lévi-Strauss 1968, XLIV). Esas sociedades están orientadas hacia el futuro, en el que se piensa que está la solución de los problemas; las otras, más al pasado, en el que se encontraban las soluciones. Por eso habla el antropólogo francés de sociedades frías y sociedades calientes. Las sociedades estatales, que son las que han generado la ciencia, estarían todas en el último caso. Pero nada de eso indica que esos modos de vida o, mejor, que las personas que viven en esos modos diversos de historicidad no sean históricas, sino solo que viven la historicidad de modo opuesto, unos volcados a eliminar la contingencia histórica y, en consecuencia, más ligados al pasado; otros, empeñados en trascender el presente en función de un futuro en el que se daría la solución de todos los conflictos y problemas.

ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA

El carácter social del ser humano es ya un tópico en la filosofía del siglo xx, pero es la corriente fenomenológica la que ha explorado los modos de articulación de lo social en la experiencia directa de nosotros mismos. Así para Husserl este fue un tema fundamental. Puede leerse una introducción a esta problemática en el capítulo III de mi libro *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Heidegger le dedica el capítulo IV de la primera sección de *Ser y tiempo*. Merleau-Ponty toca el decisivo tema en su *Fenomenología de la percepción*, en el número IV de la parte II titulado «El otro y el mundo humano». También la parte III del libro citado de Berger-Luckmann, *La construcción social de la realidad,* es una lectura muy recomendable para este tema. *El ser y la nada* de Sartre le dedica la parte III, sobre todo los capítulos I y III.

Se recomienda leer, de Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, que representa una aportación de primer orden en este tema. Un magnífico y amplio estudio sobre la teoría de los usos en Ortega lo pueden encontrar en el libro de Isabel Ferreiro *Teoría de los usos en Ortega*. Igualmente cabe destacar la voluminosa obra de Laín Entralgo *Teoría y realidad del otro* (original en Revista de Occidente, actualmente en Alianza Editorial) en la que se puede encontrar un exhaustivo repaso del tema del otro en la filosofía contemporánea, aunque en conjunto se centra más en el tema de la relación al otro, una vez constituido el yo, que en el carácter social del ser humano. Algo le puede aclarar también el número 3.3 del capítulo 5 de mi libro *Antropología y filosofía*, ya citado.

Respecto a la historicidad, Ricoeur es aquí el principal teórico. Sobre su teoría de la historicidad puede leerse el artículo de R. Walton «El pensamiento de la historia en P. Ricoeur», en R. Walton, *El fenómeno y sus configuraciones*. Sobre la historicidad y sobre los dos modos de la historia desde una perspectiva fenomenológica, puede leer la introducción y varios capítulos de mi libro *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.

EJERCICIOS PRÁCTICOS

1. Exponga los tres tipos posibles de reflexión.
2. Qué significa que el yo fenomenologizante es «exponente» del yo trascendental ¿Qué importancia puede tener eso para la antropología?
3. ¿Cuál es el dato fundamental para comprender la socialidad como dimensión trascendental?
4. A la luz de lo expuesto, ¿qué juicio le merece la opinión orteguiana de que en los «usos» pierde el hombre su humanidad?

Unidad Didáctica II

CUERPO, ALMA Y PERSONA. PARA UNA FILOSOFÍA DE LA MENTE Y ONTOLOGÍA DEL SER HUMANO

INTRODUCCIÓN

Esta Unidad Didáctica debe cumplir en la antropología filosófica un doble cometido. Por un lado debe responder a problemas que han quedado pendientes de las otras partes de la antropología filosófica. Globalmente hemos dicho que la antropología filosófica puede ser planteada desde la naturaleza, podríamos decir metafóricamente, *desde abajo*, desde nuestra realidad animal. Segundo, *desde dentro*, desde el modo como nos vivimos. Tercero, *desde arriba*, desde el ideal de aquello a que aspiramos, la vida plena o satisfactoria, por no utilizar la palabra felicidad, que se nos antoja un tanto hinchada, porque en la vida humana la felicidad no cabe aplicarse más que a momentos de pleno cumplimiento.

En el reparto temático, la tercera Unidad Didáctica de la *Antropología filosófica I* se correspondería con la primera perspectiva, que, como se vio allá, desemboca precisamente en la necesidad de superar esa aproximación. De acuerdo a nuestros logros de entonces esa forma de estudiar al humano nos daría como resultado lo que llamábamos una *antropología de rasgos*, que no era capaz de descubrir el modo en que el humano está en el mundo, de una manera tan activa que produce un mundo histórico muy alejado (para bien o para mal) del mundo en que vive el resto de los animales. La Unidad primera que acabamos de ver equivale al estudio de esa antropología *desde dentro*, porque las dimensiones básicas solo son accesibles mediante el análisis de nuestra experiencia. Nos quedaría la antropología *desde arriba*. Esta puede ser abordada de dos modos, por un lado, desde nuestra experiencia, es decir, desde dentro, se diseñan los ideales de vida, de una vida plena, pero esos ideales solo se dan en el marco de la cultura. Por otro lado, esta elabora los campos o escenarios en que operan las dimensiones trascendentales, o sea, los escenarios en los que hacemos nuestra vida, incluidos nuestros ideales. Todo esto será tema de la tercera Unidad Didáctica. Pero hay otro modo de plantear el tema de la antropología *desde arriba*, más aún, tradicionalmente ha sido el punto fundamental de toda antropología filosófica. Porque las dimensiones anteriores, bien en su totalidad o condensadas en algún punto específico, como es la comprensión objetiva de la realidad, exigen, de acuerdo a opiniones autorizadas, una entidad especial, como elemento constituyente del humano, que

estaría por encima de la naturaleza. La propia conciencia humana, dada la reflexión que le es propia, se piensa que exige una instancia superior respecto a la parte material que nos caracteriza. Así, el análisis que trata este punto daría pie a la verdadera antropología filosófica, al tener como objetivo probar la existencia de esa entidad superior como constituyente esencial del ser humano. Como esa entidad estaría por encima de la naturaleza, esta parte sería la verdadera antropología *desde arriba*. Por otro lado, este tema participa también del planteamiento de la antropología desde abajo porque de lo que se trata es de ver cómo los rendimientos humanos y las características que nos son propias, entre las cuales tal vez la más específica es la conciencia propia del humano, se engarzan en la materialidad cerebral. Con esto tenemos anunciado uno de los temas más apasionantes de la filosofía, tal como se dice, el verdadero problema filosófico, como se le ha llamado, el problema filosófico «verdaderamente duro», la relación del cuerpo y la mente, o del cuerpo y la conciencia humana.

Desde el siglo XIX ese estudio *desde arriba* dio lugar a la psicología científica, que como su nombre indica es estudio de la *psyque*, como parte específica del humano. Una vez instaurada, esta ciencia tiene que aplicar los parámetros científicos con los que cuenta; pero, en ese momento, la psicología científica se convierte, de modo aparente y también paradójico, en una prolongación de la antropología *desde abajo*. Así, partiendo de los descubrimientos de la psicología científica, sobre todo en la formulación del procesamiento de la información, surge en la filosofía toda una parte de la misma que se dedica a estudiar filosóficamente el objeto de esa psicología, la *mente* o la *conciencia*, bien para reducirlas a actividad cerebral, bien para ratificarse en la necesidad de mantenerlas con cierta entidad, o al menos para estudiar, como una ontología regional, ese objeto un tanto atípico en la naturaleza que enfocan las ciencias.

Con ese nuevo planteamiento las aportaciones de la filosofía de la mente se convierten en algún sentido en elementos del contenido de esa vieja parte de la antropología filosófica, que era la antropología *desde arriba*, pero ahora paradójicamente enfocada *desde abajo* y, a veces, también *desde dentro,* porque el estudio de la mente termina recurriendo a la experiencia que cada uno tenemos de nuestra vida mental o consciente, por más que nos ayudemos de metodologías e instrumentos tales como el «tiempo de

reacción», «escucha dicótica» o deficiencias, como la «visión ciega», o desestructuraciones de la capacidad de comprender, sentir o decidir, en personas con lesiones físicas de su cerebro, como lo hizo Kurt Goldstein por los años veinte, o Damásio en la actualidad. En el tema de la investigación cerebral sigue latiendo en el fondo la especie de «apotegma» que, hace unos años (2004) y como comentario al «Manifiesto de los once» (Elger y otros 2004), lanzaba Dietrich Dörner, según el cual: «Debemos saber qué buscar» [*Man muss wissen, wonach man sucht*]; mas la guía del saber para esa búsqueda está en la vida ordinaria, en lo que se ha dado en llamar psicología *folk*, la psicología popular, natural o del sentido común (Fisette/Poirier 2000, 37 y 67 ss.). Hasta los reduccionistas deberían saber qué reducir, decía Nagel (1974, 437). Esa psicología debería estar elucidada fenomenológicamente (Gallagher/Zahavi 2013, 26). También el geógrafo sabe qué es un río por el conocimiento de su vida ordinaria, por una que podríamos llamar, de modo equivalente a la psicología *folk*, una geografía *folk*, que no se pretende sustituir sino matizar y ampliar. El conocimiento procedente de la vida ordinaria nunca desaparece ni pierde su prioridad normativa, porque, en definitiva, ella es la que nos sirve para interpretar los datos de la neurociencia.

En los últimos cincuenta o ya sesenta años empieza, por otro lado, lo que podemos llamar una nueva etapa de la humanidad, la etapa de las nuevas tecnologías de la información y del conocimiento (las TIC, o ICT, en inglés), que, si empezaron de modo rudimentario en los cincuenta, han terminado por pertenecer a nuestro mundo ordinario en una manera que excede cualquier proyección que se hubiera hecho tan solo en la década de los ochenta. El potencial que estas nuevas tecnologías suponen no podía dejar indiferente a la antropología filosófica. En ese terreno pronto surgieron esquemas de interpretación que invitaban a aplicarlos a la comprensión de la vida humana. Esa tendencia, que empezó con bastante fuerza en los cincuenta con las predicciones de que pronto las máquinas podrían pensar (Turing 1950), después, ante el fracaso de la predicción, pareció apaciguarse, pero en la actualidad parece resurgir con mucho empeño, inspirando varias corrientes de pensamiento que pretenden reducir la mente humana a las redes neuronales del cerebro, en un proceso de retroalimentación, en el que los modelos utilizados en la informática sirven para comprender el funcionamiento del cerebro, y los descubrimientos del funcionamiento de este y de la mente sirven para profundizar en el desarrollo de nuevos proyectos

informáticos. En este contexto se hace más acuciante si cabe el tema tan propio del cartesianismo moderno, de la relación entre el humano y las máquinas, en una especie de paradoja, pues si por un lado una parte de la antropología contemporánea trata de reducir lo humano a su soporte animal, por otro, reduciendo incluso la animalidad a computación, nos lleva a ser pensados como un producto científico, porque las máquinas de computación son fehaciente prueba de la capacidad inmensa de la propia mente humana.

Y todo esto se cruza, para terminar, con las aspiraciones a una vida plena, que no desaparecen por más que nos reduzcan a mera animalidad, o a una mera máquina. Aquí, una vez más, es la *vida biográfica* la determinante, porque el descubrimiento de las bases neuronales de la vida no suprimen su deseo de una vida plena. Al revés, este sigue siendo el determinante incluso de esas investigaciones como proyectos profesionales de sus protagonistas, que pugnan por un reconocimiento de la comunidad como cumplimiento de sus propias vidas. Aunque muchas veces para ellos mismos esas aspiraciones fueran un puro efecto de superficie, por emplear las ya viejas palabras de Deleuze en su *Lógica del sentido* (1969, 49). Por eso, es tan importante dilucidar a fondo los temas anteriores si ha de tener algún sentido la aspiración humana a una vida plena.

Por otro lado, el tema tiene sus implicaciones, por cuanto esa aspiración a una vida plena no es algo meramente subjetivo de cada uno, sino que está institucionalizado en la sociedad en la forma del derecho que se atribuye a cada uno de los individuos humanos por ser, se dice, personas. Que el ser humano es persona, sujeto de derechos, por tanto, con derecho a aspirar a esa vida plena, no puede ser un tema ajeno a la antropología filosófica. Más bien es el tema en el que se ponen las bases para lo que terminará siendo la culminación de nuestra materia en el último tema de la tercera Unidad Didáctica. Por eso, el acceso a ese punto parte de que se haya respondido a las preguntas anteriores. Si no somos más que animales, es cuestión solo de fuerza que no estemos en un zoológico, pues bastaría con que un humano más fuerte o más inteligente nos encerrara en un zoológico humano. Y si solo somos máquinas, aun con la paradoja antes mencionada, el rasgo personal es todavía más ilusorio. De ahí la importancia de estos temas y su indiscutible e ineludible pertenencia a una antropología filosófica.

En la Unidad Didáctica vamos a tratar la temática anterior en cuatro temas. En el primero estudiaremos algunos principios básicos de la filosofía de la mente que tratan de mostrar en qué medida la mente o/y la conciencia[1] es un ámbito irreducible a un terreno meramente físico, para tratar de hacer ver los rasgos fundamentales de esa mente en la medida en que sea conciencia intencional. En el siguiente veremos, de acuerdo a los puntos ya logrados, cómo se enfoca en la actualidad el tradicional problema del «cuerpo y alma», palabra esta desterrada de las antropologías y, por supuesto, de la filosofía de la mente. En tercer lugar nos acercaremos al estudio del modelo de la máquina pensante o la computadora para entender la vida humana. Por fin, en el cuarto tema estudiaremos al ser humano como persona, para terminar con un amplio apartado sobre la dignidad, con lo que ella conlleva de derecho a una vida plena, con la consiguiente posibilidad de que se frustre esa aspiración, de donde surge, al menos, una parte relevante de lo que llamamos el mal, que provoca la alienación humana, que deberá ser cruzada después con el último tema de la siguiente Unidad Didáctica, en la que se dará un esbozo de crítica de la cultura.

Para terminar esta introducción, quisiera aludir al «manifiesto» que publicaron en 2004 once neurocientíficos alemanes destacados en la investigación cerebral, ya que tiene un indudable valor (Elger y otros 2004). El manifiesto se divide en tres partes, la primera alude a lo que sabemos —sabíamos— actualmente; la segunda a lo que podríamos saber en los próximos diez años —que en este momento ya se han cumplido—; la tercera, a lo que se podrá saber algún día. Sobre lo primero se confiesan las carencias de conocimiento del nivel del funcionamiento del cerebro en los niveles medios. Se conoce el funcionamiento de las grades áreas (nivel superior) y el de las neuronas (nivel inferior), pero muy poco sobre las capas, niveles o estadios intermedios. De todos modos, los conocimientos ya adquiridos llevan a los científicos a confesar que «El espíritu y la conciencia —por más especialmente que sean sentidos por nosotros— se acoplan a los sucesos naturales y no los superan. Y el espíritu y la conciencia no han caído del cielo, sino que se han configurado en la evolución del sistema nervioso de modo progresivo. Tal vez sea este el conocimiento más importante de las neurociencias».

[1] Con la disyunción se quiere indicar que de entrada no está decidido si son o no términos equivalentes. De hecho veremos que se piensa en la mente no consciente y en la mente consciente.

En los próximos diez años, será irreal pensar que se va a conocer cómo:

> ... surgen la conciencia y la vivencia del yo, cómo se unen la acción racional y emotiva, qué tiene que ver con la representación de la «voluntad libre». Ahora ya está permitido formular las grandes preguntas de las neurociencias, pero que ya en los próximos diez años sean respondidas, es más bien irreal.

Cierto que habrá grandes progresos médicos. Y sobre lo que se terminará sabiendo, que

> ... la investigación del cerebro podrá explicar la relación entre los procesos neuroeléctricos y neuroquímicos, por un lado, y los rendimientos perceptivos, cognitivos, psíquicos y motores, por otro, hasta el punto de hacer posible predicciones sobre esas relaciones en ambas direcciones con un alto grado de probabilidad. Eso significa mirar sin asomo de contradicción el espíritu, la conciencia, los sentimientos, los actos voluntarios y la libertad de acción como procesos naturales, puesto que descansan en procesos biológicos.

Todo esto, sin embargo, no altera nada nuestra vida, porque esta se desenvuelve, como hemos visto y aún precisaremos más, en otro terreno, el de la biografía, que nada sabe de ese nivel cerebral. Por eso, y muy significativamente, terminan el Manifiesto con un párrafo de gran alcance:

> Sin embargo, todo este progreso no va a terminar en un triunfo del reduccionismo neuronal. Incluso si en algún momento consiguiéramos explicar todos los procesos neuronales que en el ser humano subyacen a un sentimiento de compasión, a su enamoramiento, o a la responsabilidad moral, se mantendrá la independencia de esa «perspectiva interna». Pues tampoco una fuga de Bach pierde nada de su fascinación por saber cómo está construida. La investigación cerebral debe distinguir claramente qué puede decir y qué permanece fuera del dominio de su competencia, del mismo modo que la ciencia de la música —para seguir con el ejemplo— puede decir algo sobre la fuga de Bach, pero debe callar sobre la explicación de su belleza sin par[2].

Es cierto que el Manifiesto suscita muchas sugerencias, ya que puede ser considerado como un horizonte de trabajo tanto para la filosofía de la mente como para la antropología filosófica, que no puede permanecer aje-

[2] Puede ver el Manifiesto íntegro en el Apéndice, p. 283.

na a lo que en este Manifiesto se expone. Pero tampoco se puede olvidar, primero, que la investigación cerebral no anula la vida ordinaria, lo que obliga al propio neurólogo al máximo rigor para saber de qué habla. Y, segundo, le obliga también a someterse a las normas de investigación que él mismo no se puede dar sino que le vienen de los anclajes en la vida ordinaria. De la noción de verdad y de la argumentación racional a la que como científico se somete, no puede, y por tanto no debe, hablar como neurólogo. De eso solo habla como ser humano. Eso significa que no es el neurólogo quien nos dice qué somos. Por eso, el último párrafo del Manifiesto es decisivo, además de antemano estaría dispuesto a confesar —incluso gritar— que de esas regiones debe callar. Se cumple así lo que con gran perspicacia anunció Ortega ya a mitades de los veinte (II, 705), que el científico (en este caso, el biólogo) está alojado en el ser humano. Esto significa, primero, que la biología es resultado de una profesión que, como persona, ha asumido el biólogo, quien la practica en ciertos momentos de su vida. Segundo, que esa ciencia está regida, entre otras cosas, por una normatividad científica establecida, verificada y controlada de manera extracientífica, pues son los científicos y los filósofos, en cuanto profesionales, quienes deciden esa normatividad. Las tres nociones de vida de Ortega, la biológica, la psicológica y la biográfica, nos ayudarán a comprender mejor lo que queremos decir.

Esto no obstante, y aunque no pueda entrar en el tema, lo que en esta Unidad se va a defender no supone una «naturalización» de la vida humana en el sentido de que todo sean realidades meramente naturales de tipo físico, que es la naturalización a la que se refiere Husserl en su conocido artículo de *Logos* de 1911. Digo esto porque la corriente *enactivista* que se formó en torno al chileno Varela (1946-2001) defiende un naturalismo distinto de ese (ver Petitot y otros 1999, 1 ss.), porque en él se asume la peculiaridad de la vida humana y, por tanto, de la perspectiva personal, aunque ese «naturalismo» confiesa también que desde una perspectiva científica no se puede asumir un compromiso dualista ontológico, es decir, que tomamos «como punto de partida lo que es natural (en vez de lo sobrenatural)» (Gallagher/Zahavi 2013, 60; también 68). En ese naturalismo no hay ni eliminativismo ni reduccionismo, pero tampoco postula una entidad distinta de las realidades naturales. Cada nivel de realidad tiene sus peculiaridades y su forma de darse. No entendemos un teorema como un cuadro, pero eso no significa ni que todo sea realidad física, ni que tengamos que postular entidades extra mundanas.

Tema V

El «alma» humana como psique: La estructura intencional

1. La antropología filosófica como psicología.
   1.1. Los temas básicos de la psicología tradicional y la psicología cartesiana.
   1.2. Filosofía de la mente y filosofía de la psicología.
   1.3. Las tres nociones de vida propuestas por Ortega y Gasset.
2. La intencionalidad como forma de la conciencia.
   2.1. Precisiones semánticas y planteamiento del problema.
   2.2. El análisis de la intencionalidad como tema básico de la filosofía de la mente.
   2.3. Las estructuras de la intencionalidad y la pregunta por el rango entre las diversas formas de intencionalidad.
   2.4. El «sistema de malla», el trasfondo y la proposicionalidad.

Como hemos dicho, con esta Unidad nos enfrentamos a un bloque temático de la antropología filosófica muy de moda en los últimos años, si bien bajo la forma de *filosofía de la mente*. Quien conozca mínimamente los temas que suelen aparecer en muchas antropologías filosóficas no podrá dejar de reconocerlos en la que, sobre todo en el mundo anglosajón, se llama *filosofía de la mente* y que también está muy cerca de una *filosofía de la psicología,* porque la psicología estudiaría la mente, por tanto una filosofía de la mente sería un estudio regional-ontológico del campo que la psicología aborda con métodos científicos. En este tema nos aproximaremos a esa problemática, tanto desde un punto de vista histórico como en la actualidad. Así, veremos, en primer término, el sentido de la antropología filosófica como psicología para dar después una aproximación a los temas usuales en una filosofía de la mente que son fundamentales en una antropología filosófica.

1. LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA COMO PSICOLOGÍA

Se ha dicho hasta la saciedad, y de ello nos hemos ocupado ya varias veces, que la antropología filosófica es una disciplina reciente. Me he venido oponiendo a esa opinión, porque, si es cierto que el nombre lo es, tal planteamiento es en cuanto al contenido una ingenuidad, teniendo en cuenta que, por lo menos desde la noción de filosofía que aquí hemos defendido, siempre era necesaria una filosofía del ser humano. En la historia de la filosofía nunca ha faltado la pregunta por el ser humano, aunque la respuesta a esa pregunta no fuera asumida en una antropología filosófica explícita.

La razón es relativamente clara. En general el ser humano era concebido como un ser más del mundo, por lo que era estudiado en el contexto de los seres del mundo. Si parecía, como era el caso, que un estudio de la parte mundana del humano no abarcaba su totalidad ni siquiera su característica

más peculiar, se imponía, de modo consecuente, estudiar ese rasgo peculiar, ese tipo de ser especial que caracterizaba al humano y que en virtud de una larga y poderosa tradición se llamaba su *alma*. Estudiar al ser humano era estudiar su ser específico, su alma, porque su cuerpo no tenía nada de especial digno de mención, excepto la posición de la mano como ya, en el siglo IV, lo advirtió san Gregorio de Nisa (en esto se adelantó a Gaos), pues el uso humano de la mano supuso la liberación de la boca para poder hablar (Leroi-Gourhan 1971, 29)[1]. Por eso la *psico*-logía, como saber filosófico del alma, era la verdadera filosofía del ser humano, la verdadera antropología filosófica[2]. Así se asumió el tratado aristotélico περί ψυχής como un *De anima*, como aparece en los comentarios medievales. En Husserl, en su texto *Ideas II*, aparece con toda claridad que el alma, en alemán *Seele,* es el *principio vital propio de los animales*, que lo son porque tienen alma, *anima*. Heidegger será incluso más radical y traducirá el título aristotélico como *De vita*. Cierto que Aristóteles trata ahí del principio de la vida animal y humana, pero sabemos que ψυχή» es también principio de vida vegetal. De hecho dice Aristóteles que la diferencia de «lo animado [ἔμψχον] y lo no animado [ἀψύχον] es la vida»[3]. De manera que la traducción correcta sería la heideggeriana, por más que en el tratado aristotélico se hable de la vida sensitiva, es decir, de la vida animal.

Aunque a los antropólogos filósofos resulte incómodo, hasta la modernidad la antropología filosófica ha sido *psicología racional*, saber que terminaba preguntándose por el modo como el cuerpo y el alma se unen para constituir un ser humano, pues si en principio el alma era el elemento fundamental del ser humano, que justificaba la existencia de un saber especial dedicado a él y que explicaba las específicas actuaciones u operaciones de ese ser, también es cierto que este era un compuesto de cuerpo y alma, cuyo modo de unión había que definir desde una perspectiva filosófica. El carác-

---

[1] Aquí se podría citar la original y casi exhaustiva investigación de Raymond Tallis sobre la mano, *The Hand. A Philosophical Inquiry into Human Being,* Edinburgh University Press, Edinburgh, 2003.

[2] Así lo considera el editor del tratado *De Anima* de Francisco Suárez, Salvador Castellote, que en la introducción a esa publicación (1978) dice: «El tratado de Antropología suareciana que ha llegado hasta nosotros fue, como sabemos, la obra de un joven filósofo de 25 años de edad», *De Anima,* introducción, p. 55. Ver también p. sig.

[3] *De anima,* II, 413a, 21. Ver también, 412a, 28, donde dice: «el alma es la primera entelequia [objetivo, meta: la vista es entelequia del ojo] de un cuerpo natural que posee la vida en potencia: tal es el caso de todo cuerpo organizado», y luego pone como ejemplo las plantas. Sobre el alma como meta, ver Mensch 1994, 39.

ter de estos dos elementos o principios del ser humano era el problema principal de la antropología filosófica de la tradición. Como, desde una tradición eclesiástica, dice Juan José Sanguinetti (2007, 12), los diversos elementos que constituyen al ser humano, «tienen su autonomía y exigencias», y en el párrafo siguiente ya asegura que «Estamos, pues, constituidos por una pluralidad de elementos estructurales». Tiene, por tanto, la antropología filosófica obligación de hablar de este tema, por más que no guste a muchos de nuestros colegas, por ser un tema que podría parecer anticuado.

Desde una filosofía precrítica (de antes de la crítica kantiana), que aparece sistematizada en Christian Wolff (1679-1754), y que se caracteriza por poner como filosofía primera, de acuerdo a la tradición, la *Metafísica general*, es decir, el estudio del ser en general, es cierto que, a la última pregunta de las hechas por Kant, se respondía en una parte de la *Metafísica especial*, pues solo se podía hablar de los seres concretos una vez dilucidada en la *Metafísica general* la noción de ser y las diversas otras nociones que explicaban el modo como se unen dos principios para constituir un único ser. Las nociones de materia y forma, sustancia y accidente, acto o potencia, sustancia completa o incompleta, etc., eran objeto propio de la *Metafísica general*. Pero el modo como acaecía esa unión en el ser humano, como una unión de alma y cuerpo, era tema propio de la *Metafísica especial*, que en el caso de aplicarse al ser humano era la psicología racional. Ese esquema se mantuvo hasta la filosofía crítica, y se perpetúa en la restauración de la escolástica de la segunda mitad del XIX.

1.1. Los temas básicos de la psicología cartesiana y la psicología tradicional

La importancia que esta cuestión sobre el ser humano ha tenido en la historia no puede ser minusvalorada o disminuida. De hecho la filosofía cartesiana es en la cultura moderna un punto de inflexión, no solo porque en ella se expone la filosofía de la nueva ciencia, sino también porque Descartes ofrece una psicología muy particular con el dualismo, al permitir considerar, por un lado, la conciencia o mente y, por otro, el cuerpo (Mensch 1994). El dualismo cartesiano ofrece una imagen del humano en consonancia con la nueva imagen de la ciencia. En efecto, el *cogito* cartesiano como elemento reflexivo es puro *cogito*, y no podría estar contaminado

por el cuerpo. Eso significa que el cuerpo, como parte del mundo, es *res extensa*, y como tal mecánico como el resto del mundo, que, de acuerdo a la visión científica recién instaurada, es un gran mecanismo. Esta imagen estaba presente ya en la obra *Antoniana Margarita*, de 1554, del español Gómez Pereira, que así se había adelantado a Descartes, tanto en su noción del cuerpo y los animales como mecanismos, como en la noción de *cogito*[4]. Todo esto será decisivo en la psicología posterior y en lo que esa psicología va a representar en la antropología filosófica subsiguiente. Es cierto que Erwin W. Strauss ha mostrado que la base antropológica de Descartes era más amplia que la imagen transmitida habitualmente. Pero en todo caso es esa imagen habitual, en la que destaca el dualismo cartesiano, la que resultará decisiva en los siglos venideros, pues lo cierto es que el pensamiento de Descartes no se transmitió «como totalidad significativa aunque imperfecta», sino desintegrado «en sus partes» (Strauss 1971, 199; también Gallagher/Zahavi 2013, 207). La pregunta por la mente, por la conciencia, y su relación con el cuerpo será en gran medida una consecuencia de tal filosofía cartesiana.

Varios son, en efecto, los temas pendientes en la psicología tradicional, no por antiguos menos modernos. En realidad estamos hasta cierta medida planteándonos problemas muy parecidos a los de Descartes y que no eran sino preguntas surgidas de la consideración del alma por parte de la tradición escolástica: ¿cuáles son los principios responsables de la actuación del ser humano? En caso de ser más de uno, ¿cuál es su unidad y cómo se realiza esta?, ¿cómo interactúan, en su caso, entre ellos estos dos principios? La filosofía de Descartes constituye una respuesta a estas preguntas, que siguen siendo fundamentales en la filosofía del ser humano, aunque ahora sean abordadas desde otras perspectivas, debido a la ampliación de la investigación científica sobre nuestro cerebro. A las preguntas planteadas en estos problemas se esfuerza por responder la actual filosofía de la mente,

[4] En la magnifica presentación de José Luis Barreiro a la traducción y edición facsímil de esta importante obra (Barreiro 2000), se recuerda la tesis del coetáneo de Pereira, Antonio Vallés, de que la teoría sobre la insensibilidad de los animales se retrotrae a Estratón. Lo interesante es la razón argumentativa, que nos hace comprender también la de Descartes: no puede darse sensibilidad sin mente, mas *cogito* o mente es racionalidad. Y aquí viene el dilema: o bien se les concede esta a los animales, o bien se les retira la capacidad de sentir, convirtiéndolos en máquinas. Ver Barreiro 2000, § 19. Hay que agradecer a J. L. Barreiro y a la Universidad de Santiago la impresionante edición de esta obra magna de la antropología española. Sobre Gómez Pereira ver, de Teófilo González Vila, *La antropología de Gómez Pereira;* es una tesis doctoral de 1974, que está asequible en Internet.

cuyo problema más acuciante es el carácter consciente de la mente. De hecho, como veremos en el tema que sigue, este punto perdura como uno de los más candentes y decisivos de la filosofía y, según decía Popper hace años, como el «mayor y más interesante enigma» de la cosmología, es decir, de la parte de la filosofía que estudia los seres del mundo (Popper 1980b, 60). O como lo acuñó Chalmers años después (1995, 200) y lo retomaba posteriormente Owen Flanagan ya en el título de su libro (2007), *The really hard problem*, el problema verdaderamente *duro* de la conciencia (ver también Shear 1997, p. 1 ss.).

1.2. Filosofía de la mente y filosofía de la psicología

Es cierto que la *filosofía de la mente* puede parecer una disciplina bastante nueva; incluso es posible que a algunos les parezca que la tal filosofía de la mente supone una clara ruptura con la tradición; incluso justificarán su modernidad al pensarla como parte de una *filosofía de la psicología*, muy en la línea de reducir la filosofía a *epistemología*. Sin embargo, el hecho mismo de que una parte de la filosofía de la psicología, que en su formato filosófico era la antropología filosófica de la tradición, se haya convertido en la filosofía de la mente, ya con todo el inmenso vigor de una disciplina autónoma, apunta al carácter antropológico de tal disciplina, sobre todo porque los temas tratados son los mismos que hemos enunciado anteriormente: la naturaleza de la mente. Y no conviene dejarse engañar por las palabras, ya que mente no es sino la traducción de *Mind*, que a su vez equivale a la palabra alemana *Geist*, palabras ambas que no arrastraban los compromisos ideológicos ontológicos de la palabra «alma» (*soul*, en inglés, y *Seele*, en alemán). También en francés la filosofia de la mente se llama *philosophie de l'esprit* (Fisette/Poirier 2000); pero lo que respecto a ella se pregunta es lo mismo que hacía la filosofía tradicional: ¿existe o no existe la mente?; en caso de existir, ¿qué es?, ¿cómo influye en el cuerpo?, ¿de dónde viene o cómo es producida?, ¿termina con la muerte? Las opiniones sobre estas decisivas preguntas son muy variadas, tanto como lo podrían ser en la tradición (Mensch 1994), solo que en la actualidad los progresos de las neurociencias sugieren soluciones antes inalcanzables. De todos modos no sería responsable prescindir de esta problemática en un *curriculum* de filosofía, o en una materia como la antropología filosófica.

Sea lo que fuere su trasfondo histórico, todas estas preguntas han vuelto a aparecer con toda su crudeza en la actualidad más rabiosa, contando también, o incluso sobre todo, con los modelos técnicos de los ordenadores, que pretenden simular la mente humana, hasta el punto de que esta podría ser pensada como un programa de ordenador. Con las nuevas tecnologías, la *filosofía de la mente* se está desarrollando con un vigor que ha inyectado también en la antropología filosófica, haciéndole retomar desde nuevas perspectivas la vieja problemática, solo que en contextos mucho más sofisticados. Así el tema tan tradicional del alma y el cuerpo ha vuelto a verse reflejado en las revistas y en los libros por existir una base científica muy incisiva, que da a estas discusiones, amplias, profundas y prácticamente ya inabarcables, un carácter muy rico desde una perspectiva filosófica.

1.3. Los tres tipos de vida propuestos por Ortega y Gasset

Aún me queda tocar un punto interesante para enfocar esta parte de la materia, que podría haber sido aclarado en otros lugares de este libro, pero que ahora se me hace imprescindible. En la parte anterior hemos visto el punto de los «dobles humanos», es decir, las dos perspectivas con las que podemos enfocar la vida humana: como vida trascendental y como vida fáctica concreta. Mientras aquella sería el punto central de la perspectiva, origen de la iniciativa personal y sede de la normatividad, razones las tres por las que es trascendental, la otra es la vida inserta en el mundo y, por tanto, sometida a las contingencias mundanas. Como vimos allá, en una correspondencia topológica, Ortega atribuye a lo que Husserl llamaba vida trascendental el ser la realidad radical porque todo se enraíza en ella. En la primera Unidad Didáctica de la *Antropología filosófica I* hemos hablado de la importancia de la autointerpretación, de los proyectos que tenemos y que hacen que rompamos el marco de determinación que nos viene fijado por la naturaleza (incluso por la cultura). Como veremos con más detenimiento en la próxima Unidad Didáctica, la profesión es uno de los cauces más amplios por los que discurren los proyectos, por lo que es uno de los temas fundamentales por el que nos definimos; en consecuencia, la profesión termina siendo parte de nuestra identidad y, por eso, es parte sustancial de nuestra biografía.

Con ello estamos aludiendo a la *vida biográfica,* uno de cuyos contenidos más importantes es la profesión. Esta profesión está sometida a una norma-

tividad y lo ordinario es que el profesional procure cumplir su profesión lo mejor posible, es decir, que aspire a la plenitud profesional. La plenitud —o si se quiere, felicidad— no se alcanza solo ni en primer lugar con una *vida biológica* sana, sino con el cumplimiento de los objetivos propuestos en la *vida personal*. Por tanto, sin explicitarlo, damos por hecho que hay varios sentidos de vida. Vida, ante todo, es la *biológica*, la vida animal de nuestro cuerpo. Pero esta se juega en dos planos, uno el estrictamente *biológico* de nuestro cuerpo, del que nada sé por experiencia directa y del que suelo obtener informaciones médicas en los chequeos y análisis. Otro el *vivido* de nuestro mismo cuerpo, que estudiamos en las dimensiones fundamentales, como el cuerpo vivido. Muchos procesos del cuerpo biológico se hacen presentes por la afección del *cuerpo vivido* —que es el segundo plano—, que toma nota de la carencia de alimentos, sed y resto de «necesidades» o, de los procesos lesivos, en el dolor. Por eso, en este plano tenemos, por un lado, la toma de conciencia de las necesidades del cuerpo, el sentir las necesidades corporales, que es requisito para satisfacerlas. Segundo, en ese mismo plano tenemos los anclajes en la realidad, porque el cuerpo vivido es la mediación en la que se nos da el mundo, y que veíamos al considerar la conexión funcional entre, por un lado, el cuerpo como cuerpo vivido y cuerpo físico, como *Leib/Körper*, es decir, en sus dos funciones, y, por otro, el mundo.

Pero nuestra vida animal, dotada ya con unidades de sentido relacionadas con las necesidades vitales y la presencia del mundo, ha madurado y se ha formado a la vez en un nivel en el que el mundo está estructurado lingüísticamente en unidades enmarcadas en las diversas tareas organizadas por la cultura. En ese contexto nuestra vida no es ya vida biológica sino personal o *biográfica*, normalmente regulada por la edad y sexo, el estado personal (soltero, casado), o la profesión. Entre las dos vidas, entre la biológica y la biográfica, tenemos la vida *psicológica*, que no es sino la vida consciente, que, en primer lugar, toma nota de las necesidades corporales, por tanto, que ante todo es *deseo de satisfacción* de esas necesidades; que, en segundo lugar, está abierta al mundo; y, en tercer lugar, que es el escenario en el que se organiza la vida biográfica. Tenemos, por tanto, tres formas de decir la vida, perfectamente organizadas. Cabe preguntar cuál es la realidad radical orteguiana o cuál sería la vida trascendental husserliana.

Esta magnífica intuición por parte de Ortega, de la que nos habla en una escueta nota de *La rebelión de las masas* (IV, 422) y que, sin embargo,

apenas desarrolla el filósofo madrileño, nos sirve para enmarcar mejor nuestro cometido, porque la vida humana es ante todo la vida psicológica que fragua la vida biográfica. Esta tendría dos partes fundamentales, por un lado, el conjunto de las propuestas o proyectos con los que me identifico, y que, siendo proyectos, su realización está en el futuro; y, por otro, el conjunto de los objetivos alcanzados en un grado mayor, menor o nulo, que es lo que he hecho o dejado de hacer, por tanto, mi auténtica biografía, que es la que verdaderamente hace explícita mi identidad, pero que es pasado. La verdadera *vida o realidad radical* es la sección de ambas, que no es otra sino la que Ortega llama la vida psicológica (III, 569)[5], que es la denominación que en esa tríada asumiría la *vida radical ejecutiva*, la que, orientada hacia la vida biológica, se convierte en deseo de satisfacer las necesidades corporales, como condición de todo; segundo, que está anclada en el mundo, con las incitaciones de este; tercero, que diseña su propia trayectoria biográfica desde los motivos que le advienen culturalmente y, por tanto, que es la que goza o se frustra si no se cumplen sus expectativas. Es, en definitiva, lo que Ortega llama vida *sabida*, o con la palabra más de la tradición pero difícilmente evitable, la vida *consciente y autoconsciente* —eso es vida *sabida,* a diferencia de la vida animal, solo consciente, presumiblemente, de modo limitado (Díaz/Vargas 2004)— y que es el objeto de estudio de la psicología, y por supuesto también de la antropología filosófica y de la filosofía de la mente.

Esta vida psicológica o consciente es la vida radical o trascendental porque ella es el centro de la perspectiva, el foco desde o en el que aparece el mundo y la que formula los objetivos de la vida biográfica, así como la depositaria de los logros o fracasos de la misma, por lo que es la que experimenta las frustraciones o satisfacciones y, por tanto, aquella a la que se refieren los conceptos que irán saliendo en esta Unidad Didáctica. Llamo a esta vida «psicológica», pero en un sentido *enriquecido* por las nociones que

[5] Dice Ortega en *El tema de nuestro tiempo* (1923): «La vida humana es eminentemente vida psíquica» (III, 998), mas en la tercera edición de esta obra (1934) lo cambió: «La vida humana es eminentemente vida psicológica»; de ese modo se adecuaba al texto de *La rebelión de las masas*. El hecho de que la vida sea vida *sabida* (como se dice en *Qué es filosofía)* hace que no solo sea psíquica sino psicológica, porque siendo sabida implica que está ya «colonizada» o «urbanizada» por el logos, podríamos decir, mediante esa «metahistoria espontánea», de la que se habla en un texto desechado para el artículo sobre Hegel y la historiología (VIII, 22), y que no es sino esa psicología popular o *folk*. Ver también Ortega 2002, edición de Domingo Hernández, p. 54, y nota 12 del editor.

hemos visto en el tema de los dobles humanos. Porque es una vida psicológica que es *a la vez* vida trascendental y proyecto de vida[6].

En este punto mi desarrollo difiere de la nota en que Ortega propone las tres nociones de vida, al decir Ortega que la vida humana, siendo drama, es ante todo vida como vida biográfica. Lo que es rigurosamente cierto, porque la vida psicológica, o la vida consciente humana, solo tiene sentido en la medida en que se vierte en la vida biográfica. Pero, mirado este último término con precisión, nos encontramos que su núcleo es ante todo *lo que hemos hecho* y *lo que queremos hacer*; la conjunción de ambos es *la vida que se ejecuta de modo consciente en un presente vivo*, que diseña el futuro apoyado en un pasado, que es parcialmente recuperado de modo narrativo y así mantenido, lo que constituye la identidad. Y eso es la vida psicológica, por más que este término debamos asumirlo en el sentido que adquiere, en la tradición fenomenológica, de *vida trascendental*, porque en ella se configura un mundo con sentido.

2. LA INTENCIONALIDAD COMO FORMA DE LA CONCIENCIA

Una vez que sabemos de qué va esta parte y algunos de los problemas que se plantean, vamos a ver una de las características básicas de la mente, de lo que en algunas tradiciones llamarían el «alma» humana. Pongo el «alma» entre comillas, porque es una palabra muy ambigua, semánticamente muy cargada, y que traigo a colación porque lo que vamos a decir se refiere a esa parte que la tradición había denominado de ese modo. Cierto que en inglés se hablaría, no del *soul*, sino de *mind*, que nosotros traducimos como mente, pero los franceses y alemanes como espíritu. Ahora bien, la forma en que la mente se manifiesta en la vida humana es la conciencia humana, que no es otra cosa que el tener el mundo presente, el estar en el mundo, el ser «lugar de revelación» (Mensch 2011, 84) del mundo, el estar abierto a la luz, sonidos, aromas etc., del mundo, y abierto a sí mismo, con periodos de máxima lucidez y periodos de desaparición durante el sueño, del cual se recupe-

[6] Aunque exceda las limitaciones del texto, quiero aludir aquí a que para esta afirmación tomo nota y aplico una frase de Husserl, al final de su última obra, de que no hay más psicología que la fenomenología trascendental. Eso significa que la subjetividad psicológica, o la vida psicológica lo es en el sentido de trascendental. Ver Husserl, Hua VI, § 72, p. 261. Por otro lado en esta afirmación está el núcleo de mi antropología filosófica. Sobre la interpretación de ese texto de Husserl, ver San Martín 2005b, p. 54 ss. El trabajo, por otro lado, puede ser útil para toda esta parte.

ra. De lo que no se recupera es de la muerte, entendida esta primariamente como desaparición de la vida biológica del cuerpo —y esto lo sabemos por los otros—, momento en que éste se convierte en cadáver, sin vida biológica de ningún nivel, y sometido a una rápida degeneración.

Por supuesto, la conciencia humana despierta es el modo de ser fundamental de la vida humana, de manera que sin conciencia, sin ese elemento cualitativo de saber y sabernos, nada sentiríamos, nada desearíamos ni haríamos, y en esas condiciones nada seríamos. Por tanto, la conciencia se podría decir que es una de las notas fundamentales del ser humano, primero en su vertiente fenoménica, que hemos supuesto en todos los temas anteriores, sobre todo en los temas de las dimensiones fundamentales, porque todas se dan en la medida en que son conscientes. Pero lo que aquí nos interesa es en qué medida esa vertiente fenoménica debe tener una prolongación ontológica, de manera que la conciencia indicaría que el ser humano implica un principio por el cual se da la conciencia humana tal como esta se manifiesta. En realidad, cuando se plantean los problemas de la ontología del ser humano hay que partir y tener en cuenta la forma de ser la conciencia, y desde ahí, ya como problema ontológico, la relación de la conciencia con el cuerpo. Por eso se habla de la relación mente/cuerpo, o de la relación de la conciencia con el cuerpo. Así, lo primero que se impone en todo esto es empezar describiendo lo que vamos a llamar la forma de la conciencia: la intencionalidad.

Prefiero mantener la palabra «conciencia», esperando que no se caiga en la fácil tentación de decir que este texto pertenece a una «filosofía de la conciencia», ya que cuando eso se dice se entiende la «conciencia» como una luz *añadida* a una vida ya consciente, despierta o en vigilia, como si pudiera separarse conciencia y vida humana sabida. Esta implica, por un lado, la vida consciente primaria, que también tienen sin duda muchos animales, y por otro pero a la vez, la autoconciencia, el percatarse de esa conciencia, porque, sin necesitar reflexión ninguna, sabe de su primer nivel. A partir de ese autosaber del primer nivel, que es el sentido de «vida sabida», se abre mediante la reflexión una segunda posibilidad.

2.1. Precisiones semánticas y planteamiento del problema

La cuestión de la esencia del humano se centró durante la tradición en la pregunta por los principios responsables de su actuación, la pregunta por

la naturaleza del alma —a la que atribuía hacer posibles los rendimientos humanos— y sus relaciones con el cuerpo. En la tradición, de la manera en que nos relacionamos con el mundo, es decir, del modo como opera la conciencia con las posibilidades y virtualidades cognitivas y afectivas, así como del modo de tomar decisiones que el ser humano tenía, se decidía, antes de cualquier análisis serio de esas posibilidades y sus modalidades, que el principio «responsable» o la razón causal suficiente o necesaria era el «alma», considerada como sustancia distinta del cuerpo. El procedimiento en la actualidad es inverso: antes de plantear la pregunta por la naturaleza del alma, es preciso analizar su sentido, según la experiencia que tendríamos de ella.

Y la primera pregunta es si tenemos experiencia de ella; para contestarla nos deberemos poner de acuerdo sobre el sentido de esa palabra. El primer cambio que hemos detectado, al menos desde finales del siglo XIX, ya en el siglo pasado es en la denominación, ya que se ha cambiado por lo general de *alma* a *mente*, término que incorpora lo que antes se llamaban las capacidades espirituales del ser humano, cercano semánticamente al término «conciencia» en sentido lato, es decir, como presencia o incluso lo que los anglosajones llaman «advertencia» *(awareness),* sin que en ningún caso designe una entidad específica. Con esto, se alude a un problema, cuya importancia terminológica no quiero dejar de mencionar. Empecemos diciendo que en la tradición y en latín se emplea la palabra *mens*, aunque no en sentido estrictamente equivalente de *anima,* sino más bien como la parte cognitiva o afectiva de esta, por ejemplo, en san Agustín[7]. Habría, pues, una distinción entre alma y mente. En la actualidad, la palabra «alma» prácticamente ha desaparecido, siendo sustituida por la mente y la conciencia. Justo en relación con estas dos, su distinción es casi un tópico y uno de los problemas más acuciantes.

Por conciencia se entiende el elemento cualitativo de los «estados subjetivos» (Searle 1992, 82), que implican, en el humano, saber y saberse. Estaría en la línea de lo que Block llama «conciencia fenoménica» (1995, 230), mientras que por mente se entiende cualquier procesamiento de información,

[7] En *De vera religione* sale varias veces *mens, mentis, mente,* con el sentido de órgano cognitivo superior, por ejemplo, cuando dice los *oculi mentis* (19, 37) en lugar de los ojos del cuerpo; otras, órgano afectivo, que debe ser también superior (39, 72). En ese sentido mente se parece más a conciencia que a alma, porque esta no siempre es consciente.

sea o no consciente. Por eso Chalmers puede hablar de la «mente consciente» (Chalmers 1996), dando por supuesto que hay una mente no consciente, o al menos preconsciente. En terminología que explicaremos más adelante, mientras la mente se puede referir al procesamiento de elementos sintácticos, la conciencia siempre incluye elementos semánticos, es decir, significados y referentes. Frecuentemente se habla de *qualia*, palabra que, anclada inicialmente en las «cualidades secundarias» de los sentidos, ahora sirve para indicar el aspecto cualitativo, la mayor parte de las veces semántico o intencional de la vida mental, que es al que me refiero como conciencia, sin el cual la vida humana no existiría.

La ausencia de compromiso ontológico implicado en el cambio de denominación aconseja empezar por este tema, por el estudio de la estructura de la psique o mente concebida como estructura mental, antes de plantearse la pregunta por las relaciones que tal estructura puede mantener o mantiene con el cuerpo. De hecho este tema constituiría una parte fundamental del análisis lingüístico de los términos de la psicología; en todo caso yo creo que es imprescindible para cualquier planteamiento filosófico legítimo sobre qué es el ser humano. Por otro lado, llegados ya a este lugar de la reflexión, debemos empezar por el análisis de los componentes de los fenómenos mentales humanos, sin los cuales lo que hemos dicho en los capítulos anteriores no parece posible.

2.2. La intencionalidad como forma de la conciencia: El análisis de la intencionalidad como tema básico de la filosofía de la mente

Uno de los debates más intensos en todos estos temas es el de la relación entre la mente, la conciencia y la intencionalidad. Casi toda la filosofía del siglo xx se condensa en esas palabras pues su historia (ver Gallagher/Zahavi 2013, 23 ss.) arranca nada menos que de Frege y Brentano, la asunción por parte de Husserl de la tradición de este, y ya luego las diversas tradiciones analíticas neowittgensteinianas y fenomenológicas. Lo curioso es que siendo una parte de la filosofía, en mi opinión, de máxima importancia, y casi diría del rango de una filosofía primera[8], apenas despertó interés en los

[8] Hablo de esta forma de modo coherente con lo dicho en el último tema de la *Antropología filosófica I,* donde se proponen los límites de una visión natural del humano. El objetivo de ese tema era

países continentales, ni en los que dependían de estos, los países hispanohablantes y francófonos, hasta los últimos años del siglo xx. Los debates fundamentales se han centrado en la relación de la mente con la conciencia, de esta con la intencionalidad, y sobre el lugar de las tres en la vida humana, y, por fin, en el tema básico de la relación de la mente y la conciencia con el cerebro. Pues bien, lo más útil es empezar por la propiedad que ha estado en el centro de todos los análisis, la intencionalidad.

Cuatro son según Searle los rasgos de los fenómenos mentales humanos (1985, 19), la conciencia, la intencionalidad, la subjetividad y la causación mental, es decir, el tener efectos en el mundo físico. La subjetividad significa en este contexto la autopertenencia o mismidad, o también la *intimidad epistémica* que caracteriza a los mismos, es decir, el ser conocidos solo por el sujeto al que pertenecen, el ser dados solo en primera persona. Es sabido que entre estos rasgos la tradición fenomenológica, que parte de Brentano, ha resaltado la *intencionalidad*, que es considerada como la forma de la conciencia, de modo que toda conciencia humana sería conciencia-de y a ella solo tiene acceso cada individuo, que, dado cierto estado ya de desarrollo ontogenético (y algunos opinan que también filogenético), asume o sabe que esa conciencia es *suya*. Podemos decir que la intencionalidad es la estructura básica de los fenómenos mentales y una peculiaridad de la vida psíquica.

Es muy conocido que esta es una cuestión básica de la fenomenología de Husserl y que con alguna corrección, más de forma que de fondo, ha pasado a la filosofía fenomenológica en general. Heidegger no se olvida de la intencionalidad, sino que partiendo de que la vida humana es ante todo proyecto (lo que Ortega llamaría la vida biográfica), del que nos preocupamos, prefiere llamar a la intencionalidad «cuidado», «cura» [*Sorge*, en alemán], pero en el fondo es la misma intencionalidad puesta al servicio de la ejecución de la vida como drama. En la filosofía contemporánea es también un tema

---

precisamente abrir el espacio de la filosofía, por tanto ganar la legitimidad de esta, partiendo de que, si la ciencia lo dice todo, sobra la filosofía. Y justo en este punto se dilucida ese asunto. Por eso considero estos temas de *filosofía primera,* y en la medida en que su lugar arquitectónico es la antropología filosófica, esta es filosofía primera. Es el sentido de la conferencia dada por Ernst Tugendhat, en Sevilla en 2006, «Antropología como filosofía primera» (ver Tugendhat 2008, 9 y 17-36). También del planteamiento de Fissette/Poirier se deduce lo mismo: de acuerdo al naturalismo eliminativista o reductivista «Los problemas filosóficos se reducen así a problemas científicos, y con el cumplimiento de la ciencia las campanas anunciarán la muerte de la filosofía» (2000, 103).

fundamental de la *filosofía de la mente*, por lo menos desde que Chisholm le diera carta de naturaleza en la filosofía norteamericana. Searle la ha convertido en su asunto preferido, pudiéndose decir que este tópico se ha vuelto en el último cuarto del siglo pasado, y sigue igual en la actualidad, en tema privilegiado de la filosofía. En efecto, en la cuestión de la intencionalidad se ventilan las bases de muchos de los problemas que nos han ido saliendo en las páginas anteriores. Voy a seleccionar aquellos aspectos imprescindibles.

2.3. Las estructuras de la intencionalidad y la pregunta por el rango entre las diversas formas de intencionalidad

La primera obra importante de Husserl con la que, en la opinión general, se inicia la fenomenología es la de 1900, *Investigaciones lógicas*, que consta de dos tomos. El primero, *Prolegómenos para una lógica pura*, que sale en esa fecha, está dedicado a refutar con toda contundencia el psicologismo, es decir, la pretensión de derivar las verdades lógicas y matemáticas de la especial forma del cerebro humano, dando a entender que estas verdades serían otras de ser el cerebro humano otro. Husserl cita una frase, de un tal Ferrero, que indica con precisión esta postura: «pues también la lógica cambia con la evolución del cerebro» (Husserl 1900, 176 n.). Esta tesis psicologista lleva a considerar la razón, que, en este caso, sería la forma de argumentar la validez de esas verdades, como un artilugio sin ningún valor, con lo cual la consideración del ser humano como ser racional se derrumba. El problema está en que, a pesar de la validez que esas verdades pueden mostrar, validez inatacable desde premisas psicologistas o historicistas —porque la otra vertiente complementaria del psicologismo es el historicismo, a saber, que esas verdades solo tienen un valor para ese momento histórico o ese contexto cultural[9]— tienen una historia del descubrimiento, que, por esa razón, es factual o contingente, ya que depende de circunstancias, que en su conjunto son azarosas. Las verdades matemáticas deben aparecer en la mente humana, y también esta aparición es contingente y empírica, y por ello carente de necesidad. Por ejemplo, quién las descubra depende de su educación, por tanto, de la clase social a la que pertenece, lo que es un accidente histórico. Por eso, para dar cuenta cabal del alcance de lo descu-

[9] Es lo que constituye el núcleo de lo que se llama el relativismo cultural.

bierto por Husserl en el primer tomo, se apresta en un segundo, que se publica en 1901, a estudiar los actos concretos del sujeto en que aparecen esas verdades. El tomo incluye las seis investigaciones lógicas que darán lugar al título de la obra.

En las verdades matemáticas y lógicas se trata ante todo de expresiones, por eso la primera investigación trata de las expresiones. Para explicar las formas de la intencionalidad pone Husserl el ejemplo de: «acaso haya en Marte seres inteligentes». La misma frase puede entrar en una pregunta: «¿acaso hay seres inteligentes en Marte?»; un deseo: «deseo que en Marte haya seres inteligentes», o un enunciado: «en Marte hay [o no hay] seres inteligentes». Por eso dice Husserl: «la armonía de las fórmulas gramaticales puede indicar la dirección de nuestro análisis» (Husserl 1901, 215). Bar-on interpreta ese proceder como que, según Husserl, siguiendo las formas lingüísticas, «se puede descubrir las formas de la intencionalidad» (Bar-on 1985, 59). Podemos considerar que Searle no haría sino llevar a cabo esa indicación de Husserl, ya que, dado el escaso alcance que por entonces tenía la filosofía del lenguaje, difícilmente podía este seguir esa indicación. A Searle, por el contrario, teniendo en cuenta los análisis del lenguaje de Austin y los suyos propios, no le resultaba difícil proponer una teoría de la intencionalidad aplicando a ella los descubrimientos realizados en el lenguaje, sobre todo la distinción entre *contenido proposicional* y *fuerza ilocucionaria*, es decir, el modo como se presenta un contenido proposicional: «el árbol está lleno de flores», por ejemplo, como afirmación, interrogación, deseo, mandato, duda, etc. Pues bien, según Searle, los actos intencionales gozan de la misma característica. Un acto intencional tiene un contenido intencional y un modo psicológico, lo que Husserl había llamado en las *Investigaciones lógicas* «materia del acto», lo que luego llamará *nóema***,** y «cualidad del acto», lo que después llamará *nóesis*.

Pero no solo ese rasgo caracteriza a lo intencional, y en esto Searle da un importante paso más allá de Husserl. Según Searle, hay dos tipos fundamentales de actos intencionales según la dirección de la adecuación. En unos la dirección de la adecuación es del acto a nuestro mundo, como cuando digo que llueve porque veo que llueve, la visión de la lluvia se corresponde con lo que ocurre en la realidad, suponemos que nuestra mente, en este caso, la visión se adecua al mundo, mas aún, desde la perspectiva de Husserl, no diría que se *adecua* al mundo, sino que es visión del mundo, el mundo aparece en

la visión. Hablar de «adecuación» es una metáfora que postula una dualidad, el mundo y la visión separada, pero no hay tal visión separada, lo que hay son perspectivas del mundo, que estas, dependiendo de mí, también vienen prefijadas por el mundo. Por eso podemos tomar la descripción de Searle para decir que es la realidad la que me determina y no yo a la realidad.

Pero existe otra posibilidad, en la cual la dirección de ajuste es al revés, pues el acto intencional es tal que pretende que el mundo se adecue a él, por ejemplo cuando *mando* ejecutar algo o cuando *deseo* que algo sea de un modo, o incluso cuando *quiero* hacer algo. Precisamente por eso, en estos casos, los actos intencionales «causan» un estado de cosas. Searle defiende con gran decisión la «causación intencional» que «resulta crucial... tanto para la estructura como para la explicación de la acción humana» (1985, p. 70), y a la que dedica sendos capítulos (los III y IV) de su importante obra de 1983 sobre el tema titulada a secas *Intentionality*.

Pero el tema de la intencionalidad, aparte de otros asuntos más específicos sobre las diversas intencionalidades, obliga a plantearse una cuestión decisiva para el problema del ser humano; si decimos que la intencionalidad es la forma general de la conciencia pero que se da en múltiples modos o posibilidades, es necesario preguntarse si entre todos esos modos hay alguna preferencia u orden de fundamentación. Si así fuera, el análisis del lenguaje quizás nos diera las formas de la intencionalidad, pero no nos podría dar su rango. Según Bar-on, aquí radicaría la verdadera razón de que Husserl no siguiera su propia indicación respecto al uso del lenguaje como guía para estudiar la intencionalidad y por el contrario se dedicara a estudiar el entramado de la *intencionalidad fundamental*, que no es otro que la *presencia del ser humano en el mundo a través de su cuerpo como órgano perceptor y actor*.

No está alejado en esto Husserl de Heidegger, quien como veíamos en el último tema de la *Antropología filosófica I*, descubría la función apofántica del lenguaje, pero que solo es posible porque los seres se nos abren, se nos hacen presentes. No es el lenguaje el que hace presente, sino la función perceptiva, que Heidegger ve en el *noein*, que él traduce con la palabra alemana *vernehmen*, que es también percepción. *Nehmen* es captar, agarrar[10]. Así evitaba el

[10] Ya nos salió en el último tema de la *Antropología filosófica I* esta raíz en la palabra con que Heidegger describe la forma de estar los animales (aunque ya dije que eso debía aplicarse no más allá de los insectos) en su mundo: *benommen*, que traducíamos por «embargados». *Benommen* es el participio de *benehmen*.

matiz teórico de la palabra más usual en alemán para percepción, que es *Wahrnehmung*, que alude a captar de modo o como verdadero (*wahr* = verdadero), lo que da a la palabra un matiz que no se corresponde con el modo como percibimos el mundo, que sencillamente está ahí de fondo de realidad para nuestras acciones, por eso no lo «captamos como verdadero», lo que sería una reflexión que se puede producir en un caso de duda, lo que no ocurre en la percepción del mundo.

En la obra fundamental de Husserl de presentación de la fenomenología, las *Ideas para una fenomenología pura*, de 1913, no sigue este la indicación de las *Investigaciones lógicas* de que a través del lenguaje daríamos con las formas de la intencionalidad. Prefiere seguir el orden mismo de la vida subjetiva. En la tercera sección de ese libro analiza los diversos actos de conciencia y expone la decisiva teoría que cito a continuación, absolutamente clave para entender al ser humano.

En esas importantísimas páginas Husserl hace un análisis pormenorizado de los diversos actos de conciencia, de las diversas intencionalidades, pero llega un momento en que se pregunta si entre ellas hay un rango y responde con toda claridad que la intencionalidad fundamental es la percepción y que a ella se remite toda otra intencionalidad que se construye a partir de la vida perceptiva. Esta tesis, dicha así con toda sencillez, encierra en su seno LA SUPERACIÓN DE TODA LA FILOSOFÍA MODERNA. Esta filosofía se basa en el carácter representacional del conocimiento, por ello tiene que hurgar en la representación para ver en qué medida encontramos en ella un índice que nos lleve a lo real, alguna indicación que nos haga «deducir» que es representación de lo real. Ahora bien, una vez que en una tal teoría representacional, propia de la modernidad, hemos roto con lo real —lo que constituye el núcleo de una teoría representacional de la mente, en última instancia, el *cogito* cartesiano—, no hay posibilidad de volver a lo real, porque todo índice de realidad que pudiéramos hallar es, él mismo, una representación y, por tanto, está sometido a los mismos problemas que queríamos resolver. Este es el problema básico del idealismo moderno, si se lo entiende en el sentido usual de la palabra en la modernidad. Por eso un discípulo de Husserl de la talla de Emmanuel Lévinas sentenció que la fenomenología de Husserl significaba la «ruina de la representación» (Lévinas 1959). Siempre me pareció este título de Lévinas una descripción de lo más acertado y oportuno para entender el sentido antropológico profundo de la fenomeno-

logía. En mi opinión esto vale también para las corrientes representacionistas propias de la filosofía de la mente, que son la mayoría[11]. La única que no entra en esa categoría es la corriente enactivista, que se enraíza en Husserl y Merleau-Ponty (Gallagher/Zahavi 2013, 197).

En la fenomenología, en efecto, se supera radicalmente toda filosofía representacionista, porque la percepción no es una representación sino *presencia* de las cosas en sí mismas; como dice Husserl, en *su corporeidad, o mismidad corporal* [en alemán, en su *Leibhaftigkeit*] (Husserl 1950b, 81 y 315; 162 y 416). Esta palabra es muy importante. Hay que recordar que *Leib* es cuerpo vivido, lo más íntimo nuestro, lo que más nos define porque es el principio de la persona. Pues bien, la percepción nos da las cosas en su mismidad corporal; en castellano se suele traducir esa palabra como «en persona», y no es mala traducción, porque estar algo, bien una cosa, bien una persona, «en persona» es estar directamente, no por representación de otro (San Martín 2008). Pues así están las cosas en la percepción. Otra palabra que me gustaría emplear aquí, aproximando esta tesis a las palabras de Ortega, es que la percepción nos da las cosas *en su ejecutividad*, porque en la percepción se nos dan las cosas en sus cualidades *efectivas*. «Efectivo» significa que *produce efectos* con los que *tenemos que contar* si queremos hacer algo con lo que se nos da perceptivamente. Esa forma de estar en el mundo, mediante la percepción por la cual estamos abiertos a él, es el acto fundamental de la intencionalidad, del cual viven todos los demás. Como he dicho, Husserl trata de toda esta concepción clave de su fenomenología en las secciones III y IV de su obra fundamental *Ideas I*, de 1913, y en ella se expone la forma en que estamos en el mundo, con acceso directo por nuestro cuerpo al mundo en la ejecutividad que las cosas tienen.

Antes de seguir quiero aludir a la teoría que pensó que todo este mundo intencional, de carácter cualitativamente consciente y pleno de significado, era un obstáculo para el proyecto científico de uniformizar el mundo. La recuperación del tema de la intencionalidad en la filosofía no es puro azar, sino que sucede después de un tortuoso camino por un conductismo que había propuesto, como el único modo de estudiar la vida humana, la eliminación de toda referencia mental, ateniéndose a la conducta observable o

[11] En Gallagher/Zahavi (2013, 147) se puede leer una magnífica cita de Damásio en la que aparece como obvia esta opinión de que el conocimiento perceptivo opera con imágenes que «formamos […] en nuestros cerebros respectivos».

disposiciones hacia ella, de manera que, por ejemplo, la creencia en que llueve no es la que causa de que tome el paraguas al salir, sino que la creencia en que llueve es la disposición a tomar el paraguas. Este tipo de filosofía, que está en parte detrás de muchas de las tesis que se harían fuertes en los años setenta y ochenta, es circular, porque la creencia (por ejemplo, la creencia en que va a llover) como disposición a ciertas conductas (tomar el paraguas), solo funciona si no deseo mojarme, y por tanto tengo la creencia en que el paraguas me mantiene seco. En esas condiciones, la creencia exige deseos, y los deseos exigen creencias (Searle 1997, 127). Además es a todas luces incapaz de determinar la vida humana porque ignora la cantidad de vida mental que no tiene reflejo ni en una conducta ni en una disposición a la conducta. Por lo que el intento fue abandonado, aunque ha tenido importantes consecuencias en el campo de la filosofia de la mente, y por tanto de la antropología filosófica.

2.4. El «sistema de malla», el trasfondo y la proposicionalidad

Uno de los problemas que siempre se ha señalado cuando se habla de la percepción es que esta siempre es incompleta, inconclusa, siempre está abierta dependiendo la verdad del objeto que en ella se nos da, de la confirmación de las experiencias en el futuro. En realidad, de un objeto sólo se nos da una parte, incluso del mundo solo se nos da una parte, la sección del mundo que veo y toco. Sin embargo, no tengo la menor duda del mundo, y son escasos los objetos de los que suelo tener dudas. ¿Cómo ocurre que una percepción parcial me da tanto el mundo como objetos plenos? Empecemos diciendo que en la percepción, primero, no se dan sensaciones de un objeto físico que yo complemento. Las teorías representacionistas suelen decir lo contrario, que la realidad es fija, que de ella yo tengo unas sensaciones y luego las interpreto. Es usual poner como ejemplo el pato de Jastrow, que el «mismo» dibujo puede ser visto de dos formas, o como pato o como conejo. Es lo que, de acuerdo a Gurwitsch, se llama la hipótesis de constancia (Gurwitsch 1957, passim), prejuicio que debe ser superado por la epojé. La hipótesis de constancia es evidente en el caso del pato de Jastrow, del que se dice que es el mismo, es decir, que lo que yo veo de modo sensible es lo mismo, y que luego lo interpreto o subsumo bajo el concepto de pato o conejo. Pues, nada de eso se da. El dibujo puede ser el mismo, o será el mismo pero yo no veo el mismo. El error viene siempre de que se pone un dibujito pe-

queño y no se observa el movimiento de los ojos para ver un pato o un conejo. Si el dibujo es de una página entera, se verá que para ver el conejo llevo mis ojos al lado derecho, mientras que para ver el pato llevo los ojos al lado izquierdo, y si me fijo en el pico no puedo ver el conejo. Eso significa que tengo dos configuraciones del dibujo, no una, y en esas configuraciones está la presentación de dos figuras distintas, es decir, se presentan, según lo mire, o según lo interprete, dos animalillos distintos.

Dicho esto, ¿cómo es que la percepción, sin darnos el objeto entero, ni el mundo entero, nos da objetos enteros y el mundo real? La razón está en que toda percepción vive de un horizonte interno y externo[12]. Es decir, la percepción está abierta a la confirmación de las perspectivas, que se van desarrollando de modo coherente. Esto solo es posible porque el modo en que percibimos es desde un cuerpo capaz de moverse y de confirmar esas perspectivas coherentes. Además, la percepción se da en el seno de las tareas usuales de la vida humana; la percepción es una percepción pragmática, y para la acción la certeza habitual de las perspectivas que se han ido ratificando es suficiente. Esto es lo que se entiende por «teoría enactiva de la percepción» (ver Gallagher/Zahavi 2013, 155; también 157), tesis que ya había visto Gibson, en su maravilloso libro de 1979 *The Ecological Approach to Visual Perception*. La percepción es en definitiva «un habérselas del cuerpo con el entorno» (Gallagher/Zahavi 2013, 156).

Esas perspectivas, que se confirman de modo coherente unas a otras, ya se han dado muchas veces, de manera que constituyen ya un hábito de reconocimiento. Lo mismo tendríamos que decir de las valoraciones o estimacines y acciones. Nuestra relación con el mundo está regida por los hábitos que vamos configurando en la vida. Un acto intencional es nada por sí mismo, pues siempre vive en un entramado de referencias a otros actos reales o posibles (la intencionalidad es IMPLICATIVA, que diría Husserl) que lo sostienen. Por eso, los actos intencionales, tales como la percepción u otros, viven en una red de vivencias, recuerdos, deseos, creencias, que le dan sentido pleno, y sin la cual no podrían existir. A esa red pertenece, de modo esencial, por ejemplo, en el trascurso de la experiencia, la creencia de cómo va a seguir la experiencia. En realidad, lo que está detrás de cualquier per-

[12] Roberto Walton ha investigado en más de dos docenas de densos artículos los rasgos fenomenológicos y la función de los diversos horizontes en la vida humana. Ver, entre otros muchos textos, Walton 1993b, libro que todo él trata sobre los horizontes; también 1993a y 1998.

cepción concreta es la totalidad de la vida de uno, su historia. A este entramado de referencias e implicaciones Searle llama *Network*, MALLA o «red intencional» —traducción en la edición española—, pues cada estado intencional «tiene su contenido y determina sus condiciones de satisfacción únicamente con relación a muchos otros estados Intencionales» (1983, 150), lo que constituye el principio número 7 de su obrita de 1985 (Searle 1985, 78). Me gustaría llamar a esa malla la *urdimbre* de la vida humana, aplicando una palabra muy bella del castellano con la que el médico filósofo Juan Rof Carballo definía la vida humana (1961).

Pero, tras esa malla o red intencional, como conjunto de estados mentales o red de «representaciones» —en sentido amplio—, hay para Searle también un *trasfondo* [*background* o *Hintergrund*] no representacional, de manera que la malla o «Red Intencional solo funciona respecto de un Trasfondo de lo que llamaré, en ausencia de un término mejor, capacidades mentales no-representacionales» (Searle 1983, 35). De ellas no tenemos conciencia precisa de cómo funcionan, solo de que las poseemos y de que contamos con ellas. Estas capacidades humanas son lo que llamamos *hábitos*. Usando las palabras de la profesora argentina Diana I. Pérez, les podríamos llamar «estados mentales no-ocurrentes, puramente disposicionales, esto es aquellos en los que no estoy pensando en un momento, pero se pueden atribuir a mí correctamente, como por ejemplo que Diana sabe que Colón descubrió América» (2002, 68). Estas capacidades disposicionales, que evidentemente son mentales, carecen sin embargo del elemento cualitativo consciente, por lo que en sentido estricto no serían «estados mentales» conscientes, aunque son algo de lo que disponemos.

Por tanto, la mente termina remitiendo su sentido a los hábitos prácticos corporales, ya que el cuerpo humano ha incorporado en su propia estructura la forma del mundo y el trato posible con el mundo. El «saber qué», que constituye la primera y más aparente definición de la mente humana, termina viviendo de un «saber cómo» se hacen las cosas y cómo se aplican los nombres. Toda esta teoría de Searle estaba ya en la fenomenología de Husserl, quien había definido el conocimiento ante todo como un APRENDER A CONOCER: «Todo lo conocido remite a un originario aprender a conocer». Bajo esa fórmula, que aparece en las *Meditaciones cartesianas*[13], Husserl

[13] Husserl 1950a, Hua I, 113. En la traducción de M. A. Presas se dice: «Todo lo conocido remite a un originario llegar a conocer», p. 136. Husserl dice en alemán: «Alles Bekannte verweist auf ein

entiende que conocer es, ante todo, configurar un esquema de familiaridad o de reconocimiento de algo. Ahora bien, ese reconocimiento se da en nuestro mundo en primera instancia como MANEJO de las cosas. Por eso el conocimiento remite a la acción. Husserl lo dice en una nota, que yo suelo citar mucho, que la praxis precede a la teoría (Hua XIV, 61). Aquí está también la respuesta a una pregunta que surge en el tema sobre el tiempo, de en qué medida la retención es importante en la vida humana, porque en el conocimiento siempre se está uno remitiendo al pasado, pero no hay olvidar que remite al pasado por la mediación del futuro (ver Mensch 2001, 72 ss.). Por otra parte, esto es lo que también Heidegger entiende cuando define la presencia de las cosas en la percepción como la *Umsicht*, la circunspección, porque al actuar nos tenemos que *hacer cargo* de las cosas de alrededor, que son las que definen las relaciones en que una cosa está, relaciones que son fuerzas dinámicas, a las que nos tenemos que ajustar cuando actuamos. Relación en alemán se dice *Verhältnis*, y *Verhalten* es comportamiento, lo que significa que la relación cognitiva es algo práctico. Todo esto indica que detrás de la percepción hay un *trasfondo activo* del que vive la percepción.

El trasfondo es definido por Searle como «un conjunto de capacidades mentales no representacionales que permite que tengan lugar todas las representaciones» (1983, 152). No son, por tanto, estados mentales con el carácter cualitativo de conscientes, pero sí serían «capacidades mentales». Yo iría más allá, primero, porque ese trasfondo no solo incluye elementos cognitivos, de capacidad de reconocimiento, sino que abarca el repertorio de *esquemas teóricos, estimativos y prácticos*. Y segundo, a esas capacidades no se les puede atribuir con total claridad un carácter «mental» en el sentido de «consciente», pues creo más bien que se instancian en un nivel que es el del cuerpo orgánico, del soma, de lo que hemos llamado *Leib*, solo a partir del cual podemos hablar de lo mental y lo corporal. De todos modos, no puedo decir que tenga conciencia de esa capacidad más que en su eficacia, por lo que se escapan a la conciencia y por eso no son estados mentales conscientes, pero disponemos de ellas en el modo del «contar con ellas».

---

ursprüngliches Kennenlernen». «*Kennenlernen*» es conocer. Pero la palabra, compuesta de *kennen* [conocer] y *lernen* [aprender], indica justo ese momento *fundacional, instituyente o constituyente* de un esquema de reconocimiento, por tanto se debe tomar la palabra *Kennenlernen* en sentido literal, «aprender a conocer», porque significa crear el esquema para la experiencia de una cosa, por el cual la experiencia de esa cosa seguirá el desarrollo marcado en ese esquema. En la traducción que Gaos hace del mismo texto se pierde aún más el matiz *instituyente* que esa definición tiene en Husserl, pues, según Gaos, «Todo lo que ya es conocido remite a un primitivo entrar en conocimiento de ello», p. 125.

Porque, ¿se puede decir que los hábitos son estructuras mentales? ¿No está acoplado en ellos directamente el cuerpo vivido de manera que es una configuración directa del cuerpo vivido que opera en cuanto iniciamos una acción ya más mental? Quizás en el terreno del hábito nos encontramos en un límite ontológico de esos conceptos que pueden ser claros en un nivel pero que se convierten en oscuros en otro, de la misma manera que los límites de mi campo visual resultan imposibles de ser fijados para determinar todo como visto o no visto. Hay unos lugares imposibles de precisar si son vistos o no. Si algo se mueve en esos espacios límites de mi campo visual, me doy cuenta de ello, pero sin mover la vista no podría decir que los he visto. De la misma manera hay estructuras, por ejemplo, la urdimbre en la que actúa el trasfondo de las capacidades y, por tanto, en la que se integran los hábitos cognitivos, afectivos y prácticos, de los que es difícil decir si son mentales o no, en todo caso no son estados mentales conscientes, aunque sean estructuras mentales. Husserl termina definiendo el mundo con la misma palabra «hábito», «tener el mundo», la vida humana ante todo es «tenencia del mundo», *Welthabe*. El resto de los hábitos son modulaciones de este hábito básico, sin el cual no podríamos vivir.

También se podría decir que esta estructura dual de la malla y el trasfondo, que no son sino un trasunto retenido de la percepción, la valoración y la acción, en la forma del hábito básico, lleva en sí las características fundamentales de esos actos, que no son otras sino el *rasgo creencial* en la realidad y eficacia del mundo, de manera que el cuerpo vivido incorpora la realidad del mundo, del que así el cuerpo no es sino el *contramiembro* situado en el mismo nivel de realidad que el mundo. Por eso, la intencionalidad es ante todo apertura presente y pasada, y en consecuencia futura, a la realidad del mundo, con la cual contamos, hemos contado y contaremos, que además nos afecta coloreando afectivamente nuestro entorno, marcando de ese modo nuestras líneas de actuación.

Con todas estas explicaciones se abre paso un tema decisivo de la filosofía de la mente, en el que profundizaremos en los dos temas siguientes, pero prefiero enunciarlo. Al introducir la diferencia entre intencionalidad consciente, la de los actos con su horizonte o su red intencional, y las disposiciones habituales o de todo tipo, estamos abriendo paso a un concepto de mente más amplio que el de conciencia, tal como hemos insinuado ya al principio.

Por supuesto, todas estas tesis de Husserl son básicas para la antropología filosófica porque en ellas reside el punto de partida para comprender el verdadero sentido del ser humano, un sentido, por otro lado, propio de todo ser humano y eficaz en toda cultura. Porque toda cultura vive o se enraíza en sujetos humanos de esa estructura, más allá de las interpretaciones que las diversas culturas puedan impostar en la percepción dándole a veces un alcance que no se podría desarrollar en el modo de la percepción. Pero esto nos llevaría a discutir otro tema (ver tema X, p. 349) que nos aleja de nuestro objetivo.

No extrañe lo del rasgo «creencial». No voy a entrar en el tema, pero es que en la fenomenología de Husserl, siguiendo en esto a William James, el rasgo propio del acto perceptivo es la creencia, a diferencia de los actos sentimentales o del sentimiento, en los que el rasgo del acto es la estima. En la parte noemática, es decir, como rasgo del objeto dado en el acto intencional, en el caso de la percepción tenemos «el ser real». En terminología de Searle, tendríamos que decir que el sentido semántico de los contenidos perceptivos es la realidad, el ser real, cierto que en el modo definido en ese acto perceptivo. En el caso de los actos sentimentales, por ejemplo, el amor, tenemos el valor de aquel, aquella o aquello que amo. Ortega siempre, al menos en primera instancia, entendió como pocos este rasgo creencial. Incluso tomó una frase de Pío Baroja para señalar ese aspecto de la creencia, de tener como correlato el ser real, y así dice en varias ocasiones que «En todo lo que se cree se cree igual». Pero siempre hay que tener presente que lo primero en que se cree y que por tanto es real, *incluso es la medida de lo real*, es el mundo dado en la percepción. Todo lo demás existe en la manera en que creemos que existe lo que se nos da en la percepción.

Y con esto llegamos a un tema básico de fondo. No cabe ninguna duda de que los estados mentales son expresables y, por tanto, «protocolizables». En esa medida son convertibles en elementos proposicionales y, así, sintácticos. El análisis fenomenológico es prueba de ello. Pero, ¿son proposicionables los hábitos? Y sobre todo, ¿es proposicionable el hábito básico de la «tenencia del mundo»? Está claro que yo puedo expresar mi convencimiento sobre la existencia del mundo, pero ese convencimiento tiene un contenido intencionalmente opaco, es decir, la creencia o convencimiento sobre una realidad es opaco a esta realidad, con lo que, desde una perspectiva intencional, la realidad se nos hace opaca, mientras los hábitos en general,

y la tenencia del mundo como el hábito básico, no son opacos sobre el mundo porque nuestra práctica se desempeña en el mundo, en el mundo real, porque mi cuerpo es real, pero con esto estamos adelantando el punto decisivo que veremos en los dos próximos temas.

ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA

Sobre el sentido del dualismo cartesiano, es clásico el capítulo primero del libro de Ryle *El concepto de lo mental* y que se titula «El mito de Descartes». También es muy útil la lectura de la parte segunda del libro de A. Robinet, *Mitología, filosofía y cibernética*. Sobre cómo influye el paradigma cartesiano en el nacimiento de la psicología, puede leerse el número 1 del cap. III de mi libro *La estructura del método fenomenológico* o el capítulo 6 de mi otro libro *Antropología y filosofía*. Son también recomendables el *Tratado del hombre* y el *Tratado de las pasiones* de Descartes, así como el trabajo de E. Strauss, publicado como capítulo IX de su libro *Psicología fenomenológica* y que se titula «Significación de Descartes para la psicología moderna».

Para este tema recomiendo la obra de Lester Embree, *Análisis reflexivo*. Como introducción a este texto puede verse el artículo que escribí en *Investigaciones fenomenológicas 4*, asequible en Internet, en la Web de nuestro Departamento. También será de utilidad, incluso para los dos temas siguientes, la lectura del librito de J. Searle, citado ya en el texto, *Mentes, cerebros y ciencia;* para este momento es adecuado al capítulo IV: «La estructura de la acción». Si alguien quisiera ampliar el tema desde la perspectiva de Searle, puede consultar el libro más amplio del mismo Searle, del que el aquí citado es un breve resumen, *Intencionalidad. Un ensayo de filosofía de la mente*. Desde una perspectiva fenomenológica, también puede ser útil la lectura de las páginas 55-70 de mi libro *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, que se corresponden con los epígrafes «La noción de intencionalidad» y «Epojé y reducción; el proyecto de una fenomenología crítica» del capítulo II. Del mismo libro será interesante leer el texto 2.2 de Husserl (pp. 154-158), que trata de la «intencionalidad implicativa».

Un artículo del que sacará el alumno mucho fruto será el del profesor argentino fallecido hace unos años Eduardo A. Rabossi († 2005) «Filosofía de la mente y filosofía de la psicología: la agenda, la práctica, el dominio», en *Azafea. Revista de Filosofía* 4, 2002, pp. 21-43. Varias citas provienen del libro de Gallagher y Zahavi *La mente fenomenológica*, que será de gran ayuda al alumno en un campo de gran dificultad y amplitud.

EJERCICIOS PRÁCTICOS

1. ¿Qué crítica radical se puede hacer a la concepción de la antropología filosófica como psicología racional?
2. ¿En qué medida le parece a Vd. que la cuestión de la intencionalidad es importante para la filosofía del ser humano?
3. Analice en alguna «proposición», como, por ejemplo, «Cierra la puerta», los diversos elementos de la intencionalidad, tales como contenido intencional y el modo psicológico, dirección de la adecuación, el saber qué, el saber cómo, etc.
4. ¿Qué importancia atribuye Vd. a la cuestión de la «malla» y el «trasfondo»?

Tema VI

El problema tradicional del «alma y el cuerpo»

1. La problemática de la «diferencia fenomenológica».
   1.1. La «*differentia phaenomenologica*», lo virtual y lo real.
   1.2. La opacidad semántica de lo intencional como punto de partida para el estudio de la problemática de la relación mente-cuerpo.
   1.3. Lo mental como virtual y como virtualidad.
   1.4. Vida mental intencional y vida biológica real.
2. Las diversas soluciones a las relaciones entre la mente y el cuerpo.
   2.1. Diversas soluciones al problema de las relaciones entre la mente y el cuerpo.
   2.2. El monismo y la teoría de la identidad.
      2.2.1. *El monismo fisicalista.*
      2.2.2. *La «teoría de la Identidad».*
   2.3. El dualismo.
   2.4. La irreductibilidad de lo mental: la teoría de la dualidad sin dualismo.

En el año 2006 se publicó la biografía sobre Xavier Zubiri y en ella se nos recuerda o se nos hace notar que, al anunciar su muerte, no se pidió en su esquela una «oración por su alma», como es habitual en nuestro espacio cultural, sino «por su persona». Y es que Zubiri había terminado siendo muy crítico con la antropología propia de la escolástica y de la Iglesia Católica, de la que siempre se sintió miembro, de postular un alma como entidad separable del cuerpo (ver también, Zubiri 2006, introd. de Corominas, XIII, y nota 1, p. 169).

Una vez que se han expuesto algunas de las características de la intencionalidad como forma peculiar de lo mental, es hora de enfrentarse con el tema medular de la *filosofía de la mente* y de la *filosofía de la psicología*, y, a través de estas, de la antropología filosófica, y al cual se han esforzado por responder todos los filósofos, a saber, la relación de la mente con el cuerpo. No es fácil encorsetar en un tema la amplia problemática de este capítulo; pero tampoco debemos olvidar que en una asignatura lo único que se debe hacer es abrir caminos que el alumno debe o puede seguir por su cuenta; lo que realmente interesa es enfocar bien las diversas direcciones. Por eso quiero empezar este tema completando el anterior con las propiedades de lo intencional en relación con lo no intencional, tocando al menos algún punto importante, sin olvidar lo dicho en la nota 8 de la p. 166. El punto que sigue es un paso previo para discutir las tres soluciones más frecuentes para comprender la relación de lo mental y lo corporal, el *monismo*, en todas sus vertientes, el *dualismo interaccionista* y la *teoría emergentista*, lo que algunos llaman *teoría dualista sin dualismo*, que sería la que en mi opinión se adecua a los datos actuales y que más en consonancia está con las propiedades de lo mental expuestas en el punto primero.

1. LA PROBLEMÁTICA DE LA «DIFERENCIA FENOMENOLÓGICA»

1.1. La «differentia phaenomenologica», lo virtual y lo real

Para un planteamiento correcto del tema me parece interesante partir de una constatación que hace Husserl en una de sus lecciones más importantes, la que leyó en 1912 (Mn. B II 19) y con la que preparó el texto fundamental suyo, *Ideas*, que publicó al año siguiente. En efecto, esa lección parte de lo que allí llama la *differentia phaenomenologica* entre lo que se refiere a lo intencional y lo que se refiere a lo real. Este tema dará mucho que hablar y ahí se halla implícita toda una ontología sobre el ser humano. La tesis de Husserl es que lo referido a lo intencional, por ejemplo, el sentido de una percepción o un recuerdo, no tiene propiedades reales. Él va a describir esto con una frase que mantendrá hasta su última obra, y que por lo general no suele ser apenas entendida: el nóema «árbol» no se quema, no arde, mientras que el árbol real se quema al arder. El nóema es el sentido que le damos a algo. Pues bien, el sentido no tiene propiedades reales. El sentido, dirá Ortega, interpretando esto muy certeramente, es una *entidad virtual*, entendiendo por tal la imagen que vemos, pongamos por caso, con unos prismáticos, que es puramente virtual. Este tema de la *virtualidad del sentido* puede ser ampliado a toda la vida mental, porque, si el sentido de una percepción, de un recuerdo o de una expectativa no es susceptible de recibir predicados reales, es que la vida humana biográfica, que está hecha de interpretaciones, tampoco puede ser explicitada en predicados reales. Para que nos demos cuenta del alcance de esto, pensemos que el diseño que me hago de una trayectoria, como idea de qué voy a hacer en los momentos inmediatos, es el sentido que va a dirigir mi acción. Pues bien, no tiene ninguna lógica aplicarle a ese «sentido» predicado alguno de realidad. Ortega captó muy bien esta peculiaridad «virtual» de ese sentido, dando claves de mucho alcance para nuestro tiempo (San Martín 2007).

1.2. La opacidad semántica de lo intencional como punto de partida para el estudio de la problemática de la relación mente-cuerpo

La diferencia fenomenológica de la que hablaba Husserl en esa lección de 1912 creo que en la actualidad puede ser entendida, o al menos podríamos aproximarnos a ella, considerando la diferencia radical que exhiben el

discurso sobre lo intencional y el discurso sobre lo no intencional, diferencia que parece convertir al uno en irreductible al otro. Posiblemente sea Chisholm quien más se ha esforzado por sistematizar las cualidades de lo intencional, empezando por la opacidad semántica o referencial, el hecho de que las expresiones intencionales, por ejemplo, «creo que hace frío», no sean sustituibles por expresiones correferenciales, por ejemplo, «hace frío» (ver Fisette/Poirier 2000, 181). La opacidad semántica significa que la frase «creo que hace frío» es opaca, o lo que es lo mismo, no nos dice nada respecto al significado referencial de «hace frío». La frase «creo que» describe una actitud proposicional, y su argumento se refiere solo a la actitud, no a lo creído.

La consecuencia de lo anterior es que tampoco se les aplica los principios de la generalización extensional, es decir, esa posibilidad de, manteniendo la verdad lógica, sustituir los argumentos; por ello lo intencional gozaría de propiedades lógicas no *extensionales* sino solo *intensionales*. A este respecto ha sido frecuente confundir la intencionalidad (con «c») con la intensionalidad (con «s») y, mediante esa reducción, querer eliminar los problemas que plantea. Pero Searle es a este respecto sumamente claro, al insistir en que los problemas de la intensionalidad —con «s»— afectan solo a las *expresiones* sobre la intencionalidad con «c», pero no a la intencionalidad (con «c») *directamente*, porque son niveles distintos. Sin embargo, cabe la pregunta de si la irreductibilidad de las expresiones sobre la intencionalidad, es decir, las expresiones solo intensionales, indican también la irreductibilidad de la intencionalidad, indicando, pues, la irreductibilidad de sus referentes. La cuestión que subyace a este punto es, primero, si detrás de toda expresión sobre algo intencional no hay una actitud proposicional. Por ejemplo, si digo «hace frío», ¿no estoy dando por supuesto que equivale a «siento que hace frío»? Y en el fondo, la expresión termina siendo expresión de una percepción, que ella también es una propuesta, como hemos dicho, de una creencia sobre el mundo, y en ese sentido, como la misma proposición, también será opaca, pero eso atentaría contra el carácter directo de la percepción. Por eso, cuando Husserl dice que el nómea no se quema, lo que no se quema, porque tiene propiedades no reales son las perspectivas del objeto que son dependientes del cuerpo que percibe y que me llevan al objeto real. Pero esas perspectivas no son representación ninguna de la cosa, sino el correlato de movimientos del cuerpo que aparecerán si ejecuto tales movimientos. En todo caso seguimos estando en el terreno del sentido porque

lo implicado en la percepción o en cualquier perspectiva es siempre un sentido que me remite a un cumplimiento intuitivo, en el que tendríamos la donación de la cosa en persona y la propiedad intencional de la donación, que sería en la que se depositan las propiedades intencionales de las que hemos hablado. A esas propiedades no tiene sentido aplicar predicados de realidad, y por eso es de presumir que no son reducibles a un lenguaje físico.

En realidad, es que nos las estamos teniendo que ver con un tipo de entidades, que no son sino las del sentido, las de la conciencia, y en ellas nos las tenemos que haber con realidades no susceptibles de recibir predicados reales. Queremos decir que, por mucho que queramos afinar la teoría o el modelo con el que, mediante predicados reales, se describe una entidad, nunca llegaremos a describir una entidad intencional, pues están en planos distintos. Por eso, la frase de Husserl de que el nóema árbol no se quema sigue siendo universalizable. Alguno me preguntará si con ello no estamos cayendo en una teoría representacionista, porque siempre parece que tenemos por medio una representación (que no se quema). Lo que es cierto, pero el cuerpo sí se quema, y es el cuerpo el que siempre rompe todo intento representacionista. Todo esto nos será de gran ayuda para entender los temas de la relación entre la mente y el cerebro.

Sin que me detenga en ello, quiero aludir a un intenso debate vinculado con estos temas, y que tendrán transcendencia para evaluar la relación de la fenomenología con las ciencias cognitivas. El tema está en relación con la interpretación del nóema y por tanto con la interpretación de uno de los puntos nucleares de la fenomenología. Al respecto Dreyfus defendió en un famoso libro que Husserl, por este punto, suponía la preparación de las ciencias cognitivas (San Martín 1996). Frente a él, Gurwitsch defendió lo opuesto (ver Díaz 2007). Mi opinión, como veremos a lo largo de estos temas, es que en Husserl se da una superación definitiva de la modernidad al ser la percepción presentación directa de la realidad, por más que esta sea siempre en perspectivas, que son los nóemas, y que no son la representación de la cosa, sino más bien su presentación.

1.3. Lo mental como virtual y como virtualidad

Todo lo que hemos dicho no significa que no exista el problema de la relación de la mente o conciencia y el cuerpo. Todo lo contrario, las expe-

riencias de esa relación son tan evidentes que esa relación resulta aún más problemática con lo que acabamos de decir, pues si es cierto que lo intencional TIENE PREDICADOS SOLO VIRTUALES, la vida la hacemos REALMENTE, Ortega diría «ejecutivamente», y lo VIRTUAL SE CONVIERTE EN REAL en el mundo de la acción porque esas ideas o planes virtuales que nos hacemos TIENEN LA VIRTUD o la VIRTUALIDAD de movilizar nuestro cuerpo para actuar en el mundo.

No se suele tomar en consideración la peculiar situación del cuerpo vivido. Justo este será uno de los factores clave de la discusión de la relación mente-cuerpo. Como veremos, en una de las soluciones a la pregunta por la relación de ambos, se da por supuesto que la conciencia, y en consecuencia la intencionalidad, no existe, por lo que sería un elemento del que se puede prescindir, porque lo único que interesa es el estímulo físico, del tipo que sea, y la respuesta, también física, por parte del humano. Pero lo que aquí se ignora es que el cuerpo siente, tienen sensaciones táctiles, que notamos en primera persona; que esa toma de conciencia del cuerpo muchas veces es como sentimiento, como dolor o placer, y que ese sentimiento de dolor o placer es el responsable de la acción. Por ejemplo, normalmente voy al dentista, no porque tenga una muela cariada, sino porque me duele la muela. Muchas veces, sin esta «notificación» del daño no iría al médico. En la tortura, no se trata de conseguir sin más una información sino que se inflige dolor porque la información se va dar para evitarlo. Si este fuera inútil no tendría sentido la tortura. Hay, pues, una verdadera cadena de motivación entre el sentimiento del cuerpo vivido y la acción. Quizás podríamos decir que, en el caso del cuerpo vivido, la característica que hemos detectado en lo mental de ser virtual parece que no se cumple, porque se hace real.

Sabemos distinguir perfectamente un dolor virtual de un dolor real. Ortega supo captar esta diferencia en un artículo suyo muy temprano, por otro lado casi incomprendido, en el «Ensayo de estética a manera de prólogo», que procede de 1914. Ahí señala que un dolor pensado o recordado es un dolor que, al menos física o biológicamente, no duele, que es, por tanto, virtual. Yo añadiría un matiz muy interesante, este es el caso si consideramos el cuerpo, pero no si consideramos la biografía entera. Si he tenido un problema, por ejemplo, familiar, supongamos la ruptura con los padres, un fracaso matrimonial o un profundo fracaso en las relaciones en el grupo profesional en el que uno trabaja, o un daño o agresión que se me ha infligido, por ejemplo, una violación, y eso ha producido una profunda herida

biográfica, del tipo de una inmensa amargura, un desgarro emocional o un resentimiento, sin duda, el recordarlo puede causar un profundo dolor. Pues bien, en todos estos casos, el cuerpo sentido, sea positiva o negativamente, pero lo mismo el sentimiento «del alma», tienen la VIRTUD de motivar movimientos reales ejecutivos mediante los cuales ejecutamos acciones o tareas, por ejemplo, ir al médico, evitar a ciertas personas, dejar de decir unas cosas, tales como dejar de saludar, o incluso emprender un nuevo estilo de vida, por tanto hacer otras cosas.

Es de notar el cambio de sentido en la palabra «virtual» que también aparece en la «virtualidad». Los planes que puedo hacer son virtuales, y en cuanto virtual son no ejecutivos, pero tienen la VIRTUALIDAD de llevar, es decir, motivar la ejecutividad. El cuerpo sentido, puede que vivido virtualmente desde el yo que planifica —por ejemplo, si ya se me ha pasado el dolor de muelas y decido ir al dentista—, actualiza el cuerpo real en el espacio vivido inhomogéneo, en el que siempre nos movemos.

Por otro lado, somos conscientes de la dependencia que nuestros conocimientos visuales, sonoros, etc. tienen de la disponibilidad del cuerpo, aunque yo no vea ninguna secuencia física, desde el objeto (distal, por estar a distancia) que veo, hasta el hecho de que yo lo vea, solo el que mis ojos estén abiertos. Pero en mi vida tengo muchas razones, procedentes de la investigación de la ciencia desde hace muchos años, incluso siglos, para pensar en que todo ese conocimiento depende o al menos que está en relación con el cerebro. No es, sin embargo, una correlación sencilla que se haya dado en la vida ordinaria. Se han necesitado muchos años de acumulación del saber para relacionar el cerebro con la conciencia o con la mente. Además, a lo largo de los años se han ido acumulando una serie de experiencias que han llevado a concluir la conexión, directa y de diversos modos, del cerebro con la estructura de la mente humana. Cuando todo funciona correctamente, el cuerpo puede pasar desapercibido, pero hay un modo de conocer la dependencia del comportamiento respecto al cuerpo, cuando hay lesiones cerebrales. Precisamente la Primera Guerra Mundial fue un campo de experimentación clave en este terreno. En adelante, el estudio pormenorizado de cómo es la experiencia que sigue a los lesionados de diverso tipo en la cabeza, se ha convertido en la principal fuente de información para estudiar la correlación entre el cerebro y la mente. Los estudios de Kurt Goldstein sobre la afasia, y más allá de ella,

sobre las modificaciones de las capacidades generales de comprensión que se daban en heridos en el cerebro por metralla, fueron determinantes para los estudios de la relación entre el cerebro y la mente. Merleau-Ponty supo utilizar con gran maestría las investigaciones de K. Goldstein y los que trabajaron con este, como Gelb, para configurar un método complementario al del análisis fenomenológico de la experiencia y conducta normal, tal como puede leerse sobre todo en su *Fenomenología de la percepción*. La base fenomenológica de esa metodología es utilizar la comprensión de los otros enfermos para ver la reorganización de la experiencia y conducta que se da en esos casos, no fenomenológicamente, pero sí con fuerza probativa para ver la conexión de esa parte del cerebro con la experiencia y la conducta. Además se pueden estudiar los diversos niveles de la experiencia y conducta al tomar nota de cómo se pueden ir desestructurando tanto la una como la otra.

En la actualidad, los trabajos de Damásio van en esa misma dirección, con la ventaja de que estudia un caso muy dramático en el que se ve afectada una parte del cerebro relacionada con la conducta estimativa, lo que va a afectar directamente al comportamiento, pues este por lo general está en función no tanto del conocimiento como de los deseos, mas los deseos son resultado de la valoración que hacemos de las cosas o personas. Si la parte del cerebro relacionada con esa faceta se ve afectada, aunque sigue habiendo conocimiento, se verá afectada la capacidad de decidir. En ese sentido los descubrimientos de Damásio sobre Phineas Gage, sin ser novedosos en cuanto a la metodología, que ya se había configurado en el ámbito de la fenomenología, son interesantes por descubrir elementos configurativos nuevos. Desde esa perspectiva se puede decir que el «error de Descartes» que explica el investigador portugués ya había sido descubierto mucho antes en la fenomenología, que nunca puso un espíritu al margen del cuerpo. El fantasma en la máquina, que es como Descartes concibe el alma, ya fue denunciado por Gilbert Ryle; pero, abundando en lo mismo, todos los estudios de Kurt Goldstein iban en la misma dirección de rechazar tal fantasma, porque la mente está en el cerebro, y más allá de este, en la totalidad de cuerpo, que es la idea que actúa en el enactivismo, defensores de la «mente incorporada», *the embodied mind* (Varela y otros 1992).

En todo caso, para tener más claridad en lo que llevamos dicho y en lo sucesivo conviene tener en cuenta los tres niveles en los que nos podemos

desenvolver en la consideración de estos temas. Tomo el esquema del libro de Emilio García García, *Mente y cerebro* (2001, 141), en el que se puede encontrar una amplia exposición de las diversas teorías al respecto. Comenta E. García que en la psicología hay tres niveles, él llama de explicación, yo diría sencillamente de discurso, o de exposición, porque el último nivel, de momento, no resulta «explicable».

Nivel 3	Intencional, experiencial[1]	
Nivel 2	Algorítmico representacional	2.2. Conceptual (c-s) = Cómputo de símbolos
		2.1. Subconceptual (PDP) = Procesamiento Distribuido Paralelo
Nivel 1	Fisiológico neuronal	

El nivel 3 es en el que nos movemos nosotros porque la vida humana se vive en ese nivel. Es el que se corresponde con la noción de vida psicológica que veíamos antes, siempre enriquecida en su sentido trascendental. A este nivel perenece el nivel plenamente consciente y la malla o red intencional, o los horizontes estudiados por Roberto Walton, que de un modo u otro son en gran medida recuperables.

El nivel 2 es un nivel de estatuto problemático porque se habla de «nivel conceptual», pero se le atribuye un «nivel conceptual» que entra en el cómputo de símbolos; pero el «cómputo» de símbolos parece implicar solo una perspectiva sintáctica, como veremos en el tema siguiente, y eso significa no tener en cuenta los aspectos semánticos y pragmáticos, en definitiva, ecológicos o conscientes y cualitativos, del organismo que pudieran corresponder a lo conceptual. Esta, veremos, es la principal objeción a la consideración del cerebro humano como una computadora. Aquí en todo caso estaríamos en el nivel de las redes cognitivas lingüísticas o de otro tipo, pero

[1] El autor citado pone la palabra «experimental», pero es errónea porque lo experimental es lo sometido a experimentos o resultado de ellos, y el nivel aludido en el cuadro, el intencional, es el nivel vivido en la propia experiencia, por tanto, aunque sea una palabra dura, habría que decir «experiencial», por experiencia o sencillamente vivido.

que están algo así como en el subsuelo de la experiencia. Por ejemplo, los «marcos» o esquemas (Minsky, ver Vega 1984, 389 s.) en que interpretamos la realidad; cuando vamos a hacer algo, por ejemplo, si vamos a un restaurante, sabemos qué vamos a encontrar en él, qué debemos hacer, por ejemplo, al entrar no saco la billetera para pagar, sino que pido la carta; tampoco iré a la cocina a ver qué me ofrecen sino que pediré la carta. Ese conjunto de competencias serían propias de ese nivel. Incluso podríamos decir que lo que antes hemos definido como la estructura de fondo también pertenecería a este segundo nivel, el nivel, por tanto, de las capacidades o disposiciones. Los hábitos están en este nivel. La psicología científica tiene recursos basados tanto en el control de los tiempos de reacción (TR) en tareas como en las descripciones que podemos hacer los sujetos para describir ese nivel. Justo por estas razones, el estatuto de ese nivel me parece ambiguo, en todo caso no es un nivel de lo que se llama conciencia fenomenal (Block 1995, 228; Fisette/Poirier 2013, 253; Villanueva 1993, 31), la conciencia en sentido pleno y fuerte.

Precisamente, en el caso del lenguaje este nivel es el que opera en lo que se llama el plano «etic», porque la discriminación de los sonidos es disposicional, incluso más profunda porque en absoluto es accesible a la vida consciente. Si tomamos por ejemplo la fórmula fonética de cada idioma, veremos que esa fórmula condiciona nuestras pronunciaciones pero es plenamente subconsciente o inconsciente. Puedo dar dos ejemplos que podemos observar fácilmente; uno, a los españoles nos cuesta pronunciar palabras alemanas que terminan en aquellas consonantes que no entran en la fórmula fonética del castellano, por ejemplo «ist», porque en castellano no está prevista la terminación en t, y por eso muchas veces parece que ponemos una «e» rápida. Tampoco está plenamente ajustada la terminación en «d», de ahí las oscilaciones en esa pronunciación en los abstractos en «ad» y en palabras como «Madrid», que sustituimos por «Madriz» o por «Madri», dejando la lengua en los dientes, pero sin pronunciarla; como se dice técnicamente, la oclusión sonora dental que define la «d» se debilita, desaparece o incluso se convierte en una sorda y, en este caso, se dice, por ejemplo, la «verdat». A los italianos les pasa lo mismo con muchas palabras españolas que terminan en consonante, lo que no está en la fórmula fonética del italiano, por ejemplo, Madrid, la pronuncian Madride, con una «e» rápida pero que se percibe muy bien. Esa fórmula fonética es evidentemente disposicional, in-

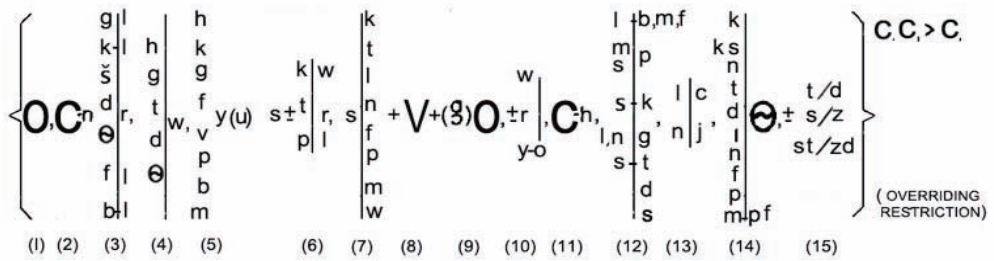
consciente. El nombre David lo ha resuelto el italiano poniéndole una e al final: Davide, con acento en la «a»[2].

Por debajo de estos niveles en todo caso estaría ya el nivel fisiológico y neurológico, del que no tenemos ni experiencia ni conciencia y que podemos conocer solo en un plano científico por las desestructuraciones que se dan en la experiencia cuando hay lesiones cerebrales. Como dice el mismo Emilio García, elevando a principio lo que la fenomenología de Merleau-Ponty había hecho *in extenso*: «Un principio básico en el estudio de un sistema dice que un procedimiento muy valioso para comprender el funcionamiento del sistema es observar y estudiar lo que acontece cuando el sistema falla» (ob. cit. p. 142). En nuestro caso se trata, primero, de entender cómo es la experiencia del enfermo, en todos los niveles que se pueda. Y, segundo, establecer la lesión cerebral en que ese cambio en la experiencia se basa. O, actualmente, por el estudio de la actividad cerebral implicada en actividades precisas mediante resonancia magnética o tomografía computerizada u otro de los métodos que se citan en el Manifiesto.

Pero para que se vea el nivel de estos logros, tengo dos ejemplos de cómo se describe la conciencia, en un caso la conciencia visual, en el otro la conciencia *tout court*. Respecto al primero, tenemos el artículo de Francis Crick

---

[2] La fórmula fonética es sumamente complicada. Bejamin Lee Whorf la expuso en un trabajo pionero de 1940. La copio para que se vea su complejidad, que hace ver el nivel inconsciente de su dominio:



Fórmula estructural de las palabras monosilábicas del Inglés medio (Inglés medio Americano del Oeste Medio de EEUU). La fórmula se puede simplificar con símbolos especiales para determinados grupos de letras, pero tal simplificación aún haría más difícil la explicación. La fórmula posible más sencilla para una palabra monosilábica es C + V, y algunas lenguas se conforman actualmente con esto. El Polinesio tiene la fórmula más simple siguiente: O, C + V.

Contrastar esto con la complicación de la estructura de la palabra inglesa mostrada en la formula. (Whorf 1956, 223). La C significa consonante; la V, vocal, y el 0, que puede no haber nada en esa posición.

y Christof Koch[3] titulado «Towards a neurobiological theory of conciousness» (1990). Si nos atenemos al resumen de ese texto, ampliamente desarrollado en el artículo, veremos que la teoría de la conciencia, en este caso la conciencia visual, la «visual awareness», termina reduciéndose al estudio tradicional de los mecanismos implicados en la conciencia visual, sin que con ello hayamos dado un paso más. Traduzco su resumen porque me parece una buena perspectiva que sirve de modelo a muchas de las aportaciones en este sentido:

> La conciencia visual es una forma favorable de conciencia para ser estudiada neurobiológicamente. Lo proponemos de dos formas: una forma rápida, unida a una memoria icónica, que puede ser difícil de estudiar; y otra forma algo más lenta que implica atención visual y una memoria de plazo corto. En esta forma más lenta, un mecanismo atencional une de modo transitorio todas aquellas neuronas cuya actividad se relaciona a los hechos significativos de un objeto visual singular. Sugerimos que esto se hace generando oscilaciones semisincrónicas coherentes, probablemente en el rango de 40-70 Hz. Estas oscilaciones activan, entonces, una memoria (que trabaja) a plazo corto. Diseñamos varias líneas de trabajo experimental que pueden hacer avanzar la comprensión de los mecanismos neurales implicados. Especialmente las bases neurales de una memoria de corto plazo requieren más estudios experimentales. (Crick y Koch 1990, 263)[4].

---

[3] Christof Koch es uno de los firmantes del Manifiesto; alemán 1956, estudió con los jesuitas, hizo el doctorado en Tubinga y a partir de 1982 se fue al MIT, EEUU, desde entonces trabaja en California, ya financiado generosamente por Microsoft en programas de emergencia de la conciencia. En su página Web, actualizada recientemente, he encontrado el siguiente texto referido a su último libro *Conciousness. Confessions of a romantic reductionist* (2012): «I describe my sixteen years of close collaboration and friendship with Francis Crick [descubridor este con J. Watson de la estructura helicoidal del ADN] and the gradual emergence of consciousness (once considered a «fringy» subject) as a legitimate topic for scientific investigation. I tell stories from the front lines of modern research into the neurobiology of consciousness as well as my reflections on a variety of topics, including the distinction between selective attention and consciousness, the unconscious, how neurons respond to Jennifer Aniston, the physics and biology of free will, dogs (of course), *Der Ring des Nibelungen*, the integrated information theory of consciousness by Giulio Tononi, sentient machines, and the loss of my belief in a personal God.»

[4] Roger Bartra se hace amplio eco de esta teoría: el «correlato neuronal [de la conciencia visual] es el disparo sincronizado de las neuronas que simbolizan los diferentes atributos de un mismo objeto visual. Más específicamente, se trataría de las oscilaciones periódicas de diversos grupos de neuronas, a una frecuencia de promedio de 40 ciclos por segundo (40 hertz).» (Bartra 2006, 62), pero advierte en la nota 2 que Koch y Crick en 2002 ya no creían que esas oscilaciones a 40 hertz fueran suficientes. No parece muy serio todo esto. De hecho, como ya lo he advertido, Koch, como alemán, aunque vive en los EEUU, es uno de los firmantes del Manifiesto. Searle le dedica todo el capítulo 2 de su *The Mystery of Mind* (Searle 1999). También Fisette y Poirier citan y juegan con la «sincronización a 40 Hz» (Fisette/Poirer 2000, 262 ss. y 368 ss.); ver también Block 1995, 230.

Este es el sentido de todo el libro de Francis Crick, el *senior* de la pareja (Crick 1994). En esta descripción está muy claro el método y los límites de las neurociencias, así como el lugar en el que la fenomenología debe incidir. En primer término, deberemos describir con toda precisión la conciencia visual, que no es otra cosa que la presencia visual del mundo, que ocurre, al menos, de dos modos, como un fondo continuo en el momento en que me despierto, y que está más allá de la vista, pero del que depende la propia vista, y el modo atencional, que, de ese fondo que es el fondo primario del mundo, destaca un objeto con intereses prácticos. Según nos fijemos en uno u otro, la investigación del neurólogo deberá ser distinta. Sin esa distinción, no sabrá qué buscar. Segundo, lo que se propone es lo que siempre proponen las neurociencias, la implicación de una actividad cerebral en toda actividad psicológica, lo que los estudios a que hemos aludido anteriormente desde Goldstein y Merleau-Ponty dan por demostrado desde que se iniciaron. Lo que ha variado y se ha desarrollado extraordinariamente es la capacidad técnica de aislar cada vez mejor la base neuronal implicada.

En la cita se ven muy bien cuáles pueden ser los objetivos de las neurociencias: descubrir las bases neuronales de las diversas conciencias, es decir, descubrir qué partes del cerebro están implicadas en las diversas actividades de la conciencia, lo que será cuestión de tiempo que se consiga, pero el problema seguirá siendo el mismo, porque no podemos IDENTIFICAR esa «oscilación semisincrónica» con la conciencia visual. Searle lo explica muy bien: «¿cómo es posible que disparos neuronales físicos, objetivos, cuantitativamente describibles, causen experiencias cualitativas, privadas, subjetivas» (Searle 1997, 38). El gran problema es el término «identificar»: «Los disparos neuronales causan la sensación, pero no son lo mismo que la sensación» (Searle 1997, 39). Todas las brillantes teorías de Gerald Edelman tendrían el mismo problema, porque olvidan exactamente indicar cómo un cerebro con todas las estructuras que él describe (Edelman 1989, 2001; Edelman y Tononi 2000) genera la conciencia. La vida humana depende del funcionamiento de esa actividad, pero, cuando quiero hablar en términos psicológicos o biográficos, por ejemplo, del salón de actos en el que puedo estar dando una conferencia, nunca podría sustituir la descripción del salón tal como lo veo con la exposición de la oscilación semisincrónica que le subyace. Por otro lado, esta explicación es idéntica a la que se utiliza en el caso del dolor, cuando se dice que el dolor es la estimulación de las fibras A y C.

Hay muchos ejemplos de esta teoría aunque algunos son más prudentes que otros. Es muy interesante MacLennan (2002 y 2003). Lo mismo que Norman Cook, que ya nos salió, en el libro anterior, al hablar sobre la colaboración de los dos hemisferios cerebrales. También para él la conciencia es como un efecto global de la sincronización del disparo de múltiples neuronas a la vez. Dice en su página: «Esta "conciencia" [*awareness*] no es en esencia sino el sentir la concentración relativa de cargas positivas y negativas que existe de modo inmediatamente externo en la membrana del plasma, pues solo es el mecanismo en el nivel celular el que está concernido como la base de la conciencia del cerebro total» (Cook 1999). Vicente y Morasso hablan también de ello, insistiendo en una sincronización de neuronas que es capaz de producir propiedades emergentes. De todos modos son bastante prudentes, pues dicen por dos veces: «Es por ello por lo que una mejor comprensión de la aparición de fenómenos emergentes en otros sistemas complejos nos ayudará a entender cómo la interacción entre millones de neuronas puede dar lugar a funciones cognitivas de alto nivel y, a la conciencia». (Vicente/Mirasso 2012, 64); y un poco más adelante:

> Diversos autores, incluyendo al neurocientífico Rodolfo Llinás, de la Universidad de Nueva York, han señalado que el acoplamiento recíproco de áreas corticales distintas con núcleos talámicos diferentes podría constituir la base del procesamiento cortical distribuido, incluso de la emergencia de la conciencia (ob. cit., 71).

El problema está en que la conciencia es un estado, por tanto, parece imposible que las neuronas estén disparando continuamente, eso podría ser un acto concreto pero no el estado de consciente. De todos modos, en los textos de Vicente y Mirasso las expresiones son muy prudentes, y en el tono de Cook, que a veces habla de «efecto», no queda claro qué es ese «sentir», porque parece que para ello tendría que haber ya conciencia. De todos modos, el problema sería el mismo que en el caso anterior, porque el lenguaje biográfico psicológico que describe la vida humana no es reducible a un lenguaje en el que nos las tenemos que haber con activación o desactivación de neuronas, apertura o cierre de membranas sinápticas, concentraciones positivas o negativas de iones, etc., que trasmiten información (es decir, activan/desactivan) a otras neuronas.

1.4. Vida mental intencional y vida biológica real

Para terminar este apartado quiero introducir una consideración respecto a la razón de donde proviene, dada la intencionalidad de la conciencia, la imposibilidad de deducir desde el análisis del cerebro la vida humana. Quiero exponer una conversación que al respecto tuve con un compañero, ya que me parece que puede ayudar a entender mejor lo que las páginas anteriores conllevan. Me comentaba un día un compañero que tenía un conocido suyo que le había dicho que en muy poco tiempo podríamos adivinar el pensamiento del otro. Y que respecto al dolor ya no había ningún problema para eliminarlo, y esto con toda seguridad.

Mi respuesta fue que lo segundo está claro, pero que en lo primero hay una *metábasis eis allos genos* —como se dice en griego—, es decir, un cambio de nivel: explicar una cosa por cosas de otro nivel, como explicar los movimientos de la economía con razones biológicas, lo que representa una trasgresión ontológica, que consiste en confundir niveles, identificando dos niveles que pertenecen a distintos ámbitos ontológicos. Es como explicar una fórmula matemática intentando describir la posición de las partículas de tiza en la pizarra en que está escrita la fórmula. El caso de la economía es el que pone Gilbert Ryle frente a ese reduccionismo basto, pues según el reduccionismo la razón de por qué un comerciante no vende en el mercado sus productos, en un momento en que han caído dramáticamente los precios, es porque un conglomerado de células abren y cierran sus sinapsis, provocando un flujo de activación y desactivación en el cerebro. Lo que ocurre, con toda seguridad, pero que nunca nos permitiría comprender la actuación del comerciante.

La diferencia en relación con el dolor es la escasa o nula intencionalidad que este tiene, pues el dolor solo identifica, y eso algunos, el lugar que duele. Pero justo eso el médico solo lo puede saber de modo aproximado. Por ejemplo, si nos duele una muela, los conocimientos que por ahora tenemos de detección de la actividad cerebral no indicarán de momento o difícilmente qué muela duele, sospecho por la lógica difusa en que se desenvuelve el cerebro. Pero en todo caso en el dolor hay una identificación entre actividad cerebral y dolor. Si elimino la actividad cerebral localizada, elimino el dolor, porque elimino la conciencia del dolor. Lo mismo pasa con cualquier otro acto, pero hay una diferencia, que en cualquier acto intencional hay un objeto en un modo de donación psicológico. Y adivinar el pensamiento implica justo saber eso.

El neurólogo puede saber, porque observa la activación de las zonas correspondientes, que tenemos dolor, que estamos viendo, que estamos recordando, pero nunca sabrá que estamos viendo esto o lo otro, porque la actividad cerebral es genérica, como el dolor del que solo podemos decir que afecta a tal región del cuerpo y que tiene tal intensidad, porque son los dos elementos que lo integran, pero en los actos cognitivos, estimativos o decisorios hay un objeto, que solo puede aparecer de modo genérico, por lo que, por la actividad cerebral, es imposible adivinar el contenido de la vida, del mismo modo que un ordenador o computadora no puede ser desentrañado en sus claves significativas sin alguna «piedra roseta» que nos dé la clave de interpretación. Con solo la visión de la circulación de la electricidad de un lugar para otro no se puede adivinar el programa. En realidad, en nosotros, la «Piedra de Rosetta» es la historia personal, la cultura y la biografía, que funcionan en la sociedad y que trascienden radicalmente la biología neurológica. De ahí los límites radicales del reduccionismo.

Hace falta el código clave, que solo lo puede dar el sujeto en cuanto social e histórico. Por tanto, por la visión del cerebro no se puede adivinar el pensamiento. Así en esta discusión se tocaron temas decisivos de una aproximación a la relación de las ciencias sobre el ser humano. Si lo ponemos en los términos de las tres nociones de vida que hemos expuesto, la vida psicológica, que es el nivel 3, por ser intencional, se prolonga en la vida biográfica, compuesta por los objetos conocidos, los valores estimados y las regulaciones de la vida ejecutadas, tanto en el pasado, parte fundamental de mi yo, como en el futuro, con los proyectos, que dan continuidad a ese yo, que aspira al mantenimiento de su identidad en el futuro cumpliendo sus objetivos. La vida biográfica no está en las interacciones cerebrales, en las que no se podrían distinguir objetos y objetivos concretos sin un intérprete que lea las interacciones cerebrales como correspondientes a algo que tenemos porque conocemos la vida biográfica.

Aún hay un tema de principio que viene siendo señalado desde Nagel, quien escribió el famoso texto «What it is like to be a bat» (1974), que yo traduciría «A qué se parece ser un murciélago»[5], para responder: «pues a nada

[5] Hay diversas traducciones de esta famosa fórmula de Nagel. La traducción oficial parece ser «qué se siente», así aparece en el libro *Ensayos sobre la vida humana*. En la traducción de *The phenomeological Mind* se ha traducido «como qué es» (Gallagher/Zahavi, 32), que aparece hasta en veinte ocasiones. Díaz/Vargas Pérez (2004) asumen la traducción oficial de México. Yo creo que la traducción de «A qué se parece» traduce perfectamente el sentido que Nagel quiere transmitir.

sino a ser un murciélago, a ser él mismo. A qué se parece ver el rojo, pues no se parece más que a ver el rojo. Estamos aquí en el elemento propio de la conciecia fenomenal, que es la principal. Si alguien no ha visto nunca un rojo, porque es ciego de nacimiento, no le puedo decir qué es ver rojo, porque ver rojo es ver rojo. Precisamente, la conciencia, por ser una perspectiva en primera persona, no puede ser descrita en términos que ignoren ese elemento de primera persona. Sin él, esa experiencia deja de serlo. Ahora bien, esta perspectiva de primera persona está implícita en toda intencionalidad, por eso la intencionalidad, en definitiva, es irreducible a un lenguaje en tercera persona (ver Fisette/Poirier 2013, 253 ss.), que es la condición de su naturalización. Gallagher y Zahavi también rechazan la naturalización de la conciencia porque esta es el presupuesto y condición de la propia ciencia, «una condición a priori para hacer ciencia», «tenemos que ser conscientes (de una manera subjetiva de primera persona) para estudiar la conciencia como un objeto» (Gallagher/Zahavi 2013, 58 s.).

2. LAS DIVERSAS SOLUCIONES A LAS RELACIONES ENTRE LA MENTE Y EL CUERPO

2.1. Diversas soluciones al problema de las relaciones entre la mente y el cuerpo

Teniendo en cuenta todo lo dicho y centrándonos en lo que nos parece más importante, debemos aludir a las dos posibilidades básicas para comprender la relación entre la mente y el cerebro, que luego podrán o deberán ser precisadas en una dirección u otra. Pero hay un matiz muy importante, porque hay una posibilidad que complementa a la primera y, estando adscrito a ella, en realidad pertenece a la segunda. Por eso parece más adecuado hablar de tres posibilidades. En la tradición se identifican, una con el materialismo, la otra con el idealismo, incluso una de ellas parece a muchas personas consustancial con la fe al menos cristiana, budista y también la judía del último siglo de la era anterior a la nuestra. Pues bien, básicamente, como muy bien lo ha visto Bunge (1985, 24), hay dos soluciones, la MONISTA, según la cual solo hay un principio que responde tanto de lo físico como de lo mental, de manera que lo mental es producido por el cuerpo, en nuestro caso por el cerebro. La otra solución es la DUALISTA que asegura o defiende

que para explicar lo mental habría que disponer de dos principios diferentes, el alma o mente y el cuerpo, con propiedades ontológicas diversas.

Entre estas dos se da la que podría ser llamada la tercera vía o solución, que, sin ser dualista, asumiendo una modalidad monista porque no ignora los datos que se han ido acumulando, tampoco es reduccionista. Piensa más bien que la vida no puede ser reducida a su descripción fisicoquímica sin que por ello necesitemos lo que a principios del siglo xx se llamaba el *principio vital*. Ahora bien, cada una de esas dos posturas opuestas admiten varias formulaciones, incluso en alguna de ellas no sabríamos decir si estamos en un dualismo o en un monismo. Sin detenerse en las múltiples posibilidades que se pueden dar y de hecho se dan, aquí voy a proponer esa tercera posibilidad, que es intermedia y que mantiene que lo mental es UNA PROPIEDAD EMERGENTE DEL CEREBRO y que, en consecuencia, no se puede reducir a términos físicos, aunque para su instanciación dependa del cerebro. Es la que hemos denominado DUALIDAD SIN DUALISMO**,** y a la que creo que en la actualidad se adhieren autores como Searle, Bunge, y creo que también el propio Zubiri, al menos al final de su vida, tal como se manifiesta en el trabajo de 1982 y que se corresponde con el capítulo VIII de su libro *Sobre el hombre* (1986)[6].

De todos modos, este tema en Zubiri está sometido a fuerte discusión porque en su libro *Sobre la esencia* se defiende una noción del sujeto humano basado en la noción de sustantividad: las cosas reales no son sustancias sino *sistemas sustantivos*, que a su vez pueden estar constituidos por sustancias. El sistema sustantivo tiene propiedades nuevas que no están en ninguna de sus notas constitutivas. Algunas notas son *constitutivas*, otras son *estructurales* o *constitucionales*, y dependen de las anteriores. Las notas constitutivas son la esencia. Sustantividad es la suficiencia constitucional, mientras que la sustancialidad es «aquel carácter según el cual brotan de cada realidad determinadas propiedades» (Corominas/Vicens 2006, 808). En términos precisos, como suele ser el caso en sus escritos, Diego Gracia decía recientemente (2010, 151) que la sustantividad se puede definir como independencia del medio y control de él, o como suficiencia constitucional, es decir, aquella constitución suficiente. Esa constitución suficiente, la sustantividad, es un sistema de notas, en el ser humano, la multiplicidad de sustancias que lo integran además de «la sustancia espiritual anímica, que

[6] En Pilar Fernández Beites 2008, que trata expresamente de «construir una teoría de la persona», se pueden encontrar bien expuestos los desarrollos zubirianos sobre este punto.

Zubiri cree necesario admitir en los años cuarenta a setenta» (ib.). Dentro de las notas de la sustantividad, las hay constitutivas y constitucionales, estas fundadas en aquellas, que por eso son las esenciales, por tanto, la esencia es un subsistema de la sustantividad. Solo esta es real. Pues bien, sigue Diego Gracia: «A mediados de los años setenta, Zubiri comenzó a modificar varios de los puntos de esa descripción», lo primero que desaparece es la noción de sustancialidad, que la mantenía para dar la posibilidad de mantener el alma después de la muerte. Así el cambio mayor será la «volatilización del alma como sustancia» (ob. cit., 153), que pasaría a ser no una nota o sustancia infundada o constitutiva en el sistema de notas, sino más bien una nota sistémica nueva que en el ser humano emerge «por elevación», y eso es lo que cambia la sustantividad humana.

De ahí el cambio tan importante que se da en los setenta respecto a la época de *Sobre la esencia*. En este libro, el alma no tendría sustantividad pero sí sustancialidad, por eso podría pervivir después de la muerte. Justo esta es la teoría que Zubiri irá cambiando sobre todo por la acción dialogal en el Seminario de Zubiri y apoyándose en el dominico francés Boismard, que le garantizaba la ortodoxia de esa opción. La idea fundamental parte de la aceptación del judaísmo que se expone un poco más abajo (pp. 210 s.), según el cual el ser humano no consta de dos partes que se escinden en la muerte, sino que es «una realidad unitaria provista de propiedades diversas» (Corominas/Vicens, 661), de manera que «Solo la confianza en un acto gratuito de Dios permite mantener la esperanza de que el ser humano en su integridad sea arrancado de la muerte» (ib.). Con esa idea piensa al ser humano como una sustantividad, en la que no es ni necesario ni posible pensar en el alma como una nota separable. Esta idea la expone el dominico Boismard (ver ob. cit. ib.). Dicen los biógrafos de Zubiri en este contexto: «Boismard logra convencerle a Zubiri [abril de 1973, J. S. M.] de que las definiciones dogmáticas de la Iglesia Católica no obligan a mantener la idea de alma. La noción de sustancialidad y la tesis de la pervivencia del alma desaparecen definitivamente de la filosofía de Zubiri» (ib.)[7]. De todos mo-

[7] Ver también las notas 25 y 26, pp. 818 y sig. Aquí es conveniente advertir que la biografía de Zubiri es altamente recomendable para ver, por un lado, la realidad de la historia cultural española, principalmente hasta la Guerra Civil. El lector recibe un sin fin de informaciones sobre cómo era la España del catolicismo integrista sumamente interesantes, primero, para comprender nuestro siglo XX; segundo, para comprender la compleja personalidad del pensador vasco; y, tercero, para hacerse con algunos principios básicos de su impresionante obra filosófica. Sobre este libro, ver San Martín 2007d. También pueden escuchar en la radio de la UNED, de los días 17 y 24 de noviembre de 2006, las emisiones «Javier

dos es una historia apasionante en la biografía de Zubiri y en la concepción de su antropología, extraordinariamente sometida a la presión, por un lado, de la tradición eclesiástica y, por otro, de la ciencia.

Vamos a ver cada una de las soluciones antes mencionadas. Está claro que el primer Zubiri estaría en el dualismo, propio de la tradición religiosa cristiana, mientras que el último Zubiri estaría en la tercera postura, sin que ello le impidiera para nada ser creyente y, así, creer en la resurrección de los muertos.

Una vez que hemos visto las posturas y el trasfondo que pueden acarrear o que acarreó en la trayectoria filosófica de Zubiri, a quien siguió en ese punto Laín Entralgo, vamos a verlas en este apartado con más detenimiento. Para ello recupero el cuadro con que el filósofo argentino Mario Bunge (1985, 30; ver página siguiente) resume las diversas posturas al respecto.

2.2. El monismo y la teoría de la identidad

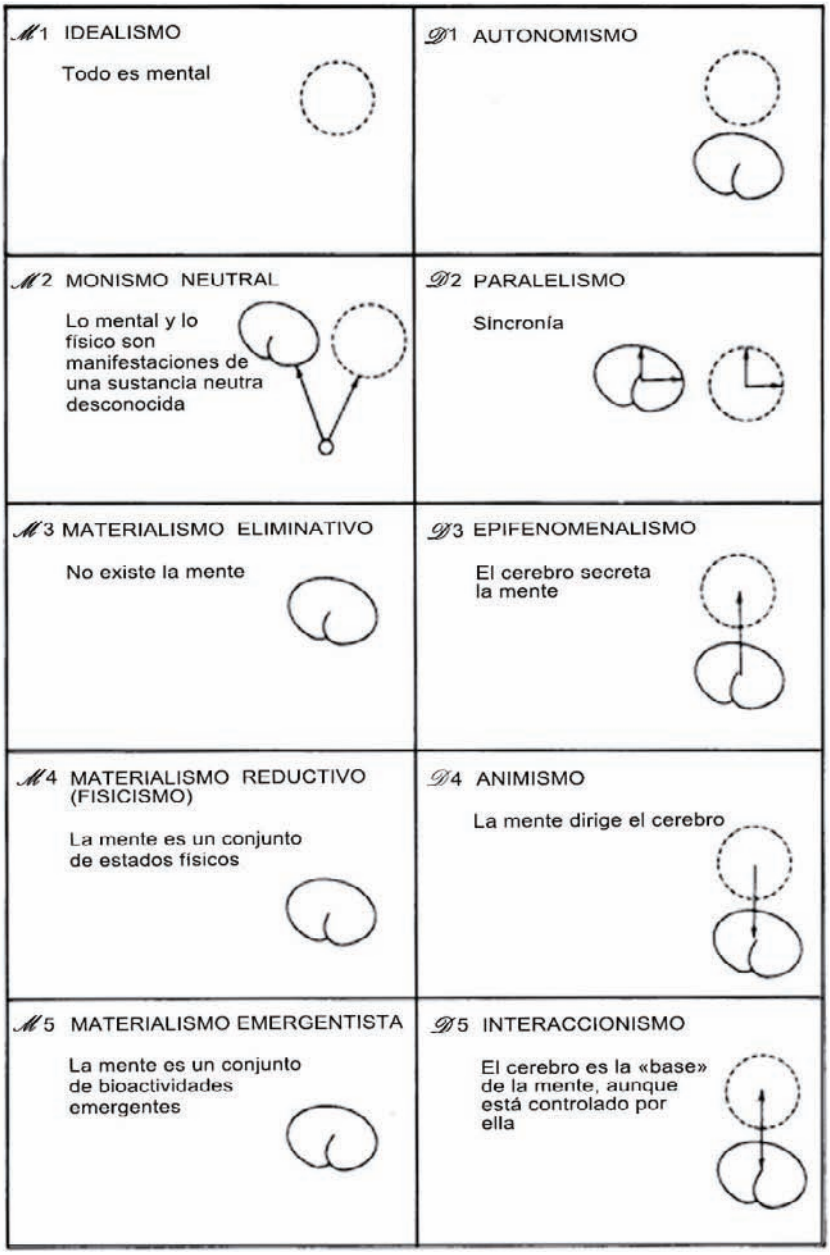
2.2.1. El monismo fisicalista

El monismo tiene dos formas fundamentales, la fisicalista, para la cual lo mental no existiría en absoluto, ya que todo sería solo físico, por lo que el lenguaje intencional a la larga habría de poder ser reducido a un lenguaje sobre hechos físicos, en este caso neurológicos (Churchland 1989); a este grupo pertenece también el conductismo radical, para el que ya sabemos que lo mental es una pura ilusión y que por tanto en la ciencia es preciso prescindir de ello. Lo mental sencillamente no existiría. Esta es también la postura de Dennett (1991) pues argumenta explícitamente contra la conciencia subjetiva, por lo que pertenecería al M3. Los *qualia* deben ser sustituidos por estados disposicionales del cerebro y el yo es una ficción antes que un observador interno (Dennett 1991, 431). Por supuesto, para estos no existe ningún problema mente-cuerpo, pues la mente sencillamente no existe. Estos dos modelos equivalen a los M3 y M4 del cuadro de Bunge, pero creo que son prácticamente el mismo pues participan de la misma visión y de los mismos postulados básicos. La ligera diferencia entre los unos y los otros sería que los conductistas no investigan los circuitos neurales mien-

---

Zubiri, la soledad sonora», donde se comentan, en dialogo con Antonio García-Santesmases y Jesús Díaz, algunos avatares de la vida de Zubiri que aparecen en el libro.

tras que los otros identifican lo mental con la actividad eléctrica de esos circuitos.



Esquema con las principales concepciones del problema mente-cuerpo.
El círculo punteado es la mente. La línea continua representa el cerebro.

Como muy bien dice Popper, esta posición va contra el propio comportamiento de los que la enuncian, porque estos, al exponerla, pretenden proclamar una teoría verdadera, de manera que «el fisicalista radical ha de adoptar un conductismo radical y aplicárselo a sí mismo: su teoría, su creencia en ella, no es nada; tan solo la expresión física en palabras y tal vez en argumentos [...] son algo» (1980, 68), pero no tienen legitimidad. Conviene recordar los dos comportamientos que veíamos en la Unidad III de la *Antropología filosófica I,* que no eran asumibles en la perspectiva adaptativa. Aquí tenemos una muestra. El fisicalista radical pretende reducir todo a lenguaje fisicalista, o el lenguaje mismo a señales de otras realidades, pero no tiene capacidad para asegurar que su teoría existe y es legítima, con lo que incurre en una autocontradicción. Como veremos en la siguiente Unidad, aquí se anuncian también los límites de una concepción biologicista de la cultura, según la cual todo hecho cultural es una «rutina vencedora» en la competencia entre rutinas, sin que en ellas haya ningún ajuste en el que se atienda a la razón.

Aquí podríamos remitirnos a la refutación del psicologismo por parte de Husserl en 1900. En ella se muestra que los productos matemáticos o las normas lógicas y, con ellas, toda argumentación que se base en una inferencia lógica, no pueden ser reducidos a las propiedades cerebrales, por tanto, que no es reducible a los circuitos neurológicos. Popper expone un buen diálogo sobre este tema en la sección 21 de su contribución (pp. 82-96). El núcleo de la refutación, en la que, de modo llamativo, ni una sola vez menciona la refutación husserliana del psicologismo, que seguro conocía, se basa en que las normas lógicas no pueden ser reducidas, por ejemplo, al *hardware* de un ordenador, a un «mecanismo cerebral» o a un «mecanismo de computación», por tanto, que no son propiedades físicas, en el sentido que hemos expuesto antes, y así, que no se les aplican predicados físicos. Las relaciones entre el input y el output en una computadora están definidas según las reglas lógicas. Para una computadora, esa definición es algo fáctico, que por eso podría ser definida en otra dirección, y entonces funcionaría el ordenador pero no de acuerdo a las normas lógicas, por tanto no valdría como tal. Pero lo mismo vale para el cerebro: si la lógica y, consecuentemente, la razón capaz de discriminar la verdad de la falsedad, la legitimidad de la ilegitimidad, o de ponderar el peso de las razones, fuera una pura estructura cerebral, serían exclusivamente fácticas, sin ninguna necesidad, por lo que serían relativas a esa estructura, como es su instanciación en un ordenador, con lo que la propia teoría que lo afirma sería relativa, sin

pretensión de validez ninguna. Es decir, que ella misma sería una mera opinión, con lo que se sale del marco mismo de la ciencia, que pretende no darnos opiniones infundadas, sino razones científicas. Para ella no vale la argumentación que se utiliza en este contexto porque no existiría esa discriminación entre argumentación válida y no válida. Es la misma razón que citábamos antes de Gallagher y Zahavi para rechazar el naturalismo.

2.2.2. La «teoría de la identidad»

En la consideración de la relación mente-cerebro se concede mucha importancia a la llamada *Teoría de la identidad* de Herbert Feigl, que defendería la existencia de un monismo neutral, según el cual lo físico y lo mental serían aspectos de una única sustancia, algo así como los dos atributos de la sustancia de Spinoza. Podemos decirlo con palabras del propio Feigl —respecto a las cuales Bunge se expresa con respeto pero con reservas, ya que este monismo «todavía espera ser formulado claramente» (ob. cit., 27)—, «la solución que a mí [a Feigl] me parece más sensata y que es más compatible con un naturalismo usual, consiste en una Teoría de la Identidad de lo mental y lo físico en el sentido siguiente: ciertos conceptos neurofisiológicos designan (o se refieren a) exactamente los mismos sucesos que son designados o mentados por determinados conceptos fenomenológicos»[8]. Así, frente a los fisicalistas o conductistas anteriores, Feigl defiende que el lado físico del problema, las realidades Φ (fi) que en gran medida estaban aún por descubrir cuando escribió ese texto, están constituidas por esa nueva realidad que ahora sabemos que son las llamadas redes neurales del cerebro, mientras que «las puras constataciones fenomenológicas tienen pleno sentido y representan el fundamento último para la confirmación (o rechazo) de las pretensiones del conocimiento» (Reenpää, ob. cit. 15), por tanto, que las realidades Ψ (psi) tienen plena legitimidad.

Popper dedica a la teoría de la identidad las secciones 22 a 25, lo que indica la importancia que le da. Empecemos diciendo que esta teoría tendría un fuerte soporte en la filosofía de Spinoza «según la cual los procesos mentales son procesos físicos experimentados "desde dentro"» (Popper,

[8] Tomo la cita del texto de Feigl «Leib-Seele, kein Scheinproblem» [Cuerpo-alma, no es un problema ficticio], en *Psychologische Anthropologie*, tomo 5 de la *Neue Anthropologie*, DTV, Georg Thime Verlag, Stuttgart, 1973. Se puede ver también el excelente resumen que hace Reenpää en «Über das Körper-Seele-Problem», en la misma obra pp. 15-50. El texto es muy claro y está muy bien expuesta toda la problemática de la teoría de la identidad, aunque desgraciadamente no está traducido, porque de esa obra sólo se llegó a traducir el primer tomo.

p. 93); es decir, hay ciertos procesos físicos mundanos que pueden ser vividos desde dentro como los procesos mentales; o dicho también de otro modo, «los procesos mentales de que tenemos conocimiento por intuición, si queremos obtener de ellos conocimiento por descripción, resultan ser procesos físicos cerebrales» (ib. 95).

Popper lo expone muy bien con una especie de fórmula: el mundo físico consta de dos magnitudes, la M_p, donde el subíndice p es lo puramente físico, y M_m, donde el subíndice m indica procesos cerebrales muy especiales, por ejemplo, actividad simultánea de lo que Bunge llamará *psicones*, que vistos desde dentro son lo que llamamos y vivimos como procesos mentales, y que ahora se ven como esos conjuntos neurales sincronizados que hemos visto.

Como son parte del mundo la interacción de las dos magnitudes no plantea ningún problema. Esa interacción la vivimos como la causación intencional, que es esa interacción vista o vivida desde dentro. Como explicación interesante propone la metáfora de la nube, de la que tenemos tres «vistas», desde fuera la vemos como una superficie blanca reflectante; desde dentro es vista como una niebla desvaída, y desde una descripción física es una acumulación de vapor de agua, es decir, de gotas de agua distribuidas en un espacio en una determinada densidad, siendo todo ello cuantificable. (Popper, 96). Las tres vistas se refieren a la misma realidad.

La refutación que hace Popper no es desdeñable, porque el presupuesto fundamental de la teoría de la identidad es la tesis de que el mundo físico es un mundo clausurado, y por tanto exige que podamos describir y así explicar en términos físicos cualquier vivencia mental o cualquier actuación, por ejemplo, ir al dentista cuando me duelen las muelas. Esa decisión, que tomo en vistas del dolor vivido o del conocimiento de que tengo de una muela cariada aunque no me duela, si es una vista desde dentro de los procesos físicos, parece redundante, porque si todo lo que existe es físico y solo físico por la hipótesis de que tiene una descripción *completa* física, entonces la vista mental es redundante. Lo mismo pasa con la ponderación de una razón: ¿cómo me puede dar la descripción física la necesidad obligatoria con que la razón me ata y que la define? En realidad, en esta teoría el mundo físico funciona sin las entidades mentales si no les concedemos una cualidad no reducible a lo físico y si en esa descripción no puede haber más que procesos físicos no necesarios. Del mismo modo que la decisión de hacer algo, si tiene una descripción física total, no permite ver la necesidad de la decisión misma, tam-

poco la ponderación de la racionalidad, o la comprensión de una ley lógica traducida a términos físicos permite ver qué aporta realmente la ponderación o la vivencia intuitiva con que comprendemos los razonamientos lógicos.

Hay actualmente más teorías de este tipo. Una conocida es la de la *sobreveniencia*, expuesta claramente por Jaegwon Kim. Según esta teoría, la propiedades mentales son propiedades «sobrevenidas» a las propiedades físicas, de manera que tendríamos dos conjuntos de propiedades, propiedades básicas y las propiedades sobrevenientes, del mismo modo que las propiedades estéticas sobrevienen a los objetos de arte sin tener que postular ninguna propiedad distinta de la disposición de los materiales físicos en el cuadro; así se entendería «cómo lo mental, a pesar de su dependencia de lo físico, podía aún seguir siendo irreducible a él y formar su propio dominio autónomo» (Kim 2002, 50). Sería difícil decidir si estamos en un monismo o en un dualismo. La *sobreveniencia* (o *superveniencia*, como dicen otros [Sanguinetti 2007, 34]) es monodireccional, la relación de causalidad es de lo físico a lo mental, como se ve en el caso de dolor.

En su *Philosophie de l'esprit*, que he citado varias veces, Fisette y Poirier proponen una tipología del monismo que, aunque en lo esencial no difiere de la presentada, podríamos considerar actualizada. Utilizan dos criterios o tipologías de clasificación con tres variantes cada una que dan una matriz de nueve posibilidades. Lo primero que tenemos son los elementos físicos tomados en consideración: comportamietos, actividad neurológica, causas funcionales. En cuanto a la otra variable, la del monismo, puede ser eliminativista, reductivista y no reductivista. Con esto nos da todas las posibilidades que existirían frente a un dualismo ontológico.

	Eliminativismo	**Materialismo reductivista**	**Materialismo no reductivista/ Sobreveniencia**
Comportamiento	Conductivismo eliminativista	Conductivismo reduccionista	Conductivismo no reduccionista
Cerebro	Neurologismo eliminativista	Neurologismo reduccionista	Neurologismo no reduccionista
Funciones	Funcionalismo eliminativista	Funcionalismo reduccionista	Funcionalismo no reduccionista

Tomada de Fisette/Poirier 2000, 139. Traducida y adaptada por el autor

No es del todo fácil mostrar la correspondencia con todos los tipos señalados por Bunge. Hay que tener además en cuenta que aquí sólo se señalan las opiniones monistas. Las más claras son las eliminativistas, defendida sobre todo por Quine, para quien la conciencia es una ilusión y la psicología popular una mala teoría que desaparecerá con la ciencia. Hay que decir que muchos científicos defienden esta posición. La diferencia entre ellas está en el sustrato físico que tomen. El prototipo del eliminativismo neurológico es el propio de la pareja Churchland, que proponen, aunque sea para el futuro, un modelo computacional pleno de la mente. Por supuesto, una vez lo tengamos, la psicología del sentido común, la conciencia, etc. desaparecerán. No parece que haya mucha diferencia entre el neurologismo eliminativista y la versión funcionalista.

En cuanto a los materialismos reduccionistas podrían equivaler al M4 y D3 de Bunge, pues el epifenomenalismo no es realmente un dualismo. Ambos niveles mantienen la legitimidad del discurso mental, pero en realidad son perspectivas sobre una única actividad, la cerebral. Fisette y Poirier señalan como ejemplo del conductivismo reduccionista a Hempel; del neurologismo reduccionista a Smart. Aquí habría que situar la investigación de Crick y Koch que hemos mencionado. Por lo que respecta al funcionalismo reduccionista, sitúa a Putnam, incluso a Block, aunque en mi opinión este no parece decir que la conciencia fenomenal sea una perspectiva de un estado cerebral, aunque es cierto que lo que llama conciencia de acceso sí es una función, que por tanto puede o no ser consciente.

Por fin están los monismos no reduccionistas. Entre los conductistas sitúa a Ryle y a Dennett. Ryle no niega el lenguaje mental, le da todo su derecho, y considera que se refiere a un nivel distinto del biológico, el nivel de los significados y acciones sociales. Su ejemplo típico es que la Universidad no es una entidad distinta de los edificios, pero no quiere decir que se reduzca a ellos. No señalan los autores ningún neurologismo no reduccionista, pero sugiere que algunas manifestaciones de Putnam podrían ser entendidas de ese modo (ob. cit., 151).

En cuanto al funcionalismo no reductivista, tampoco se señala ningún autor y las características que le atribuye son idénticas al neurologismo no reduccionista, porque en ningún caso, aunque sólo hay una realidad natural, puede prescindirse del lenguaje psicológico. Lo importante en estos es que lo mental son propiedades sobrevenidas a lo neurológico, de las que no

podemos prescindir. Eso significa darles una función, con lo que estamos en la posición que veremos al final del tema.

2.3. El dualismo

El dualismo es una teoría procedente de la tradición más antigua, en nuestro caso sobre todo griega, aunque posiblemente todos los pueblos han pensado en algún tipo parecido al dualismo al considerar la estructura del ser humano. Para nosotros la relevante es la tradición griega. Hoy en día sabemos que esa tradición influye incluso en la reconfiguración del pensamiento hebreo, que inicialmente no tenía una conciencia de la existencia de un alma como un principio propio separado. Como se vio en la *Antropología filosófica I,* en el pensamiento hebreo no se habla de que, en la creación del hombre, Dios insufla en el barro un alma como una entidad separable del cuerpo. Dios modeló al hombre con barro del suelo y sopló en su nariz un aliento viviente (*jaiim*), y el hombre surgió como un *nefesh* (= un ser viviente). El espíritu, *ruaj*, eleva la vida humana (*nefesh-basar*) —donde *basar* es la encarnación del *nefesh*— a un nivel superior, que depende de la alianza de Dios con el pueblo de Israel, por eso el humano de otros pueblos, por ejemplo, el egipcio, es solo un humano y no alguien que participa del espíritu divino, porque no está elevado a ese nivel, al nivel del *ruaj*. Por eso, en el pensamiento hebreo no existe al principio la idea de la resurrección de un «cuerpo», sino de un «durmiente», porque la persona (*nefesh-basar*) es conocida por su nombre y Dios la puede llamar por su espíritu, por su *ruaj*. La *nefesh* permite continuar la identidad personal mientras que el *ruaj* infunde la nueva vida. Esta concepción es la que termina asumiendo Zubiri, con un indisimulado malestar de eclesiásticos o filósofos (y filósofas) más pegados a la interpretación tradicional de la Iglesia (cfr. Zubiri 1986, 461 ss.; Corominas y Vicens 2006, 661-664, y sobre todo p. 703).

El helenismo dualista se hace presente en los libros de la *Sabiduría*, que se escriben en Alejandría en torno a los años 100 a 50 a. c., cambiando la primera concepción, lo que se ratifica en la traducción de los Setenta, donde *basar* es traducido a veces como *soma* (cuerpo) y *nefesh* como *psyché* (alma). También el historiador Flavio Josefo (37/38-101 d.c.) llegará a decir que «las almas puras subsisten después de la muerte y alcanzan un lugar altísimo en el cielo».

Por tanto, en esta antropología dualista somos todos radicalmente herederos de Grecia, a pesar de que en la antropología del Nuevo Testamento, tal vez por estar este menos influido por el helenismo de Alejandría, se mantiene, al menos en alguna medida, la antropología hebrea prehelénica, pues *basar* no es traducido como cuerpo sino como *carne*[9] . Pero pronto esta carne será contaminada por el pecado y separada del alma. Así, a su vez, el Nuevo Testamento será reinterpretado desde las categorías griegas.

En las elaboraciones filosóficas clásicas, esa alma es ya sede de un entendimiento divino (un entendimiento agente), lo que significa tener una naturaleza cuasi divina por su capacidad de entender todas las cosas[10]. Esto es también lo que defenderá el propio Cicerón en la filosofía latina —aunque sea tomándolo de la griega—, haciendo a ese elemento partícipe de la divinidad (Cicerón 2003, *De finibus*, V, 38, p. 96; Saraví 1996, 73)[11]. Por supuesto, este matiz no le pasará desapercibido a Agustín de Hipona.

Dados estos antecedentes, es normal que en el cristianismo la constitución física del ser humano por un cuerpo y un alma, aquel mortal, esta inmortal, se convirtiera en uno de los ejes fundamentales de la dogmática cristiana. Posiblemente sea este uno de los puntos de choque fundamentales entre la fe y los datos de la ciencia. Porque si en la cuestión de la evolución se pueden armonizar los datos científicos con el relato bíblico, en la cuestión de la relación entre la mente y el cuerpo no es fácil la mediación. Así, este tipo antropología cristiana[12] depende del mantenimiento de la fe. La filosofía, que pretende basarse en la experiencia y en los datos de los que podamos estar seguros, en nuestro caso aportados por la ciencia, sea esta neurológica, sea del tipo de la psicología fenomenológica, que en este terreno sería como podríamos interpretar lo que hace Merleau-Ponty —o el neu-

---

[9] Para entender el matiz, hay que recordar que la carne es el cuerpo animado y por tanto el comienzo del alma, que, por ello, la carne no puede ser separada del alma, como vimos en la explicación de la dimensión corporal del ser humano.

[10] En la *Ética a Nicómaco* (libro X, VII, 1117 a 16) menciona Aristóteles que el entendimiento es la parte divina en nosotros.

[11] «… propterea quod ex ratione gignuntur [las virtudes voluntarias] qua nihil est in homine divinius», es decir: «puesto que tienen su origen en el intelecto, más divino que el cual nada hay en el hombre». Saraví (1996, 78) lo relaciona con el *Primer Alcibíades* (Platón 133c), donde se pregunta: «¿Podemos decir que en el alma haya algo más divino que esa parte en que está el saber (ἐιδέναι) y el pensamiento (φρονῆιν)?»

[12] Añado lo de «este tipo» para abrir un espacio a otras formas, también cristianas, como la de Zubiri o Laín Entralgo, de entender este punto.

rólogo Kurt Goldstein—, está en este caso en una muy delicada situación en relación con la fe, porque puede refutar uno de sus postulados básicos. El caso de Zubiri es, como hemos visto, muy sintomático, ya que después de mantener a lo largo de su vida la existencia de una alma como principio ontológico de la vida humana, al final de su reflexión llega al convencimiento de que filosóficamente no puede ser así. Y que por tanto la fe debe actuar explícitamente para mantener ese postulado[13]. Es interesante ver hasta qué punto ese cambio de Zubiri lleva también a un importante seguidor suyo en esa dirección, nada menos que al pensador turolense Pedro Laín Entralgo, que en sus últimas obras sobre el ser humano adopta una perspectiva muy diferente al respecto en relación con lo anterior[14].

Por todo esto se entiende que en la tradición filosófica de los manuales escolásticos, que están asentados en la convicción de que la filosofía está al

---

[13] Ver para Zubiri 1986, sobre todo pp. 461 ss. Sobre el impacto de esta cuestión, ver más arriba, pp. 201 ss. y Corominas/Vicens 2006, pp. 661-664, y sobre todo p. 703. Hay que decir que la fe habría que mantenerla en ambos casos porque, quien defiende la existencia de un alma separable del cuerpo, es porque ha dado por supuesto que Dios crea esa alma en cada fecundación, consiga o no el huevo fecundado anidarse. Sabemos las consecuencias que estos temas tienen para la legislación, por ejemplo, respecto a alguna medicación.

[14] Esta postura de Pedro Laín Entralgo, católico ferviente, no dejó de chocar con la Iglesia. El estudioso de Laín, Francisco Roger Garzón, lo hace ver en su tesis doctoral (Garzón 2011), en la que, después de constatar el paso de Laín del dualismo al monismo (2011, 87), confiesa que «Claramente se desmarca Pedro Laín del pensamiento tradicional en Occidente y especialmente del pensamiento católico, que conciben al hombre como compuesto pero separable de alma y cuerpo. Laín niega el alma como realidad constitutiva del hombre, niega también el concepto de alma. Algunos teólogos se han resistido a aceptar tal concepción del hombre y han preferido seguir con el concepto de alma tradicional entablándose una polémica a nivel intelectual» (2011, 108), y aporta (nota 80, p. 91) una interesante bibliografía de la polémica sostenida por Juan Luis Ruiz de la Peña (sacerdote, ya fallecido, profesor de la Universidad de Salamanca), Olegario González de Cardedal (también sacerdote, profesor de la misma Universidad) y César Redondo Martínez, sacerdote, profesor del Instituto Teológico San Ildefonso de Toledo. Ante la pregunta que, en un congreso, se le hizo al doctor F. R. Garzón sobre la ortodoxia de las tesis de Laín —pregunta pertinente para un creyente, como era el caso de Pedro Laín— respondió que, en su opinión, tesis ahora miradas con reticencias en el futuro serán tesis universalmente admitidas. Diego Gracia dedica un apartado a este tema con el ilustrativo título de «Los teólogos se inquietan» (Gracia 2010a, 668). A este respecto, puedo añadir, por mi cuenta, las peripecias de la teoría aristotélica de los accidentes y la sustancia, caída en desuso entre los teólogos, por más que Juan Pablo II instara a mantenerla como fun-damental para el dogma de la Eucaristía. Sobre la última filosofía de Pedro Laín Entralgo puede leerse la última parte de la citada biografía de Diego Gracia (2010a), principalmente la quinta parte «Cuerpo, alma, espíritu (1980-2001)», pp. 625-687. El último capítulo se titula: «Un monismo emergentista». También Zubiri es motivo de polémicas a veces duras, porque su tesis sobre la resurrección de los muertos —de tipo judío prehelenista, porque el alma no sobreviviría—, les resulta a muchos una creencia más dura de mantener y sostener que la de un Dios máquina creadora sin descanso de un alma para cada uno de los óvulos fecundados, de los cuales la inmensa mayoría se pierde al no anidarse.

servicio de la teología, por tanto, al servicio de la fe, la prueba de la existencia del alma como un principio independiente del cuerpo es fundamental. El alma es un principio creado cuando el cuerpo se constituye en la concepción y, como ser independiente de él, perdurará cuando el cuerpo muera. Con esto, ese capítulo es el momento culminante de la psicología llamada racional, y desde esa perspectiva, casi diríamos, el momento culminante de esa filosofía de cara a la antropología filosófica y de cara a todo el edificio de la fe, porque de esa prueba depende el mantenimiento de la creencia en la inmortalidad personal sin acudir a un estricto acto de fe.

En ninguna tesis como en esta es la filosofía *ancilla theologiae*, sierva de la teología. La importancia del asunto, por otro lado, no es solo desde esta perspectiva. También para la perspectiva opuesta, por ejemplo, para Herbert Feigl, el problema de la conciencia humana es uno de los problemas filosóficos más importantes de la filosofía (ver Popper-Eccles, 9). No lo es menos en la tradición de la filosofía de la mente. Como muy gráficamente dice Owen Flanagan: «Si la mente no física, la voluntad libre, y el alma no son cosas reales sino meras apariencias, entonces, bien, es el fin del mundo —al menos el fin del mundo tal como lo conocemos» (2002, XI).

Por otro lado, el tema no parece tan sencillo cuando pensadores de la talla de Popper y Eccles han defendido con argumentos nada desdeñables el dualismo interaccionista, aunque siempre cabe la pregunta de si los argumentos proceden más bien de la fe, sea una fe religiosa, sea una fe en la especial posición del ser humano en la naturaleza que solo con la posición de una mente autosubsistente se podría defender, como es el caso de Popper. Mientras Eccles se considera creyente, Popper se piensa como agnóstico, pero piensa que el humanismo exige esa posición.

En favor del dualismo Bunge recoge diez razones, que cito a continuación, aunque cambie alguna que, en su exposición, queda un tanto confusa. 1. Que es parte de la religión, especialmente la cristiana. 2. Que explica la supervivencia y los fenómenos paranormales. 3. Que está conforme con la psicología del sentido común (Fisette/Poirier, 67) —la llamada psicología *folk*, la *folkpsychology*—, que dice cosas como «tengo en la mente», o «control físico de la mente». 4. Que es la solución más sencilla. 5. Que la mente debe ser inmaterial para poder tener intuiciones inmateriales (Bunge la formula de modo distinto, pero luego volveré sobre ello). 6. Que los predicados de lo mental son distintos de los de lo real, por tanto las entidades responsa-

bles son distintas. 7. La actividad de las neuronas es discreta, mientras que la experiencia es continua. 8. El cerebro sería una máquina, y por eso debe haber una mente que lo dirija. 9. Hay evidencia del poder de la mente sobre la materia. 10. El dualismo concuerda con el emergentismo y con la hipótesis de la pluralidad de las realidades, no todo en el mundo es físico, por ejemplo, lo vital no es solo físico, «los sucesos mentales son indudablemente emergentes respecto a los sucesos biológicos que no son mentales» (Bunge, 36 s.).

En los textos escolásticos que interpretan a Aristóteles (Mensch 1994, 34), la razón más importante es la quinta. Bunge la ha formulado erróneamente, pues dice: «La mente debe ser inmaterial porque la conocemos de modo distinto a como conocemos la materia: aquel conocimiento es privado, mientras que este es público». No tiene mucho sentido esa formulación porque el conocimiento tanto del uno como del otro es en intimidad epistémica, lo único que varía es que lo exterior es referencia para todos, no así lo interior, que es referencia para cada uno. Pero luego, a la hora de explicar la frase, se ve que se refiere, no al modo de ser conocida el alma, sino a lo que el alma es capaz de conocer. Se ve que no está familiarizado con esos textos o bien la expresión, de haber sido escrita en inglés, ha sido expresada en castellano de modo deficiente. Voy a dar como ejemplo el texto que tengo a mano del dominico cardenal Zigliara. Se trata de una *Summa Philosophica in usum scholarum*, que ha sido manual en los Seminarios diocesanos y de religiosos.

> **II. Anima humana est substantia *essentialiter simplex*.** Probatur. Anima humana est *primum* principium vitæ in nobis, objecta omnino *simplicia* intelligit, et *unitatem* habet intellectionis. Atqui ex tripi hoc capite necessaria est animæ humanæ essentialis simplicitas. Ergo anima humana est substantia essentialiter simplex. *Major* argumenti est veritas facti. Anima enim est primum principium vitæ in his quæ vivunt (4, V); et conscientia testatur nos intelligere objecta simplicia, ut *punctum*, *virtutem*, etc., et gaudere *unitate* intellectionis, quatenus non *plures* sed unus ego intelligo ex toto objecta intelligibilia. Probatur igitur minor. (Tomo II, p. 127)[15].

[15] «II. El alma humana es una sustancia *esencialmente simple*. Prueba. El alma humana es el *primer* principio de la vida en nosotros, comprende objetos absolutamente *simples*, y tiene una *unidad* de intelección. Ahora bien, por este triple encabezamiento le es necesaria al alma humana la simplicidad. Luego el alma humana es una sustancia esencialmente simple. —La *mayor* del argumento es una ver-

Un texto más reciente, de los años sesenta del siglo pasado, es el del jesuita Jesús Muñoz, que, a pesar de estar bastante mejor estructurado, no difiere sustancialmente del anterior. En el libro tercero trata del principio primero de la vida humana, aunque ya en el capítulo V, sobre la vida intelectual, ha probado que: «Inest homini virtus cognitiva modo et perfeccione cognoscendi sensum essentialiter superans, videlicet intellectus, quo bruta carent.» (Muñoz 1960, 134) [16].

Los argumentos son parecidos a los que hemos visto, aquí consisten en que se dan conocimientos superiores a lo que nos pueden dar los sentidos, tales como los conocimientos de los conceptos universales (ib.). Igualmente los conceptos de objetos inmateriales (p. 135), u otros más complejos como «los juicios, los raciocinios y la elaboración de la ciencia» (ib.). Para terminar, insiste en que conocemos la naturaleza simple del yo, su carácter inmaterial y su inmortalidad. Además, «si los animales [en la escolástica, los brutos: *bruta*] tuvieran intelecto, podrían conocer las relaciones, de hecho las conocerían y, consecuentemente, usarían el lenguaje, tendrían moralidad, religión, industria, artes, ciencias, en una palabra, progreso» (p. 136). Una vez probada la existencia del intelecto, la siguiente tesis es que:

> Intelectus est natura sua intrinsece independens a materia seu spiritualis, etsi in praesenti vita a materia (cerebro) extrinsecus [sic] pendet (p. 141)[17].

La prueba es parecida a la anterior, la causa no puede ser inferior a los actos que produce:

> nequit esse naturae et alienae et inferioris quam natura actuum quos elicit (p. 147)[18].

Como ejemplos de actos espirituales pone la comprensión de objetos estrictamente espirituales, como el concepto de ente, la virtud, el derecho, el

---

dad de hecho. Porque el alma es el primer principio de la vida a aquellos que viven (4, V); y la conciencia da testimonio de que entendemos objetos simples, tales como el *punto*, la *virtud*, etc., y de que disfrutamos de *unidad* de intelección, en cuanto no son *varios* sino yo único el que entiendo totalmente los objetos inteligibles. Por tanto queda probada la menor.»

[16] «Se da en el hombre una capacidad cognitiva que supera esencialmente en el modo y en la perfección la sensibilidad, a saber, el entendimiento, del que carecen los animales.»

[17] «El entendimiento es por su propia naturaleza intrínsecamente independiente de la materia, o espiritual, aunque en la vida presente depende extrínsecamente de la materia (del cerebro).»

[18] «No puede ser de naturaleza o bien inferior o ajena a la naturaleza de los actos que produce.»

espíritu puro. Por lo tanto el intelecto es espiritual. Una vez probado esto ya lo tiene fácil: puesto que el entendimiento es espiritual (p. 147), aunque por experiencia sabemos que depende del cerebro, esa dependencia es extrínseca. La razón es que el modo de operar el intelecto, en que ha basado la prueba primera, no tiene nada que ver, o mejor: «opponitur *inertiae* materiae», se opone a la inercia de la materia (p. 149). Desgraciadamente, en ese momento, poco sabían de cómo funcionaba el cerebro y la capacidad autoorganizativa de la «materia».

Una vez probada la existencia de un intelecto espiritual, lo principal ya está hecho, ahora en el libro tercero se irán exponiendo con una lógica del mismo tipo que la que expuesta, primero, que en el humano existe el alma como principio de vida esencialmente más perfecto que el cuerpo. El alma es simple y espiritual, esto porque el intelecto y la voluntad son espirituales, pues estos no pueden, bien ser facultades del alma, bien provenir de ella si esta no fuera espiritual, siéndolo aquellos. Esta alma es directamente creada por Dios, en el momento, se dice, «quo organismus novi hominis debite praeparatus est» (Muñoz 1960, 354), es decir, en el momento en que el organismo esté debidamente preparado. Esto da pie o es la razón de por qué ha habido discrepancias sobre el momento en que se infundiría el alma en el embrión, pues en la Edad Media se pensaba que el embrión no estaría aún preparado en los primeros días para recibir el alma espiritual. Esto lo pensaban los grandes escolásticos tales como san Alberto Magno, Santo Tomás y Duns Scoto. La razón que se daba era que:

> ovulum fecundatum non esse corpus organicum, ex defecto organizationis, nisi post plurium dierum spatium, quapropter ante hoc tempus non esse aptum ad animam intellectivam excipiendam (p. 359, nota 10)[19].

Como se sabe, la Iglesia rechaza ahora esta tesis, y en esa misma nota, de la que está tomada la cita anterior, se termina diciendo:

> At de vera organizatione testatur, abs dubio, tota embriologia actualis; unde plane apta est illa nova cellula germinalis ut ei infundatur anima vegetativa humana, quae est ipsa anima intellectiva (ib.)[20].

---

[19] «Que el óvulo fecundado, por defecto de organización, no era un cuerpo orgánico más que después del paso de varios días, por lo que antes de ese tiempo no era apto para recibir un alma intelectiva.»

[20] «Mas de la verdadera organización da testimonio, sin duda, toda la embriología actual; por tanto, aquella nueva célula es totalmente apta para que se le infunda el alma vegetativa humana, que es

Por supuesto, esta alma es inmortal, por ser simple y por tanto no poder descomponerse.

Todos los textos son parecidos; los dos citados son los que tengo a la vista. El segundo es el que estudié en la Universidad Pontificia de Comillas, Universidad en la que se formaron la inmensa mayoría de los obispos españoles antes de que esos mismos obispos fundaran la Pontificia de Salamanca en la década de los cuarenta. El argumento básico es que para comprender cosas simples, sin partes, como, por ejemplo, las dos que cita, un punto o qué es la virtud, o un concepto de algo espiritual, se necesita un principio simple, es decir, sin partes, y eso solo puede ser el alma, y este es el argumento decisivo, primero, en el libro del cardenal italiano: porque «Omnis enim actio manifestat naturam principii a quo est»[21]. Como principio de autoridad aporta el argumento nada menos que del libro *De Quantitate animæ* de san Agustín, con lo que se indica su antigüedad:

> Atqui si corporea corporeis oculis mira quadam rerum cognatione cernuntur, oportet animum quo videmus illa incorporalia, corporeum corpusve non esse[22].

Segundo, también en el del P. Muñoz, que en el punto fundamental, para probar la naturaleza espiritual del intelecto, dice:

> Virtus elicitiva actuum simplicium (integraliter) est virtus spiritualis. Atqui intellectus est virtus elicitiva actuum simplicium[23] (p. 148).

Para la mayor, si no fuera así, la materia concurriría en la producción de esos actos y dejaría su vestigio, a saber, el estar compuesta de partes, con lo cual aquellos actos ya no serían simples, por tanto, «talis virtus est non modo simplex sed et agens sine concurso materiae ut causa principalis»[24].

---

la misma alma intelectiva». Como dice el jesuita John Mahoney (ver D. Gracia 2010b, 154) no se entiende muy bien por qué «Dios infundiera tantas almas en cuerpos inviables o abortivos».

[21] «Pues toda acción manifiesta la naturaleza del principio del que procede», ob. cit., p. 128.

[22] «Si con los ojos del cuerpo se perciben cosas corporales por una maravillosa afinidad, es preciso que el ánimo con el que vemos aquellas cosas incorporales no sea corporal o un cuerpo» (ib.).

[23] «La fuerza productora de actos simples (de modo integral) es una fuerza productora espiritual. Ahora bien, el intelecto es una fuerza productiva de actos simples.»

[24] «Tal fuerza es no sólo simple sino tanto agente sin concurrencia de la materia cuanto causa principal.»

Por supuesto, si el alma es simple, es espiritual porque toda entidad material es compuesta, y de ahí se sigue que el alma no puede descomponerse y que por tanto es inmortal. Esta es la secuencia argumentativa de prácticamente todos los manuales que se manejan, al menos, en la Iglesia católica.

En general son argumentos muy débiles. Y no se piense que esto está pasado de moda. A principios de los ochenta, se tradujo el libro de Cornelio Fabro, *L'anima. Introduzione al problema dell'uomo* (1955), aunque con un título hábilmente camuflado, ya que en el título en castellano se ha dejado caer la palabra primera, que es el verdadero título, y se ha dejado solo la segunda parte *Introducción al problema del hombre* (La realidad del alma) (Rialp, Madrid 1982), supongo que para hacerlo más atractivo. Hay que manifestar la debilidad de esos argumentos, por ejemplo, los que se utilizan para la demostración de la espiritualidad —en sentido medieval— del alma, argumentos que tienen escaso alcance en la filosofía actual, porque, en todo caso, se limitan a repetir los argumentos de una filosofía esencialista de la Edad Media (Fabro 1982, 156); ahí arranca su explicación y «demostración de la naturaleza del alma», basándose en los argumentos de Tomás de Aquino. Estas son, por otro lado, las obras que forman o han formado en filosofía a los eclesiásticos que luego han formado y lo siguen haciendo en las catequesis a las jóvenes generaciones, por lo que no deben ser minusvaloradas.

Incluso el libro del profesor italiano Angelo Campodonico *Chi è l'uomo. Un approcio integrale all'anthropologia filosofica* (2007) [*Quién es el hombre. Aproximación integral a la antropología filosófica*] utiliza argumentos semejantes, pues, en primer lugar, la solución aristotélica, retomada por Tomás de Aquino, «parece difícilmente superable» (p. 29). Después, los argumentos que hacen que la tesis de un alma inmaterial mantenga su «plausibilidad y legitimidad» (p. 98) son del mismo tipo, el conocimiento conceptual, el deseo de lo infinito y el autoconocimiento. En ese sentido utiliza la refutación del psicologismo por parte de Husserl como un punto de partida para su argumento (p. 102).

La debilidad fundamental del argumento está en que, en virtud de la descripción fenomenológica que ya conocemos, no tiene sentido atribuir simplicidad, por tanto, un predicado de realidad, a los actos cognitivos, pues el tener *partes extra partes*, es decir, el ser material al modo de las cosas externas, no se puede aplicar a aquello que por su propia naturaleza es vir-

tual, como es el conocimiento. El conocer una cosa material es un acto que puede extenderse en el tiempo, pero no tiene sentido decir que es MATERIAL COMO EL OBJETO QUE CONOCE, que era el argumento de Agustín de Hipona[25]. Este argumento implicaría que el acto de conocer un objeto matemático es matemático. Eso es transferir al acto intencional las propiedades del objeto, y justo contra eso va la fenomenología desde el principio, como nos ha salido ya varias veces. Lo curioso en este caso es que la neoescolástica en general, pero en particular la trascendental[26], siempre vio con muy buenos ojos la refutación del psicologismo por parte de la fenomenología, pero parece que no debió de tomar nota de que en esa refutación caía también el argumento primero de su psicología racional.

Por otro lado, se dirá que es cierto que en la psicología escolástica no hay dualismo, porque una de las tesis fundamentales es que *el alma es la forma del cuerpo*, constituyendo una unidad entitativa con el cuerpo. No hay por tanto dos sustancias sino una. Pero aquí está el problema, que a Descartes le llevó a tener que pensar el alma como sustancia en sí, y por ejemplo a Zubiri a pensar que si el alma es forma del cuerpo no puede ser subsistente, porque en cuanto forma de otra cosa, en este caso del cuerpo, depende de él, y así estaríamos en una nueva situación, que es la que defiende ahora un considerable numero de filósofos.

Es que además se parte de una tesis poco consistente, como se ve en un libro de *Antropología filosófica* (Aranguren Echeverría 2003). Se dice que el alma, tanto de las plantas como de los animales, es la forma de esos cuerpos, aquel principio organizativo que hace que la materia que constituye esos seres sea materia viva, en el caso de las plantas, y materia animada, en el caso de los animales. Y se asegura que ese principio es inmaterial: «el alma es *inmaterial*, tanto si se trata de la de un hombre, como de la de una

---

[25] «si corporea corporeis oculis mira quadam rerum cognatione cernuntur.»

[26] Se llama neoescolástica a la refundación de la escolástica hecha a raíz del Concilio Vaticano I. Dentro de esta es muy importante la trascendental, filosofía fundada por el jesuita Joseph Maréchal (1878–1944), que toma como punto de partida a Tomás de Aquino —por eso se llama también tomismo trascendental— y una conjunción de filosofía crítica kantiana y fenomenología. Maréchal creó toda una importantísima escuela, a la que pertenecían Johannes Lotz (1903-2002), el teólogo Karl Rahner (1904-1984) y el canadiense Bernard Lonergan (1904-1984). En España perteneció a ella el P. José Gómez Caffarena (1925-2013). La escuela, muy en vigor en los años del Vaticano II, desapareció del horizonte filosófico, incluso de las referencias de los autores, por ejemplo, a pesar de estar muy presente en sus obras fundamentales, nadie menciona esa inspiración del P. G. Caffarena.

planta o la de un animal» (ob. cit., 43). La diferencia es que el alma humana es además espiritual.

La pregunta está en por qué necesitamos un principio entitativo además de la organización misma de lo vital. De acuerdo a esta tesis, el materialismo, al no admitir un principio específico inmaterial en la vida vegetal, está incapacitado para reconocer la riqueza del mundo. ¿Por qué el principio vital tiene que ser una realidad *inmaterial*? ¿No será más bien el conjunto organizativo de la propia materia, del mismo modo que las propiedades que surgen de la unión de dos átomos de hidrógeno con uno de oxígeno dan el agua cuyas propiedades no están en ninguno de los dos? Pues bien, esa argumentación es básica para probar la naturaleza del alma humana. Cierto que antes expone una amplia recopilación del modo en que el ser humano vive en su mundo, como decía Plessner, de modo excéntrico. Pero llega un momento en que hay que volver a la tesis clásica (p. 68). Los rasgos de la vida humana llevan a la pregunta filosófica de «cuál es la *causa primera* de esa excentricidad», y la respuesta es muy clara, nada distinta de las que hemos encontrado en el dominico del siglo xix, en el jesuita del xx o en san Agustín, aunque hay que reconocer que la compañía no es nada desdeñable. Dice:

> Consecuentemente, podemos sostener que la razón por la que el ser humano escapa a la subordinación al mundo, a la materia, al tiempo, debe ser porque en su principio organizativo, en su principio formal hay algo que igualmente trasciende lo material, que algo del alma humana «es lo que es» sin necesidad de sustrato material alguno. Es decir, se sostiene que aquello que hace que el cuerpo humano sea lo que es —el alma, forma del cuerpo— es *espiritual*, y por tal se entiende el principio operativo que es responsable de los actos de entender, la capacidad de querer, y la capacidad de elegir. (ob. cit., p. 68).

Previamente se ha supuesto que la forma vital es un principio sustancial, aunque luego se matice y se diga que es la forma del cuerpo, mas esa deducción no tiene ningún peso, porque no se puede decir que la relación de las partes de un todo sea una sustancia por más incompleta que sea. Y lo mismo pasa con la organización del cuerpo humano, su organización formal, lo que Zubiri llamaba la *hiperformalización*, no se puede decir que tenga que ser una sustancia. Luego, para concluir que es espiritual hace falta añadir el argumento de que el acto de entender, querer y elegir es un acto

espiritual. Pero lo que hay que probar es que esa frase tiene algún sentido al margen de las creencias religiosas que dan por supuesta la existencia de entidades espirituales separables de la materia en que surgen. En una fenomenología de los actos mentales no podemos concluir por ningún lado esa atribución ontológica. Tenemos entonces una especie de petición de principio, de dar por supuesto aquello que se quiere probar.

Además, se parte siempre de una exigencia: que solo se puede conocer algo si el principio del conocimiento es de naturaleza igual o superior a lo conocido. Pero entender una realidad no significa ninguna entidad ontológica determinada, sino una organización determinada.

Podríamos dedicar algunos comentarios a las experiencias que Eccles presenta como soporte empírico del dualismo, pero se pueden leer en el libro que he citado.

2.4. La irreductibilidad de lo mental: la teoría de la dualidad sin dualismo

Frente a las dos teorías anteriores, el monismo y el dualismo, la actualidad se está decantando a favor de una tesis intermedia, la que Donald M. Mackay (1974) llama dualidad sin dualismo y que él ve como una alternativa tanto al dualismo interaccionista como al reduccionismo, y que también a mi entender parece ser la más coherente. A ella se apunta Searle, para quien un tanto en la línea de la Teoría de la identidad, el cerebro tendría dos niveles de descripción, uno físico en términos neurofisiológicos y otro en términos mentales. El nivel superior está causado e instanciado en el nivel inferior, de un modo parecido a como la solidez de los sólidos está causada e instanciada en la estructura molecular, aunque describiendo la estructura molecular no alcanzo a la definición de solidez. El lenguaje descriptivo del nivel inferior nunca alcanza o iguala al nivel superior. Hay una diferencia, sin embargo, con la Teoría de la identidad. A saber, que lo mental aparece como una propiedad emergente con sus cualidades propias, y que como tal puede interactuar con su base de instanciación. En ese sentido se puede hablar de PROPIEDADES EMERGENTES. Lo mental sería una propiedad superior del cerebro, o incluso del organismo humano, que es imposible describir en predicados de sistemas o subsistemas inferiores. Todo esto es lo que tratan los enactivistas, que son los que en la actualidad están defendiendo esta tesis

desde el campo de la fenomenología. La refutación que Fodor hace del reduccionismo fisicalista me parece que mantiene toda su fuerza. Pongo este texto que resulta muy interesante:

> La exposición precedente indica que la economía no es reducible a la física en el sentido particular de la reducción que se da en las afirmaciones de la unidad de la ciencia. En este sentido, supongo yo, no hay nada de especial en relación con la economía; las razones por las que la economía no tiene muchas probabilidades de reducirse a física se dan en pensar que no es probable que la psicología se reduzca a neurología.
>
> Si la psicología es reducible a neurología, por cada predicado de clase psicológico existe un predicado de clase neurológico coextensivo con el anterior, y la generalización que afirma esta coextensión tiene carácter de ley. Evidentemente, hay muchos psicólogos que piensan algo parecido. Existen departamentos de psicobiología o de psicología y ciencia del cerebro en algunas universidades de todo el mundo cuya misma existencia es una apuesta institucionalizada en el sentido de que es posible encontrar estas coextensiones con carácter de ley. Sin embargo, como se ha resaltado frecuentemente en las discusiones actuales sobre el materialismo existen motivos suficientes para no arriesgarse a hacer tales apuestas. No hay datos firmes, como no sean de una correspondencia muy vaga entre tipos de estados psicológicos y tipos de estados neurológicos, y es totalmente posible que el sistema nervioso de los organismos superiores consiga un determinado fin psicológico a través de una amplia variedad de medios neurológicos. Es también posible que determinadas estructuras neurológicas tengan relación con muchas funciones psicológicas diferentes en momentos distintos, en dependencia del carácter de las actividades en que interviene el organismo. En cualquier caso, el intento de emparejar las estructuras neurológicas con las funciones psicológicas solo puede aspirar a tener un éxito limitado. Psicólogos fisiológicos de la talla de Karl Lashley han mantenido esta opinión.
>
> Lo que queremos decir en este momento es que el programa reduccionista no se puede defender en psicología basándose en motivos ontológicos. Aun cuando los hechos psicológicos (uno por uno) sean hechos neurológicos (uno por uno), no se deduce que los predicados de clase de la psicología sean coextensivos con los predicados de clase de cualquier otra disciplina (incluyendo la física). Es decir, la suposición de que todo hecho psicológico

> es un hecho físico no garantiza que la física (o, *a fortiori*, cualquier otra más general que la psicología) pueda proporcionar un vocabulario apropiado para las teorías psicológicas. Insisto en este punto porque estoy convencido de que el compromiso de todo-o-nada de muchos psicólogos fisiológicos con el programa reduccionista procede precisamente del hecho de haber confundido tal programa con el fisicismo (de hechos). (Fodor 1984, 38).

En general todo el texto sobre la refutación del reduccionismo (1984, 31 ss.) es un texto recomendable. En este sentido, tal como ha afirmado Searle, esta postura es «como una aserción a la vez de fisicalismo y mentalismo... ambos son verdaderos» (Searle 1985, 32). Por eso puedo decir con Zubiri en ese escrito último de 1982 que «la psique no es el alma, esto es una sustancia interior al cuerpo que sería también sustancia» (Zubiri 1986, 455), porque psique y cuerpo no son sino subsistemas de notas de un sistema único. Para todo ello el concepto de «emergencia» es fundamental. Álvarez Munárriz lo define muy bien: la emergencia es «un fenómeno de autoorganización que hace posible la aparición de nuevas propiedades, las cuales no pueden ser reducidas ni deducidas de los "elementos" que constituyen un sistema complejo pero que tampoco tienen existencia fuera de ellos» (2005, 27).

Una última pregunta quiero dejar planteada en este tema para dar paso al siguiente: ¿en qué relación están estas posturas con el llamado funcionalismo, que está sumamente extendido sobre todo entre los psicólogos cognitivos y los especialistas en ciencia cognitiva? Algo tendremos que decir en el tema siguiente.

ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA

La bibliografía de este tema podría ser muy amplia, pero nos limitaremos a algunas indicaciones sobre libros realmente asequibles. En primer lugar recomendaría el cap. I del librito de Searle citado en el tema anterior. En cuanto a un tratamiento bastante exhaustivo, el libro de M. Bunge, *El problema mente-cerebro, un enfoque psicobiológico*. Tecnos, 1985, en particular los caps. 1, 2 y 10; especialmente interesante es la tabla 10.1, de la p. 224; aunque estaría de acuerdo con muchos aspectos de las afirmaciones de Bunge, hay otras respecto a las cuales yo mostraría alguna reticencia.

Para demostrar el dualismo interaccionista, Eccles y Popper han escrito su voluminoso libro *El yo y su cerebro*, editorial Labor, 1980, que aunque sea ampliamente criticado por muchos filósofos que estudian estos temas, es muy claro en sus planteamientos. Serían recomendables los caps. I, III y V de la parte escrita por Popper, así como el VII de Eccles. En cuanto a los diálogos que van al final, puede ser muy útil leer el diálogo V, pp. 530-545.

Del extenso e intenso libro de Margaret Boden *Inteligencia artificial y hombre natural*, Tecnos, 1984, se puede leer el epígrafe «Mente, mecanismo y máquinas», pp. 547-557. También de Zubiri sería conveniente leer unas páginas de su obra póstuma *Sobre el hombre*, en concreto el capítulo VIII, «Génesis de la realidad humana», pp. 445-476 y que es el último trabajo de Zubiri, ya de 1982.

En el libro citado de Álvarez Munárriz, *La conciencia humana: perspectiva cultural* (2005) se encontrarán interesantes planteamientos sobre estos temas ya muy actualizados, además de incorporar una amplísima bibliografía. En la actualidad la monografía de Urbano Mestre Sidoncha *Do empírico ao trascendental* es una de las investigaciones más rigurosas desde la perspectiva de la fenomenología. Hay traducción del libro al español. También es de utilidad el artículo sobre la psicología del mismo año de edición.

EJERCICIOS PRÁCTICOS

1. Explique la opacidad semántica de esta frase: «Creo que el hombre que está en la esquina está enfermo»; por otro lado ese hombre se llama Juan y no está enfermo. Preguntas: ¿se puede decir que creo que Juan está enfermo? ¿Es falsa mi expresión?
2. ¿En qué sentido apoyaría la opacidad semántica unas teorías u otras sobre la mente y el cuerpo?
3. ¿Podría exponer las ventajas de la dualidad sin dualismo así como sus posibles desventajas?

Tema VII

Animales, máquinas y seres humanos

1. El programa de la psicología cognitiva y la ambigüedad básica del modelo cibernético: del dualismo al reduccionismo.
   1.1. El funcionalismo como programa básico de la psicología cognitiva.
   1.2. Del dualismo al monismo del funcionalismo.
2. El paradigma básico de la psicología cognitiva: la mente como procesador de información; presupuestos de ese paradigma.
   2.1. El programa constructivista.
   2.2. El problema de la conciencia en la psicología y en la IA.
3. Limitaciones del programa de inteligencia artificial y de la psicología cognitiva.
   3.1. Tres ficciones sobre las limitaciones del funcionalismo.
   3.2. Las limitaciones esenciales del programa.

En el Prólogo a *La nueva mente del emperador*, de Roger Penrose, y que escribió Martin Gardner, podemos leer:

> ... Aunque los capítulos del libro de Penrose recorren la teoría de la relatividad, la mecánica cuántica y la cosmología, su principal interés está en lo que los filósofos llaman el «problema mente-cuerpo». Durante décadas los defensores de la «IA (Inteligencia Artificial) fuerte» han intentado convencernos de que en solo cuestión de uno o dos siglos (algunos rebajan este tiempo a cincuenta años) los computadores electrónicos harán todo lo que una mente humana puede hacer. Estimulados por la ciencia ficción que leyeron en su juventud, y convencidos de que nuestras mentes son simplemente «computadores hechos de carne» (como Marvin Minsky dijo en cierta ocasión), dan por supuesto que el placer y el dolor, la estimación de la belleza y el humor, la consciencia y el libre albedrío son capacidades que emergerán de modo natural cuando el comportamiento algorítmico de los robots electrónicos llegue a ser suficientemente complejo.

Se suele decir que en cada época hay una metáfora dominante que determina en gran medida la visión de la realidad. La *agricultura*, por ejemplo, determinó la visión del mundo, primero, en Grecia como *Physis*, lugar de donde se desarrollan las plantas (de φύο: crecer, desarrollarse), y, segundo, ya en el mundo latino, donde *Physis* se traduce como *natura*, lugar de donde se *nace*, seno que genera las cosas. Luego, la *artesanía* determina un modelo de naturaleza artesanal, que empieza ya en los griegos, utilizando el modelo de la técnica para comprender el mundo, como lo demostró Eugen Fink en relación con Platón y Aristóteles, ya en las lecciones de los años cincuenta (Fink 1955; también *infra*, 374) —antes, por supuesto, que Moscovici y Lloyd—, por lo que era el modelo fundamental para la comprensión del universo, plagado de formas (universales) que marcan la materia amorfa del mundo, y determinan la finalidad de las cosas. Por su parte, en la Edad Moderna, el *reloj* y la *minería* determinaron la imagen de una naturaleza

mecánica (Duque 1986), en la que por supuesto se integra el hombre como hombre máquina. Normalmente cada estadio anterior pervive en ciertos aspectos en el estadio posterior.

En la actualidad estamos viviendo en una naturaleza cibernética —así se empezó llamando— o informática, así la imagen del humano estará determinada también por los productos de esta tecnología. El nombre de «cibernética» no es inocente. *Kybernetes* es en griego piloto, el piloto que dirige una nave, claro, una nave que no es él, y que él dirige con un plan. En estos dos elementos tenemos lo fundamental de la imagen computacional de la mente. Pero en la palabra hay un punto fundamental que solo en parte ha pasado a la imagen actual. En la imagen cibernética, el programa, el plan o la meta dirige la acción, una acción que por sí misma no tiene sentido, ya que todo su sentido reside en el *kybernetes*, el piloto o director.

Un hecho interesante conviene subrayar, sobre el que llama la atención Searle: los vínculos emotivos conectados con la metáfora; dice Searle que ha notado «más pasión en los partidarios de la teoría computacional de la mente que en los fieles de las doctrinas religiosas tradicionales sobre el alma» (Searle 1997, 169). También la refutación por parte de Penrose de la hipótesis computacional fue recibida «con alaridos de indignación» (Searle, ob. cit., 170). La única explicación es que en esa hipótesis se ve el núcleo creencial de nuestro mundo, que nos explicaría, por otro lado, descargando las incógnitas que podíamos mantener al respecto. Con la hipótesis computacional parecía todo resuelto. Vamos a ver algunos aspectos de esta metáfora y las líneas en que discurre.

Sobre la conveniencia de tratar esto en un tema específico, basta con pensar que prácticamente desde mitades del siglo pasado estamos en una especie de carrera por ver si los rendimientos de las máquinas consiguen alcanzar a lo que nosotros, los humanos, podemos producir. Bastaría con resaltar el interés e incluso tensión con que en su día se siguieron las partidas de ajedrez de las máquinas con los grandes maestros, y el estupor con que se vivió el hecho de que la supercomputadora de IBM *Deep Blue* ganara a Kasparov.

He sacado de Internet algunos apuntes de cómo se vivieron esos acontecimientos y creo que tienen relieve para ponerlos en el texto porque sirven para tomar conciencia de lo que representa la imagen del ser humano con la que se opera en este terreno:

Así se vio en su momento este tema, por parte de Grant McCool, el martes, 15 de abril de 1997:

> A la poderosa supercomputadora de IBM que sabe jugar ajedrez, la *Deep Blue*, se le ha integrado un poder más: el toque humano, para su próximo enfrentamiento con el campeón mundial de ajedrez, el ruso Gary Kasparov, en una de las revanchas más esperadas.
>
> La computadora le ganó un juego a Kasparov y empató otros dos, cuando se enfrentaron en Filadelfia en 1996. El maestro, considerado por muchos expertos como el mejor jugador de ajedrez de todos los tiempos, ganó eventualmente la partida de seis juegos, pero el enfrentamiento lo dejó muy impresionado porque tuvo la sensación de que los días de la superioridad del hombre sobre las máquinas estaban contados.
>
> Si *Deep Blue* gana la revancha, programada para el 3-11 de mayo, que tiene una bolsa de 1.100.000 dólares, los científicos de IBM, quienes han estado trabajando durante años en este proyecto, habrán dado un paso sin precedentes para la humanidad.
>
> «La diferencia está en que en el último enfrentamiento le pusimos demasiada tecnología a *Deep Blue* y ahora le hemos integrado lo que llamamos el toque humano», dijo a Reuters el científico en computación, Hsu Feng-Hsiung, en el Centro de Investigaciones de IBM, T. J. Watson, en Yorktown Heights, Nueva York.
>
> «El toque humano es la asesoraría que tuvimos todo el tiempo del maestro de maestros en ajedrez, Joel Benjamin». Benjamin, quien trabajo con el equipo de científicos de la IBM un tiempo breve antes de la partida de 1996, ha estado con ellos todo el tiempo en esta ocasión y le ha integrado a la máquina su sabiduría y su experiencia en este juego, con la ayuda de los eruditos en computación.
>
> Los científicos del proyecto son: Hsu Feng-Hsiung, Murray Campbell, Joseph Hoane, Jerry Brody y Tan Chung-Jen.
>
> Además, a *Deep Blue* se le aumentó la memoria, se le dobló la velocidad para realizar cálculos y al procesador paralelo IBM RS/6000 se le instalaron microchips especializados para el ajedrez. Con esto, la máquina está lista y en espera de Kasparov, quien ha tenido el cetro de campeón del mundo durante los últimos 12 años.

Kasparov, que cumplirá 34 años en abril, ha mostrado en meses recientes que está en la mejor de las formas en toda su carrera. El maestro ruso salió invicto en un torneo en diciembre en el que se enfrentó a los seis mejores jugadores de ajedrez en todo el mundo. En febrero ganó otras partidas con un virtuosismo nunca visto, y se adjudicó el premio del prestigioso torneo anual de Linares, España.

Confianza de los científicos

«Al estudiar otra vez la partida de 1996, veo que tuvimos muchos deseos de ganarla. En esa ocasión pensé que podíamos ganar. Ahora pienso que es muy seguro que la ganemos», dijo Hsu, de 38 años, diseñador de los microchips de silicona que doblaron la velocidad de *Deep Blue* para realizar cálculos.

La victoria que tuvieron los científicos en Filadelfia fue que por primera vez en la historia una máquina derrotó a un campeón del mundo bajo las condiciones tradicionales de jugar ajedrez, en las que una partida puede durar hasta seis horas.

Al norte de la ciudad de Nueva York, en un bosque del condado de Westchester, el centro de investigaciones de la IBM guarda a *Deep Blue*, conformada por dos módulos de 1,90 metros de altura, y que contienen, cada uno, 16 procesadores. Durante los juegos, los dos módulos se comunican entre sí a través de interruptores y envían la información de sus cálculos, por medio de líneas telefónicas, a una unidad central que tiene un monitor de video.

Lo que en 1996 fue un experimento fascinante con el objetivo de buscar posibles mercados y usos comerciales para el procesador paralelo IBM RS/6000, este año se ha convertido en un asunto de ganar a toda costa.

«Si la máquina gana de manera limpia y hermosa, eso será maravilloso. Pero si gana, aunque sea a empujones, eso será también maravilloso», dijo Benjamin. «Si le podemos ganar a Kasparov, de cualquier manera que sea, será un gran triunfo», agregó.

Aplicar estrategia

IBM dijo que Benjamin ayudó al equipo de científicos al aumentar la capacidad de *Deep Blue* para calcular cientos de millones de posiciones por segundo analizando estratégicamente el valor relativo de las piezas en ciertas posiciones.

Fue el juego cuidadoso y planeado de Kasparov, combinado con su vasta experiencia y su intuición humana, lo que venció a la máquina y la hizo perder tres juegos durante el último enfrentamiento.

El equipo de científicos cree que ya logró corregir uno de los defectos de *Deep Blue* en estos 13 meses de trabajo diario. Se trata de la tendencia de la máquina de dejar que Kasparov fuera restringiendo lentamente el movimiento de sus piezas. Campbell y Hoane, sentados frente a un tablero de ajedrez en la oficina de Benjamin, colocaron otra vez las piezas como estuvieron durante los últimos movimientos en el último juego de 1996. Dijeron que la máquina tiene ahora más «intuición» y que de ninguna manera permitirá que Kasparov la acorrale de esa manera.

Campbell, el único de los científicos que juega ajedrez, dijo que ahora *Deep Blue* «sabe distinguir el valor de cada pieza, en diferentes posiciones, y no se dejará acorralar», «No importa que los demás no juguemos ajedrez, de lo que se trata es de conseguir un proceso automatizado de decisiones acertadas en todo momento», dijo Hoane.

La revancha de seis partidos se jugará en el Equitable Center de Manhattan. El ganador se llevara 700.000 dólares y el perdedor 400.000 billetes verdes. El único patrocinador del evento es IBM.

Por razones de espacio, no haremos sino introducir a la amplísima problemática que ha sido motor de la reflexión filosófica desde hace cincuenta años, sobre todo en los EE. UU. de América, en unos términos que en Europa solo a partir de los ochenta fueron barruntados. Por eso, aquí no podemos sino presentar los puntos fundamentales de la problemática y apuntar alguna respuesta, de acuerdo a los principios que hemos ido viendo.

1. EL PROGRAMA DE LA PSICOLOGÍA COGNITIVA Y LA AMBIGÜEDAD BÁSICA DEL MODELO CIBERNÉTICO: DEL DUALISMO AL REDUCCIONISMO

1.1. El funcionalismo como programa básico de la psicología cognitiva

El modelo computacional de la mente surge cuando se derrumba el conductismo, al que, como hemos visto, sólo le interesaba la conducta y las

disposiciones de conducta. La nueva posición toma en serio lo que ocurre entre el *input* y el *output*, entre otras cosas porque la relación no es directa sino que depende de la historia de la caja negra. La famosa caja negra deja de ser un recinto inescrutable, siendo sustituida por un modelo en el que la caja negra, en este caso, la mente, tiene que «procesar la información». La psicología se convierte en teoría del procesamiento de información. Y ahí es donde se cruzan las computadoras, porque en definitiva la tarea de estas es procesar la información que se le da, ofreciendo resultados. Cada módulo del procesamiento de información cumple una función, y de ahí viene el funcionalismo: en los estados mentales solo interesa la función que cumple, en qué medida trasmite la información a la fase siguiente. Como la entrada y salida de información puede darse en multitud de soportes, las relaciones causales pueden instanciarse en cualquier medio. Esto es lo que se llama «funcionalismo», teoría que en gran medida es consustancial con la filosofia de la mente (Searle 1992, 21). Eso nos lleva al hecho de que el ser humano no sería más que un ser resultado de la evolución preparado para procesar información, en una manera que el procesamiento discurre al margen o por debajo de lo que aparece en la conciencia.

Lo llamativo de esta posición funcionalista, en la cual la mente se convierte en un procesamiento de información, es que, al poderse instanciar en una computadora, las funciones serás las mismas, es decir, si el procesamiento de información equivale a los diversos actos mentales, esos actos mentales se darán también en los computadores. El silogismo es obvio:

La vida mental es procesamiento de información. Cada acto es reducible a un módulo de procesamiento de información, que es independiente de su instanciación. Luego, si instancio ese procesamiento de información en otro sistema tendré esos actos mentales. Así una computadora podrá ver, sentir, pensar, resolver problemas, etc. La teoría funcionalista avanza a la vez que el desarrollo de la informática y su aplicación a las tareas cada vez más semejantes a las que desarrollamos como seres humanos. La consolidación del modelo se ha basado fundamentalmente en la existencia cada vez más frecuente de ordenadores en todos los ámbitos de la vida; en tales ordenadores hay que distinguir entre el programa o *software,* que dirige o determina qué tiene que hacer el aparato material, soporte o *hardware*. La extraordinaria difusión de los ordenadores es lo que, a mi modo de ver, ha influido en la máxima actualidad del tema de la relación entre la mente y el

cerebro, así como la importancia actual de la filosofía de la mente, porque en gran medida, mediante el funcionalismo, a la vez se hace una teoría de la mente y una teoría de los computadores, esos instrumentos sumamente complicados con los cuales hacemos ya gran parte de nuestra vida. Por supuesto, la psicología no pudo permanecer inmune al modelo cibernético o del ordenador. Más aún, hay que tener en cuenta que ya Turing había advertido de las posibilidades de las máquinas, llegando a profetizar que en cincuenta años, a partir de los cincuenta, las computadoras pensarían. Sobre esa base, Johnson-Laird confesó que la mente es al cerebro como el programa es a la máquina. Así la ciencia de la programación o la ciencia cognitiva se alía con el funcionalismo, dando lugar a la Inteligencia Artificial fuerte, o funcionalismo del ordenador (Searle 1992, 58).

1.2. Del dualismo al monismo del funcionalismo

Son muchas las ambigüedades del modelo computacional de la mente. Por una parte vive de un evidente *dualismo* además relativamente radical; se da, en efecto, una diferencia tajante entre el programa y el substrato físico; pero, por otro lado, en el modelo cibernético, computacional o informático se intenta ir más allá del dualismo al pretender extender un modelo mecanicista fuerte, puesto que las posibilidades de la computadora así como sus límites están inscritos en el programa, que además se instancia en la máquina unívocamente en lo que se llama «lenguaje de máquina», es decir, relaciones estrictamente físico-químicas, a cuyo lenguaje sería traducible el lenguaje intencional. En definitiva, la computadora no es más que un flujo de electricidad controlado por el modo en que está construida la máquina.

Desde esa perspectiva el dualismo radical se convierte en su opuesto, en un reduccionismo a ultranza, hasta el punto de que algunos de los psicólogos cognitivistas que trabajan con programas de computadoras piensan haber encontrado por fin la solución al problema de la mente y el cuerpo. Lo que quedaría sería solo quemar etapas para poder ofrecer el «lenguaje de máquina» de todos los procesos mentales, del mismo modo que de todos los procesos que ofrece la máquina se puede dar un «lenguaje de máquina». La psicología cognitiva habría encontrado de ese modo el camino de la reintegración de lo mental en el mundo físico. De momento el lenguaje de los

procesos mentales es provisional, a falta de la posibilidad de reducirlo al lenguaje de máquina de esa compleja máquina que es el cerebro.

Se parte, en consecuencia de un dualismo pero se llega a un reduccionismo monista, del tipo funcionalismo reduccionista o incluso eliminativista. Que el programa no es la máquina, lo sabe cualquier principiante. Pero el programa, para cuya elaboración se ha requerido a veces de la colaboración de equipos inmensos de personas, como hemos visto en el caso de *Deep Blue,* quedará reducido a un «lenguaje de máquina», que en la computadora, nunca se olvide, no es sino una millonaria sucesión de 1 y 0, que son las instrucciones para la circulación de electricidad por los circuitos de la computadora. Como ese funcionamiento, que no traspasa el nivel de la circulación eléctrica, termina en un interfaz, en este caso la pantalla del ordenador, con la activación de puntos, para que otra mente los lea. En esos puntos se pueden encontrar resueltos problemas muy complejos para la mente humana, por ejemplo, soluciones de ajedrez, o de otro tipo, para los cuales necesitamos PENSAR, por eso lo que hace la máquina se llama también PENSAR, llegándose a la conclusión de que pensar no es más que esa circulación de electricidad por la máquina, como ocurre en el cerebro gracias a las relaciones sinápticas entre las neuronas. Siempre se olvida que pensar, en sentido estricto, lo habían tenido que hacer los creadores del programa. Pero a esa respuesta le dicen que estos en realidad no habían hecho nada distinto que las computadoras, porque sus cerebros, a su vez, no eran sino circuitos, o como ahora se dice, redes neuronales, en las cuales en lugar de electricidad circula otra forma de activar y desactivar las neuronas, mediante el contacto químico de sus terminaciones o sinapsis, en definitiva, de una máquina húmeda, que sería el cerebro.

2. EL PARADIGMA BÁSICO DE LA PSICOLOGÍA COGNITIVA COMO UN MODELO CONSTRUCTIVISTA

2.1. El programa constructivista representacional

El programa, por tanto, de la primera psicología cognitiva era poder reducir la mente a programas computacionales que fuera posible hacerse instanciar bien en un *mecanismo «húmedo»*, que sería el cerebro, bien en un *mecanismo seco y duro*, que sería un ordenador o computadora. Para ello

debe concebir toda actividad cognitiva computacionalmente, es decir, como un procesamiento de información, elaborado a partir del sistema programático del que previamente dispone el sujeto. El programa cognitivista es, en este sentido, un *programa constructivista,* que tiene como supuesto el carácter *proposicional* de la experiencia humana, es decir, la posibilidad de exponer toda la experiencia en términos proposicionales o representacionales, porque sin ello no es posible traducir a términos computacionales la experiencia.

El constructivismo es una filosofía que parte de que el conocimiento es ante todo una resolución de problemas, como respuesta a unas preguntas que se plantean con unos datos que hay que explicar. Por tanto, el constructivismo, primero, es un modelo que parte del modo como operan las ciencias, que tratan de responder a las dificultades que provienen de la vía ordinaria. El modo de hacerlo es construyendo una teoría en la que encajen los datos. Es lo que se llama en el constructivismo «salvar los fenómenos» porque quedan explicados desde la teoría. Esto se traduce en la teoría del conocimiento en el reprentacionismo, en la consideración de que el conocimiento opera mediante la constitución de una representación, a partir de la cual el sujeto decide que esa representación representa la realidad. Este es el modelo moderno del conocimiento que tiene detrás de sí un nuevo concepto de saber, una ciencia que interroga a la naturaleza desde teorías previas. El mentalismo intencional de las actitudes proposicionales opera al estilo de representaciones a las cuales hay preguntar cómo representan lo que representan.

En realidad, la psicología cognitivista, que se basa en el modelo del ordenador, acepta íntegramente el mentalismo intencional, con las características que antes hemos expuesto como propias de lo intencional, con la característica de la opacidad semántica. Nunca parece que podamos estar en la realidad, porque si siempre estamos en actitudes proposicionales, nunca estamos en la realidad. Precisamente por aceptar el programa cognitivista descrito, la psicología puede prescindir de las instanciaciones concretas de los programas, asumiendo que un ser humano y un animal realizan las mismas operaciones que un ordenador. La única diferencia estribaría en la potencia del ordenador en sus dos componentes, es decir, en la potencia del programa y en la capacidad del soporte o de la unidad central.

La opinión de que un programa de ordenador es como la mente instanciada en un ordenador, con todas las conclusiones que lleva implícitas, está bastante generalizada. Esa opinión implica que los ordenadores actúan como actúan los humanos. Bastaría con aportar algunas frases de pensadores empeñados en el programa de la «Inteligencia Artificial», que aunque ellos mismos no sean psicólogos, son autores sumamente citados por estos, hasta el punto de poder ser considerados como sus inspiradores, por ejemplo, Simon, para quien tenemos ya «máquinas que literalmente pueden pensar» (cfr. Searle 1985, 34). Lo mismo piensan Newell, Minsky y otros muchos que no tienen reparo epistemológico en seguir a Turing, que ya el año 1950, por tanto hace muchos años, comentaba que «a finales del siglo, el sentido de las palabras y la opinión profesional habrán cambiado tanto que podrá hablarse de máquinas pensantes sin levantar controversias» (1950, 442; 1984, 25). Michael Scriven, en una *addenda* a un artículo de 1953, llega a la conclusión de que «actualmente se puede construir una supercomputadora que niegue de un modo totalmente razonable la afirmación de que no tiene sentimientos» (1984, 68).

En el libro de Margaret Boden (1984) se pueden seguir muy bien los esfuerzos por hacer programas que incorporen los sentimientos, incluso de una manera que arrastren conflictos que generen neurosis. Si la experiencia humana es una estructura jerárquica de conocer, evaluar y hacer, todo es reproducible en términos computacionales si y solo si somos capaces de reproducir proposicionalmente esos tres componentes en su interacción. Como en esa interacción puede haber conflictos, es normal que se piense que se pueden reproducir computacionalmente los diversos conflictos mentales de la vida humana. El neurótico de Colby es uno de los primeros modelos al respecto.

2.2. El problema de la conciencia en la psicología y en la IA

El programa cognitivista funcionalista siempre ha tenido un problema, el problema de la conciencia, porque es posible procesar información con muchas instancias. Un termostato procesa información, recibe unos datos de temperatura, los procesa, es decir, los deja pasar por sus módulos, y como resultado se activa un interruptor o se mueve una aguja. Ver es un procesamiento de información, todo lo que ocurre en la computación es

procesamiento de información. Pero en la vida humana no solo hay procesamiento de información sino que esta ocurre de modo consciente. No quiere ello decir que todo procesamiento de información sea de modo consciente, pero el más efectivo, el encargado de dirigir nuestra vida, se ejecuta en el contexto de la conciencia. Después de todo el procesamiento de información previo, preconsciente o totalmente inconsciente, el resultado es que tenemos un conocimiento directo del mundo, unas valoraciones sobre el mundo, y unas actividades en las que tratamos de ejecutar proyectos que nos hemos fraguado también de modo consciente.

Pues bien, todo lo que el funcionalismo asegura que son módulos de procesamiento de información y que en principio son válidos para los humanos y para los computadores, carece de conciencia. Más aún, la conciencia que no se podía integrar en ningún módulo de procesamiento de información, la que hemos llamado conciencia fenomenal, por ser inmodulable, queda rechazada. En el funcionalismo no hay conciencia. Por eso se puede decir que los ordenadores pensarán, sentirán, pero todo ello sin conciencia. Claro, la postura más coherente es decir que la conciencia humana es un resultado de una interpretación, es decir, que es una teoría, que es un concepto de la psicología popular, tan débil que desaparecerá cuando la neurología haya hecho su trabajo. Estamos hablando del funcionalismo eliminativista, pero también del reduccionista. Tenemos en consecuencia que la aplicación del programa funcionalista o de Inteligencia Artificial a la vida humana solo es a costa de eliminar de la vida humana la conciencia. Parece como si el conductismo se hubiera vengado, entrado por la ventana después de haber sido expulsado por la puerta, porque un humano sin conciencia no es algo distinto del humano reducido a su conducta.

3. LIMITACIONES DEL PROGRAMA DE INTELIGENCIA ARTIFICIAL Y DE LA PSICOLOGÍA COGNITIVA

3.1. Tres ficciones sobre las limitaciones del funcionalismo

Se sabe que Husserl proponía como método de investigación, además de la epojé y la reducción fenomenológica, la reducción eidética y para llegar a esta, la variación imaginativa. Pues bien, a lo largo de los años se han sucedido tres relatos sobre los límites del programa funcionalista. El más cono-

cido es el de «La habitación china de Searle». Pero hay otros dos, uno el extraordinario cuento de Dnieprov «El juego», y el tercero, el de Jackson sobre «Mary». Vamos a ver los tres porque son muy interesantes.

Searle propuso su relato en un artículo en 1980 (Searle 1980). A los veintiún años escribió un comentario en el que rememora aquella publicación (Searle 2008, 67 ss.), y en el debate con Dennett, reeditado en *The Mystery of Consciousness,* comenta las numerosas veces que ha respondido a los críticos (1997, 120 s.). Lo que indica la importancia del «Gedankenexperiment», el experimento mental. Pero lo que no cuenta Searle es que el ruso Anatoly Dnieprov ya en 1962 había escrito un cuento muy parecido al suyo, pero, siendo un verdadero relato literario, es mucho más bello. La fecha es enormemente significativa, en esos años principios de los sesenta nadie podía prever esa problemática, con el desarrollo que tendría después. El cuento, que se titula «El juego», transcurre en un congreso de jóvenes matemáticos. El profesor que va a organizar el juego sitúa a los congresistas en los cruces de una malla cuadrangular que ha formado en un estadio con instrucciones de trasmitir una señal a cada uno de los sujetos que le rodean según de dónde y cómo le venga a él la señal, bien de la izquierda, de frente, de la derecha o por detrás. Todos los grupos que participaban tenían una denominación, por ejemplo, uno-cero; otro uno-uno-uno; y seguían denominando a su equipo de acuerdo a esa denominación binaria, así fueron siendo denominados todos los participantes. La forma de transmitir la señal era según les llegara, si les llega una señal que empieza por uno, la retransmiten al de la derecha, si empieza por cero, al de la izquierda, si llega una señal con dos unidades seguidas, dos ceros o dos unos, al de enfrente, y en cada caso añadiendo a la señal el número propio de su grupo. Todos entendieron las instrucciones, diciéndolo expresamente.

Una vez empezado el juego, los que lo inician recibieron una serie de señales que fueron transmitiendo de acuerdo a las instrucciones. Al llegar las señales al final, en una serie de ceros y unos, debidamente descodificada, salió una frase en portugués. Al principio, lo que los organizadores habían transmitido también en una serie de 0 y 1, era esa misma frase en ruso. Así, con la trasmisión de señales, ordenada de acuerdo a un programa diseñado por expertos, se había conseguido traducir una frase del portugués al ruso. Los organizadores preguntaron si alguien sabía portugués, lengua que nadie sabía. Por supuesto, los protagonistas de la traducción, las perso-

nas situadas en las intersecciones, nada sabían de qué iba el juego, ni qué estaban haciendo y, por supuesto, ninguno entendió absolutamente nada de las frases que fluyeron a través de sus señales. (Dnieprov 1973, 113 s.). Esto se suele decir cuando se habla de actividad neuronal: que ninguna célula piensa, pero sí lo hace el conjunto, aunque tampoco sabemos cuál es el conjunto, si el cerebro, el cuerpo o la persona concreta. El conjunto solo piensa si hay alguien que se recibe la señal y la interpreta, pero en ese momento ya somos conscientes, y estamos fuera de la teoría.

Veamos el experimento de la Habitación China. No cito el artículo de 1980 sino la presentación que expuso en las *Reith Lectures* de 1984:

> Para ilustrar este punto he diseñado un cierto experimento de pensamiento. Imaginemos que un grupo de programadores de computador ha escrito un programa que capacita a un computador para simular que entiende chino. Así, por ejemplo, si al computador se le hace una pregunta en chino, confrontará la pregunta con su memoria o su base de datos, y producirá respuestas adecuadas a las preguntas en chino. Supongamos, por mor del argumento, que las respuestas del computador son tan buenas como las de un hablante nativo del chino. Ahora bien, ¿entiende el computador, según esto, chino? ¿Entiende literalmente chino, de la manera en que los hablantes del chino entienden chino? Bien, imaginemos que se le encierra a usted en una habitación y que en esta habitación hay diversas cestas llenas de símbolos chinos. Imaginemos que usted (como yo) no entiende chino, pero que se le da un libro de reglas en castellano para manipular esos símbolos chinos. Las reglas especifican las manipulaciones de los símbolos de manera puramente formal, en términos de su sintaxis, no de su semántica. Así la regla podría decir: «toma un signo changyuan-changyuan de la cesta número uno y ponlo al lado de un signo chongyuon-chongyuon de la cesta número dos». Supongamos ahora que son introducidos en la habitación algunos otros símbolos chinos, y que se le dan reglas adicionales para devolver símbolos chinos fuera de la habitación. Supóngase que usted no sabe que los símbolos introducidos en la habitación son denominados «preguntas» de la gente que está fuera de la habitación, y que los símbolos que usted devuelve fuera de la habitación son denominados «respuestas a las preguntas». Supóngase, además, que los programadores son tan buenos al diseñar los programas y que usted es tan bueno manipulando los símbolos que enseguida sus respuestas son indistinguibles de las de un hablante na-

> tivo del chino. He aquí que usted está encerrado en su habitación barajando sus símbolos chinos y devolviendo símbolos chinos en respuesta a los símbolos chinos que entran. Sobre la base de la situación tal como la he descrito, no hay manera de que usted pueda aprender nada de chino manipulando esos símbolos formales. (Searle 1985, 37 s.).

Aún tengo un tercer relato, este viene del australiano Frank Jackson:

> Mary es una brillante científico que es, por el motivo que sea, obligada a investigar el mundo desde una sala en blanco y negro a través de un monitor de televisión en blanco y negro. Ella se especializa en la neurofisiología de la visión y adquiere, supongamos, toda la información física que se puede obtener de lo que ocurre cuando vemos tomates maduros, o el cielo, y usamos términos como «rojo», «azul», etc. Ella descubre, por ejemplo, justo qué combinaciones de longitud de onda desde el cielo estimulan la retina, y exactamente cómo esto produce a través del sistema nervioso central la contracción de las cuerdas vocales y la expulsión de aire de los pulmones de la que resulta la pronunciación de la frase «El cielo es azul». [...] ¿Qué pasará cuando María se libere de su habitación en blanco y negro o se le dé un monitor de televisión en color? ¿Aprenderá algo o no? Apenas parece obvio que aprenderá algo sobre el mundo y nuestra experiencia visual de él. Pero entonces es inevitable que su conocimiento anterior era incompleto. Pero ella tenía toda la información física. (Jackson 1982, 130)

Quiere decir Jackson —a quien en unas notas sobre su llamativo artículo se le llama un *friky* de los *qualia*: «Jackson is a *qualia freak*»—, que por más información que tengamos de todo el procesamiento de información que está detrás de una experiencia tan sencilla como el ver un color rojo o azul, no tenemos esa experiencia. Antes de su relato sobre Mary nos ha contado las competencias de Fred en distinguir tipos de rojo, hasta el punto de ser capaz de clasificar tomates rojos maduros de matices escasamente diferentes en dos grupos de rojos, rojo_1 y rojo_2, que para la inmensa mayoría son idénticos. Ningún conocimiento del procesamiento de información sobre esos matices nos enseña en qué se diferencian esos dos matices.

El argumento está en relación, obviamente, y a eso se dedica el artículo, con que la experiencia cualitativa fenomenal de la conciencia, en este caso, la conciencia visual, no puede sustituirse con ninguna información sobre los procesos físicos que están detrás de ella. Es justo el «*What it is like*», el

«A qué se parece» de Nagel. A qué se parece ver el rojo, o ver los dos matices de rojo. Solo cabe la propia experiencia.

3.2. Limitaciones esenciales del programa

Los tres relatos tienen la misma finalidad, el procesamiento de información no basta para decirnos qué es la conciencia humana ni para sustituirla, y por tanto no basta para decirnos qué es la vida humana. En virtud del cumplimiento de un programa de computador formal desde el punto de vista de un observador externo, uno, en el caso de la Habitación China, se puede comportar exactamente como si entendiese chino, pero a pesar de todo el protagonista no entiende ni palabra de chino. El conjunto del estadio en el cuento de Dnieprov es competente en la traducción, pero nadie ha traducido nada, nadie ha entendido nada. Recuerdo a este respecto el lema tomado de Feuerbach que Thomas Fuchs pone al principio de la segunda parte de su investigación sobre el cerebro «Ni el alma piensa ni siente [...] ni el cerebro piensa ni siente; pues el cerebro es una *abstracción fisiológica*, un órgano fijado en sí mismo, arrancado de una totalidad, algo en general separado del cráneo, de la cara, del cuerpo. Pero el cerebro sólo es tal órgano en la medida en que esté unido con una cabeza y cuerpo humano» (Fuchs 2013, 93). Este lema me lleva a pensar en los experimentos del cerebro-en-la-cubeta de que hablan ampliamente Gallagher y Zahavi (2013, 201 ss.).

Ninguna implementación de un programa de ordenador nos dará la experiencia consciente cualitativa o fenomenal en la que hacemos la vida humana, sin la cual, como dicen muy bien los autores últimamente citados, ni siquiera nos mantendríamos de pie: «si te duermes, te caes» (Gallagher/Zahavi 2013, 203). No es difícil deducir que la conciencia, el estado de vigilia, es insustituible para la vida humana, y que si una filosofia prescinde de ese elemento, como es el caso en el funcionalismo, ha olvidado lo fundamental de la vida humana.

Todo esto está implícito en los tres relatos que he propuesto. Darle a uno un programa de computador apropiado para entender chino no es suficiente para proporcionarle a esa persona la comprensión del chino, entonces no es suficiente para proporcionar a *cualquier otro computador digital* comprensión del chino. Como la adquisición por parte de Mary de toda la información sobre el procesamiento de información de los colores

no sustituye la experiencia, la conciencia del color. Ni mucho menos traducir mecánicamente una frase significa ser un traductor, ni resolver las posiciones de las fichas en un tablero de ajedrez supone «jugar» al ajedrez. La razón es simple: si uno no entiende chino, seguirá sin entenderlo por más programas que se le den sobre equivalencias de las formas chinas; mas entonces ningún otro computador podría entender chino puesto que ningún computador digital, en virtud solamente de pasar un programa, tiene nada que el protagonista de la Habitación China no tenga.

Pero la que acabamos de enunciar no es esa la única dificultad de principio en toda la historia de la equiparación de la mente humana con una computadora, y viceversa, una computadora con una mente humana, diciendo que, porque resuelve problemas, ya piensa y tiene estados metales. Existe otra dificultad que convierte en ingenuidad el pensamiento de que era cuestión de tiempo hacer robots con percepción, sentimientos, que hablaran y, por ejemplo, que tradujeran cualquier frase de un idioma a otro. Por supuesto, la literatura de ciencia ficción se centró rápidamente en ese terreno. Desde los presupuestos del funcionalismo del ordenador se pensó en la posibilidad de crear programas respecto a cualquier conducta cognitiva, volitiva o sentimental humanas, por supuesto, creando robots que pasaran el test de Turing. Hoy en día, sin embargo, se es más prudente. Los teóricos cognitivistas y muchos filósofos —estos por razones de principio— cada vez se inclinan más a pensar en la radical imposibilidad de recuperar proposicionalmente la totalidad de lo «mental» y de lo conductual, precisamente por la *pertenencia de cualquier acto intencional a una malla y a un trasfondo de habitualidad no proposicional,* sino solo disposicional, del que se nutre y toma su sentido, y al que nos hemos referido en el capítulo anterior. Estas dificultades abogan por la imposibilidad del programa cognitivista.

En la actualidad son ya muchas las voces que se levantan contra el abuso de la metáfora del ordenador, que no deja de ser una simulación de los procesos humanos y que precisamente por ser simulación no pertenecen a la misma categoría. Por muy bien que un actor simule a Julio César, nunca lo confundiremos con Julio César.

Además, el hecho de que podamos simular una conducta mediante un ordenador, que procede mediante reglas, y este sería el tercer reparo serio, no significa que la conducta humana proceda del mismo modo. Es típico el proceso de habituación, en el cual, una vez que se ha producido, cualquier

utilización de reglas procedimentales se convertirá en contraproducente. Una vez que se ha pasado de las reglas al hábito, volver a las reglas impide la acción. Es como si un conductor de automóvil quisiera volver a aquel primer momento en que el instructor le da las reglas de lo que tiene que hacer al empezar a conducir. Esa reflexión solo sirve para enseñar a otro, hasta que ese otro se habitúe, en ese momento las reglas ya han sido incorporadas (en sentido literal) y en esa misma medida desaparecen. El automatismo humano, que sería en parte o totalmente responsable de ese repertorio de hábitos que constituyen el trasfondo de la intencionalidad, no tiene nada que ver con el automatismo mecánico típico. El cuerpo humano no parece que pueda ser pensado con las categorías de un autómata húmedo, y la mente humana es mucho más y, creo que se puede decir, algo profundamente distinto que un programa de ordenador. Las diez razones que da Bunge para refutar la consideración del SNC como un ordenador me parecen concluyentes. Por eso su conclusión resulta acertada: «Si deseamos comprender la mente, mejor comenzamos por estudiar a los animales que a las máquinas» (ob. cit., 82; cfr. también 177 s.).

Aún hay otro punto decisivo que toma en consideración el aspecto constructivista del que hemos hablado al principio. Este punto está en relación con el tema del conocimiento de la realidad, del que hablamos al final de la *Antropología filosófica I*. Cuando hablamos de «conocimiento de la realidad» no deja de haber cierta ambigüedad porque se da a entender que hay una realidad que después conozco. Muchos de los planteamientos sobre la intencionalidad y en general relacionados con la teoría del conocimiento se mueven en esa ambigüedad, y es que, cuando se habla así de conocer una realidad concreta, nunca se distingue el algo que es real, de la propia realidad. El conocimiento de la realidad no es tal conocimiento porque ya siempre estoy en ella, vivo en la realidad, de entrada estamos en la realidad, es decir, no necesitamos procesar indicios o claves para *deducir la realidad*. Esta es la principal objeción a todo constructivismo, y el cognitivismo es un constructivismo. En este caso se trata de transferir a la percepción el modo como se opera en la ciencia, según el cual se trata de resolver un problema del que tenemos unos indicios o claves, resolviendo el valor de las incógnitas. Este modelo matemático suele ser el usual en la ciencia.

Pues bien, el cognitivismo opera de modo semejante, siempre trata de resolver el valor de una incógnita basándose en los indicios que se pueden

observar en otros datos, entonces, el valor de realidad es una etiqueta que pondríamos a algunos «contenidos mentales». Una computadora tiene que operar necesariamente de ese modo. La mente humana, la conciencia humana es mente humana del cuerpo vivido *de entrada*, no tiene que calcular nada porque por el cuerpo ya está en la realidad, en las cosas mismas, y *dentro de ese marco*, es decir, estando ya en la realidad, puede establecer cálculos de precisión, de desarrollo del conocimiento, incluso corregir errores, pero siempre sobre el fondo de realidad que antecede a cualquier problema. Por eso el conocimiento científico, que es constructivista, no puede ser modelo del conocimiento ordinario, porque aquel siempre parte de este y, como dirá Husserl, siempre termina en este.

En términos de la informática, sin programadores que introduzcan en ella el programa, la computadora no es nada, sería una máquina inerte, y sin un operador o lector que se hace cargo del interfaz leyéndolo, es decir, situándolo en ese contexto de realidad del que acabo de hablar, su interfaz no pasaría del nivel de luminosidad de sus puntos, es decir, no tendría *sentido*. Si la computadora nos dice que algo es verdad, es como si nos lo dice un libro, es solo un indicio que a mí me sirve para incorporar ese dato a la realidad en que vivo a través de mi cuerpo. Este acceso a la realidad es insustituible, en definitiva, es el modo de acceder a lo real de un ser viviente, con un cuerpo, y que, en nuestro caso, ha dado el paso al uso de la razón, que es lo que caracteriza la vida humana.

Hay un dato sumamente importante, con el que quiero terminar esta mínima aproximación a un tema tan apasionante. Si miran algún manual de embriología, verán que el desarrollo del embrión se produce desde la fecundación, cuyo resultado son, primero, el *cigoto* y, luego, la *mórula*, conjunto de células que se reproducen, dando como resultado un conjunto como una mora, con células *totipotenciales*, de las que se pueden desarrollar cualquier órgano. De la mórula, y ya para anidarse en el útero al quinto día de la fecundación, se produce el *blastocito*, en el que aquellas células se han compactado produciendo tres partes diferenciadas, el ectodermo, el mesodermo y el endodermo. Las células del blastocito ya no son totipotenciales sino solo pluripotenciales, es decir, ya empiezan a orientarse hacia la producción de unos órganos precisos. Pues bien, del ectodermo se producen el cerebro, la piel y todos los sentidos. Es enormemente significativo este punto. Fue el profesor Diego Gracia, médico y filósofo, quien me lo hizo saber.

Esto significa que la piel es algo así como una extensión del cerebro, y es ella la que ofrece la presencia del mundo, por la piel estamos en un mundo. Los sentidos, vista, oído, olfato y gusto, no son sino piel convertida en sensible, en ciertos umbrales, a estímulos distintos de los táctiles, la vibración del aire (oído), la vibración electromagnética (luz) y ciertas sustancias químicas de cuerpos volátiles o solubles, pero que siempre actúan de complementos de la presencia masiva del mundo a través de la piel. La importancia, podríamos decirlo así, cerebral de la piel es lo que también da especial valor a la piel para el contacto con los otros. Aquí toma pleno valor el extraordinario análisis que Gaos hace de la caricia como uno de los usos más sublimes de la mano, como expresión del afecto a la otra persona (Gaos 1945; también en Ortega 2010). La inmediatez de la caricia se debe a esta especial posición que tiene la piel.

Pues bien, esta reflexión nos sirve para desechar toda tentación de constructivismo, es decir, de una teoría que piensa nuestra instalación en la realidad a partir de representaciones que nos formamos en la cabeza, en las cuales tenemos que encontrar las claves de la realidad. Este constructivismo es la base en que se apoya la metáfora del ordenador. La consideración de la posición embrionaria de la piel sirve para alejar toda tentación de comparar el cuerpo humano con la unidad central de una computadora. Y ya para indicar la importancia del tema de cara a la antropología filosófica y en la actualidad, quiero recordar la cita que traen Gallagher y Zahavi del experto en robótica, el australiano Rodney Allen Brooks, quien, a pesar de asumir para la robótica algunos principios de la nueva visión enactivista, no deja de participar en el cartesianismo moderno consustancial a la filosofia del cognitivismo (ver López 2007, 280) y del modelo computacional de la mente. Dice Brooks:

> El cuerpo, esta masa biomolecular, es una máquina que actúa de acuerdo con un conjunto de reglas especificables […] Somos máquinas, al igual que nuestras esposas, nuestros hijos y nuestros perros […] pienso que yo y mis hijos todos somos meras máquinas. (tomado de Gallagher/Zahavi 2013, 206).

Creo que se entiende bien la importancia que el tema tiene para la antropología filosófica. La cita es del año 2000. No han cambiado las cosas.

ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA

Este tema no tiene obviamente otra pretensión que introducir a una problemática sumamente actual y además muy importante para una antropología filosófica. La actualidad del tema hace que la bibliografía sobre él esté en constante aumento, por lo que es ya inabarcable. Aquí solo seleccionaremos algunos textos. Por su concisión también aquí sería el más recomendable el de Searle ya citado, sus capítulos II y III, de *Mentes, cerebros y ciencia*: en el cap. II se puede leer el cuento del chino. En cuanto al de Dnieprov, sumamente interesante para este problema, se halla en el libro, recopilación de varios cuentos, *La fórmula de la inmortalidad*, ediciones Nauta; se trata del capítulo titulado «El juego».

El libro de Penrose, *La nueva mente del emperador*, es desde 2006 asequible como libro de bolsillo. Como una introducción ya amplia al tema, el libro citado de Margaret Boden es posiblemente el más indicado. En él se podrá seguir las dificultades y las ambigüedades del asunto, tal como lo ven los especialistas en psicología cognitiva y sobre todo en inteligencia artificial. Especialmente recomendable serán las páginas 511-522, «Teorías y contrastabilidad», y el cap. 14. También será muy útil el pequeño librito *Mentes y máquinas*, Tecnos, 1985, que recoge, entre otros, tres importantes artículos de Turing, Putnam y Davidson, el de Turing es el artículo de 1950, el más importante sobre este tema. Para terminar cabe recomendar otro pequeño libro, ya un poco más antiguo, pero que, como el anterior, recoge algunas de las aportaciones más decisivas sobre estas cuestiones; se trata del librito editado por Alan Ross Anderson, ya en 1964, pero editado en español en la editorial Tusquets, Barcelona, 1984, y que se titula *Controversia sobre mentes y máquinas*. También en mi libro *Antropología y filosofía* pueden leerse las dificultades de la metáfora del ordenador en el capítulo 6, número 3.

Vuelvo a recomendar el libro de Urbano Mestre Sidoncha *Do empírico ao trascendental*.

EJERCICIOS PRÁCTICOS

1. Destaque la ambigüedad ontológica del programa cognitivista, ¿en qué sentido es ambiguo y en qué sentido en última instancia no lo es?
2. ¿Se puede asimilar el cognitivismo constructivista en algún sentido o en algún punto a la teoría cartesiana?
3. ¿Qué incidencia tiene en esta cuestión el tema del «trasfondo», al que nos hemos referido en el tema anterior?

Tema VIII

El ser humano como persona: dignidad y problema del mal

1. El ser humano como persona.
   1.1. El concepto de persona: antropología y relatividad cultural.
   1.2. La persona como constitutivo del ser humano y como construcción social.
   1.3. El carácter personal del ser humano.
   1.4. Persona y personalidad.
2. En torno a la dignidad humana.
3. La problemática de la alienación en la antropología filosófica.
   3.1. Antropología filosófica y alienación.
   3.2. Los diversos conceptos de alienación.
   3.3. La alienación como cosificación: formas de la cosificación.
   3.4. La génesis de la alienación y la estructura del mal.

La consideración del ser humano como persona es uno de los puntos finales de la antropología filosófica y en mi opinión también el punto cenital de aquella concepción moral que pensábamos como básica no solo para la antropología filosófica sino también para la antropología científica (cfr. San Martín 2013, 111 ss.), en la medida en que constituye la forma de todo discurso sobre el ser humano. El primer punto lo dedicaremos a estudiar este aspecto. El ser persona por parte del ser humano está unido a unas exigencias, que se han compilado históricamente en lo que se ha dado en llamar la dignidad de la persona, que conlleva unas exigencias de comportamientos coherentes con esa dignidad. El segundo punto estará dedicado a exponer, aunque sea brevemente, lo que ese concepto representa. Los conceptos de persona y de dignidad están vinculados a unas exigencias que, si no se cumplen, son vividas como algo perjudicial, dañino o negativo. Pero lo perjudicial, dañino o negativo para las personas está instalado sobre todo en el mundo exterior social. En efecto, la realidad del mundo social no parece hacer demasiado caso a la consideración universalmente admitida del hecho de que el humano sea persona. En la historia, desde sus comienzos, el ser humano ha sido todo menos persona. Es que al principio ni siquiera existía ese concepto. Si existía el concepto o algo que se le pudiera parecer, solo era válido, bien para los del grupo, no para los ajenos, bien para los de la misma clase social, no para los demás; y hasta hace muy poco, solo para los varones, no para las mujeres. La historia no ha sido, parece, coherente con los postulados formulados en el propio acervo cultural, histórico y literario. De manera que, si pensamos la realización de las exigencias del ser personal como el bien de las personas, lo contrario es el mal. Desde una perspectiva antropológica, el mal es un concepto muy amplio. Aquí se trata de una presencia de aquel aspecto del mal que impide a las personas su pleno desarrollo y su satisfacción. A este asunto, aunque sea de modo reducido casi a un guion, dedicaremos la segunda parte de este tema. Por otro lado, hay que tener en cuenta que este punto se cruza con el tema de los ideales

de cultura, porque el cumplimiento de los ideales de la persona solo se da en la sociedad y la cultura, por eso, en cierta medida solo en el último tema encontrará pleno desarrollo lo que aquí digamos.

1. EL SER HUMANO COMO PERSONA

1.1. El concepto de persona: antropología y relatividad cultural

Veíamos en el tema tercero de la *Antropología filosófica I* que nuestra materia se basaba en la exigencia del reconocimiento del otro en su ser humano; este punto es, además, uno de los dos comportamientos que desbordan la naturaleza y que son condición del ejercicio de la racionalidad, porque la ciencia implica la interlocución de los demás. Ese reconocimiento es el principio de la moral, que atraviesa la vida humana y todo lo concerniente al ser humano, incluida la cultura, de la que trataremos en la siguiente Unidad. De hecho, veremos que en la cultura se da un reflejo de esta idea, porque en ella se marca una dinámica vectorial en la que se diseña el cumplimiento de una función para satisfacer los mínimos requisitos para la vida del grupo y de los miembros que lo componen, hasta diseñar un ideal de perfeccionamiento que se inicia con el ideal de perfección de cada uno. Este ideal gira en torno a esta idea, en la que se asienta lo fundamental de la respuesta básica de la antropología filosófica de qué y quién somos.

A esta pregunta hemos visto que hay variadas respuestas, pero también que no resulta fácil compaginar la necesidad que atribuimos a la razón humana, con la otra tesis de ser lo mental, que nos caracteriza por encima de cualquier otra circunstancia, propiedad emergente de la actividad cerebral. Pero precisamente ahí surge la cultura, el ideal cultural y la exigencia de ideal humano a través de la constitución del humano como persona.

En nuestra cultura cristiana, desde sus inicios, todo lo concerniente al ser humano viene asociado con su carácter personal (Conill 2010, 157 ss.)[1], aunque esa asociación solo sea como lejano ideal regulador, porque la escla-

[1] Jesus Conill expone algunas etapas de este pensamiento cristiano en «Raíces de la concepción zubiriana de la persona como realidad, más allá de la naturaleza y del ser», en *Dimensiones de la vida humana*, pp. 157 y ss.

vitud, por la que por nacimiento se les extirpaban los derechos personales a una gran cantidad de miembros de la sociedad, perduró, en la Europa cristiana, hasta finales del primer milenio y, en América, hasta finales del XIX. Este ideal regulador se convirtió en la seña fundamental de identidad de la modernidad. Todo lo que hemos hablado de que es el ser humano, su excelencia, su no reducción a otro tipo de realidad porque lo mental, la conciencia humana no puede ser reducida a procesos neurales contingentes, se podría reformular diciendo que el ser humano es persona.

La ventaja que el cristianismo tuvo en este tema es que su definición como religión diferenciada del judaísmo estuvo vinculada a la definición que tenía que hacer de su fundador. Declarado este de naturaleza divina como Hijo de Dios, había que armonizar las implicaciones de esa declaración, porque si es divino, tendrá que identificarse como Dios, pero desidentificarse del Padre en cuanto Hijo. Estamos hablando entonces de las «personas» que constituyen la divinidad. Y eso es lo que ya desde los principios de la constitución de la dogmática cristiana llevó a que el cristianismo afinara al máximo estas cuestiones, que se convirtieron en los asuntos doctrinales decisivos de los primeros siglos de definición del cristianismo.

En general, la pregunta por el carácter personal del humano debe representar un tema de consideración ineludible, primero, para saber qué se debe entender por tal. Segundo, porque el tema tiene un desarrollo histórico que nos hace ver que puede ser entendido de modo distinto según las culturas y las épocas históricas. Y tercero, porque es un tema en el que parece haber una confluencia cultural, hasta el punto de haber en la actualidad un reconocimiento de ese rasgo que ha trascendido al terreno político, porque el carácter personal es el que fundaría la dignidad humana, que es, a su vez, el punto que constituye la mediación para las exigencias políticas en los llamados derechos humanos, que no son sino el reconocimiento de lo que conlleva el ser persona.

Dada, por tanto, la importancia de estas conexiones, el tema de la persona, con lo que implica, es un punto de máxima relevancia en la antropología filosófica. Casi se podría decir que, en cierta medida, y por lo que nos interesa a cada uno, este es el tema decisivo de la antropología filosófica, por más que el tema de la entidad de la mente nos haya parecido de gran relieve. Dos advertencias quizás sean convenientes, al menos, como dos preguntas inquietantes: ¿implicaría el reduccionismo —siquiera, el propio de

la teoría de la identidad y, por supuesto, de los fisicalistas extremos o conductistas— considerar que el ser humano no es de suyo persona ni tiene más dignidad que la de cualquier otro animal, de manera que todo el edificio moral y político sería solo fruto de un pacto o contrato que establecemos por conveniencia? Segundo, ¿nos basta para defender el rasgo personal con las características que veíamos en la postura defendida, dentro del enigma detectado por ejemplo con las tesis de Penrose?, ¿es suficiente, así, decir que lo mental no es reducible a lo físico, porque son propiedades emergentes de la actividad cerebral en absoluto identificables con los procesos cerebrales, por la radical diferencia entre estos y las características de aquellos procesos mentales? En mi opinión, nos bastaría, manteniendo los enigmas que aún se dan en la emergencia de esas características.

Una vez expuestas estas consideraciones, en seguida nos las tenemos que haber con una embarazosa dificultad: el carácter personal del ser humano, por muy elemental y evidente que nos pueda parecer a nosotros los occidentales, no deja de ser un concepto histórico que se desarrolla en el seno de ciertas culturas y que parece ausente en otras, y que de todas maneras podría también perderse en aquellas. El primer punto, por tanto, de este tema es delimitar lo *relativo* y lo *necesario* del concepto de persona, pues muchas veces los términos no son utilizados con la corrección necesaria, sacándose conclusiones de planteamientos erróneos.

En un famoso artículo de Marcel Mauss de 1938 (en Mauss 1971, 309-333), se expone una especie de genealogía histórico-evolutiva de este concepto, que según él evolucionó

> … de una simple mascarada [...] a la máscara, del personaje a la persona, al nombre, al individuo, de este [...] a la consideración del ser con un valor metafísico y moral, de una conciencia moral a un ser sagrado y de este a una forma fundamental de pensamiento y acción (p. 333).

Tenemos por tanto que es un concepto acuñado en una tradición filosófico-cultural que bien puede ser ajena a otras tradiciones. La mera enumeración de las etapas por las que ha pasado la evolución de la noción, categoría o idea de persona, indica cuál es el problema con el que se enfrenta la antropología filosófica en este tema, a saber, el ser un concepto culturalmente determinado, que debería ser investigado en un diálogo intercultural. Porque lo que surge de esas consideraciones es que el concepto de per-

sona podría ser un concepto al que habría que aplicar la crítica del relativismo cultural. Pero, de ser un concepto culturalmente relativo, por tanto un concepto con una relatividad cultural, ¿se sigue que sea un concepto solo válido para nuestra cultura, porque habría que aplicarle la crítica del relativismo cultural?

En efecto, con este concepto no nos las estamos teniendo que haber con datos científicos, como cuando hablamos de la evolución, de la psicología, sino con una definición adecuada a cómo nosotros nos vemos a nosotros mismos. Pero ese modo, como dice Marcel Mauss, tiene un desarrollo histórico-cultural dependiente de una filosofía o creencias que otros pueden no compartir. Teniendo en cuenta la importancia que ha asumido el asunto, conviene proceder con claridad en el tema.

Incluso en la sociedad occidental no es un concepto sencillo, sino que tiene toda una historia detrás, que va desde el comienzo con el uso de ese término en Roma, hasta la constitución moderna del mismo. El origen de la palabra ya es toda una historia, pues podría venir del uso de máscaras, *prosopon*, en el teatro griego, para indicar que se está en escena, que se es por tanto alguien. En general, el uso de máscaras se debe más a la necesidad de manifestar la pertenencia, bien a un clan, bien a un grupo superior, antes que para ocultar una individualidad. También puede venir de *personare*, por la resonancia de hablar desde una máscara (Marín 2007, 96). Pero lo importante es que, en Roma, *persona* es el ciudadano romano, por más que en la evolución del Imperio termine siendo ciudadano romano todo ciudadano del Imperio que fuera libre. Esta universalización, prevista en la filosofía estoica, se hará patente en Boecio, que definirá la persona «naturae rationalis individua substantia»[2], sustancia individual de naturaleza racional, por tanto, todo individuo humano sería una persona.

Higinio Marín, en el libro ya citado, hace una impresionante reconstrucción de cómo se va llenando de contenido ese carácter, porque la persona no es algo abstracto, sino algo que es reconocido socialmente. Por eso en el capítulo segundo de su libro atribuye una relevancia máxima al modelo de

[2] La famosa definición de Boecio de persona, que es la primera con rango canónico, la hace precisamente en su libro *Sobre las dos naturalezas y una persona de Cristo*, porque, como ya he dicho, la necesidad de explicitar la enigmática ontología de la figura del fundador de la religión cristiana obliga a profundizar en los diversos matices de este punto. Jesús de Nazaret sería de naturaleza divina y humana, mientras que sólo es una persona, por tanto, hay que distinguir persona y naturaleza humana.

vida religiosa en la que se entra mediante los votos de castidad, pobreza y obediencia, donde el individuo entra «en posesión de sí mismo» (Marín 2007, 140), porque con esos votos se da precisamente una cancelación «del poder determinante de las genealogías físicas, patrimoniales y políticas» (ob. cit., 141).

1.2. La persona como constitutivo del ser humano y como construcción social

Por eso es preciso realizar un esfuerzo de claridad y preguntarse ante todo qué significa «persona». Sabemos que en el Derecho Romano, y en otros muchos derechos consuetudinarios, el esclavo no «era» persona. Al establecer esa diferencia, parece confesarse, aunque no se lo dijera de modo explícito, que, con tal descalificación cultural, esos seres humanos no tenían carácter personal, como si fueran realmente seres humanos pero no personas. Desgraciadamente, cuando se habla de la relatividad cultural del concepto de persona se insiste, como si fuera lo decisivo, en una vertiente de la cuestión, a saber, en el reconocimiento o asunción sociocultural de un hecho constitutivo del ser humano. A este hecho «constitutivo» del ser humano llamamos *carácter personal* y es en consecuencia inherente a todo ser humano en cuanto tal, si bien las culturas y las sociedades difieren en el reconocimiento e importancia que le atribuyen. Lo culturalmente relativo es entonces el reconocimiento que se da a esos rasgos constitutivos del ser humano.

Justamente en virtud de ese reconocimiento y de la diversidad que muestran las culturas se puede establecer una evaluación moral de las mismas, evaluación que no debería regirse tanto o solo por las palabras sino de acuerdo a las realidades, es decir, a los comportamientos para con los otros. Puede darse el caso de una cultura que reconozca e incluso piense el carácter personal como el principio básico de su ordenamiento por ejemplo jurídico y ser después, en la realidad de los comportamientos, una cultura en la que ese carácter no tenga ninguna efectividad. Creo que en eso la cultura cristiana occidental, al menos desde la Edad Media, ha figurado en primera línea. Por todos los lados se ha confesado que todos somos hijos de Dios, por tanto hermanos, con la misma dignidad, y redimidos por Dios, pero eso solo valía para el Reino de Dios en una vida distinta a aquella en la que se afirmaba esa igualdad. En la modernidad no mejoraron las cosas sino que

empeoraron porque, a medida que aumentaba el poder técnico del que disponía la sociedad occidental, la inmensa mayoría de la población fue sometida a la más brutal explotación, con el consentimiento de las mismas autoridades que aseguraban la igualdad de todos.

En otras culturas puede ocurrir exactamente al revés, que mientras no reconocen explícitamente el carácter personal de cada individuo, porque no existe siquiera ese concepto, en ellas la dignidad de la persona humana (proclamada en otras) puede ser decisiva a la hora de los comportamientos, y por eso no permiten desigualdades que vayan más allá de las capacidades de cada uno. Precisamente en este sentido considera la moderna *antropología dialéctica* (Diamond 1974), que la cultura occidental está en profunda desventaja comparada con culturas de otras latitudes, que, sin tantas normas sobre los derechos de las personas, tratan a los seres humanos mucho más como personas que los occidentales. Sobre todo teniendo en cuenta el desarrollo del siglo xx, esas afirmaciones de la antropología dialéctica cobran todo su valor y alcance.

En este como en tantos otros conceptos, se hace necesario distinguir la historia del descubrimiento de una categoría con alcance ontológico y la historia de la construcción sociocultural de la misma. Se suele citar el artículo de Mauss para defender la relatividad cultural de la categoría de persona, pero una lectura detenida del mismo lleva de hecho a tener que considerar esta dualidad. En efecto, al principio de su exposición confiesa que va a dejar de lado «todo lo relativo al "yo", a la personalidad consciente como tal. Diré únicamente que es evidente, sobre todo entre nosotros, que no ha habido ser humano que haya carecido de tal sentido, no solo de su cuerpo, sino también, y al mismo tiempo, de su individualidad espiritual y corporal» (ob. cit., 311). Pues bien, este carácter de "yo", de sentido de la individualidad, es lo que fundamenta aquello que llamamos *carácter personal*, constitutivo esencial de todo ser humano, si bien ha sido necesaria toda una historia para que se haya llegado a un reconocimiento explícito del carácter fundamental e igualitario de todo ser humano en ese aspecto. Por eso puede decir María Zambrano que «la persona es algo más que el individuo; es el individuo dotado de conciencia, que se sabe a sí mismo y que se entiende a sí mismo como valor supremo, como última finalidad terrestre y en este sentido era así desde el principio; mas como futuro a descubrir, no como realidad presente, en forma explícita» (Zambrano 1988, 103).

1.3. El carácter personal del ser humano

El sentimiento de sí mismo puede ser mayor o menor, estimulado o reprimido socialmente. La autoconciencia, que sería el núcleo básico del carácter personal, de lo que Zubiri llama la *personeidad*, admite grados, del mismo modo que la conciencia moral. Eso no impide que consideremos a aquella como algo esencial al ser humano. La base para comprender qué es este carácter personal es la diferencia a la que ya hemos aludido entre la *intencionalidad directa*, la conciencia de algo, lo que los ingleses llaman *awareness* o advertencia de algo, y la *intencionalidad refleja*, la conciencia explícita de la advertencia, la *consciousness*, en sentido estricto. Esta posibilidad de conciencia refleja es un elemento constituyente del ser humano en cuanto tal y es lo que permite ese control de nuestra conducta por el pensamiento, que de ese modo se convierte en causa de la conducta. Cuando una acción está controlada por un propósito, hablamos de actos voluntarios, que serán libres cuando no se realizan bajo amenaza de fuera, es decir, bajo coacción. Pues bien, la conciencia de la continuidad tanto de la intencionalidad directa como de la intencionalidad refleja, es decir, la conciencia de sí mismo, la conciencia de conciencia refleja pasada es el yo; este yo, que sabemos que surge del desdoblamiento producido por la convivencia social, se espesa en el transcurso de la historia individual, es decir, va adquiriendo consistencia, se va APROPIANDO DE SU PROPIA VIDA, la va construyendo desde sí mismo. Este carácter «de suyo» del yo es lo que sería el carácter personal del ser humano. Por eso se dirá que solo son actos personales aquellos «de los que se es autor, porque implican un acto intelectivo de darnos cuenta y una decisión libre de la voluntad» (Zubiri 1986, 104); pero, como muy bien anota Zubiri, la persona no está en poder ejecutar actos intelectivos o de voluntad, sino en que la inteligencia, la voluntad y la libertad sean «mías» (ob. cit., 106). Esto lleva al carácter irreductible e insustituible de la persona. Persona es, como diría Hegel, un singular universal, cada persona es una totalidad universal y por tanto irrepetible.

1.4. Persona y personalidad

Es necesario distinguir la noción de persona de la de personalidad. Esa dualidad se enraíza en la descripción anterior. Porque no es lo mismo *ser persona* y *tener una personalidad*. La persona se va haciendo como persona-

lidad, que es, podríamos decirlo así, el conjunto de rasgos de la persona que se van consolidando conforme la persona se va construyendo en su biografía. Esos rasgos valen para cada uno y para los demás. Incluso parte de los rasgos de esa personalidad le son conferidos por la propia sociedad, que es la que normalmente dice quién es esa persona, cuál es su personalidad, personalidad en cuyos cauces construye la persona su personalidad.

Una vez desarrolladas estas nociones, que obviamente podrían ser ampliadas, no será difícil interpretar qué significa la persona como máscara, como portadora de un nombre, como representación o propietario de los derechos de una casa hidalga, de una excelencia, etc.; la persona, por tanto, como identidad social y como principio del derecho y la moralidad; descubrir o fundamentar, en consecuencia, el progreso de la concepción del ser humano que ha ido pasando de una consideración de la persona como un mero producto social, que asumía la identidad que la sociedad le daba, a una concepción ontológica, si bien una ontología que solo se produce en la convivencia en el seno social, como lo sabemos por el tema anterior. De todos modos no puede pasar desapercibido que este carácter de irrepetibilidad e insustituibilidad, que fundamenta la dignidad que se atribuye al ser humano, está latente en la atribución de un nombre, pues tener un nombre, un origen, venir de una casa determinada, significa participar de una tradición, de una historia, por tanto, ser alguien; la persona como máscara no era sino la participación —simbolizada o ritualizada al llevar una máscara, un disfraz o incluso una vestimenta determinada— en el *ser* de los antepasados, un ser no sometido a la contingencia o la corruptibilidad del presente.

2. EN TORNO A LA DIGNIDAD HUMANA[3]

El concepto de dignidad, en el que se recoge la excelencia del ser humano, se ha convertido en un concepto angular en las discusiones sobre la humanidad. En efecto, el elemento fundamental de la humanidad está, ante

[3] Este texto procede de la conferencia con la que participé en el Encuentro organizado en Coimbra en marzo de 2005 por la Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenologica y que ya ha sido publicado con el título «Para una fenomenología de la dignidad humana», en *Humano e Inhumano*. *A Dignidade do Homem e os Novos Desafios,* por Pedro M. S. Alves, José Manuel Santos y Alexandre Franco de Sá, (Coordenadores), Centro de Filosofia de la Universidad de Lisboa, 2006, pp. 267-278. Actualmente ha sido recogido en el libro *Tolerancia, fundamentalismo y dignidad*. Tres cuestiones de nuestro tiempo. Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.

todo, en asumir la dignidad humana. Tan es así que la dignidad humana, después de una rica historia, se ha convertido en el gran pilar del que todo deriva. Persona y dignidad son dos conceptos claves del edificio jurídico.

Pocos conceptos hay que de una manera u otra sean más frecuentemente interpelados; uno acude a la dignidad casi para todo; en nuestro caso, el trato inhumano[4] es porque no es digno, es decir, porque es indigno. En el espacio de estas líneas no voy a resolver los problemas que plantea ese concepto; solo voy a exponer algunos principios para un análisis fenomenológico del mismo.

Y me gustaría empezar aludiendo a la conveniencia de un análisis de este tipo. Y es que, si el principio de la dignidad humana se ha convertido en un pilar de la definición práctica de ser humano, es decir, de la definición de los modos en que el ser humano debe comportarse, si no tenemos claridad respecto a ese concepto, todo el edificio construido sobre él se tambalea.

Cuando empecé a estudiar este concepto en el marco de la bioética, vi que la mayor parte de tomas de partido contrarias a la aplicación de biotecnologías, por ejemplo, a la investigación con células germinales, utilización de la reproducción asistida u otras biotecnologías, casi siempre se basaban en que en su uso se atentaba contra la dignidad de la persona. De ahí que fuera importante saber qué se decía. Y cuando se leía los textos sobre qué era la dignidad de la persona, al final veíamos que no era otra cosa sino el convencimiento de llevar en el ser humano un principio creado por Dios a su imagen y semejanza.

El problema surgía en el momento en que se constataba que ese argumento no era un argumento filosófico, es decir, que era un noargumento filosófico, en todo caso, un argumento filosófico que dependía de otra parte de la filosofía harto compleja, primero, una filosofía que probara la existencia de Dios, tesis difícil filosóficamente y en la que un buen número de filósofos muestra una discrepancia sobre esa posibilidad; segundo, de la tesis más difícil todavía, de que Dios tiene que crear en cada persona un principio que la haga ser a su imagen y semejanza. Obviamente esto ya solo vale para las religiones llamadas «del libro», que se basan en la revelación hecha

[4] El título del mencionado Congreso era el de las actas mencionadas en la nota anterior.

por Dios a un ser humano, pero esto difícilmente valdrá para los que pertenecen a otra tradición. Una filosofía auténtica debería independizarse de aquellas teorías que terminan saliéndose de la filosofía. Mas entonces, ¿cómo abordar filosóficamente el concepto?

La historia fáctica, es decir, la recopilación de teorías a lo largo de la historia, no es un argumento, aunque puede orientar la mirada hacia un punto tal vez interesante. Lo que hemos dicho sobre Cicerón y los griegos, que ensalzaban hasta divinizarlo el entendimiento humano, nos puede orientar hacia un sentido del humano que, desmitificado, y después de toda una historia evolutiva, ha llevado al concepto de dignidad propio de nuestra época. Ya sabemos que Cicerón hablaba de la dignidad de la persona, pero por entonces la dignidad era la disponibilidad para el desempeño de un encargo social, por eso, cuando habla de «otium cum dignitate», está hablando de un retiro «sin merma de la disponibilidad para el ejercicio de funciones públicas» (Marín, 91). Así como el concepto de persona, también el de dignidad requiere toda una historia de las mentalidades para descubrir el sentido que en cada momento tiene. En ese recuento seguramente Pico della Mirandola encontraría un lugar muy especial, con su *Discurso sobre la dignidad del hombre,* que transmite a la Edad Moderna una idea ya muy precisa sobre la dignidad del hombre que se basa en la libertad, en que no somos una naturaleza fija, sino que podemos degenerar hasta convertirnos en meros animales, o acercarnos a lo divino; somos artífices de nosotros mismos (Marín, 202). Kant va a intentar una fundamentación[5] ya a partir de esa idea que surge en el Renacimiento. La dignidad dependerá de la autonomía moral, de la libertad, de manera que, nos dirá, la dignidad le corresponde al ser humano por ser autónomo, moralmente autónomo. Pero no tenemos en él una descripción siquiera de qué es la dignidad. Por eso, incluso para entender a Kant, previamente parece necesaria una exégesis del concepto de dignidad, para captar en qué medida, una vez entendido el concepto, podemos mostrar algún fundamento del mismo. El problema es que, de nuevo, el fundamento, o lo deducimos de principios en sí mismos

[5] En muchos lugares habla Kant de la dignidad, pero fundamentalmente en la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres,* por ejemplo, en Akademie Ausgabe VI, 435, cap. II: «La moralidad es la condición bajo la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo; porque sólo por ella es posible ser miembro legislador en el reino de los fines. Así, pues, la moralidad y la humanidad, en cuanto que esta es capaz de moralidad, es lo único que posee dignidad». En *Die Metaphysik der Sitten,* § 12, 38, donde dice «Die Menschheit selbst ist eine Würde», «La humanidad misma es una dignidad».

evidentes o lo mostramos. Si es el primer caso, debemos centrarnos en esos principios en sí mismos evidentes; si es el segundo, deberemos mostrar sus principios evidentes.

Y aquí viene la fenomenología. Porque para saber qué significa dignidad deberemos acudir a aquellas cosas en las que realmente se dice algo apropiado. La fenomenología debe esforzarse en mostrar las experiencias que subyacen a cualquier uso del lenguaje. Un símil muy asequible, que tomo de Merleau-Ponty, es que la geografía, para entender los términos que utiliza, depende de la experiencia que tenemos de un paisaje. Cuando la geografía habla de los ríos de un país, se entiende que conocemos el término por nuestra experiencia ordinaria. Siempre debemos acudir a ella para conocer los términos de la ciencia. Al menos de las ciencias que se desenvuelven en niveles fenoménicos; si la ciencia trasciende del nivel fenoménico, este sigue siendo el yunque en el que verificar la existencia o no existencia del fenómeno provocado por el dato científico, él mismo situado más allá del mundo de la experiencia inmediata (ver Gallagher/Zahavi 2013, 142).

Pues bien, empecemos por aclarar que lo que queremos saber es qué es la dignidad, porque se habla de la dignidad de la persona de manera independiente de lo que uno sienta. Por ejemplo, y para ayudar a ver dónde está exactamente el problema, se habla hasta de la dignidad del embrión, porque, siendo este, se dice, persona, y como la persona tiene una dignidad, el embrión tiene una dignidad. La pregunta está en si se puede predicar la dignidad de modo ontológico. ¿Tiene una determinada realidad óntica dignidad independientemente de cualquier circunstancia, como por ejemplo un ente matemático o un ente espacial tienen unas notas muy concretas que les hace ser ese tipo de ser? Y si no tuviera mucho sentido esa predicación, ¿cómo abordar el concepto de dignidad?

En todo caso la oscuridad que rodea al concepto parece exigir, dada su importancia, detenerse en él para ver cómo lo abordamos. De cara a hacernos una idea de la complejidad del concepto, diremos que tradicionalmente se ha pasado de una acepción política y estamentaria, en la que aún lo usamos, a una acepción ontológica. El sentido estamental de dignidad es el más frecuente y aún es muy usado en los rangos eclesiásticos, en los que se habla de «su Dignidad», pero está también plenamente consolidado en los rangos civiles. Una dignidad de carácter estamentario exige un trato correspondiente al rango. Posiblemente este es el modelo básico del concepto

de dignidad, incluso etimológicamente. Los pasos de una dignidad estamental a una dignidad ontológica fueron dados ya en tiempo de los romanos, cuando el concepto de dignidad era un nivel de *excelencia lograd*o y *reconocido como tal*, que confería el derecho a ser tratado de un modo determinado. Si uno había conseguido determinados méritos socialmente reconocidos —no importa que estos méritos, y por tanto la dignidad, estuvieran vinculados a la disponibilidad de un patrimonio o pertenencia a una estirpe o familia—, era acreedor de tales reconocimientos y de los comportamientos de los otros hacia él señalados para tales casos. No tiene la palabra «dignidad» una traducción directa en griego, pero así como la *humanitas* traducía en alguna medida la *paideia*, la *dignitas* traducía el elemento de valor que alcanzaba una persona. El valor, *axion*, no era algo que uno se atribuyera sino que se le confería. Y a un valor conferido, y en consecuencia asumido, corresponden determinados comportamientos de la persona investida de ese valor y para con la persona de tal valor. Precisamente la palabra «*dignitas*» está en relación con el verbo *decet*, de ahí decente, «lo que se corresponde con una situación». También está en relación con la misma palabra «decorado» (Gómez Pin 1995), que es lo que hay que poner en un teatro u otra instalación para que se represente en ella lo que sea. El «decorado» debe *adecentar* y así elevar el entorno a lo que se va a hacer. Todo esto está también en relación con el griego *dokein*, que significa parecer, y de ahí *doxa*, creencia en lo que aparece, porque la dignidad alude a comportamientos o manifestaciones que se dan en el ámbito de la fenomenalidad, de la apariencia mundana.

Una dignidad tiene dos elementos, primero, la necesidad de que el investido de dignidad la muestre y actúe de acuerdo a ella. Dado que la dignidad se atribuye socialmente, basándose en un valor mostrado, se da por hecho que la persona investida de dignidad actuará en correspondencia. Segundo, una vez reconocido en su dignidad, también los otros que le han atribuido dignidad, la deberán reconocer y, por tanto, tratarlo de acuerdo a esa situación.

Tenemos pues que la dignidad conlleva seis pasos, por una parte la constitución de un nivel de merecimiento, de un valor en un sujeto. Segundo, un reconocimiento de ese merecimiento por los demás y, en consecuencia, tercero, un trato a la persona decretada digna, y cuarto, el reconocimiento

tanto por parte de uno, el sujeto de la dignidad, como por parte de los otros, del derecho de trato digno.

Tendríamos por tanto seis pasos:

1. Consecución de un nivel ontológico, un valor.
2. Un reconocimiento de ese valor por parte de los otros.
3. Otorgamiento de una dignidad basándose en lo anterior.
4. Ese otorgamiento supone un trato de acuerdo al mismo otorgamiento.
5. Asunción por parte de la personalidad de que ese trato es el merecido, correspondiente a la dignidad.
6. Ofensa si y solo si el trato no es correspondiente a lo exigido por la dignidad, la dignidad queda dañada.

Tenemos, pues, en la dignidad varios elementos, en primer lugar un reconocimiento de algo que es; la dignidad es un concepto que se sigue de un reconocimiento de un modo especial de ser, un ser que es *más*, porque eso es un valor.

Pero qué tipo de valor es el que entra en consideración, porque sospecho que mi mascota vale más que por ejemplo otros perros, pero ese valor no parece conferirle ninguna dignidad. También, si voy a clavar un clavo, el martillo adecuado vale más que otros, pero ese es un valor medial que no confiere tampoco dignidad. Por tanto, nos las tenemos que haber con un tipo específico de valores; en el lenguaje la dignidad se refiere a las personas, no a las cosas, se trata de valores en el ámbito humano, reconocimiento de merecimientos en la perfección humana, en la *humanitas*, ahí es donde se hace presente el *axion* griego, el valor que inicia la serie de la dignidad, el merecimiento que hacía a la comunidad investir al sujeto de un reconocimiento, que es a lo que se llamaba dignidad.

Por tanto, la dignidad es el trato exigido o debido por lo que una persona es o ha devenido en el contexto social. En alemán, por ejemplo, dignidad se llama *Würde*, que viene de *Wirt*, valor. No está de más atender a las expresiones alemanas, pues *Würde* significa «un ser que exige reconocimiento» o también «sentimiento de valor». El verbo *würdigen* es reconocer un mérito, por eso *in Würdigung seiner Arbeit* significa «en reconocimiento de su trabajo».

Por tanto, la dignidad implica un reconocimiento, pero un reconocimiento desde un valor, más reconocimiento de un valor no es otra cosa que la estima; ahora bien la estima, valorar, pertenece al grupo de los sentimientos. Por eso la dignidad no es algo meramente intelectual, sino que incluye sentimientos, sentimientos del sujeto para consigo mismo, pero en la medida en que ese sentimiento pasa por su reconocimiento social, solo hay dignidad en un contexto social real o posible. Y la ofensa, el no ser tratado de acuerdo a esa exigencia, implica una herida sentimental de la más alta entidad.

Con esto pasamos a otro plano, la conexión entre dignidad e identidad, y no está de más fijarse en este punto. Porque la dignidad es una cualidad adscrita a la identidad de la persona, a lo que uno cree de sí mismo, y por eso deberíamos decir algunas palabras sobre lo que es la identidad. La identidad de cada uno es, primero, el contenido con el que nos conocemos y que nos atribuimos a nosotros mismos. Este contenido es muy complejo y de origen diverso. El primer elemento de la identidad es seguramente social. Es el grupo familiar el que atribuye al niño lo que es. Normalmente empieza siendo el niño o la niña, frente a mamá o a papá. Esa primera atribución de identidad pronto se recubre con la identidad propia, con la autoidentidad. Los ajustes de la identidad social y la autoidentidad no son automáticos, sino más bien conflictivos, porque se da en la afirmación de la autonomía del niño. Esas rabietas típicas del niño son los momentos clave para que la identidad social quede acoplada a la autoidentidad.

Pero, segundo, la identidad que es necesariamente un contenido cognitivo propio de la conciencia cognoscente, no es solo algo conocido o sabido, sino también un elemento afectivo. En la tradición filosófica siempre hemos tenido problemas con el afecto. Del hecho de venir, primero, después del conocimiento, orden al que pertenece la fe, y, segundo, por el hecho de que existen afectos procedentes del cuerpo, por tanto, en la práctica ascética, de rango inferior, el mundo afectivo ha sido un tanto postergado en la filosofía y bastante en la teología. Tal vez solo Spinoza y Kant han llegado a prever su importancia. Este último al poner el *Gemüt* como raíz de todo el edificio mental. Ahora bien, *Gemüt* es, podríamos decir, facultad afectiva. Y la raíz

del afecto es el tiempo, que es afectado por cualquier fenómeno. La sensibilidad sentimental[6] es ante todo afecto del *Gemüt*[7].

Pues bien, la identidad, tanto la social como sobre todo la autoidentidad, están integradas por un afecto positivo, es la raíz misma del afecto. Si a un niño que ya tiene su identidad social se le contraría, lo normal es que muestre un desagrado contra el que le «ataca». Mucho más cuando ya ha acoplado la identidad social y la autoidentidad. Precisamente la afirmación de la identidad de cada uno es fundamentalmente afectiva, llena de sentimiento de estima para con uno mismo. Posiblemente este sentimiento positivo para con lo que somos cada uno es un punto fundamental de cara a analizar el contenido de la dignidad.

En tercer lugar, el contenido de la identidad, tanto social como la autoidentidad, no solo es cognitivo y afectivo, sino también práctico. La identidad conlleva unas acciones en relación con el mundo y con los otros, unas acciones que se han venido configurando en la génesis misma de la definición de la identidad. Quiero decir que, cuando hablamos de la identidad como el contenido con el que podríamos responder a la pregunta de quién soy, no aludo solo a un contenido cognitivo o clasificatorio, sino a algo mucho más complejo, pues es una urdimbre cognitiva, afectiva y práctica. Y cuando digo «urdimbre», quiero indicar el carácter inextricable de todos sus elementos; más aún, si algo podríamos decir respecto a la identidad es que es preciso subrayar su carácter práctico, sin olvidar nunca que este carácter práctico está sostenido por el afecto o el sentimiento, que podríamos definir como el autoafecto o autoestima.

Ahora bien, la práctica es de cara al futuro, siempre se está en el proyecto de vida. Aquí tendríamos que distinguir los estadios de la vida pero no creo que nos sea necesario, porque lo importante es tener en cuenta que la identidad es una conciencia respecto a lo que se es —y en consecuencia, a partir de un momento vital fácticamente determinado, de lo que se ha sido—, y de lo que se va a ser; mas lo que se va a ser es la proyección de lo que se quiere. Justamente la maduración de la vida humana consiste en ir

---

[6] La llamo así para diferenciarla de la sensibilidad propia de los sentidos cognitivos.

[7] Asumo que esto es una simplificación del complicado mundo de los afectos. Pero aquí no me hace falta centrarme más en ello. Permítaseme remitirme al libro de Bernhard Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung,* 2002, sobre todo las tres primeras secciones.

pasando, de una identificación fundamentalmente presente, a una identificación vertida hacia el futuro. En resolución, la autoidentidad que nos define, incluyendo en ella la identidad social, (aunque en último término y al final del proceso de acoplamiento, seguramente solo aquella identidad social asumida por la autoidentidad), se constituye fundamentalmente desde el proyecto que se quiere ejecutar.

La autoidentidad es así práctica y vertida fundamentalmente al futuro. Pero no debemos olvidar que incluye en sí también el pasado, lo que uno ha hecho en el pasado, y todo ello en urdimbre afectiva de autoestima. Una reflexión se hace necesaria para seguir. Todo esto que estoy diciendo se refiere a la vida vivida conscientemente; la vida biológica que se juega en mis células, en mi cuerpo físico orgánico, solo incide en la vida biográfica a través de la vida psicológica en la que se recogen las señales o puntos afectivos —afeccionales— del cuerpo. Esta consideración es importante para señalar el plano solo en el cual podemos enraizar la dignidad. Porque siendo esta un sentimiento, no cabe más que en el plano de la vida consciente. Por eso un análisis fenomenológico de la dignidad exige una deconstrucción del concepto que tantas veces choca al ser usado en contextos en que no existen sentimientos.

La fenomenología utiliza dos momentos metodológicos ineludibles para recuperar el nivel de análisis conceptual; por un lado la deconstrucción del concepto que queremos analizar, tratando de liberarlo de las interpretaciones que no llevan tras de sí una experiencia directa. Y, segundo, una reconducción[8] del concepto al lugar donde pueda ser explorada o mostrada la experiencia directa que le subyace. El primer movimiento es lo que en la fenomenología llamamos epojé: hay que hacer epojé de todas aquellas interpretaciones de un concepto que, por más usuales que sean, pueden mostrar un déficit de legitimidad. El segundo movimiento es la reconducción del fenómeno al lugar en el que podamos mostrar su legitimidad. Es lo que Kant llamaba hacer «la deducción de un derecho». Para ella se requiere suspender el uso de ese concepto en ese momento. Ahora ya estamos en condiciones de decir que el análisis de la dignidad exige hacer una epojé de cualquier uso que le implique en contextos que no sean del ámbito de lo vivido.

[8] Este es el sentido de la famosa «reducción» fenomenológica, que es reconducción de lo que sea, bien a su verdadero sentido, bien al lugar donde surge su sentido; no es por tanto prescindir (que sería la epojé) sino re(con)ducir.

Y los análisis anteriores son en realidad análisis reflexivos sobre lo que implica la dignidad. Por eso lo importante fenomenológicamente es reconducir la experiencia implicada en la dignidad al plano en que nace, y este no es otro que el de la identidad de cada uno que se estima a sí mismo y, por tanto, que exige a los demás el trato correspondiente a esa estima o valor que uno mismo se da. Cierto que solo hay dignidad cuando esa estima es asumida por los demás, porque el valor no solo es propio, lo que uno cree, sino que tiene que ser reconocido o atribuido por los demás.

Estamos, por tanto, en el lugar en que debemos explorar el carácter de la dignidad, enraizada, de acuerdo a lo anteriormente dicho, en la experiencia compartida de un valor. La conexión de la dignidad con el desempeño de funciones —así se la emplea, por ejemplo, cuando se la utiliza en plural, «dignidades»— se refiere, como hemos visto, al trato que se le debe a una persona por el rango que desempeña. Pero ese trato le corresponde porque ese rango indica un valor que, siendo social, es compartido y exige, consecuentemente, un trato correspondiente.

Tenemos, pues, que, dada la estructura de la vida conscientemente humana, en ella hay un núcleo de estima que se caracteriza por algo que muchas veces puede pasar desapercibido, que los valores no son arbitrarios. Se dice con frecuencia que en cuanto a gustos no hay nada escrito, que por tanto todo es relativo, que el ámbito de los valores es subjetivo, lo que es cierto, pero la subjetividad no implica subjetivismo, ni la relatividad relativismo. Quiero decir que si estimo algo de mí, es decir, aprecio algo propio, con ello no estoy diciendo que mi apreciación sea arbitraria. Sino que pongo mi valor como valor que vale, y yo no hago sino reconocerlo; y no me es indiferente que los otros lo reconozcan o no. Mi apreciación solo tiene sentido en la exigencia del reconocimiento de los demás. Y justamente esa es la medida del valor de mi valor. Si yo estimo una colección de sellos que pueda tener, sé que lo hago porque es valiosa, no es valiosa porque yo la estimo. Y si yo estimo una cosa mía, pero sé que para los demás vale poco, el grado de valoración de ese elemento no va muy lejos; y nunca exigiré a los demás un trato en función de ese valor. Lo único que exigiré es que me respeten en mi derecho a centrarme en el cultivo de ese valor.

Con esto estoy diciendo que en el contenido de la identidad, y considerada desde la perspectiva de su rasgo axiológico, hay elementos que trascienden hacia los otros y que constituyen un medio axiológico básico que se lo

exijo a los demás. Exigírselo a los demás es la consecuencia de la constitución axiológica de la identidad, y lo que se les exige es que reconozcan ese núcleo axiológico y que, por tanto, se comporten respecto a mí en consecuencia con ese reconocimiento.

Como hemos dicho, en alemán dignidad se dice *Würde*. La etimología de la palabra está en la raíz *Wirt*, que no es otra que valor. Así las actuales *Wert* (valor) y *Würde* tienen la misma raíz. Por eso la dignidad está vinculada al reconocimiento de un valor, pero no de un valor cualquiera, sino de un valor vivido como tal y por tanto asumido en la colectividad.

Ahora debemos dar un paso más, porque ese valor enraizado en la identidad, que he señalado como propio de todo ser humano por su estructura, en nuestra tradición está vinculado al hecho de ser persona. Entonces cabe una pregunta: ¿es la dignidad de la persona porque la persona es algo ontológico? O sencillamente la autoexperiencia del yo que hemos visto es lo que constituye la persona y, en consecuencia, la dignidad es algo que fluye desde esa fuente, la identidad vivida, en la estructura que hemos señalado, que es así fuente de valor, y como tal eso es lo que llamamos persona. Mas como tal estructura es propia de todo ser humano desarrollado normalmente, todo ser humano, en ese sentido, conlleva una dignidad, es decir, un valor reconocido socialmente y que se materializa en las exigencias con que la historia ha ido enriqueciendo el concepto de persona y su dignidad.

Detengámonos ahora, pues, unas líneas en el concepto de persona aunque solo sea para tratar de conectar autoidentidad, persona y dignidad. Empecemos diciendo que con la persona tendremos los mismos problemas de análisis que con la dignidad. ¿Es la persona un concepto ontológico o es una realidad vivida? Veamos brevemente algunas tesis de la fenomenología al respecto. La fenomenología empieza siempre en el análisis reflexivo de la vida propia y ahí es donde aparecen los rasgos más sobresalientes de la persona: la intimidad epistémica, que designa la característica de ser cada uno y solo cada uno testigo propio, solo nosotros somos testigos radicales de nuestra vida, cada uno de la suya. Pero no solo incluye la persona intimidad epistémica, también hay una autoría de nuestra vida. Sobre nuestra vida tenemos una vista y una capacidad configuradora, de manera que tomamos decisiones que le afectan. Toda decisión le afecta. Así somos punto de partida del conocer y del hacer, siendo este resultado del valorar. Además, cada

toma de partido por un contenido cognitivo, axiológico o práctico, pertenece a mi acervo histórico, dando contenido real aunque íntimo a mi yo, a mi identidad. Pues bien, este rasgo de ser el yo punto de partida en el conocimiento, la valoración y la acción es lo que define a la persona. La persona enriquecida por su propia historia de cogniciones, valoraciones y decisiones, es lo que llamamos personalidad, que está dotada de un carácter, porque esas características dan a la personalidad unos rasgos de comportamiento relativamente estables y, por tanto, previsibles, con los que contamos tanto cada uno de nosotros como los demás.

En la tradición moderna, al menos desde Kant, este rasgo de la persona, de ser punto de partida de la toma de decisiones, y por tanto de configurar la vida, es lo que lo hace digno, lo que le da *Würde*, dignidad. Ya he dicho que esta palabra está vinculada a valor, pero un valor que no es intercambiable en precio. En las lenguas latinas, al utilizar la palabra dignidad, estamos más a salvo de cualquier mezcla entre valor y precio. La persona conlleva la exigencia por parte de los otros de un reconocimiento de una cualidad que conlleva unos comportamientos acordes con ese reconocimiento. Y eso es la dignidad, que parte del hecho de que cada uno de nosotros somos punto de partida de cogniciones, valoraciones y decisiones, es decir, que somos personas, por lo que somos irrepetibles.

Pues bien, esa realidad ontológica, que solo se da en los seres racionales, porque exige una vuelta recursiva sobre nuestra corriente de la conciencia, aislando unidades cognitivas, estimativas y prácticas, puesta en contacto con otros, lleva la exigencia del reconocimiento mutuo de lo mismo en unos y otros.

No es un problema fácil de resolver el tema fenomenológico de este reconocimiento, y no creo que el reconocimiento del rasgo personal en los otros sea un reconocimiento automático sino un logro histórico, primero en la maduración de los individuos y, luego, en la formación cultural de los pueblos y que ha ido siendo formulado de diversas maneras. El tomar conciencia, bien de manera individual, bien de manera colectiva, de que el otro, primero el otro cercano, luego el otro generalizado, es autónomo, persona, dueño de su vida y, por tanto, no una cosa de la que pueda ser yo el dueño, no es un logro instantáneo, ni individual ni colectivamente, sino más bien es la historia misma de la humanidad la que está implicada en ese reconocimiento.

Porque el ser persona significa exactamente esa autonomía, por tanto, el ser cada uno dueño de sí mismo. Y si se es dueño de sí mismo, pudiendo configurar su vida, su límite, además de los límites de la razón cognitiva, del carácter estimativo y de las posibilidades prácticas, de cada uno, estaría en las otras autonomías. Pero eso conlleva el reconocimiento de esas autonomías.

Y no es otra cosa la fuente de la dignidad, el reconocimiento mutuo de la autonomía. Luego, en el proceso histórico ese reconocimiento se irá enriqueciendo, además, de manera irreversible con lo que llamamos los derechos humanos que le advienen al ser humano por el hecho del reconocimiento de su autonomía. Y ese reconocimiento de derechos ha ido creciendo de modo continuo, desde el reconocimiento de los mínimos vitales para mantener la vida, hasta otros muchos elementos necesarios para que uno pueda hacer su vida, de acuerdo a las disponibilidades sociales de un momento determinado.

Con esto podemos pasar a un problema subsiguiente, que, por otro lado, sería el problema que pone en juego el concepto de dignidad. Según nuestro análisis, hemos llegado a la tesis kantiana, pero llenándola de contenido. Pero la tesis tradicional es que la persona humana tiene dignidad. Como la persona es un dato ontológico, siempre que se dé esa persona, se dará la dignidad. El tema arranca ya desde antiguo, en concreto desde los romanos, porque es entre ellos entre los que se constata la existencia de una verdadera propiedad que proteger y entonces la persona, es decir el ciudadano romano, se hace sujeto de derechos. En ese contexto se da la discusión de si un aún no nacido, un *nasciturus*, es sujeto de derechos, es decir, en nuestra terminología, si es persona o no. En el primer caso sería, como sujeto de derechos, propietario, en herencia, de las propiedades de sus padres. Esa discusión y decisión del Derecho Romano en favor del *nasciturus* es la que lleva la discusión de la dignidad en una dirección que llega hasta nuestros días, cuando ya conocemos al detalle la totalidad de la evolución genética de la persona, desde la formación de un acervo genético en la concepción con la constitución del cigoto, la mórula, el blastocito y el feto, hasta su nacimiento.

La discusión se ha acentuado al descubrir las posibles ventajas terapéuticas de las llamadas «células germinales» —las también llamadas células madre— del embrión humano, por lo que existe una presión para investigar

en esa línea. Según estimemos que toda célula o conjunto de células que, anidada o no en un útero, lleva potencialmente a una persona, es una persona, defenderemos una postura u otra. En ese contexto se da la reactivación de la discusión sobre la dignidad. Porque, si el acervo genético de la persona, es decir, el disponer de un ADN, es la persona, deberemos asignarle los atributos tales como la dignidad. Si no es persona, podríamos hablar de la posible utilización del preembrión y del embrión en esas investigaciones. El problema vale también para los embriones o preembriones que sobran de los intentos múltiples que se hacen en la fecundación *in vitro* en la que se desecha multitud de embriones que están dotados del acervo genético humano, de un ADN. ¿Tener ADN humano, que en unas condiciones de desarrollo llevarían a una persona, equivale a ser esa persona? ¿Es la persona un conjunto de ADN? Hay que responder al margen de la creencia en la creación por parte de Dios de un alma para cada cigoto, porque si lo hacemos así, nos saldríamos de la filosofía.

¿Qué podemos decir desde la fenomenología? Desde los análisis expuestos no se puede deducir que el acervo genético de la especie humana «tenga dignidad» directa si esta es un reconocimiento mutuo de la autonomía, ya que nada de eso hay en el código genético. En los embriones no anidados ni siquiera se da una teleología hacia la persona, en ese sentido ni siquiera son un *nasciturus*. Por eso la decisión sobre el rango ontológico del acervo genético humano depende de criterios no filosóficos, sino de otro tipo. Cuando hablamos de filosofía deberían ser las exigencias filosóficas las que nos controlaran.

Por otro lado, la teleología de lo humano —dicho en otros términos, la conexión directa de una entidad con el ser persona tal como la hemos definido— nos obliga a transferir la dignidad a todo lo que sea, pueda ser o haya sido persona, desde la seguridad de que no tratarlas con la dignidad requerida sería una ofensa, no para ellos, que no la van a sentir, sino, por supuesto, primero y ante todo, para todos los familiares, amigos y conocidos vinculados con ella y, segundo, para los que lo hacen así, que no respetan el halo humano que nos rodea, con lo que destruirán, o tienen ya destruida, la capacidad moral. Justamente, esa teleología de lo humano es lo que no se da en los preembriones no anidados.

Un tema muy interesante para una investigación dependiente del concepto de intersubjetividad es precisamente la constitución de ese halo social

que se extiende hacia las formas que teleológicamente serán personas, o que ha sido el cuerpo de las personas, u otras posibilidades que no sería difícil de resolver.

3. LA PROBLEMÁTICA DE LA ALIENACIÓN EN LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

3.1. Antropología filosófica y alienación

Una vez que hemos visto qué significa ser humano, y aun a falta de ver cómo todo esto se hace posible en la cultura, debemos ver qué ocurre cuando esos ideales o ese reconocimiento no se cumplen. Porque si estamos en una reformulación de la antropología «desde arriba», no siempre, incluso la mayor parte de las veces, ese «arriba» no existe de manera que la definición que acabamos de dar del humano no es sino una mera posibilidad. Por eso debemos considerar las posibilidades que se abren desde esa perspectiva. Sin tenerlas en cuenta, nuestra aproximación sería parcial e incoherente con el supuesto fundamental que lo anima: que el ser humano no es una esencia o «naturaleza» predeterminada, sino que se hace a partir de unas estructuras o dimensiones, desde las que se diseñan unas posibilidades más o menos incorporables o realizables por los seres humanos. Si, asumiendo la feliz idea de Gramsci (*Antropología filosófica I*, p. 110), hemos dicho que la esencia del ser humano no es un punto de partida sino de llegada, y que ese punto de llegada está ante todo en el género humano como especie, en la historia, lo que aquí hemos tratado de diseñar son los caminos por los que transcurre esa marcha.

Pero tal marcha está más pensada que realizada, incluso hay también desvaríos o desvíos que llevan o pueden llevar en dirección equivocada. Por eso la tarea crítica es una tarea ineludible en la antropología filosófica, fundamentalmente en la medida en que una concepción falsa del ser humano significa llevarlo, o al menos contribuir a ello, por un camino equivocado. Ahora bien, esas concepciones no suelen ser producto de espíritus individuales aislados, sino más bien resultado de estructuras sociales; de ahí que la crítica antropológica filosófica debe descender a la crítica social para detectar en la sociedad la imagen del humano que la anima y que, según los postulados que aquí hemos defendido de que la concepción del ser humano hace a los humanos según esa idea, la reproducirá en los individuos.

Cabe preguntar, por otro lado, si esta preocupación ha estado o no presente en la reflexión filosófica y en caso afirmativo bajo qué rúbrica lo ha estado. Pues bien, una vez más nos encontramos con un tema que demuestra la inadecuación de una filosofía académica que no considere la importancia curricular de la antropología filosófica, aunque también hemos de confesar la inadecuación de la propia antropología filosófica que no ha tenido suficiente altura filosófica para captar la importancia de este problema. En efecto, la posible pérdida del camino hacia una realización o apropiación de la esencia del ser humano por él mismo ha sido tematizada en la historia de la filosofía bajo el tema de la *alienación humana*, tema desgraciadamente tan ausente en la filosofía curricular como en la antropología filosófica al uso.

Hablar de alienación significa proponer una idea, meta, esencia o autoidentidad humana y la alienación como una pérdida o un apartarse de esa posibilidad humana; este tema, tal como es sabido, es ya clásico en la filosofía desde Hegel, e implícitamente, aunque con un amplio desarrollo, desde Rousseau, para quien la alienación se hace presente en el mal. Alienación humana y estructura del mal son los dos temas básicos de la crítica antropológica; los dos suponen una teoría solo desde la cual pueden ser abordados.

3.2. Los diversos conceptos de alienación

Antes de nada es necesario delimitar los diversos conceptos de alienación para seleccionar el que creemos que es el más relevante desde una perspectiva antropológica. Ya en el siglo xxi, heredero del siglo xx, es necesario rechazar los modos idealistas de comprender la alienación, bien como exteriorización (*Entäußerung*), al estilo de Hegel, quien podría haber pensado que el ser humano al exteriorizarse (*entäußern*), por ejemplo en productos culturales, se alienaba; o como inautenticidad del hombre que vive en el olvido de su esencia auténtica, en el olvido de su ser para la muerte, que sería la tesis heideggeriana; o como la inautenticidad humana de vivir en los usos, perdido en el «se», en la inautenticidad de lo social, que para Ortega sería algo inhumano[9].

[9] También Husserl habla de «alienación» o enajenación, o estrañamiento [*Entfremdung*], en este caso como algo esencial al sujeto trascendental al tener que aparecer como un humano objeto en el

La imagen del humano que se desprende de estas tres consideraciones de la alienación nos parece errónea, en la medida en que no atiende a la ontogenia del ser humano, pues si pensamos la génesis de la conciencia y del yo desde la identidad social, difícilmente podemos pensar como una pérdida de sí mismo aquello que es condición del sí mismo. Del mismo modo, si la estructura de la conciencia implica su referencia a un trasfondo no proposicional de hábitos, el intercambio social «mecánico» tampoco puede ser considerado como una pérdida de humanidad; del mismo modo que la intencionalidad directa o la advertencia de algo y que es la primera presencia del ser humano tampoco puede ser conceptuada como una pérdida de la esencia humana al estilo hegeliano.

La noción de alienación ha de ser concebida desde bases distintas, que tengan en cuenta en todo momento la ontogenia y la historia humana, pues tampoco sería correcto imputar a la humanidad en etapas de la historia ahora ya superadas ciertas alienaciones, cuando la especie no había logrado un grado de desarrollo determinado, ni siquiera podía pensar otro modo de ser; o hablar del mal sin atender al desarrollo histórico. Por ejemplo, considerar ciertas prácticas que se han dado en la historia como manifestaciones del mal, cuando en ellas se podían manifestar unas creencias determinadas, desde las cuales esas prácticas podían no ser malas. Sencillamente están en un nivel de desarrollo en el cual no existía aún la universalidad refleja del género, por tanto, no existían en el horizonte del comportamiento ciertas exigencias en virtud de las cuales calificar esas conductas de manifestación del mal (ver San Martín 2013, 140).

3.3. La alienación como cosificación: formas de la cosificación

¿Qué es entonces la alienación?, ¿qué supone? De acuerdo con la opción filosófica que propongo y que ha sido anunciada desde el principio, el concepto que me parece más plástico para comprender la alienación es el concepto de cosificación. En realidad, en todo el texto me he esforzado por mostrar la diferencia del ser humano con otros seres, la necesidad de supe-

---

mundo, es decir, al no tener conciencia de su verdadero modo de ser. Para Husserl esa alienación del humano sólo se supera por la reducción, al descubrir su verdadero sentido trascendental. Desde luego, esa alienación no es necesariamente cosificación, por más que esta haya sido preparada por aquella alienación.

rar un naturalismo que hace al humano un ser que pudiera ser correctamente pensado en una continuidad con la naturaleza, con una NATURALEZA DESPROVISTA DE ATRIBUTOS HUMANOS. La necesidad de cambiar el tipo de lenguaje cuando nos referimos al ser humano nos ha salido en más de un lugar; precisamente desde esa concepción hemos procurado definir el estatuto mismo de la antropología filosófica. Pues bien, en mi opinión la ALIENACIÓN HUMANA ES FUNDAMENTALMENTE COSIFICACIÓN, aquella concepción del hombre que se esfuerza en verlo como cosa, como producto natural determinado. La cosificación no es ni exteriorización ni objetivación. El ser humano no se cosifica al objetivarse mediante el trabajo o al producir cosas culturales, momento en el que por su actividad las cosas quedan impregnadas de sentido humano, por tanto al producir e incorporar ideas en la naturaleza. Todo esto, lejos de suponer cosificación alguna, es lo contrario, humanizar el mundo. No nos cosificamos al humanizar la naturaleza, sino al revés, nos cosificamos cuando nos vemos a nosotros mismos como naturaleza.

Ahora bien, la utilización del concepto de cosificación exige dos preguntas ulteriores, una respecto a las dos facetas fundamentales de la alienación, la social y la psíquica, para explicar la presumible conexión de ambas; y una ulterior sobre la génesis de la alienación cosificadora. En efecto, la cosificación de la conciencia, o mejor, de la persona, puede ser de carácter individual, el perderse el ser humano en lo que ordinariamente llamamos alienación psíquica o simplemente locura, en la cual desaparece el ser humano como tal, desaparece el carácter humano personal, quedando solo el «respeto social» hacia lo que ha sido y puede volver a ser un humano. Por eso el trato es desde ambas perspectivas. O es de carácter social, al estar el ser humano cosificado en la sociedad, que puede funcionar totalmente al margen de unos seres humanos que no incorporan en absoluto las posibilidades humanas inherentes a un nivel de desarrollo, fundamentalmente porque la misma sociedad en cuanto estructura social puede tener como sustancia la cosificación de las relaciones humanas, al estar instaurada sobre una instrumentalización de la mayoría.

3.4. La génesis de la alienación y la estructura del mal

Por último se impone referirse al origen del mal que representa la situación alienante que niega la esencia humana a los seres humanos, bien la

esencia constitutiva, al orientarlos en una dirección de escisión interna, que podría terminar provocando alienación psíquica; bien la esencia genérica realizada en ese momento de la historia. ¿Está el origen del mal, aunque solo sea trascendentalmente, en la «debilidad constitucional» del ser humano, en la labilidad (cfr. Ricoeur 1982, 15) o como también se dice desde una perspectiva religiosa, en una naturaleza humana eventualmente pecaminosa, o está fundamentalmente en la sociedad? ¿Basta reformar la sociedad para superar la alienación o es necesario reformarse también los individuos? Parece claro que, si existe el mal, es porque «la posibilidad del mal (está) como grabada en la constitución más íntima de la realidad humana» (Ricoeur, ob. cit., 25). Ahora bien, ¿es esta posibilidad original, porque seríamos, por ejemplo, malos por naturaleza, agresivos y envidiosos, o es derivada, porque solo la historia ha producido la tremenda escisión entre la sociedad y los individuos? Desde la experiencia, si es cierto que podemos decir que el ser humano es esencialmente malo, también podemos decir lo opuesto, que es esencialmente bueno, es decir, que hay sujetos en los que predomina el egoísmo exacerbado que les lleva a no pensar en el bien de los otros, incluso a desear su mal, pero también hay muchas personas que buscan el bien del otro. Por eso lo razonable sería decir que el ser humano tiene tendencia al mal y al bien, solo que es más fácil que se consolide el mal que el bien, sobre todo porque el mal, si es letal, es irreversible, mientras que el bien parece tener una existencia más frágil y precaria. Por otro lado, este punto solo lo entenderemos plenamente una vez estudiada la cultura y sus instituciones, que es en las que discurren las posibilidades de realización de la plenitud personal. De todos modos, es fácil tomar nota de que en la sociedad están instalados tanto el mal como el bien, que hay muchas instancias para el bien, y muchas personas están a su servicio, pero parece que es más fácil hacer el mal que el bien porque aquel tiene carácter destructor. Además si se consolida social y culturalmente, su poder de disolución es atroz. Lo hemos visto en el siglo pasado y lo seguimos viendo en este, con un tercio de la población del mundo excluida del ejercicio de los derechos más elementales de la persona, como es el derecho a una vida siquiera biológica. Pues hasta eso se les niega a varios miles de millones de personas, reduciéndolos a animales dedicados a una búsqueda angustiosa de alimento y bebida.

No deja de ser sarcástico que la sociedad que con más ahínco defiende la vida y la dignidad humana sea ella misma incapaz de plantearse con un mínimo rigor la existencia de ese mal estructural. Eso sería el verdadero

pecado de los humanos. Así recuerdo que, hace ya muchos años, nos lo decía un sacerdote católico, al que por decir eso la jerarquía le amonestó. Para Marcelino Legido —que así se llama ese sacerdote— el verdadero pecado del mundo era el pecado social, no las menudencias individuales que se suelen confesar. Porque en el pecado social no todos tienen la misma responsabilidad. Para él, que se especializó en San Pablo, lo fundamental es una lectura del cristianismo para vincular el misterio de Cristo con su presencia en los pobres, partiendo de la carta de Pablo a los Efesios. No sé si se puede decir que los pobres sean la principal preocupación de las iglesias. La imagen que Manuel Fraijó acostumbra a identificar con Jesús de Nazaret como el Jesús de los marginados y pobres, está harto alejada de la que han promovido las iglesias, y la católica no es una excepción sino más bien un modelo de lo contrario. No en balde de las tres virtudes teologales, la más importante es la fe, porque es la que marca la pertenencia a la comunidad. Si uno no cree lo que la Iglesia le manda, le excomulgan, a pesar de que puede ser la persona mejor del mundo. Por más amor que mostrara a sus parroquianos, de haberse sabido su secreto, mil veces hubiera sido expulsado de la Iglesia don Manuel Bueno, el trágico personaje de Unamuno. Eso quiere decir que el amor no es lo principal. La tradicional actitud de la Iglesia con el pueblo judío no fue precisamente la mejor prueba histórica del amor a los demás, de la desinteresada búsqueda del bien de los otros.

ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA

Sobre la noción de persona está el artículo de Marcel Mauss citado en el texto, «Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción de "yo"». De Zubiri se recomiendan los capítulos IV y V de *Sobre el hombre*. Sobre la importancia y variedad de la cuestión de los nombres de las personas interesa el capítulo VII, «El individuo como especie», en Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*. Si se quiere obtener una visión amplia e interdisciplinar de la problemática de la persona, existe la recopilación dirigida por K. Kluckhohn, *La personalidad en la naturaleza, la sociedad y la cultura*. En mi libro *Antropología y filosofía* se dedican muchas líneas al concepto de persona. Puede leerlas utilizando el índice de materias, p. 341. En el mismo libro, capítulo 5, número 3.1., puede leer la noción de persona de Ronald D. Laing. Hace unos pocos años la Fundación Mindán Manero ha reeditado el libro del P. Mindán *La persona humana. Aspectos filosófico, social y religioso*.

El origen del mal es un tema típicamente rousseauniano, por lo que convendría repasar la segunda parte de *El discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Sobre la alienación la primera parte del libro de G. Gabel, *Sociología de la alienación* y el capítulo I de *El capital* de Marx, sobre todo el apartado número 4, «El fetichismo de la mercancía y su misterio», ya que la cosificación de la acción productiva es la fuente fundamental de la alienación social. La idea básica del texto expuesto anteriormente responde a la concepción de Ernst Becker, en su libro *La estructura del mal*, cuya segunda parte, «La ciencia del hombre como antropodicea», es una teoría sintética de la alienación.

También quiero referirme al trabajo de Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, cuyo primer libro está dedicado al estudio de la debilidad constitucional del ser humano. Hay que mencionar igualmente los importantísimos estudios de Manuel Fraijó, ya que el problema del mal es, se podría decir, el punto clave de su filosofía de la religión. Se puede ver su libro *Dios, el mal y otros ensayos*. En mi libro *Tolerancia, fundamentalismo y dignidad*. Tres cuestiones de nuestro tiempo, se tratan varios de estos aspectos, sobre todo la conexión del fundamentalismo, la identidad y la dignidad.

EJERCICIOS PRÁCTICOS

1. ¿Qué diferencia ve Vd. en la consideración de la persona como construcción social y como realidad ontológica? ¿Tendría consecuencias prácticas esta distinción?
2. Trate de explicar los diversos niveles del uso de máscaras.
3. Señale los diversos conceptos de alienación y trate de fundamentar el que más relevante le parezca desde una perspectiva antropológica.
4. ¿En qué sentido la alienación psíquica puede depender de la alienación social?

APÉNDICE

Manifiesto de once científicos expertos en neurología

El Manifiesto es de 2004, y su interés es extraordinario por la indudable personalidad de sus firmantes (Elger y otros 2004). Se publicó en la revista alemana *Gehirn&Geist* [Cerebro y espíritu].

¿Qué pueden saber los investigadores del cerebro hoy?

En relación con el enorme impulso de la investigación del cerebro en los años pasados, surge a veces la impresión de que nuestra ciencia estaría a poco de arrebatar al cerebro sus últimos secretos. Pero aquí hay que establecer una diferencia: en principio la investigación neurobiológica del cerebro opera en tres niveles diferentes. El superior explica la función de grandes áreas del cerebro, por ejemplo, tareas especiales de áreas diferentes de la gran corteza cerebral, de la amígdala o los ganglios basales. El nivel medio describe lo que sucede dentro de asociaciones de cientos o miles de células. Y el nivel inferior incluye los procesos en el nivel de células individuales y moléculas. Pues bien, hasta ahora solo hemos podido obtener progresos significativos en la exploración del cerebro en los niveles superior e inferior, pero no en el nivel medio.

Diversos métodos posibilitan una visión del plano de la organización superior del cerebro: procedimientos de obtención de imágenes como la «tomografía de emisión de positrones» (TEP) y la «resonancia magnética nuclear funcional» (RMNf), mide, las necesidades de energía de regiones de cerebro y poseen una buena resolución espacial hasta un nivel de milímetros. Visto desde una perspectiva temporal, los procesos renquean por lo menos unos segundos detrás. El clásico electroencefalograma (EEG) por el

contrario mide la actividad eléctrica de los grupos de células nerviosas casi en tiempo real, pero no da ninguna información sobre el sitio de los sucesos. Algo mejor —aproximadamente en un área de centímetros—, da la resolución de la nueva «encefalografía magnética» (MEG), con la que se permite hacer visible el cambio de los campos magnéticos en torno a grupos de neuronas activas eléctricamente casi exactamente al milisegundo.

Tres niveles del conocimiento

Especialmente a través de la combinación de varias de estas tecnologías podemos representar la interacción de diversas áreas cerebrales diferentes, que nos posibilita funciones cognitivas como la comprensión lingüística, el reconocimiento de fotografías, la percepción de sonidos, la elaboración musical, planificación de acciones, así como experimentar emociones. Con ello hemos logrado una división temática del nivel más alto de la organización del cerebro según complejos funcionales.

También respecto al nivel de la organización neuronal más bajo, el desarrollo de métodos totalmente nuevos como por ejemplo la técnica de *Match clamp*[1], la microscopia de fluorescencia, o el sistema de expresión de *ovocitos de Xenopus*[2], han llevado a un salto en el conocimiento. Entre tanto sabemos mucho sobre la composición de la membrana de las células nerviosas con sus receptores y canales de iones así como sobre su modo de operar, la función de los neurotransmisores, los neuropéptidos y las neurohormonas, el transcurso de los procesos de las señales intracelulares, o el surgimiento y transmisión de la excitación neuronal. Incluso podemos analizar con alta resolución espacial y temporal, e incluso simular en modelos computacionales, qué pasa en una única neurona. Esto es de gran importancia para la comprensión de base del modo de operar los órganos de los sentidos y los sistemas de nervios, así como para el tratamiento dirigido de enfermedades neurológicas y psíquicas.

---

[1] Una técnica para estudiar, por el cambio en los campos iónicos en membranas de neuronas, los canales iónicos que se dan ellas (nota de J. S. M.).

[2] El *Xenopus* es una rana carnívora que tiene los ovocitos de un milímetro de diámetro, lo que permite operar con ellos mucho mejor que con los de otras especies que son menores.

Sin duda sobre el cerebro sabemos hoy en día mucho más que solo hace diez años. Pero entre el saber sobre el nivel superior y el nivel inferior del cerebro, ahora lo mismo que antes, se abre una gran falta. Sobre el nivel medio —a saber, sobre los sucesos dentro de grandes o más pequeños conjuntos de células, lo que en definitiva subyace a los procesos del nivel superior— sabemos todavía terriblemente poco.

También sobre los códigos con que se comunican entre sí células nerviosas, individuales o grupos de ellas, (probablemente utilizan a la vez varios de tales códigos) también contamos con suposiciones plausibles. Pero nos es totalmente desconocido qué sucede cuando cien millones, o incluso mil millones de células nerviosas «hablan» entre sí.

Según qué reglas opera el cerebro; cómo se representa el mundo de manera que se mezclen la percepción inmediata y la experiencia anterior; cómo se vive el hacer interior y «su» actividad, y cómo planifican acciones futuras, nada de esto lo entendemos, ahora como antes, ni siquiera como conjeturas. Más todavía, ni siquiera está claro cómo podríamos investigar eso con los medios actuales. En relación con esto nos encontramos en el estado de los cazadores y recolectores.

La descripción de los centros de actividad con el TEP, o la RMNf y la atribución de estas áreas a determinadas funciones o actividades, apenas ayuda aquí. Que todo eso se juega en el cerebro en un determinado lugar, no establece ninguna explicación en un sentido estricto. Pues sobre «cómo» funciona, los métodos no dicen nada, en definitiva solo miden de modo indirecto dónde, en una acumulación de cientos de miles de neuronas, se da algo más de necesidad de energía. Es algo así como si se intentara fundamentar el modo de funcionar una computadora midiendo el gasto de electricidad cuando hace algún trabajo.

Redes (mallas) de alto dinamismo *(Hochdynamische Netzwerke)*

Mucho se habla de que las redes neuronales deben ser consideradas como sistemas altamente dinámicos y no lineales. Eso significa que obedecen más o menos a las leyes sencillas de la naturaleza, pero que por su complejidad generan propiedades totalmente nuevas. La representación de contenidos —sean percepciones o programas de movimiento— corresponden a

muestras espaciotemporales de actividad en esas redes neuronales altamente complejas. Para descifrar esos códigos de señales, probablemente se necesitan medidas (*Ableitetechniken*) que permitan una medición simultánea en muchos lugares del cerebro.

Sin embargo, aunque muchos secretos sobre ello esperan aún ser descubiertos, la investigación del cerebro nos ha dado ya algunos conocimientos totalmente extraños. Por ejemplo, sabemos en lo esencial qué puede efectuar el cerebro y con qué límites choca. Lo más impresionante es su enorme capacidad de adaptación y aprendizaje, que —y esto es el punto más sorprendente— es cierto que decrece con la edad, pero no de modo tan fuerte como se sospechaba.

Durante mucho tiempo se pensaba que el desarrollo del cerebro se terminaba en algún momento en la juventud y que las redes neuronales quedarían ya fijadas definitivamente. Mientras tanto, está establecido firmemente que también en el cerebro adulto al menos en un ámbito de corta extensión —en el campo de sinapsis individuales— se pueden establecer nuevas conexiones. Además, para determinadas tareas, por ejemplo, aprendizaje de idiomas extranjeros, en edad avanzada, se pueden reclutar áreas adicionales del cerebro.

De ese modo, Juan puede todavía aprender lo que Juanito no aprendió, aunque con los años sea más difícil. Mientras tanto comprendemos tan bien los factores moleculares y celulares que subyacen a la plasticidad del aprendizaje que podemos establecer qué conceptos de aprendizaje —por ejemplo, en la escuela— son los más adecuados para las funciones del cerebro.

Ante todo, por experimentos con animales no humanos (*Tierversuchen*) sabemos desde hace algunos años que incluso en el cerebro adulto —al menos en algunas de sus partes— se forman nuevas células nerviosas. Por ahora no entendemos aún como en esta «neurogénesis» las nuevas células se integran en las conexiones viejas, y qué funciones asumen. La pregunta de si se puede provocar una neurogénesis inducida médicamente en terapias etiológicas de enfermedades neurodegenerativas, de momento no se puede responder.

La naturaleza del espíritu

Hemos descubierto que, en el cerebro humano, procesos neuronales y estados espirituales psíquicos vividos de modo consciente dependen mutuamente unos de otros, y que procesos inconscientes preceden a los conscientes de un modo determinado. Los datos que se han conseguido, con métodos que dan imágenes, indican que todos los procesos interiores psíquicos (*innerpsychischen*) están acompañados de procesos neuronales en determinadas áreas del cerebro —por ejemplo, la imaginación, la empatía, la vivencia de sensaciones y la toma de decisiones o, respectivamente, la planificación intencional de acciones—. Y aunque aún no conocemos los detalles exactos, podemos partir de que todos estos procesos son descriptibles fundamentalmente por procesos fisicoquímicos. Investigar esto de más cerca es la tarea de la investigación cerebral de los próximos años y décadas.

El espíritu y la conciencia —por más especialmente que sean sentidos por nosotros— se acoplan a los sucesos naturales y no los superan. Y: el espíritu y la conciencia no han caído del cielo, sino que se han configurado en la evolución del sistema nervioso de modo progresivo. Tal vez sea este el conocimiento más importante de las neurociencias.

¿Qué podrán saber los investigadores del cerebro en diez años?

Lo que sabremos en diez años sobre la exacta conexión entre el cerebro y el espíritu dependerá del desarrollo de nuevos métodos de investigación. El «dónde» en el cerebro, sobre el que la «Spintomografía nuclear» hoy en día nos da información, no nos dice aún «cómo» hay que describir las capacidades cognitivas por los mecanismos neuronales. Para semejante progreso en tal dominio necesitamos un método que permita en uno el registro de ambos aspectos.

¿Cómo surgen la conciencia y la vivencia del yo, cómo se unen la acción racional y emotiva, qué tiene que ver con la representación de la «voluntad libre»? Ahora ya está permitido formular las grandes preguntas de las neurociencias, pero que ya en los próximos diez años sean respondidas, es más bien irreal. Incluso es discutible que, hasta entonces, nos podamos acercar a ellas con algún sentido. Para ello debemos saber esencialmente más sobre el modo de funcionar del cerebro.

Pero es muy cierto que, dentro de la próxima década, la investigación del cerebro conseguirá elaborar conocimientos que serán decisivos para las respuestas a estos problemas de orden superior. Así queremos descubrir cómo codifican, valoran, almacenan y seleccionan información circuitos de conexión de cientos o miles de neuronas en unión con la totalidad del cerebro. El nivel medio —la investigación del modo de operar de ámbitos más pequeños del sistema nervioso, de microcircuitos de conexiones— va poniéndose de modo creciente en el centro de la investigación. El método usual hasta ahora, de investigar tales preguntas en secciones cerebrales, tal vez se esté quedando anticuado, pues solo pueden representar secciones momentáneas en una red de conexión que ya no funciona como un todo. En lugar de eso es posible que en diez años captemos la distribución espacial y temporal de la excitación neuronal hasta el nivel de todas las neuronas implicadas en un microcircuito de conexión con métodos que nos den imágenes en sistemas nerviosos intactos. El microscopio de fotones múltiple, los colorantes funcionales y los métodos genético-moleculares nos ponen en la situación de conocer las reglas del flujo de información dentro de neuronas individuales y en conjuntos de neuronas.

Pero para todos esos experimentos se presupone que los animales investigados —pues la investigación tendrá lugar ante todo con ellos— no han de estar narcotizados y que muestren su comportamiento natural a partir de métodos sin dolor. Solo entonces será posible observar la actividad cerebral de esos animales en la resolución activa de tareas y con ello incluir en el análisis las funciones más importantes del cerebro, su productividad y espontaneidad.

La comprensión del modo de trabajar de los microcircuitos de conexión se apoya de manera totalmente esencial en una modelización rica en detalle con computadoras de alto rendimiento. Por otro lado, esta modelización se orientará en el futuro menos por los conceptos actuales de la informática y la inteligencia artificial que por los procesos reales fisiológicos. Y ciertamente no solo por aquellos del nivel más bajo —neuronas individuales con sus dispositivos de canales y receptores, sus verdaderas configuraciones y sus propiedades plásticas— sino ante todo también por los procesos neuronales del nivel medio hasta ahora poco comprendido, tal como sucede en el aprendizaje, el conocimiento, y la planificación de tareas. Así, junto a la neurobiología experimental se impondrá como disciplina de investigación

la neurobiología teórica, que entonces conseguirá, del mismo modo que la física teórica dentro de la física, una gran independencia.

Al final de los esfuerzos las neurociencias comprenderán, por así decirlo, la pequeña tabla de multiplicar del cerebro. De ahí se pueden deducir hipótesis precisas para el estudio de las funciones superiores del cerebro: por ejemplo de cómo coordina el cerebro sus numerosos subsistemas de manera tal que puedan surgir percepciones coherentes y acciones coordinadas. Sin estas etapas intermedias decisivas sobre el nivel medio de organización las afirmaciones sobre la relación entre la actividad neuronal observada y los rendimientos cognitivos seguirán siendo meramente especulativas.

Progresos médicos

Ante todo, por lo que concierne a aplicaciones concretas, son inminentes en los próximos diez años enormes progresos. Probablemente comprenderemos los fundamentos más importantes moleculares biológicos y genéticos de las enfermedades neurodegenerativas tales como el Alzheimer o el Parkinson, y por tanto reconoceremos más rápidamente estos padecimientos, tal vez los podamos prevenir, o al menos podremos tratarlos esencialmente mejor.

Lo mismo vale para algunas enfermedades psíquicas como la esquizofrenia o la depresión. En un plazo previsible se desarrollará una nueva generación de psicofármacos que de modo selectivo y por tanto altamente eficaz y con pocas contraindicaciones afectará directamente en determinadas regiones del cerebro a los receptores de las células nerviosas. Esto puede revolucionar la terapia de las perturbaciones psíquicas —incluso aunque desde el desarrollo de los medicamentos hasta su aplicación pasarán varios años—.

Además se seguirá perfeccionando aún más las neuroprótesis como extremidades inteligentes o como el oído artificial. En diez años habremos desarrollado una retina artificial que no estará programada al detalle, sino que estará organizada de acuerdo a los principios del sistema nervioso y aprenderá. Eso cambiará profundamente nuestra mirada sobre la vista, sobre la percepción, y quizás sobre todos los procesos organizativos en el cerebro.

También los sucesivos progresos que podemos esperar en la investigación cerebral nos pondrán de manera más amplia en la situación de prever excentricidades psíquicas y desarrollos en falso y, al menos en cuanto a tendencia, disposiciones de conducta —y así poder establecer «contramedidas»—. Tales incursiones en la intimidad, en la personalidad de los seres humanos, están, por otro lado, vinculadas con muchas preguntas éticas, cuya discusión se intensificará en los próximos años.

¿Qué podrán saber los investigadores del cerebro algún día?

En un tiempo previsible, por tanto en los próximos 20 o 30 años, la investigación del cerebro podrá explicar la relación entre los procesos neuroeléctricos y neuroquímicos, por un lado, y los rendimientos perceptivos, cognitivos, psíquicos y motores, por otro, hasta el punto de hacer posible predicciones sobre esas relaciones en ambas direcciones con un alto grado de probabilidad. Eso significa mirar sin asomo de contradicción el espíritu, la conciencia, los sentimientos, los actos voluntarios y la libertad de acción como procesos naturales, puesto que descansan en procesos biológicos.

Pero una explicación completa del trabajo del cerebro humano, es decir, un desciframiento general en el nivel celular o incluso molecular, todavía no lo conseguiremos. En especial, solo de manera muy limitada se conseguirá una descripción completa del cerebro individual, y con ello una predicción sobre el comportamiento de una persona determinada. Porque los cerebros individuales se organizan a partir de diferencias genéticas y también de procesos de impregnación por influjos del entorno no reproducibles —y ciertamente de modo muy diferenciado, y siguiendo necesidades individuales y un sistema de valores también individual—. Esto hace por lo general imposible, de la actividad cerebral, sacar conclusiones para los procesos psíquicos resultantes en el caso de un individuo concreto.

Como efecto final podría resultar una situación como en la Física: la mecánica clásica ha introducido conceptos descriptivos para el macromundo, pero solo con los conceptos derivados de la Física cuántica se dio la posibilidad de una descripción unitaria. Del mismo modo, a largo plazo estableceremos una «teoría del cerebro», cuyo lenguaje será presumiblemente distinto del que conocemos en la actual neurociencia. Descansará sobre el modo de trabajar de grandes conjuntos de neuronas, los procesos que ocu-

rren en el nivel medio. En ese momento se harán interesantes las preguntas fuertes de la teoría del conocimiento: por la conciencia, por la experiencia del yo y la relación entre el objeto cognoscente y los objetos a conocer. Pues en ese momento futuro nuestro cerebro se dispondrá de modo serio a conocerse a sí mismo.

Entonces los resultados de la investigación cerebral, en la medida en que una más amplia población sea consciente de ellos, llevarán a un cambio de nuestra imagen del ser humano. Desaparecerán de modo creciente los modelos explicativos dualistas —la separación del cuerpo y el espíritu—. Otro ejemplo más: la relación entre el saber innato y el adquirido. En nuestro actual modo de pensar, estas son dos fuentes diferentes de información, que subyacen a nuestra percepción, acción y pensamiento. La neurociencia de las próximas décadas mostrará y elaborará su íntima implicación, de manera que no tendrá sentido mantener tal diferencia en el nivel medio de la red nerviosa. Por lo que concierne a nuestra propia imagen, están próximas en un tiempo previsible considerables conmociones. Las ciencias humanas y las neurociencias deben entablar un intenso diálogo para proyectar una nueva imagen del ser humano.

Sin embargo, todo este progreso no va a terminar en un triunfo del reduccionismo neuronal. Incluso si en algún momento consiguiéramos explicar todos los procesos neuronales que en el ser humano subyacen a un sentimiento de compasión, a su enamoramiento, o a la responsabilidad moral, se mantendrá la independencia de esa «perspectiva interna». Pues tampoco una fuga de Bach pierde nada de su fascinación por saber cómo está construida. La investigación cerebral debe distinguir claramente qué puede decir y qué permanece fuera del dominio de su competencia, del mismo modo que la ciencia de la música —para seguir con el ejemplo— puede decir algo sobre la fuga de Bach, pero debe callar sobre la explicación de su belleza sin par[3].

[3] Traducción propia, revisada por José M.ª Calés, profesor titular de psicobiología.

Unidad Didáctica III

EL SER HUMANO EN LA CULTURA: INTRODUCCIÓN A UNA FILOSOFÍA DE LA CULTURA

INTRODUCCIÓN

Llegamos con esta unidad al último estadio de nuestra antropología. Los logros del último tema, consecuentes con la noción de persona, resultan abstractos porque la vida humana, de acuerdo a las dimensiones corporal, social e histórica, transcurre en un medio cultural. Incluso el logro de cualquier vida plena solo se hace en el seno de la cultura. Por eso estudiar la cultura es estudiar la vida humana en concreto.

Conocemos las dimensiones básicas de la vida humana, sin las cuales el ser humano no sería lo que es sino otro. Sobre esas estructuras se asienta lo que en la primera Unidad de la *Antropología filosófica I* he llamado los escenarios básicos de la vida humana o los fenómenos fundamentales de la vida que constituyen los modos como opera el cuerpo, el yo, como vivimos el tiempo, nos relacionamos a la sociedad, etc. Y como no siempre estamos inventando modos, lo que haría imposible la vida social, la cultura es la que establece de antemano esos modos. Mi objetivo en esta Unidad Didáctica es dar una visión filosófica de esa cultura, en todas sus facetas fundamentales, estableciendo una especie de panorama filosófico sobre ella, partiendo del hecho de que el humano es tal en el seno de la cultura, considerando, a esta, parte misma del ser humano, no algo que se posee sino que nos hace. Como decía Ortega y Gasset respecto a las creencias, que no las tenemos sino que nos tienen ellas; lo mismo pasa con la cultura, que no la tenemos sino que nos tiene ella. Por eso es imprescindible en una antropología filosófica incluir una reflexión sobre la cultura.

Con estas últimas expresiones ofrecemos una especie de puente entre los dobles humanos de los que hemos hablado en el tema primero, porque el yo de la estructura analítica, o lo que Husserl llama el yo trascendental, o el *Dasein* de Heidegger, no son entes abstractos, sino realidades constituidas por la cultura. Puede ser que al principio la cultura sea una propiedad del ser humano, es decir que «tenemos cultura», de manera que el genitivo anterior es subjetivo. Pero también se puede y debe decir que la cultura nos tiene, de manera que ese genitivo es objetivo, somos objetos de la cultura, como somos objetos del lenguaje.

Una filosofía de la cultura es por sí misma una materia muy amplia, y además con una gran tradición en la filosofía, por más que, en la segunda mitad del siglo xx, desapareciera, de manera irresponsable, de los elencos filosóficos. En nuestro país, sin embargo, ha habido en la última década del siglo pasado un resurgir de esta materia, cuya razones últimas es posible que estén en relación con el aumento de problemas que tocan el tema de la cultura, bien por la imposición de un tipo cultural, en la llamada era de la «globalización», bien por la convivencia de muchos modos culturales, por la mezcla de trabajadores debido a aquella globalización.

La reivindicación de un tratamiento filosófico de la cultura sigue las mismas pautas de la antropología filosófica, de que negar esa posibilidad termina afectando a la misma filosofía. Pero en este caso la más interesada es la antropología cultural, ya que los antropólogos culturales se hicieron los únicos competentes para el estudio de la cultura, desde el cual proclamaron el relativismo cultural como principio básico. Desde él, la filosofía no es sino un discurso procedente del seno de una cultura, sin más legitimidad que otros muchos relatos procedentes de otras culturas. Esto es lo que llamo la muerte o disolución antropológica de la filosofía. Pero, proclamando la *disolución antropológica de la filosofía*, a caballo de la diversidad radical de las culturas, se confesaba a sí misma como la ciencia unitaria de la cultura. Es cierto que la posmodernidad es hija en gran medida de la *disolución antropológica de la filosofía*, si bien en realidad es una mala filosofía que se confiesa, filosófica y subrepticiamente, no ser filosofía. Esa filosofía se sitúa, así, en la diferencia radical pero no puede hacerlo más que asentándose en un inconfesado suelo común, solo sobre el cual se puede hacer antropología. Esta curiosa situación obliga a la filosofía a reflexionar de nuevo sobre la cultura, tema abandonado cuando, después de la Segunda Guerra Mundial, se popularizan los grandes trabajos de la antropología cultural y social. En esos momentos siempre había estado en juego el concepto mismo de filosofía, porque no se sabía muy bien cuál podía ser su legitimidad para acercarse a un tema sobre el que los antropólogos parecían decirlo todo.

Pero, lo diré una vez más, la *disolución antropológica de la filosofía*, que es el lecho de Procusto de la posmodernidad, es traidora, porque lleva consigo la *disolución filosófica de la antropología*, y no menos de la misma pos-

modernidad, porque sobre el relativismo cultural nada se puede construir, no la propia antropología, que inmediatamente dejaría de ser ciencia.

La pretensión de esta Unidad Didáctica es dar pautas para una formación filosófica sobre la cultura que nos tiene. En el primer tema abordaré un aspecto de carácter crítico, para justificar un tratamiento filosófico de la cultura como parte de una antropología filosófica. Objetivo clave de esa parte es mostrar la limitación del concepto usado por las ciencias sociales, insuficiente para el filósofo. El segundo tema está dedicado a una fenomenología de la cultura. A partir de ese análisis se comprenderá mejor hasta qué punto el comportamiento socialmente aprendido, que es normal entre muchos animales, incluso, a veces, con creación de una tradición, no debe ser llamado cultural en sentido estricto, porque la palabra cultura nació para el tipo de comportamiento socialmente transmitido entre humanos. El tercer tema estará dedicado a la deducción de los escenarios antropológico-culturales que son el contenido de la cultura, ahí haremos una descripción filosófica a fondo de los tipos de cultura y de los ámbitos en que aparece. Por fin el tema cuarto apuntará a un punto en consonancia con el último capítulo de la *Antropología filosófica I* y con el tema último de la anterior Unidad Didáctica, que en este capítulo encuentra su complemento. La cultura ha sido una de las grandes preocupaciones de la filosofía en el siglo XIX, pero no tanto como tema de objeto filosófico cuanto como crítica de sus configuraciones, tal como lo vimos al estudiar los «filósofos de la sospecha». Para fundamentar una crítica de las realizaciones concretas del ser humano, hay que conocer la naturaleza de la cultura y sobre todo ver si en ella se diseña alguna orientación que sirva de medida.

En las páginas que siguen se van a utilizar los desarrollos que aparecen en mi libro *Teoría de la cultura*, aunque con mucho menos detenimiento del que aparece en ese libro. Si alguien quiere completar sus perspectivas o encuentra alguna argumentación insuficiente, puede acudir a dicho libro

Tema IX

Ciencia y filosofía de la cultura

1. Genealogía del concepto de cultura.
   1.1. El concepto de cultura en la tradición: los relatos míticos.
   1.2. Sentido etimológico de la palabra.
   1.3. Los dos órdenes de la vida humana.
   1.4. La cultura en la modernidad.
2. La cultura desde las ciencias sociales.
   2.1. El contexto del concepto antropológico de cultura.
   2.2. La idea etnográfica de cultura.
   2.3. Límites de la idea etnográfica de cultura y otros ensayos.
3. La cultura desde la biología.
   3.1. Teoría biologiscista de la cultura.
   3.2. Límites de la noción biologicista de cultura.
   3.3. La disputa sobre la cultura animal.
4. Deducción y método de una filosofía de la cultura.
   4.1. El planteamiento filosófico sobre la cultura y sus condiciones.
   4.2. Filosofía de la cultura y antropología filosófica.
   4.3. Rasgos de la filosofía de la cultura.
   4.4. La cultura desde los diversos campos del saber.

El objetivo de este primer capítulo es mostrar la insuficiencia del concepto de cultura de las ciencias sociales y naturales. Para las primeras, ese concepto no es muy antiguo, porque, con el sentido actual, aparece no antes del siglo XIX, con la antropología cultural, como dice Leslie White (1964, 18) aceptando la tesis de Kroeber: «Fue el antropólogo [...] quien "descubrió la cultura"». Aceptan, sin embargo, que de modo latente o como campo semántico existía al menos ya en la Ilustración. En cuanto a las ciencias naturales utilizan el mismo concepto que las sociales pero reduciéndolo a comportamientos sociales aprendidos, con lo que lo extienden a muchas especies animales.

1. GENEALOGÍA DEL CONCEPTO DE CULTURA

1.1. El concepto de cultura en la tradición: los relatos míticos

Ahora bien, en la Ilustración existe el concepto no solo de modo latente sino también de modo explícito, y para entonces ya existía, en torno al tema, toda una tradición que no debe ser ignorada. Solo la recuperación de esa tradición nos posibilitará la comprensión de la insuficiencia del *concepto socio-antropológico de cultura*. Por eso es imprescindible revivir una tradición en la que se aúnan dos elementos: *uno descriptivo*, ya que la cultura denomina el ámbito de la realidad humana que *no procede de la naturaleza*; y otro *normativo*, que marca una gradación axiológica en lo humano, en donde lo humano aparece como un vector desde lo salvaje, bárbaro, improductivo, no fértil, incultivado, hasta lo más humano. Esta tensión inherente al concepto de cultura es lo que se pierde en el concepto de cultura de las ciencias sociales.

En el *sentido etimológico* de la palabra se aúnan los dos factores, el *descriptivo* y el *normativo axiológico*. Pero también es conveniente tomar en

consideración, aunque sea brevemente, la *comprensión mítica* del espacio que después será descrito con el concepto de cultura.

Tenemos dos relatos de esa naturaleza en los cuales se piensa ese ámbito en el que vive el humano. Ambos relatos son fundacionales para nuestro modo de vernos. El primero es el relato de la expulsión del Paraíso de Adán y Eva, tal como lo cuenta el *Génesis*. El otro es el relato de la creación de los humanos por Prometeo y Epimeteo, tal como lo cuenta Platón, poniéndolo en boca de Protágoras, en el diálogo del mismo nombre.

El relato del *Génesis* cita tres de los elementos claves de la vida humana. Primero, la trasgresión lleva al descubrimiento de la *sexualidad humana* al aparecer el *pudor*, la *vergüenza*. Segundo, Adán y Eva descubren la *muerte*, el límite del tiempo. Tercero, toman conciencia de que en adelante tienen que trabajar. Así se da una oposición básica entre la vida paradisíaca, natural, instintiva, y la vida no paradisíaca, no natural, no instintiva. Aquella era la primera «felicidad», y como tal se convierte en un deseo de retorno a ella, que nunca se puede ya dar. En este mundo hasta la sexualidad, como momento de felicidad, lleva en su seno sufrimiento al parir con dolor, aunque eso afecta únicamente a la mujer. Al varón solo se le castiga con diferir la satisfacción porque las señales sexuales directas quedan ocultas. Existen, pues, idealmente dos modos de vida humana, la vida natural, que aparece como una pérdida que se desea recuperar y que sigue alumbrando como un polo de atracción, aunque sea imposible volver a ella, y la vida auténticamente humana, la que ha roto con la naturaleza en esos tres factores citados, el trabajo, el sexo y el conocimiento de la muerte.

También en el mito de Prometeo y Epimeteo relatado por Platón en el *Protágoras* (320c/322b) se ofrece una estructura en cierto modo semejante a la del *Génesis*: vida armónica con la naturaleza, trasgresión, vida humana; por tanto, naturaleza, trasgresión, vida humana. Al crear a los mortales, los dioses encomiendan a los titanes Prometeo y Epimeteo que distribuyan convenientemente las cualidades que estas criaturas deban tener. Epimeteo pide a su hermano que se lo deje hacer a él y que luego se lo supervise. Epimeteo distribuye las cualidades de modo compensado, equilibrando carencias y disponibilidades, pero al llegar al ser humano ya no tiene qué darle y Prometeo, al revisarlo, encuentra al ser humano desprovisto de cualidades naturales y por ello incapaz de subsistir. Entonces Prometeo toma de Atenea los saberes técnicos y roba a Héfesto el fuego y se los da a los

humanos, que así ya disponen de la eficacia técnica, pero aún son incapaces de vivir conjuntamente y de defenderse de los animales. Entonces Zeus, propietario del saber político, manda a su mensajero Hermes dar a cada uno de los humanos el pudor y la justicia para que puedan convivir.

En el relato aparece una estructura parecida a la del *Génesis*. En el mito se *destaca* y *opone* la creación del conjunto de los animales a la del ser humano. Los primeros muestran una armonía y equilibrio que quedan rotos con el humano. La naturaleza queda transgredida, y aparece un ser inepto, inadecuado para subsistir en ella, un ser no natural. El desajuste lleva a una segunda creación en la que se dota al humano de la capacidad de trabajo (los oficios y las técnicas), y de las cualidades de la convivencia (el pudor y la justicia). La intensa experiencia de la *polis* hace que el mito griego, a las cualidades humanas necesarias, añada el saber político. También aquí aparece el pudor, como ocurre después de la transgresión bíblica.

Tenemos, entonces, en los dos relatos, dos órdenes de realidad claramente contrapuestos: el *natural divino*, armónico, equilibrado, que, por tanto, se reproducirá sin alteraciones —eso es lo que implica el equilibrio—; y el *orden humano*, que introduce y representa una transgresión y ruptura de ese orden de integración natural, pero que busca restaurar de algún modo la ruptura, compensarla, resolverla. Pues bien, este modelo es básico para comprender el concepto de cultura.

1.2. Sentido etimológico de la palabra

El segundo elemento que confluye en el concepto de cultura viene irremediablemente del sentido etimológico de la palabra. La actuación necesaria para pasar del orden meramente natural al orden humano es lo que se enfoca en el *sentido etimológico* de la palabra «cultura» como educación, formación o, en el sentido más estricto, como cultivo del ser humano. Cultura es el abstracto de *colere*, labrar el campo, es decir, cultivarlo para hacerlo fértil, por eso se aplica al ser humano, que debe ser cultivado para pasar de un estado silvestre a una situación culta. En Grecia a esta formación la llamaban *paideía* ya que debía ejercitarse fundamentalmente sobre los niños. El orden humano ya está constituido cuando nacen los niños y es a los niños, que vienen al mundo desnudos e indefensos, a los que hay que formar y a los que hay que enseñar, para introducirlos en el mundo huma-

no. Toda la organización griega es una organización de la *paideia*. Por eso, bastaría con un estudio a fondo de los elementos de la educación griega para poner alguna base imprescindible de la filosofía de la cultura. Pero en Grecia no se utiliza la palabra cultura, cuyos elementos metafóricos es necesario analizar.

El cultivo de un campo exige protegerlo y cuidarlo. El cultivo se da, en primer lugar, en un *terreno natural* inculto, sobre el que se actúa con cierta violencia para llevarlo a otro nivel: se arranca o quema la vegetación natural, se le quitan las piedras, de manera que aparezca el terreno cultivado con un aspecto claramente distinguible, incluso contrapuesto al anterior. Este, sin embargo, sigue ejerciendo una no disimulada presión sobre el orden nuevo, porque sigue sosteniéndolo o soportándolo. Es decir, lo cultivado sigue siendo también parte de la naturaleza, pero a lo natural *no se le deja seguir su curso*, sino que se interfiere en él con la acción humana, se lo encauza, por eso hay que acotarlo y cuidarlo para que no vuelva al estado anterior; porque para ser cuidado un campo debe ser protegido, acotado.

Es cierto que en este uso etimológico de la palabra cultura, esta siempre aparece de modo *adjetivo*, campos *cultivados*, pero la existencia de campos cultivados lleva a la *agricultura*, al cultivo del campo, que no es sino el arte de producir campos cultivados. Del mismo modo, la *paideia* no es sino el abstracto de las acciones para lograr niños verdaderamente griegos, niños formados, educados en la helenidad.

Por eso, tras el adjetivo está necesariamente el sustantivo que constituye el ideal, por ejemplo, en el caso de la helenidad, la cultura griega, eso que para los griegos es el verdadero modo de ser humano; o en el caso de los campos cultivados, las técnicas de cultivo que anteceden y rigen las actuaciones de convertir los campos silvestres en cultivados. La helenidad antecede a la *paideia* y la técnica agrícola antecede al cultivo del campo.

Cicerón es el primero que habla de la *cultura animi*, en semejanza con la *cultura agri*. En esa utilización la palabra asume la tradición griega de la *paideia* y el sentido etimológico de la *cultura agri*, utilizándolo metafóricamente. En ambos casos, siendo el resultado una cultura adjetiva, espíritu y campo *cultivados*, la condición para ambas cosas es que exista el ideal para el cultivo, el modelo, la norma que dirige esas acciones. Por eso siempre cabe ahí un más y un menos, un mejor y un peor, una mayor o menor ade-

cuación a la norma. Además, nunca hay que olvidar la *provisionalidad* de la cultura. Estemos o no seguros de que vivimos en su ámbito, el orden natural subsiste siempre por debajo de lo cultural y se apresta a aflorar a poco que ceda el cuidado. El orden cultural, sin embargo, es irreversible. Solo que muchos estadios que en un momento dado fueron culturales han podido «solidificarse» en elementos naturales y otros, convertirse en modos de vida identificados con unos mínimos imprescindibles, así su abandono, por falta de cuidado, significaría una vuelta a un mundo natural, aunque en sentido estricto no lo sea.

La idea de un *ideal de vida humana*, que consiste en la asimilación de los logros máximos obtenidos en un momento, es lo que está detrás de esa provisionalidad. En la *paideía* griega hay un más y un menos; también lo hay en el cultivo de los campos y no menos en el cultivo del espíritu. En todos estos casos se diseña un mínimo imprescindible para la vida humana y un máximo, un ideal de vida humana. Es este ideal el que siempre está amenazado.

1.3. Los dos órdenes de la vida humana

Tenemos, pues, dos sentidos o elementos para configurar la idea moderna de cultura. Uno es el acotamiento de dos órdenes: el natural equilibrado y el humano que transgrede o rompe el equilibrio de aquel. El segundo es la contraposición de un modo de ser humano no formado, no educado, no cultivado, y la existencia humana formada, educada, cultivada. El primer elemento se refiere a la existencia de la especie como tal: el ser humano pensado en los mitos es el ser humano como especie. El otro se refiere a modos concretos de la vida humana, tomando como referencia a personas concretas sobre las que se actúa para llevarlas al ideal humano. En el caso de la *paideía*, el hecho de que la actuación sea sobre el niño nos lleva al elemento básico del mito: la cultura como formación es resultado de la transgresión o *trascendencia* del orden natural. Este elemento resulta minusvalorado en la traducción de la *paideía* a cultura, porque en esa traducción parece que el niño es viable como niño humano también sin cultura. En la *paideía* hay dos niveles, uno mínimo y otro máximo. Para ser humano, todo niño debe aprender al menos los rudimentos del comportamiento social, por ejemplo, debe aprender a hablar, o debe adquirir los conocimientos básicos sobre lo

comestible, o ciertas normas de convivencia; pero existe obviamente también un máximo, un ideal. Al traducir al latín el concepto de *paideía* por la metáfora de la cultura, se focaliza más este segundo nivel, que es el que también aparece en el concepto de humanismo, descuidando el otro nivel, el mínimo imprescindible para la vida humana. En este desplazamiento de sentido se pierde la radicalidad de la contraposición entre el orden natural y el orden humano pensada en el mito, pero se gana la conceptualización de otra contraposición siempre operativa también en el orden humano, la que existe entre cumplir mejor o realizar mejor ese orden, que no existe en el orden natural; en este orden no existe un ámbito para cumplir mejor o peor lo natural, de acuerdo a un grado; en cambio en el orden humano sí hay grados de cumplimiento, por eso hay un *gradiente*, un ideal, que es lo que se incluye en la palabra «humanismo». En el orden natural no se puede ser más o menos natural.

1.4. La cultura en la modernidad

La evolución del concepto de cultura en el Renacimiento, en el Siglo de Oro español y en la Ilustración llevará a centrarse en este aspecto o elemento ideal *axiológico*, el ideal humano que debe ponerse como meta que hay que conseguir en la educación, en la formación, en la «ilustración». En *La Dorotea* (acto IV, escena II) se pregunta Lope de Vega: «Garcilaso ¿fue culto? Aquel poeta es culto que cultiva de suerte su poema que no deja cosa áspera ni escura, como un labrador un campo; que eso es cultura, aunque ellos dirán que lo toman por ornamento», (véase Azorín 1975, 933).

En la Ilustración se asume la cultura como la educación del ser humano para pasar del estadio de inmadurez al de madurez. Esa cultura representa un dominio que hay que asimilar; por tanto, un dominio ya existente que hay que asimilar para perfeccionarse.

A la Ilustración se llega, en consecuencia, con una serie de elementos muy diferentes que terminan por integrarse en las dos vertientes fundamentales de la cultura: el *ámbito subjetivo* de la cultura, que había sido hasta ese momento el predominante, es decir, la cultura como formación o cultivo del ser humano —incluyendo, siempre en el desplazamiento de sentido del que hemos hablado, *el ideal de vida humana*—; y el *ámbito objetivo* de la cultura, que sin ser tematizado opera ya desde la *paideía*; porque de lo

que en esta se trataba era de introducir a los niños en la helenidad, de hacer que los niños asimilaran y practicaran del mejor modo posible el ideal helénico de vida, ese modo de ser humano que para los griegos era el ideal; o, para los renacentistas, el mundo clásico que para ellos se había convertido en modelo, utilizando para ese fin las humanidades. Pues bien, en la Ilustración en cierta manera se recuperan los dos sentidos, el trasmitido por el mito y aquel sentido, aunque desplazado, implícito en la utilización de la metáfora de la cultura, de manera que el ser humano no culto es el *inmaduro* y, por tanto, en cierta medida algo aún no humano, prehumano. La cultura es en ese contexto el *ámbito objetivo* ya consolidado que es necesario asimilar para convertirse en persona madura, es decir, en un ser humano pleno. Para la Ilustración, por tanto, el estado de incultura no es el estado de naturaleza pura, sino el estado de inmadurez, que en cierta medida prolonga aquella inmadurez infantil de la que nos tenía que sacar la *paideía* griega.

En Kant, y en general en la Ilustración, está claramente mencionada la idea procesual de cultura, es decir, la cultura como cultivo o producción de una aptitud; este elemento de cultivo se irá oscureciendo para resaltar el aspecto objetivo de la cultura, es decir, los ámbitos de la Cultura, constituidos, además, en ámbitos más o menos cerrados, como la Ciencia, la Moral y el Arte. A partir de ahí se formará un ideal político básico, el de impulsar en una sociedad el desarrollo de esos ámbitos al margen de los intereses concretos y prioritarios de los individuos. Así se configura la idea del Estado de Cultura, la idea política de configurar un Estado cuya meta sea el desarrollo de la Cultura. Ese Estado tenía que trabajar en el desarrollo de la cultura entendida en ese sentido, y en lograr extender el domino de la misma. Esto es tema propio del idealismo alemán (cfr. Bueno 1996, 55 ss.).

Sin detenerme en ello, no quiero dejar de considerar la utilización que algunos hacen de una diferencia entre cultura y civilización, pero yo creo que no pasa de un modo de hablar sin que vaya más allá de preferencias personales que no terminan de encontrar un acuerdo general (Cfr. Savater 1995; Pérez Tapias 1995; C. Gómez 1998; también Freud 1968; Schnädelbach 1996).

2. LA CULTURA DESDE LAS CIENCIAS SOCIALES

2.1. El contexto del concepto antropológico de cultura

El uso del concepto de cultura por parte de los filósofos desde mitad de siglo xx toma como referencia indiscutible el uso que hacen de él los antropólogos culturales y que se ha convertido ya casi en paradigmático en todos los ámbitos. Solo cuando se habla de instituciones como el Ministerio de Cultura, o de que alguien tiene una cultura muy amplia, el término cultura se refiere al sentido alemán heredado de la Ilustración, o sencillamente al saber acumulado en la sociedad en un momento determinado, en el que no entra tanto la consideración de la cultura «científica» como la cultura «humanística» —idiomas, historia, arte, literatura—, así como el conocimiento y la aceptación de las normas de la «cortesía». Pero los filósofos toman en general como referente el *concepto descriptivo* que se pone en marcha en el siglo xviii y se generaliza en el xix, haciéndose plenamente eficaz en las ciencias humanas, sobre todo en la antropología cultural y social, o en la sociología francesa. También es el usado por J. Mosterín y G. Bueno. A este concepto lo vamos a llamar *descriptivo-morfológico*, porque sirve para describir un tipo o vertiente de la vida humana.

Cuando los antropólogos han querido presentar el concepto de cultura que manejan, procuran hacer una pequeña historia del mismo, pero no llegan muy lejos, generalmente no más allá de la Ilustración, en la que se pasa de la importancia de la naturaleza —*Nature*— a la importancia del lugar donde uno nace, que es el que determina la *Nurture*, la alimentación material y espiritual que uno recibe. La palabra «lugar» tiene ahí un sentido amplio. Así, Harris (1979, 9) se remite a los estudios de Kroeber y Kluckhohn, quienes entienden la cultura como «conjunto de atributos y productos de las sociedades humanas y por ellos de la humanidad» de carácter —dice— extrasomático y transmisibles por mecanismos distintos de los biológicos. Este concepto, por tanto, no existiría antes de 1700, aunque reconocen un uso del concepto de cultura en el ámbito alemán, y por tanto con «K» [*Kultur*], y por otro lado, como hace Harris, remitan el concepto a la filosofía de John Locke. Ante la diversidad de las costumbres y creencias de los diversos pueblos que los descubrimientos habían puesto de manifiesto, el filósofo inglés llega a la conclusión de que el ambiente determina los modos

de vida de los individuos y, por tanto, que el pensamiento, los sentimientos y las acciones de las personas no dependen de un *a priori* natural o espiritual —ahí estaba la polémica— sino del ambiente, del entorno social.

En la definición que nos ofrecen Kluckhohn y Kroeber se habla de «conjunto de atributos y productos de las sociedades humanas, que sean extrasomáticos y transmisibles por mecanismos distintos de la herencia biológica» (Harris 1979, 9), pero la calificación de extra-somático es muy ambigua porque solo se aplicaría a los «productos» y elementos «extrasomáticos», pero no se entendería bien en qué medida, por ejemplo, el rasgo matrilocal de una sociedad, que, sin ser en sentido estricto somático, regula conductas corporales: qué personas *van a vivir* a tal sitio, y en consecuencia se trata de algo somático. Peor lo tenemos con el atributo matrilineal, ya que en este caso se trata de la familia a la que una persona se vincula. También a la hora de dar contenido a ese atributo es muy difícil no tener que remitirse a conductas corporales. Así, lo único relevante en la definición es el factor «herencia», y lo extrasomático se referiría a que esos atributos no están incorporados en el cuerpo al estilo de los caracteres físicos.

2.2. La idea etnográfica de cultura

Ahora bien, como el referente usual de los antropólogos es Tylor nos interesa sobre todo analizar su concepto de cultura. Tylor agrupa bajo el concepto de cultura todos esos caracteres antes mencionados, o el uso de productos de la actividad humana, de los que por experiencia sabemos que se heredan o que se transmiten socialmente en el seno de la sociedad, y que además son muy diferentes. La famosa definición de Tylor ha sido tomada como la definición canónica de cultura en sentido etnográfico y, por su éxito epistemológico, pasa sin más a fungir como definición canónica universal. Tylor, en el primer capítulo de su *Primitive Culture* (1871), afirma que cultura o civilización, «en sentido etnográfico amplio, es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad» (en Kahn 1975, 29). Lo que más nos interesa de la definición es que en ella se va a describir el tipo de cosas que tienen que recoger los etnógrafos cuando trabajan como tales. La definición solo señala al lector de qué tipo de realidades o aspectos se va a tra-

tar, dando alguna señal para distinguirlas, el hecho de ser aprendidas en sociedad, por tanto, son cosas *no dadas por naturaleza*.

La segunda parte describe el contenido de ese todo complejo, citando conocimientos, creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y otros hábitos y capacidades. Del inventario se infiere que unos elementos son capacidades adquiridas, otros son hábitos, otros, por fin, productos externos o normas reguladoras. Las costumbres son los modos usuales de hacer las cosas de la vida humana y se refieren casi a la totalidad de los comportamientos. Estas costumbres son «hábitos». Se trata de la traducción escolástica del «accidente» aristotélico *hexis,* «lo que se tiene». Un hábito es una disposición (ver Choza 1990, 28) o propensión a comportarse de un modo determinado, que puede realizarse sin pensar, aunque no por ello quede anulada la libertad. El hábito es «tenido» a nivel corporal —o mental—, si es que esto significa algo, que no lo sabemos, en el nivel de los hábitos. El hábito es una capacidad corporal, como conducir un coche. Pero necesitaríamos toda una teoría para explicar el tipo de hábito que es, por ejemplo, hablar un idioma, o pensar la tabla de multiplicar, o la propensión a actuar en beneficio de los demás. En los hábitos morales, esfera preferente para hablar de hábitos, estos son propensiones para los comportamientos seleccionados como valiosos (virtudes) o negativos (vicios).

La condición fundamental que actúa como señal de esas realidades es que no se adquieren de modo biológico-natural, sino por la convivencia en el seno de un grupo. Este aspecto último ha sido el predominante en todas las definiciones de cultura, más no es sino una delimitación externa que solo muestra un carácter heurístico, y eso es lo que se señala en la introducción de la definición: «la cultura o civilización en sentido etnográfico amplio», pues solo pretende señalar aquellas cosas que el antropólogo va a recoger, tratar, explicar, correlacionar o exhibir en un museo. Por eso esta idea de cultura es una idea epistemológica (ver Bueno, ob. cit., 95 y s.).

2.3. Límites de la idea etnográfica de cultura y otros ensayos

La limitación básica de la *idea etnográfica de cultura* consiste en que la cultura es vista desde su *adquisición* por parte de las personas que participan de ella y no desde la *producción* de la misma, que es el requisito para que sea aprendida. Para el antropólogo es suficiente esta «perspectiva de la

adquisición», porque va a describir una *cultura ya formada*, pero para el filósofo puede ser insuficiente. Tylor, y con él los antropólogos, toman la cultura como una realidad ya constituida y por eso suelen ignorar los problemas fundamentales de una *definición ontológica* de la cultura. Lo lamentable de esta situación es que los filósofos la hayan dado por definitiva a pesar de sus limitaciones.

Esta consideración es decisiva para la filosofía de la cultura. El concepto gnoseológico de cultura que se ha impuesto como el definitivo toma la cultura como algo ya dado, hecho, definitivo, por eso solo cabe describirlo y explicitarlo. La cultura está dada como aquello que hay que trasmitir o que hay que adquirir, pero nunca se cuestionan los rasgos ontológicos que muestra eso que se trata de adquirir o trasmitir.

Hay antropólogos que van más allá de Tylor y proponen un concepto de cultura mucho más profundo que el anterior, hablando, por ejemplo, de que la cultura incluye elementos simbólicos. Es el caso de Ralph Linton, Leslie White, Homer G. Barnett, o Cliford Geertz, que se han adentrado en un terreno en el que a veces es difícil decir si estamos en la filosofía o en la antropología cultural. En Geertz hay una influencia de la fenomenología hermenéutica, incorporando algunos de los problemas que esta puede tener, además habla desde el conocimiento de la crisis de la antropología cultural, de lo que tiene plena conciencia (1987, 300).

3. LA CULTURA DESDE LA BIOLOGÍA

3.1. Teoría biologicista de la cultura

Uno de los temas de estudio más llamativo de los biólogos es el del comportamiento animal; la variedad y su origen es uno de los aspectos más apasionantes para la investigación. Globalmente se parte del convencimiento de que esos comportamientos son «instintivos». Pero muchos animales aprenden a lo largo de la vida. Entonces, una de las preocupaciones básicas es encontrar cuáles de los comportamientos son heredados y cuáles aprendidos, tema de la *etología*, que muestra que hay comportamientos propios de una especie —incluso en la especie humana—, trasmitidos biológicamente, otros transmitidos en el seno social y otros descubiertos por indivi-

duos concretos. Esa variación es suficientemente llamativa como para ponerla sin demora en relación con la *cultura humana*. Entre las ciencias antropológicas que, para definir la cultura, se fijaron en el factor de la transmisión en el seno del grupo y la etología tenemos, por tanto, una confluencia. Si se define la cultura como los comportamientos —y la información necesaria para ellos—, trasmitidos socialmente y se descubre que eso mismo se da en algunos animales, tendremos que hablar de *cultura animal* con absoluta propiedad, dándose así una visión niveladora de la cultura humana y de los comportamientos socialmente aprendidos de los animales.

Lo que diferencia radicalmente lo humano y lo animal es el mundo cultural exterior, es decir, los «productos» humanos. Mosterín propone una idea de cultura que los elimina y pasa a centrar la cultura en las informaciones necesarias para el manejo y comprensión de esos productos, así como, en general, en las informaciones necesarias para los comportamientos pautados y que se trasmiten socialmente. Ahí lleva el paralelismo con la biología hasta decir que así como un *gen* es un paquete de información que se trasmite genéticamente y que en confrontación con el medio produce un fenotipo, igualmente la cultura es fundamentalmente el conjunto de los *memes*, o paquetes de información que confrontados con el ambiente producen los comportamientos fenoménicos, por lo general, parecidos entre sí pero no idénticos. Está claro que la cultura humana dispone de un número muy superior de *memes* en comparación con la cultura animal. A esta teoría, por el recurso a esa entidad nueva, los *memes*, se la llama *teoría memética de la cultura*.

Para evaluar la teoría *memética* de la cultura, hemos de partir del concepto descriptivo de cultura, en el que solo se utilizan como criterio diferenciador la transmisión de lo cultural por cauces no biológicos, es decir, no hereditarios, y el hecho de que lo cultural se guarde en el grupo o que pertenezca constitutivamente al grupo. Ambos criterios se dan en ciertas especies animales, por lo que son criterios válidos para hablar de cultura animal. Por ejemplo, es esto lo que ocurre entre los monos de Japón, cuando recogen granos, limpian batatas, etc., o lo que acaece entre los chimpancés cuando manejan, por ejemplo, una paja larga para sacar hormigas de un hormiguero. Esta es, en sustancia, la tesis de Mosterín, que repite en España las tesis de los etólogos y sobre todo las teorías de Dawkins, convirtiéndose, así, en «expositor de la concepción "sociobiológica" de la cultura» (Bueno

1996, 165). Para Dawkins, la cultura es el conjunto de los *memes*, cuya función respecto al comportamiento que se puede ver (por eso este pertenece al fenotipo) es la misma que los *genes* cumplen en relación al fenotipo. Los *memes* son unidades de información, que constituyen las reglas de acuerdo a las cuales se producen los comportamientos (Mosterín 1993, 77). De acuerdo a Gustavo Bueno, muy crítico con la teoría de Mosterín, la metáfora entre el *gen* y el *meme* no parece que pueda ser llevada muy lejos de una manera científica, pues le parece percibir en Mosterín un sesgo reduccionista de la cultura a elementos solo subjetivos, pues el *meme* solo es un rasgo de información. Pero la crítica de Bueno no es radical, y es que G. Bueno no está tan lejos de Mosterín.

La teoría memética de la cultura es un caso de una teoría biologicista de la cultura, pero la de G. Bueno no está tan alejada porque también él mantiene una teoría biologicista, aunque más apoyada en la etología, por lo que la podemos llamar una *teoría etológica de la cultura*. Este aspecto lo tomará Bueno, además, como «vía de liberación» contra el «pecado» idealista (2002, 25; 2004, 17). Por eso, la crítica que podemos hacer a las tesis biologicistas de la cultura, por incidir solo en el aspecto de la transmisión, valen también para algunos procedimientos de las ciencias sociales; aunque solo en la medida en que pretendan proponer su modelo como básico y exclusivo, convirtiendo así un concepto gnoseológicamente pragmático, por su carácter heurístico, en definitivo y único.

3.2. Límites de la noción biologicista de cultura

Vamos a utilizar la clara teoría de Mosterín para ejemplificar las limiaciones radicales de todas estas teorías biologicistas. La filosofía de la cultura de Mosterín responde a las cuatro preguntas que el antropólogo cultural se hace en el primer capítulo de su ciencia: qué estudia la antropología cultural; qué es la cultura (el objeto de aquella); cómo se estudia la cultura y quién es el investigador competente para ello en exclusiva o no. Para Mosterín el investigador de la cultura no sería el filósofo, ni siquiera en exclusiva el antropólogo cultural sino, en realidad, el biólogo. De manera que la «filosofía» de la cultura no es, según él, sino la explicitación de la ontología que rige la tarea del etólogo. El filósofo de la cultura asume el paradigma de la ciencia natural del hombre, cuyo modelo es la genética. En esta el

concepto básico es el *gen* como paquete mínimo de información que se trasmite biológicamente. La genética es el estudio de los genes en sí mismos y en su reproducción. Por eso la nueva teoría de la cultura se llama *memética*, donde el *meme* es el paquete mínimo de información si bien transmitido socialmente. De ahí la teoría memética de la cultura. Los comportamientos de los animales se producen o como resultado de la información almacenada en los genes, o como resultado de la información almacenada en los *memes*; aquella se trasmite genéticamente, esta socialmente. La razón de la equiparación está en la insistencia de los científicos sociales —antropólogos— en la transmisión social como criterio diferenciador de la cultura respecto a la naturaleza. Como esa transmisión, con el aprendizaje que conlleva, se da entre los animales, es obvio que existe una cultura animal y una cultura humana, de manera que cultura es solo el genérico con al menos dos subgéneros, el de cultura animal y el de cultura humana.

Ahora bien, lo que caracteriza a ese paradigma es mirar al ser humano DESDE FUERA, con la misma actitud que un naturalista cuando actúa científicamente; por eso esa actitud se llama *actitud naturalista*, que es propia también del psicólogo experimental (ver San Martín 1995, 116 s. y 2005, Prólogo). Esa actitud es la normal del científico, perfectamente legítima para constituir su campo de trabajo, pero la filosofía nos obliga a tener en cuenta las consecuencias que puede acarrear su aplicación sin límites a la vida y cultura humanas.

El genotipo es la dotación genética de un individuo, y de él son seleccionados por el ambiente los más aptos para reproducirse. La dinámica evolutiva que considera el biólogo funciona o por causas *azarosas* —las mutaciones— o por causas *externas*, que actúan de seleccionadoras. En la teoría *memética* de la cultura se toma este modelo como fundante: las variaciones culturales son como *alelomemes*, soluciones alternativas para los problemas de la vida y de las cuales se van imponiendo aquellas que son *seleccionadas* por la presión ambiental, y es así como se genera la dinámica cultural. El etólogo da la pauta para decidir sobre el concepto de cultura, y desde ese momento también el que da la pauta para la filosofía de la cultura y, desde ella, también para la filosofía de las ciencias sociales. En definitiva, la cultura, «la norma sería, en su caso más sencillo, la rutina victoriosa» (Bueno, ob. cit., 191; 2004, 208 s.), aunque en ella puedan influir también las rutinas vencidas. Por eso no tiene G. Bueno ningún reparo en confesar que «la cul-

tura, desde esta perspectiva, en suma, es un concepto ecológico que es el que utiliza la antropología cultural en su sentido más estricto» (ib., 190 s.). Mucho antes ya nos había advertido que la cultura subjetiva, es decir, el conjunto de hábitos y capacidades aprendidos en el grupo, termina siendo un *concepto categorial etológico* (ver ob. cit., 47). Y aunque G. Bueno no cae en esa analogía inútil, en esa «mitología del gen», como la llama C. París (1994, 36), tampoco sale G. Bueno del modelo etológico/ecológico, por más que su capacidad analítica preste una buena ayuda a las ciencias sociales, aclarándoles, en una interesante epistemología de la antropología cultural, el elemento fundamental de la definición canónica: el «todo complejo».

Ahora bien, los etólogos y quienes operan con su modelo, al situarse en la *actitud naturalista*, que toma la cultura claramente DESDE FUERA, no tienen capacidad de respuesta a la pregunta de cómo surge una solución cultural, diríamos un *meme*, es decir, cómo aparecen esas rutinas, esos comportamientos para resolver los problemas que la vida presenta, y a la pregunta de cómo se trasmite o impone un comportamiento de esos frente a otros posibles, es decir, cómo o por qué se impone una solución, cómo vence, diríamos con el profesor Bueno. Respecto a la primera pregunta, no podemos saber cuándo o cómo surgen los grandes sistemas culturales, el lenguaje, el parentesco o la religión, pero sí lo sabemos en relación a elementos concretos dentro ya de la vida cultural humana, donde tenemos como el factor decisivo la *invención*, que supone hallar una nueva solución o fórmula para resolver algún problema. Pues bien, desde una *perspectiva externa* es imposible analizar la invención, ya que vista desde fuera, desde la actitud naturalista, queda reducida a una aparición, azarosa o sin sentido, de un nuevo comportamiento como una mutación puramente azarosa.

Respecto a la segunda pregunta hay dos posibilidades. Según la primera se dice que los comportamientos que constituyen la cultura se trasmiten por *imitación*. Un niño imita de manera natural lo que se hace a su alrededor, lo mismo que imita un mono. Pero a esta respuesta hay que oponer que, aunque sea mucho lo que se puede aprender solo por imitación, es decir, sin comprensión de lo que supone lo que se hace, hay partes fundamentales de la cultura en las que eso es imposible, por ejemplo, en aquello que la antropología cultural llama «perspectiva *emic*».

Cuando uno se sitúa ante la cultura de una manera meramente EXTERNA, no puede ofrecer ninguna alternativa. El aprendizaje implica la mayor

parte de las veces una *evaluación* y *comprensión* de la adecuación que la solución inventada muestra en relación con el problema planteado. O la comprensión del sentido lingüístico. Al hablar no se trata de repetir señales. Mas *estas categorías no son posibles en una perspectiva externa*, como la asumida por el profesor Bueno, por eso, tanto la una como la otra exigen superar la actitud naturalista; *exigen ponerse en el lugar del otro como persona* y comprender cómo actúa el otro en cuanto persona, del mismo modo como actuaría yo mismo. Si una filosofía de la cultura exige manejar categorías como las de invención, comprensión y evaluación, no es posible una filosofía de la cultura solo en una actitud naturalista, en la que no hay acceso a esas categorías.

En realidad, desde el concepto de cultura propio del etólogo nunca llegaremos a captar lo esencial de la cultura humana y comprender por qué vence una rutina, es decir, un comportamiento pautado habitual. La única respuesta de la «teoría memética de la cultura» es suficiente cuando, para que funcione la cultura humana, basta con la repetición mecánica, es decir, cuando es pura imitación, repetición, por tanto, cuando es *mimética*. Así pues, *la teoría memética de la cultura* es en realidad una *teoría mimética de la cultura*, una teoría que considera a los seres humanos meros «imitadores» de lo que se hace en su grupo.

3.3. La disputa sobre la «cultura animal»

La «perspectiva biologicista» de la cultura arrastra graves deficiencias, en las que incurren igualmente los sociobiólogos, como lo prueba Carlos París (1994, 209). Por otro lado, el rechazo de la perspectiva biologicista no pone ningún impedimento a la aproximación propia de C. París de ver la cultura como «un desarrollo de la biología, que, si bien innova los recursos de esta, al par los prosigue y se fundamenta en ellos» (ob. cit., 71). Precisamente porque la cultura se asienta en lo natural, tan erróneo sería reducirla a lo natural como separarla tanto que se convierta en incompatible con lo natural. La filosofía de la cultura debe perseguir esa «nueva lógica» que, por otro lado, se anuncia y prepara en la vida animal no cultural o protocultural.

Y es que la nivelación entre lo humano y lo animal que se pretende en todas estas teorías de la cultura tiende a ignorar la enorme brecha imposi-

ble de superar que se da entre la vida humana y la animal. No se puede negar una serie de pasos intermedios, que una historia del desarrollo de la cultura podría conjeturar mediante la interpretación de los datos de la paleoantropología. Pero precisamente el estudio de esos pasos intermedios ya desaparecidos —desde una perspectiva evolutiva natural, con una considerable velocidad—, indica que estamos en unos parámetros diferentes. La desaparición, en los dos o tres últimos millones de años —por no decir, en el último millón de años—, de varias especies de homínidos, los llamados australopitécidos (incluido ahí el llamado el *homo habilis),* el *homo ergaster* y los diversos tipos de *homo sapiens* antes de nuestra especie, obliga a dos consideraciones: primero, que tal desaparición significa la desaparición de esos eslabones reales entre la cultura humana y la precultura, es decir, el modo de vida propio de nuestros antepasados más cercanos, los primates antropomorfos y, entre estos, especialmente el de los chimpancés. Este modo de vida tiene la forma de una *precultura*, por depender en una medida nada desdeñable del aprendizaje social. Segundo, que por la imposibilidad de postular filosóficamente rupturas radicales estamos obligados a pensar en una continuidad en la que se dan pasos sucesivos y acumulativos en una dirección única, hacia la *dependencia de la cultura* más que de la naturaleza. En esas condiciones en las que cada vez se da una dependencia mayor del uso de técnicas e informaciones, son seleccionados unos tipos biológicos sobre otros, consolidándose el tipo más capaz en el uso de esas técnicas y de las informaciones. El predominio de esos tipos es entonces resultado ya de la cultura. Así, cada paso evolutivo significa la desaparición biológica de los que lo generaron y posibilitaron.

Por eso, desde cierta perspectiva puede resultar difícil hablar de un «Rubicón», cuyo paso fuera el salto a la cultura (ver Geertz 1987, 53 s.; Moscovici 1972, 13), como si hubiera una verdadera ruptura. Esta forma de transcurrir el proceso de hominización es lo que señala Edgar Morin en su conocido libro *El paradigma perdido* (1974, 63 ss.). En última instancia se viene a decir que incluso desde una perspectiva biológica es la cultura la que nos ha hecho. Como dice Engels, el trabajo nos ha hecho (ver Engels 1876, 15). Los hombres —dice Geertz— «desde el primero al último también son artefactos culturales» (1987, 56). Ese es, por otro lado, el sentido de la conocida frase de que el trabajo hizo al ser humano, porque la cultura implicada en ese desarrollo es la cultura técnica usada

en el trabajo; como dice Moscovici, «el cerebro humano es hijo de la mano humana» (ob. cit., 156).

En la historia del desarrollo de la cultura hablamos por lo general de las «culturas líticas», como las propias de esos momentos. Es muy posible que en el caso del australopiteco que fabricó *choppers*, y posiblemente también en el caso del *homo ergaster,* no podamos hablar tanto de cultura como de *protocultura*, la cual solo se convertirá en cultura efectiva al filo del nacimiento del *homo sapiens*, cuando posiblemente se configura una situación que requiere unas técnicas más complicadas, unas informaciones muy superiores y una regulación de la conducta más precisa y ordenada, todo lo cual constituye la cultura (Pérez Tapias 1995, 168). Lo que primero no son sino balbuceos, se terminaría estabilizando en sistemas consolidados, desapareciendo tanto sus primeros balbuceos como los estadios protoculturales que le precedieron y posibilitaron, a la vez que, por inadaptación o sencillamente por ser aprovechados por sus herederos, desaparecían los sujetos de esas protoculturas. De este modo nos encontramos en una «lógica» distinta, sin estar obligados a pensar en una ruptura inexplicable. Desde esta perspectiva, posiblemente coincidiría con las últimas manifestaciones del profesor Bueno (2002, 36), donde parece que el *homo sapiens* destruye «parte de las culturas etológicas», constituyendo «un sistema morfodinámico» de procesos objetivos que desbordan, y esto es lo interesante, «el ámbito naturalista», mediante la puesta en juego de una realidad *sui generis,* que para Bueno —lo mismo que para Carlos París, o para el autor de este texto— «nada tienen que ver con lo Absoluto, con Dios, o con la Creación» (ib.), esta última con mayúscula, sin constatar que esas realidades *sui generis* no existían o no tenían presencia y ahora la tienen. Esa innovación es fundamental y clave para la cultura, y creo que cualquier persona sensata pensará que lo fundamental para la instauración de la cultura es la invención, producción, en definitiva, creación de esas entidades *sui géneris.* Si las ignoramos, tendremos problemas para saber *qué es* la cultura, por más que seamos capaces de describir todas sus formas y ocurrencias.

Tenemos por tanto explicada la continuidad sin reducción. Entre los primates existe una *pre*-cultura, entre nuestros antepasados homínidos existiría una *proto*-cultura, y en la especie humana se daría la cultura, cuyos rasgos ontológicos debe definir ante todo la filosofía de la cultura, porque esa no es tarea de la ciencia. La definición estrictamente heurística propia

de la antropología cultural, suficiente para el etnógrafo, no basta para dar las claves ontológicas que sirvan para comprender la vida humana.

4. DEDUCCIÓN Y MÉTODO DE LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA

En general, la idea biológica de cultura no se diferencia radicalmente de la idea Tylor, careciendo de criterios fundamentales para definir la peculiaridad esencial de la cultura humana. «Esencial» significa, en este contexto, que afecta al núcleo responsable de la existencia misma de la cultura, porque el aprendizaje en ningún caso puede ser esencial en primera instancia, porque ya supone la cultura como dada. Para ser aprendida la cultura tiene que existir, luego lo que ya la presupone como instituida e instalada no puede servir de definición. Para la etnografía puede ser eso suficiente, pero *en ningún caso lo será para la filosofía*, que pretende ir más allá y que no puede contentarse con caracteres meramente distintivos.

Como ya lo he dicho, no todos los antropólogos se dan por satisfechos con el rasgo distintivo señalado. Según Ralph Linton todo elemento cultural tiene una forma, un uso, un significado y una función (1972, 389); con ello Linton supera tanto el concepto biológico de cultura como el de Gustavo Bueno, que comprende la cultura como «rutina victoriosa» (1996, 191), con lo que este último puede acceder a la forma, al uso y a la función de lo cultural, pero nunca al significado o al sentido. También es difícil acomodar en ese estilo los trabajos de White, quien define la cultura por la incorporación que se hace de lo simbólico, con lo que introduce lo cultural en el ámbito del significado, como también lo hace Geertz. Para centrarse en ese terreno hay que adoptar una perspectiva distinta de la exigida para comprender la vida animal.

4.1. El planteamiento filosófico sobre la cultura y sus condiciones

La consideración de estos antropólogos nos orienta sobre el camino a tomar. Una filosofía de la cultura que se sitúa ante la cultura DESDE FUERA, como lo hace el naturalista, se incapacita para acceder a elementos básicos de lo cultural, sobre todo para comprender la emergencia de lo cultural y así dar razón de la cultura. El aspecto intrasomático o subjetual de la cultu-

ra solo aparece deducido como *recetario normativo* necesario pero que está en el mismo nivel distintivo que los demás. También un animal, cuando va a beber agua a una fuente situada a cierta distancia de donde se encuentra tiene que disponer de un mapa cognitivo del terreno para regular la secuencia de su comportamiento. Tener en cuenta la realidad subjetual de la cultura no elimina la actitud naturalista frente a la cultura.

Como decía Ortega y Gasset, la filosofía debe ser *pantónoma* y *autónoma*. Como autónoma, aunque debe contar con la ciencia no debe utilizar conocimientos de esta como punto de partida. La filosofía tiene más bien que tratar de los presupuestos de la ciencia, sobre todo cuando la problematicidad de la aproximación científica se ve, en primer lugar, en que, de acuerdo a la actitud propia suya, no encuentra criterios para establecer una diferencia entre lo humano y la vida animal, pasando por alto elementos esenciales del fenómeno humano, solo por los cuales existe ella misma. En segundo lugar, en que al poner el aprendizaje como único criterio deja sin decidir *por qué se aprende* y *si se puede aprender todo*, o, dicho de otro modo, si el aprendizaje es mera repetición o hay algo más. Tercero, los antropólogos quedan imposibilitados para superar la aporía fundamental de la práctica de la propia antropología cultural, el relativismo cultural. La autonomía de la filosofía solo postula que, en cuestiones decisivas, la filosofía no se base en la verdad procedente de otros saberes, fundamentalmente de los de las ciencias. Lo que no significa ignorarlas, ya que los problemas filosóficos provienen, muchas veces, de los planteamientos mismos de los científicos. En nuestro caso esto es mucho más claro, pues las ciencias en general, y en este momento en especial la antropología cultural, plantea problemas que en cierta medida reproducen los que pudieron haber generado el nacimiento de la misma filosofía.

La filosofía de la cultura que reclamamos como la única que puede responder a las exigencias filosóficas debe abordar, en cuanto pantónoma, el fenómeno en su *totalidad*, por tanto, no solo en el momento de su transmisión sino también y fundamentalmente en el momento de su emergencia y, además, de un modo *autónomo*. *Porque hay que superar esa actitud que ve la cultura* DESDE FUERA, *como el naturalista, para ver la cultura tanto* DESDE DENTRO *como desde fuera*. Mas eso significa tomar el fenómeno en su totalidad, porque la cultura subjetual solo puede ser descrita desde dentro. El recetario inducido, es decir, la cultura subjetual necesaria para manejar, por

ejemplo, un instrumento, él mismo no sería más que una exterioridad inserta en la caja negra, solo que en ese momento el carácter «subjetual» no significa más que «oculto» al naturalista. Con un recetario externo, aunque inserto en la caja negra de la mente o cerebro, no podemos comprender cosas tan elementales como el teorema de Pitágoras. Puedo escribir y desarrollar gráficamente la igualdad indicada en el teorema, pero, si no la «comprendo», de nada vale. El problema está en la «posesión» del recetario, no en el recetario en sí.

En realidad, lo que está en juego es la concepción del sujeto precisamente en la definición de la parte más importante de lo cultural, a saber, en su vertiente subjetual. Una perspectiva externa es incapaz de captar el fenómeno cultural en su totalidad. Por eso, solo aceptando esta totalidad podemos emprender su correcta descripción y definición. El método adecuado para captar esa totalidad es la fenomenología, que, de entrada, pretende hacer justicia a la totalidad del fenómeno, en todas sus vertientes.

4.2. Filosofía de la cultura y antropología filosófica

Con estas últimas consideraciones estoy reivindicando también una cierta autonomía para la filosofía de la cultura dentro de la antropología filosófica. Esta diferencia se puede percibir en Cassirer y en Geertz. Cassirer llega en su Antropología a la conclusión de que la vida humana está caracterizada por un modo de vida distinto, que es el simbólico, que sería la nota distintiva de la cultura. Pero de esta no se dice prácticamente nada porque solo en el estudio de lo cultural podemos decir qué es. Y a eso está dedicada la segunda parte, que, ésa sí, es una filosofía de la cultura en sentido estricto. Una estructura parecida se puede percibir en el orden en que Geertz publicó en 1973 su colección de ensayos *The Interpretation of Cultures* (Geertz 1987).

Desde la fenomenología nos centraremos en un caso de cultura para analizar todos los elementos que en él podemos distinguir. Después veremos qué otros tipos de cultura se dan, verificando en qué medida se cumplen en ellos todos los elementos descubiertos en el caso modelo y, en caso de hacerlo, en qué medida se diferencian del caso modelo. Por eso la fenomenología de la cultura aquí propuesta es anterior al momento en que empieza la reflexión de Cassirer. Antes de analizar formas concretas cultura-

les, hay que hacer una fenomenología de la cultura en general y de los tipos específicos de cultura. Solo entonces podríamos abordar con cierta seguridad las posibilidades que en cada ámbito se abren.

4.3. Rasgos de la filosofía de la cultura

Ahora quisiera comentar un aspecto que ya nos ha salido pero que aún no he desarrollado. Quería «deducir» la filosofía de la cultura. En cierto modo algo he insinuado a lo largo de la discusión de los límites de la aproximación naturalista; me parece bastante patente la *limitación de una aproximación naturalista,* que mira los comportamientos desde fuera. La principal objeción que se les puede hacer es que se les escapa el ámbito del significado; desde fuera no se puede comprender la conducta «intencional». Una conducta tan sencilla como ir a beber agua se le puede escapar al naturalista que sea incapaz de ponerse del lado del sujeto. Si veo que una persona va a donde hay agua y bebe, induzco que su comportamiento está «orientado» hacia el agua, pero solo situándome en su perspectiva puedo decir que iba a beber agua.

Pero dejemos esta actitud naturalista y centrémonos ahora en la práctica concreta de aquellos antropólogos culturales que no se sitúan solo en la actitud naturalista sino que tratan de exponer qué es verdaderamente la cultura, el caso, por ejemplo, de R. Linton o de H. G. Barnett. Para el primero, todo elemento cultural tiene una *forma*, un *uso*, una *función* y un *significado*. Para el segundo, para comprender la cultura, aún hay que añadir a los cuatro puntos del anterior un quinto fundamental: el *principio* en base al cual la *forma* se puede aplicar a ese *uso* (1942; 1953). De ese modo explica (o comprende) Barnett el hecho cultural en su emergencia y en su transmisión. La pregunta es si, asumiendo que ambos fueran antropólogos culturales, aún habría que ir más allá y formular una filosofía de la cultura. Por supuesto, una pregunta semejante tendríamos que hacer si tomamos como referencia los trabajos de Edmund Leach o los de Clifford Geertz.

Pero en mi opinión, al hacer esas propuestas, todos estos antropólogos están trascendiendo las exigencias metodológicas o epistemológicas de la antropología cultural, para adentrarse en el terreno de una *ontología de la cultura*. Es obvio que no se contentan con la definición de Tylor —Geertz alude a los límites de esa definición en la primera página de su libro (1987,

19)— y que profundizan más en el hecho cultural. También me parece claro que no se desenvuelven en un nivel científico estricto, describiendo los hechos señalados con el distintivo de cultural (lo aprendido en el seno social), y formulando teorías explicativas que den cuenta de la forma de esos hechos. Cuando Linton y Barnett exponen qué es un rasgo cultural, van más allá del ámbito científico y se adentran en otro que lo trasciende, a saber, en el ontológico o filosófico; solo que, siendo antropólogos culturales, lo hacen meditando sobre el tipo de objetos con los que tratan en su trabajo antropológico. Su trabajo en ese sentido inicia una filosofía de la cultura, si bien al hacerla instrumental para la antropología cultural no la desarrollan hacia arriba, es decir, de cara a formular una filosofía del ser humano desde la que comprender la totalidad humana, o para enmarcarse ella misma en la totalidad. Es muy posible que el trabajo de Geertz vaya mucho más allá que el de los anteriores antropólogos, pareciéndose más al de Cassirer que al de los antropólogos convencionales, solo que, a diferencia de Cassirer, dispone de material de interpretación mucho más fiable que el de Cassirer, que estaba en gran medida mediado por una filosofía evolucionista superada. De todas maneras, no se plantea explícita y metodológicamente llevar a cabo una filosofía de la cultura, lo que puede acarrearle las dificultades que pueden provenir de hablar filosóficamente sin las exigencias de rigor conceptual que debe caracterizar al pensamiento filosófico. En cualquier caso, no creo que esté cerrado el tema del lugar que una obra como la de Geertz ocupa en relación con la ciencia y filosofía antropológicas.

ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA

La bibliografía sobre este tema puede ser amplísima. Yo recomendaría especialmente la lectura de los textos de Platón citados, sobre los mitos de Prometeo y Epimeteo, en el diálogo *Protágoras*.

También son libros especialmente importantes el de Jesús Mosterín, *Filosofía de la cultura,* y el de Gustavo Bueno *El mito de la cultura*. Sobre la teoría de G. Bueno puede leerse el amplio apartado que le dedico en mi *Teoría de la cultura*. También es especialmente recomendable el libro de Carlos París, *El animal cultural*, de la editorial Crítica. El libro de José Antonio Pérez Tapias, *Filosofía y crítica de la cultura*, está publicado en la editorial Trotta. También es muy recomendable, especialmente para los antropólogos culturales, el libro de Geertz, libro muy citado en los libros de Antropología cultural. El libro de Cassirer es una buena introducción a la antropología filosófica, aunque desde una perspectiva, para mí, relativamente limitada, pero merece la pena leerlo porque en él se condensa la inmensa obra de su vida. Se titula *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. Breviarios de Cultura Económica, FCE, pero hay que tener en cuenta que el título en inglés es sencillamente *Essays on Man*.

EJERCICIOS PRÁCTICOS

1. Qué es la disolución antropológica de la filosofía y bajo qué condiciones se puede hablar así.
2. En el tema hay una formulación del ideal de vida humana, ¿cuál es?
3. Qué se entiende por «idea etnográfica de cultura».
4. ¿Encuentra usted, en este capítulo, algún rasgo que nos oriente hacia una definición filosófica de la cultura?

Tema X

Filosofía de la cultura: ¿qué es la cultura? Para una fenomenología de la cultura

1. La filosofía de la cultura según Ortega.
   1.1. La cultura como creación del sentido.
   1.2. De la fenomenología de la percepción a la filosofía de la cultura.
2. Husserl y el concepto de cultura.
3. La noción heideggeriana de mundo como aportación básica a una filosofía de la cultura.
   3.1. Heidegger como filósofo de la cultura.
   3.2. El análisis heideggeriano del mundo.
   3.3. Notas críticas y consecuencias positivas del análisis: para una teoría sobre los elementos de la cultura.
4. Fenomenología de la cultura.
   4.1. Descripción estática.
   4.2. Análisis genético.
   4.3. La racionalidad cultural.
   4.4. Los elementos de la cultura.

Las reflexiones de Ortega sobre la cultura aparecen ya en 1914, en su libro *Meditaciones del Quijote*, en el que hay una muy sustanciosa contribución a la filosofía de la cultura, cuyo alcance nos llega hasta hoy. En ese sentido hay que lamentar el desconocimiento de su obra en que nos hemos mantenido y que, cuando en España se vuelve a la filosofía de la cultura de modo expreso, las propuestas de Ortega no presidan la reflexión al respecto. Después vienen las aportaciones de Husserl. Estas, publicadas después de las de Ortega, merecen un reconocido puesto, porque resultan claves y decisivas. Además, como veremos, también él está detrás de Ortega. En tercer lugar, es clarificadora la aportación de Heidegger en *Ser y tiempo*.

1. LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA SEGÚN ORTEGA

1.1. La cultura como creación de sentido

A principios del siglo XX la consideración filosófica de la cultura era reflejo de una política que se había propuesto como un objetivo prioritario la lucha por la cultura. También el problema de España, a raíz de 1898, era un *problema de cultura*. Pero antes había que saber qué es la cultura y qué cultura había que desarrollar en España, si la cultura superior, los tres modos supremos de la vida humana, la *ciencia, la moral y el arte*, o si no era necesario antes sanear el país para poder asentar esa cultura superior. Este fue el tema de su disputa con Unamuno en los años entre 1905 y 1910 (San Martín 1998, 17 ss.). Las reflexiones de Ortega sobre la cultura en esos años fueron para él aportaciones a una *filosofía de la cultura* (Ortega, OC. I, 120). Ese primer concepto de cultura, identificado con la cultura superior, se ampliaría con la publicación de su primer libro, *Meditaciones del Quijote* (1914), la gran aportación española a la filosofía de la cultura. El libro es una respuesta al desafío de Unamuno a los europeístas que quieren importar a

España la cultura europea (ver Fox 1987). Para estos, «España es el problema y Europa la solución»; la cultura española tiene que incorporar la europea; *España tiene que europeizarse*. En esa frase está implícita una noción de cultura y de *ideal de cultura*.

Para los europeístas la cultura europea marca un ideal. Unamuno pensaba lo contrario, que la modernidad llevaba en su seno la disolución de los valores humanos. En su libro *Del sentimiento trágico de la vida* (1912) lanza un desafío a los jóvenes europeístas (Unamuno 1993, 320 s.), entre los que estaba Ortega, que toma en serio el desafío, pero lo hará, no ya desde el neokantismo, que marcó la disputa anterior, sino desde la fenomenología. *Meditaciones del Quijote* es la respuesta de Ortega y en él ofrece toda una teoría filosófica de la cultura, con una apuesta por un *ideal* de cultura, y con un diagnóstico de los males de la cultura. Pero las *Meditaciones* es un libro de encrucijada, pues en él se cruzan el concepto anterior de cultura, con un sesgo neokantiano y evolucionista, y uno nuevo, que es la aportación de *Meditaciones*.

Ortega propone que el método de la filosofía haga de esta una *filosofía del amor*, pues debe situarse en el centro de las cosas para llevarlas a la plenitud de su significado. E inmediatamente después expone Ortega su idea de cultura: «Al lado de gloriosos asuntos, se habla muy frecuentemente en estas *Meditaciones* de las cosas más nimias» (OC. I, 753). Así empieza uno de los párrafos claves de la filosofía española. Frente a los sublimes temas de la cultura (*K*ultura, decía Unamuno, aludiendo a la *Kultur* alemana), la filosofía del siglo xx empieza con la *c*ultura, que se manifiesta en todas las cosas más nimias, en lo que está *cerca*, alrededor, en nuestra *circunstancia*. Ahí radica el cambio que la nueva filosofía supone. Y es que con el universo conecto a través de mi circunstancia. Necesito tener plena conciencia de mis circunstancias para poder salir al Universo, para poder llegar a lo sublime.

También hay dos conceptos de héroe, uno que trata del héroe que es don Quijote, que apunta a las grandes ilusiones, que en él son alucinaciones, olvidándose de lo inmediato, y en ese sentido *todos somos héroes* en varia medida, porque todos hacemos como Don Quijote, olvidarnos de lo que está alrededor. Pero hay otro concepto de héroe, aquel que no se contenta con lo que hay, el que se resiste a lo que es, a repetir lo que ya está hecho o los modos en que se hacen las cosas, los modos de nuestros antepasados. Este nuevo héroe quiere ser él mismo y no sus antepasados, por los usos sociales,

quienes en él quieren. Él quiere «inventar una nueva manera» (ib., 816). *Esa creación es creación de cultura*. Por eso no se puede asignar el heroísmo a ciertos contenidos, como ha hecho la modernidad (la Kultura con K). Si todos somos héroes como los modernos, también todos tendríamos que ser héroes centrándonos en lo inmediato. La mayor diferencia de principios del xx con el siglo xix estuvo en el olvido, en este último, de lo inmediato, por su afición a centrarse en las grandes metas políticas, olvidando la actividad diaria, solo desde la cual la política tiene plena realidad. La nueva sensibilidad quiere destacar, frente o antes de la política, otras dimensiones de la vida, la amistad, el amor, el goce de las cosas, dimensiones estas que también deben merecer nuestra atención y ser «cultivadas».

Con esto se anuncia otro concepto de cultura: el *cultivo de lo inmediato y espontáneo de la vida*. Así, Ortega montará su idea de cultura en *Meditaciones* sobre la oposición de la espontaneidad de la vida y de su cultivo, en que se encauza, purifica y trasciende esa espontaneidad vinculada a la vida individual; porque la vida es la de cada cual, la realidad concreta y espontánea, que vive en una circunstancia concreta, la de cada uno. Este es el descubrimiento de la nueva época, que detrás de la *K*ultura y de la *c*ultura está la vida concreta de cada uno con su palpitar concreto, vital, con sus deseos y ansiedades. Antes de la política o de los grandes ideales de la modernidad —Ciencia, Moral y Arte—, están la amistad, el amor, el goce y otras necesidades privadas que también hay que cultivar para darles *sentido cultural*. Frente a la vida espontánea, su cultivo encauza la espontaneidad en una dirección, en un «sentido»; ese sentido es el *logos* que se configura en la espontaneidad de la vida, pero que es necesario extraer si queremos que lo espontáneo adquiera consistencia. Lo individual humano encierra un logos, un sentido, pero si no ha sido extraído parece insignificante. *Logos* es *sentido*, conexión, unidad; es el hilo que une la circunstancia, lo inmediato, lo vivido espontáneamente con el resto.

En este contexto nos da Ortega su definición de cultura: «El acto específicamente cultural es el creador» (ib., 756), el que de lo inmediato extrae el logos, el que formula —y por eso lo crea— el sentido inherente a la vida espontánea. Por eso cultura es siempre *descubrimiento,* porque es extracción del logos oculto en la vida espontánea, *y creación,* porque implica la formulación de ese logos o sentido. Como este está referido a lo inmediato, la cultura creadora es una vuelta táctica para comprender, asegurarnos, apropiarnos de lo inmediato. Así supera un vicio de la modernidad, el idealismo,

que absolutiza los ideales, o absolutiza lo inmediato. Eso es «salvar la circunstancia» mediante el sentido que la hace parte del universo.

La vida nos ofrece elementos sin sentido; llevarlos a su sentido es verlos en su realidad plena, pero solo son concretos desde la vida espontánea. Así, el martillo —objeto cultural— es abstracto, porque en concreto solo existen los martillazos —vida individual, solo un individuo da martillazos—. Un capitán —concepto cultural— solo lo es de los soldados —individuos concretos—. Lo que está en el entorno más cercano no es la totalidad. La tarea nueva es sacar el sentido de cada parte, por el que se vincula al todo. *Salvar la circunstancia es ponerla en su lugar* mediante el sentido. Esta es la tarea máxima de la cultura, sacar el sentido de lo que nos rodea, de la espontaneidad de la vida, porque todo tiene un nervio o hilo por el que se conecta con el universo. Por eso en todo hay que practicar el heroísmo, pero no el moderno, que se centraba en la ***K***ultura, sino el verdadero heroísmo, el de quien es capaz de extraer sentido en lo más inmediato. Desde todas estas oposiciones se preguntaba Ortega cuándo nos daremos cuenta de que «el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva» (OC. I, 321). No es ni lo inmediato, ni lo abstracto; sino el sentido en que vemos lo inmediato. *Ese sentido es la cultura*.

1.2. De la fenomenología de la percepción a la filosofía de la cultura

Lo más inmediato es lo que tenemos alrededor, lo que vemos, tocamos y oímos; de ahí que el *análisis fenomenológico de lo que vemos, tocamos y oímos sea el fundamento de la filosofía de la cultura*. El gran mérito de Ortega es utilizar la fenomenología de la percepción que había aprendido de un discípulo de Husserl, Wilhelm Schapp, para exponer una filosofía de la cultura. Schapp analiza cómo se presentan las cosas mediante el color, el sonido y el tacto, para profundizar, luego, en la presentación del mundo a través del color; por fin explora la función de la *idea* en la percepción para darnos la totalidad de la cosa, de cada cosa. Estas ideas, conceptos o esencias se nos revelan de pronto, mediante la comprensión, siendo así lo que nos suministra «la peculiar luz sin la que cualquier percepción, hablando como Kant, sería ciega» (1981, 130). Sin ella no podríamos percibir ninguna cosa (ob. cit., 134). La «idea» no es una imagen de la cosa, pertenece a una esfera no sensible, pero por ella el «mundo sensible se convierte efectivamente en

mundo, en algo determinado unívocamente» (ib., 140). Sin tener conciencia objetiva de las ideas, percibo las cosas mediante ellas. Estas ideas no son algo físico ni algo psíquico: «La idea es lo que da al mundo sentido, lo que lo hace cosmos» (ib., 142). Como no son sensibles, no tienen predicados sensibles: «aquello como lo que yo aprehendo algo, como yo lo percibo, no se quema» (ib., 143), por eso ni son materia ni alma. Estas explicaciones, que proceden de las clases y seminarios de Husserl, las ha leído Ortega en Schapp y las va a convertir en núcleo de su filosofía de la cultura.

En *Meditaciones* tiene el mérito de aplicar la *fenomenología de la percepción* de Schapp a la *filosofía de la cultura*. En efecto, cultura —y no *K*ultura— es lo que se da en el acto específicamente creador, el acto que extrae el logos, la idea, el sentido de la percepción inmediata, de la percepción de lo que tengo alrededor. Ese logos, sentido, concepto, es aquello en lo que o por lo que percibimos las cosas, o por lo que convertimos las cosas en un objeto instrumental, por ejemplo, un martillo. Segundo, la cultura, ya objetivada, es el conjunto de esas ideas, conceptos o perspectivas sobre el mundo, el modo como el mundo se nos articula en un sentido. Por tanto, el análisis del modo como percibimos tanto una parte del mundo como el mismo mundo es una contribución básica a la filosofía de la cultura.

El mundo es el sentido o estructura conceptual en que vemos las cosas, la profundidad que late tras la patencia sensible. La cultura es la retícula de los límites que definen el lugar de cada cosa. Solo con esa estructura podremos actuar con seguridad en el mundo. La cultura, en efecto, empieza en nuestra apertura al mundo; y la *constitución* del sentido en que nos adherimos al mundo es el acto específico creador de cultura. Nuestro comportamiento —tema de las ciencias sociales— es resultado de esa apertura a un mundo con sentido. Ahora entenderemos que el mundo que emerge en la institución del sentido «no es materia ni es alma», sino esa perspectiva del sentido en el que se nos abren las cosas, con la que miramos la circunstancia y la situamos en un horizonte que unifica todos sus lazos de conexión. Por eso el mundo de cada cual es su cultura.

2. HUSSERL Y EL CONCEPTO DE CULTURA

Como Husserl está muy presente en este capítulo, voy a contar rápidamente hasta qué punto su obra está vinculada a la fenomenología de la cul-

tura, resumiendo sus aportaciones en seis tesis. En los textos publicados en vida de Husserl, la cultura no aparece como tema explícito. Por tanto, no era fácil hacer una fenomenología de la cultura, lo que ha tenido consecuencias para abordar las relaciones de la fenomenología con las ciencias humanas, sobre todo con la antropología cultural, ya que la fenomenología de la cultura hubiera sido el lugar más idóneo para dar las pautas de esa relación.

La fenomenología nació en el contexto de una crítica de la cultura positivista como cuestionamiento de la cultura de principios del xx. Así, las preocupaciones por la vida humana desde una perspectiva moral y política, por los valores que rigen la acción y que, por tanto, configuran el mundo, es el fondo desde el que Husserl formula su filosofía. Por eso, esa problemática antes o después tenía que aflorar incluso en su obra publicada. Lo hace en la *Lógica formal y trascendental* de 1929, donde se habla de la crisis de la razón en la contemporaneidad, y en *La crisis de las ciencias europeas* de 1936, donde la crisis de las ciencias se reconduce a una *crisis antropológica*, en el concepto de ser humano, tal y como hemos pensado que debíamos ser, es decir, una crisis del ideal de cultura que ha constituido a Europa como cultura. El hecho de que en esa obra se proponga un diagnóstico de la cultura europea y que se dibuje un *ideal de cultura*, hace extraño que no nos hayamos esforzado los intérpretes de Husserl en pasar de esa preocupación práctica a los fundamentos teóricos de esa filosofía práctica de la cultura. Al no aparecer en la obra publicada una definición explícita de cultura, se había pensado que en Husserl no existía tal filosofía.

La publicación de muchos de sus manuscritos (cerca de 50.000 hojas) en *Husserliana* [Hua] ha cambiado totalmente la situación. Ya en otoño de 1939, a poco de su muerte en 1938, Fink, su ayudante, publicó el escrito de Husserl *El origen de la geometría* (Hua VI, 365 ss.), a partir del cual podíamos haber descubierto su fenomenología de la cultura. Derrida escribió un amplio comentario a ese texto, en el que se tratan las intuiciones husserlianas sobre el mundo de la cultura, pero, al no haber percibido la importancia de las distinciones que él mismo anota entre «cultura empírica» y «cultura de verdad», o entre «la cultura histórica de hecho» e ideal de cultura; o no ver el alcance de considerar la «irrupción de lo infinito como revolución en el interior de la cultura empírica» (Derrida 1990, 46-48), apenas se detiene en esas aportaciones. No le llama la atención el que la comprensión de un hecho cultural siem-

pre implique un saber implícito, «un saber cuya evidencia es irrefutable» y que, aun en la ausencia de un conocimiento sobre el origen de una costumbre, se sabe «que las formaciones culturales reenvían siempre a producciones humanas, por tanto, a actos espirituales» (ib., 44). Hemos tenido que esperar a las publicaciones más recientes para considerar la cultura como un concepto decisivo de Husserl, siempre de la mano de las preocupaciones prácticas. La Gran Guerra le hizo ver que la crisis epistemológica, que constituyó el contexto en el que concibió la fenomenología, era ante todo una crisis antropológica, una crisis de los ideales de la cultura, por eso Husserl se vio en la necesidad de definir qué es la cultura. Así el primer concepto de cultura de manera explícita aparece en el tercero de los cinco artículos «Sobre renovación», textos solo accesibles desde el año 1988 (Hua XXVII).

Ya el segundo tomo de las *Ideas II* (que procede de 1914) gira en torno al problema de la cultura, por ejemplo, los análisis de los «objetos espiritualizados» [*begeistete Objekte*] (Hua IV, 236) son una importante aportación a la idea de cultura, es decir, a una fenomenología de la cultura, como los análisis de los §§ 16 y 17 de la *Psicología fenomenológica* (Hua IX), que procede de 1925, en los que se habla de la cultura y de los objetos culturales. Así, la preocupación de Husserl por el concepto de cultura es muy intensa desde después de la Primera Guerra Mundial hasta el final de su vida, porque la situación que, a partir de 1933, tuvo que sufrir, relegado y vetado por los nazis, era ante todo un problema de cultura, de definir y decidirse por un ideal correcto de cultura. La definición de ese ideal exigía tener claras las ideas sobre el propio concepto de cultura y sus modalidades.

Sobre el concepto husserliano de cultura, señalaré seis puntos. Primero, toda la obra de Husserl está atravesada por la diferencia entre naturaleza y espíritu [*Natur y Geist*]. Se suele traducir *Geist* por espíritu, pero para Husserl equivale exactamente a *persona que actúa en su mundo cultural*. Eso significa que naturaleza y espíritu equivale a naturaleza y persona en su mundo cultural, por eso el punto de partida de Husserl es la constatación de que ante el mundo podemos tener dos actitudes: una, la llamada *actitud naturalista*, que considera en el mundo solo lo natural; otra, la que mira el mundo como el mundo en el que hay sentido, medios y metas en relación a los cuales actuamos como personas; por ello a esta la llama Husserl *actitud personalista*. Las relaciones en el primer mundo son de causalidad; en el segundo, solo de motivación. Segundo, los objetos de este mundo personal,

los objetos culturales, remiten a alguien que los ha hecho; todo objeto cultural es resultado de una efectuación o producción. Esta tesis, la misma que la de Ortega, es fundamental en la fenomenología de la cultura.

Tercero, la acción señalada en el número anterior, que es individual, para convertirse en cultura tiene que incorporarse, materializarse de alguna manera en torno a una materia, que queda así investida del significado cultural, el cual de ese modo pasa a tener una objetividad independiente de su creador. Cuarto, la cultura o lo cultural, para existir o seguir existiendo, necesita ser rehabilitado, rehecho, o sea, que una acción idéntica o parecida a aquella que fundó lo cultural sea repetida por el agente que capta ese objeto en cuanto cultura; eso implica captar o comprender su significado.

Quinto, los objetos culturales que han pasado a constituir el acervo de la comunidad constituyen el mundo de la vida concreto de las comunidades, en el cual están sedimentados los resultados de las diversas acciones y repeticiones de acciones a lo largo de la historia. El último punto se refiere a un tema nuclear de toda filosofía de la cultura y que en Husserl adquiere especial relevancia. La diversidad de las acciones de los inventores creadores y de los receptores de los objetos culturales lleva a una inevitable *diversidad cultural*, que abre una *dinámica cultural*, desde la cual se instaura una tendencia a la disminución de la diversidad, que idealmente podría llegar a su superación. Lo que ocurre es el mantenimiento de una *dialéctica de la diversidad / igualdad,* que obliga a pensar los factores o elementos de lo uno y lo otro. Ahí es donde la filosofía de la cultura de Husserl toma partido por la cultura europea, haciéndola un *ideal de cultura* del resto por haber terminado siendo polo de atracción que, a partir de la Ilustración, ha regido la marcha de la historia. La introducción del factor libertad significa que esa marcha no está determinada ni escrita de antemano; por eso la historia puede seguir derroteros distintos.

3. LA NOCIÓN HEIDEGGERIANA DE MUNDO COMO APORTACIÓN BÁSICA PARA UNA FILOSOFÍA DE LA CULTURA

3.1. Heidegger como filósofo de la cultura

Los análisis de Heidegger sobre el mundo expuestos en *Ser y tiempo* nos dan una importante visión sobre algún aspecto de la cultura. La fenomeno-

logía tiene que empezar por hacerse cargo descriptivamente de nuestro mundo entorno tal y como es. En la situación ordinaria en que vivimos nos relacionamos con las cosas en las tareas en las que usamos o nos ocupamos con cosas de nuestro alrededor. En esa ocupación no «percibimos» las cosas sino que las usamos en «una visión precavida [*Umsicht*] del contorno». La claridad del enfoque de Heidegger ayuda a ver el hueco en el que se insertan otros análisis, como los de Ortega o los de Husserl.

El *ser-en-el-mundo* que caracteriza al humano no significa que primero sea ser humano sin mundo y que después emprenda una relación con el mundo. Esta no es teórica sino en el modo «de estar ocupado en algo», haciendo algo, procurando algo, estando en una tarea [*besorgen*], y eso porque somos cuidado [*Sorge*], por eso nos ocupamos de algo, centrando nuestra atención en aquello en que estamos atareados. Al mundo nos acercamos en ese caso en una visión del entorno [*Umsicht*] cautelosa, cuidadosa, «teniendo en cuenta» [*Rechnungtragen*] las circunstancias. Y esta es la tercera palabra clave: tener en cuenta las circunstancias o cosas «con las que contamos» (Ortega). El sentido del «contar-con» es preteórico y se opone a «dar cuenta de algo», que lo supone.

3.2. El análisis heideggeriano del mundo

Con los conceptos anteriores inicia Heidegger el análisis del mundo, que resulta un análisis del mundo en cuanto cultura. Nuestro mundo inmediato es el de nuestro alrededor. Para comprender su sentido, «determinar la estructura de su ser» (p. 67), tenemos que «sumirnos» en esa tarea, ponernos en esa situación, ateniéndonos al fenómeno tal como es. Si quiero entrar en la habitación, abro la puerta girando el pestillo; el uso del *pestillo* es algo con lo que cuento para entrar en la habitación, algo que está en mi entorno «a mano», *zuhanden*, y del que no tengo ningún conocimiento explícito más que el conocimiento implícito en la visión necesaria para llevar correctamente la mano. Usar el pestillo es más un «saber cómo» que un «saber qué». El pestillo es un instrumento para abrir y cerrar la puerta; y por eso, en sentido estricto, no es en sí sino en el *contexto* de la puerta; por eso es «*algo para*». En el instrumento hay una *remisión* a otra cosa, el pestillo tiene la remisión a la puerta. Mas la *puerta* misma no existe más que en su función: dar paso a la habitación, no tiene sentido más que para, desde un marco,

comunicar dos espacios. Pero la *habitación* a la que nos abre la puerta es igualmente un instrumento mayor, un espacio instrumental para algo, por ejemplo, un *taller* en el que hacer cosas. En ese taller, a su vez, hay *herramientas*, multitud de instrumentos, que, todos ellos, están en la misma relación que el pestillo respecto a la puerta; todos llevan en sí referencias o remisiones a otros elementos del taller, que, en definitiva, se remiten a la *actividad artesanal*. Heidegger toma como modelo de sus explicaciones el taller; en él un martillo que solo existe en la acción de martillear; martillear es lo concreto, el mismo ejemplo que Ortega (I, 756) en la página y en el párrafo en que define formalmente la cultura.

En el uso de instrumentos nos orientamos por un saber cómo usar las cosas (Heidegger 1963, 67; 89/82-83). Esa actuación está sometida al «conjunto de referencias» del «para qué», porque el uso del martillo, los *martillazos*, son tan abstractos como el martillo; martilleamos para algo, por ejemplo, *clavar un clavo*. Pero hacemos eso para *hacer una mesa*. Mas la mesa misma es para otra cosa. Para Heidegger, todas estas entidades con que topamos en nuestro mundo tienen como rasgo de ser el «estar a mano», la *Zuhandenheit*, ser seres «a mano», «enseres». Todas estas entidades solo tienen sentido en un conjunto de referencias o remisiones.

En el instrumento, a través de los materiales empleados, hay también una remisión a la naturaleza, con sus animales, bosques y minerales. Pero la naturaleza de la que habla no es la naturaleza independiente de los físicos, la naturaleza del conocimiento teórico, pues «El bosque es parque forestal, o la montaña es una cantera, el río fuerza hidráulica, el viento es viento en las velas» (ob. cit., 70/84). Aquí veremos los límites del concepto heideggeriano de cultura, porque, por más que el viento sea viento en la velas, es también viento por sí mismo.

A partir de aquí empieza Heidegger el análisis de la estructura mundana, del sentido mundano: «la *mundiformidad* de la circunstancia». De ella pasará después Heidegger, a través del estudio de un instrumento muy peculiar, los signos, al estudio del mundo, que comienza con una detallada exposición de lo que ocurre cuando algo falla en nuestra tarea, cuando surge alguna perturbación. Normalmente las tareas se ejecutan con una fluidez en la que los movimientos corporales y los objetos instrumentales son transparentes: no me fijo en ellos, pero los uso, cuento con ellos, sé cómo usarlos y estoy familiarizado con ellos. Pero, ¿qué pasa si algo va mal, si

algo falla? Hay tres modos de fallar una tarea, o porque encuentro un obstáculo que la hace difícil, o porque algo se estropea o porque me es imposible seguir con la tarea. Los tres modos de fallos que Heidegger ha descrito tienen la función de mostrarnos en los instrumentos un carácter *no instrumental*, su pura ocurrencia [su *Vorhandenheit*], los objetos en cuanto tales. El instrumento aparece de manera independiente de su función, en sí mismo, desligado de su uso.

Puesto que en las deficiencias desaparece la instrumentalidad, nos damos cuenta de ella, y es ahí donde se ve su rasgo o corte mundano, su «mundiformidad». En los fallos del instrumento aparece haciéndose explícito el «para qué» y de ese modo se hace presente la tarea en la que se estaba. Si no puedo abrir la puerta, lo que se me hace presente inmediatamente es el curso de operaciones interrumpidas. Ese curso, esa totalidad instrumental, no aparece como algo desconocido sino como un todo con el que siempre se contaba al emprender la tarea. Más «con ese todo se anuncia el mundo», dice lacónicamente Heidegger (p. 75/88). Lo mismo pasa cuando algo falta; la visión del entorno tropieza con el vacío y se da cuenta del para qué de lo que nos falta. Así se ilumina el contorno, que no aparece como si antes no existiera, sino como algo que ya era sabido. Antes del fallo, en el curso de la acción las cosas se nos daban sin sorpresas o sobresaltos, sin obstrucciones ni obstáculos. Con el fallo, aparece el contorno, los cursos de acción, el contexto de remisiones; pero para *hacerse explícitos*, *debían estar ya abiertos, sabidos de antemano*. El objetivo, ahora, es estudiar ese contexto o esa totalidad de referencias, en cuya familiaridad nos movemos en las tareas ordinarias.

El signo es un instrumento especial, con el que Heidegger analiza las diversas cualidades de instrumentos, por ejemplo en la señal de tráfico nos orientamos en el mundo, con lo que se nos abre una característica espacial del mundo. En él se ve espacialmente la estructura ontológica de lo «a mano», su esencial carácter referencial, la totalidad referencial y así la mundanidad. De ahí la preferencia que Heidegger da al signo. Con ello ya puede pasar al estudio de la mundanidad del mundo, que va cifrar en el «ajuste» —lo que él llama *Bewandtnis*— y en la «*significatividad*».

La palabra mundo se emplea en cuatro sentidos. Dos de esos sentidos se refieren a lo que podemos llamar sentido *cósmico*, y los otros dos al sentido *existencial*, o como yo le llamaría, fenomenológico. Solo en este está impli-

cado el ser humano, ya que es el ámbito de la vida humana, «aquello en que un ser humano concreto vive». Este mundo puede ser público, el de nuestra comunidad; o mi mundo más inmediato, «el mundo circundante [*Umwelt*] "propio" e inmediato (familiar)» (ib.) definido por su inmediatez, cercanía o familiaridad doméstica. Con ellos se está aludiendo al conjunto del mundo que estudian las ciencias sociales, la historia, la antropología, y es el concepto de mundo al que siempre se refiere la fenomenología. Ese mundo en que vivimos es el marcado por la cultura respectiva.

A Heidegger le interesa el *sentido ontológico de ese mundo*, lo que llama la *mundanidad* del mundo en que vivimos, cómo es su estructura, aquello por lo que el mundo en sentido fenomenológico es mundo. Al hacer esto, Heidegger toma explícitamente como punto de partida nuestro mundo cultural e histórico, por eso el estudio de su estructura tiene que ser una aportación directa a una filosofía de la cultura. Para determinar la mundanidad o sentido del mundo (§ 18 de *Ser y tiempo)* Heidegger procede en tres acometidas. Primero, profundiza en la estructura de los instrumentos, que es el ajuste o encaje que tienen en una serie como la que hemos visto antes. El segundo paso es comprender el sentido de ese ajuste como sentido del mundo: el mundo es la «totalidad de ajuste» de los instrumentos. Tercero, la «totalidad de ajuste» [*Bewandtnisganzheit*] tiene su condición de posibilidad en la *significatividad*, que implica apertura y comprensión. En una cuarta parte y aunque muy por encima, Heidegger rechaza que, al determinar la mundanidad del mundo como un «totalidad de referencias» o de remisiones [*Verweisungsganzheit*], se haya disuelto el mundo en puro pensamiento.

Tenemos, por tanto, un progreso del «ser a mano» a la totalidad de ajuste *(Bewandtnisganzheit);* de esta al mundo; y, por fin, la estructura del mundo como *significatividad*. Simultáneamente Heidegger insiste en este epígrafe en el carácter *a priori* del mundo como estructura. Pero, hay que preguntar cómo es posible esa donación previa del contexto de referencia; pero es preciso fijarse con más detenimiento en ese contexto. En todo instrumento tenemos dos elementos: el instrumento y aquello a lo que se refiere. El ajuste del instrumento quiere decir que es *suficiente o adecuado* para la tarea, por ejemplo, *para* clavar clavos es suficiente *con* un martillo de tal peso. Esta estructura de «para... con» es fundamental en el instrumento. Para que un martillo sea suficiente para clavar clavos, o para que con un

martillo «nos demos por satisfechos» para clavar clavos, el martillo tiene que ser adecuado y apropiado.

Lo que ocurre es que la adecuación de todo instrumento se da en el seno de otra adecuación a la que sirve o a la que se somete. Mas en toda estructura de instrumentalidad antes o después aparece una posibilidad humana, la cual no es ella misma instrumental; y es lo que Heidegger llama el «para qué» del instrumento, el «*en aras de*»: la mesa es para comer o para trabajar. Tanto lo uno como lo otro son modalidades de la vida con un carácter distinto de la serie instrumental a su servicio.

El mundo en que vivimos es la totalidad de las estructuras de adecuación en la que se desenvuelven nuestras tareas. La estructura o mundanidad del mundo es este carácter referencial que está proyectado de antemano, antes de que se dé el uso concreto de cualquier instrumento; y por eso el mundo como conjunto de las estructuras de adecuación, de ajuste o encaje de las series instrumentales, es un *a priori perfecto*, es decir, es un presente ya hecho; siempre retornamos a partir de él. Es interesante subrayar la naturaleza de este «perfecto»: el mundo como proyecto está *terminado*, es una estructura de referencia; mejor aún, es el conjunto de estructuras de referencia, o de estructuras de adecuación, llamadas de antemano «perfectas». Por eso el mundo está dado de antemano. Es la circunstancia fáctica en la que nos desenvolvemos, diríamos en términos orteguianos.

Heidegger aún da un paso más, aunque solo de pasada. Para que esa estructura de adecuación sea eficaz, permitiendo que en ella puedan darse enseres o instrumentos, tiene que ser comprendida. La estructura de adecuación es en realidad el objeto de la comprensión (*Verständnis*), y como esa estructura es de referencia, en ella los elementos están animados de una indicación, llevan a otros, los significan. Por eso la estructura del mundo, la mundanidad, ya ontológicamente, es una estructura de *significatividad*. Mundanidad equivale a significatividad; todo lo mundano está enmarcado en una significatividad. La significatividad es la sustancia de la comprensión. De esa manera el mundo es el ámbito de significatividad de nuestro entorno, de nuestra circunstancia, que conecta todas las cosas en referencias mutuas, remitidas en última instancia a las posibilidades humanas. La descripción de Heidegger es, así, una descripción formal de la cultura concreta en que vive cada persona, y si ese mundo es el común, es la cultura de un grupo.

3.3. Notas críticas y consecuencias positivas del análisis: para una teoría sobre los elementos de la cultura

El análisis de Heidegger deja algunos flancos sin atender. En primer lugar, el mundo cultural está predonado al individuo; la estructura de significatividad es un *a priori perfecto*. Por tanto, Heidegger se sitúa en la perspectiva del antropólogo cultural, sin dar cuenta ni de la emergencia ni de los cambios en la cultura.

En segundo lugar, Heidegger analiza el ajuste de los instrumentos en las series de tareas mediante la palabra *Bewandtnis*, que indica de modo impersonal algo que es personal: «para clavar clavos es suficiente un martillo de tal peso», pero se trata de una tarea, de una acción de *alguien*; el carácter de suficiente es *para mí*, yo me doy por satisfecho con el martillo para esa tarea, *porque* el martillo tiene unas *propiedades* sin las cuales yo no podría aplicarlo. La estructura de significatividad incluye la conciencia —aunque sea en el modo de contar con— de que el martillo tiene unas cualidades determinadas.

Tercero, el instrumento solo tiene sentido para una comunidad dentro de una estructura de significatividad, pero dentro de esa estructura de significatividad en cada elemento una parte fundamental de su sentido viene de la adecuación para la tarea concreta, por ejemplo, el martillo para clavar clavos, de manera que tiene cierta *independencia*, aunque en un momento determinado tal independencia esté como adormecida. Al postular Heidegger que un instrumento solo tiene sentido en una totalidad de «ajuste», está ignorando esta relativa independencia de cada elemento de una serie. Y si es imposible que coincidan plenamente dos totalidades de significado, hay también numerosos elementos comunes, que la concepción de Heidegger tiende a ignorar.

El sentido del martillo consta de tres elementos: el que le viene de *martillear*; el procedente del *uso concreto de martillear* en relación con la tarea final en que sea empleado. Y la *realidad natural* del objeto martillo, a la que se inviste de la utilidad de martillear. Cada uno de los elementos de la serie tiene cierta independencia en relación con la totalidad de la serie. Así, la fenomenología de la cultura derivada de *Ser y tiempo* es limitada. La importancia de distinguir los tres elementos es crucial. El uso del martillo es la forma usual en que yo encuentro el martillo, pero esa realidad del mundo

cultural no debe ocultar la *presencia «animal» del objeto investido* como martillo, objeto cuya presencia en una forma determinada, con una tersura precisa y con un peso también fijo, se me da en una *presencia aún no cultural*, cuyo sentido, por tanto, no viene de la serie de las significatividades, de la «serie de ajuste» en cuya urdimbre tiene el martillo su pleno sentido.

Por eso, un planteamiento correcto de qué es la cultura obliga a precisar los diversos niveles de un objeto cultural. Si ese primer elemento, siempre presente en lo cultural, en los enseres, depende de mi presencia corporal, su valor es *precultural*, y por eso trasciende toda cultura particular. Segundo, si la razón del martillo está en martillear y este sentido es ya un sentido cultural *independiente de la totalidad concreta de la significatividad*, o sea, del uso que de ese elemento se haga en una cultura, es muy posible, y así ocurre, que ese elemento adquiera rápidamente un *valor transferible a otra cultura*; por lo cual se muestra como un *elemento no étnico*, es decir, su sentido es independiente de la totalidad de significados de su uso —totalidad que generalmente es *étnica, particular*— y por ello no es étnico. Es cultural, porque el martillo no está dado en la naturaleza, pero es un tipo de cultura no limitada a un contexto de uso preciso y generalmente particular.

4. FENOMENOLOGÍA DE LA CULTURA

La fenomenología, ante todo, debe fijar con la máxima precisión los rasgos de los fenómenos que trata de analizar. Eso se llama análisis estático. Luego debe tratar de descubrir la dinámica de los mismos, es decir, estudiar su génesis y evolución. En tercer lugar veremos una de las cualidades más importantes de la cultura, que en ella se interpreta la realidad pero a la vez se nos da la realidad. Y por último veremos que la realidad que se hace presente en la cultura es una realidad no solo interpretada sino también valorada y estimada. Creo que en los epígrafes preparatorios anteriores afloran todos estos elementos.

4.1. Descripción estática

Tomemos un objeto del que tengamos la seguridad que responde al saber prefenomenológico que tenemos hasta ahora de lo que es la cultura. Diseccionándolo veremos si los elementos que nos muestra se dan en otros

ámbitos o si, a la vista de otros ejemplos, tengo que corregir mis análisis. Vamos a tomar como ejemplo una silla.

La silla, como diría Heidegger, se nos da en un contexto de uso, él mismo enmarcado en un contexto más amplio que, en definitiva, está al servicio de una posibilidad humana, cuya raíz está en un «deseo», en querer algo, que, por tanto, nos atrae. La silla solo es percibida o tomada en cuenta en su uso: la silla es en vistas a sentarse a comer, a charlar, a trabajar o a descansar. Ahí tenemos, en una primera aproximación, un típico ejemplo de un objeto, tarea o comportamiento cultural. Le llamamos cultural porque, a todas luces, no se da en la naturaleza y hemos tenido que aprender su uso en el seno del grupo.

La silla consta, de entrada, de la presencia de unos *elementos materiales referidos a mi cuerpo*, a la vista y al tacto, la silla nos sostiene. Esa materialidad se me da *en un sentido*, en varias direcciones. Primero, en la referencia inmediata al uso que hago de la silla. Segundo, en el seno de una significación verbal, en una palabra que la señala y significa: ¡silla! Esa palabra, por su parte, tiene cierta independencia, aunque sea una independencia solo relativa; incluso la palabra misma es un objeto cultural más. En el análisis estático, la palabra silla alude a un comportamiento más en el conjunto «sentarse»; solo que la palabra «silla», al pertenecer al lenguaje, remite por sí a una cadena distinta del uso de la silla, que se da siempre en *vistas a un deseo humano*: usamos la silla para sentarnos a la mesa, trabajar, comer, charlar, descansar, ver una película, etc. etc. La materialidad de la silla, referida siempre al cuerpo, está investida, interpretada, prolongada en el uso práctico de la silla y, en esa medida, está también *valorada* como un elemento que cumple un deseo. Así la silla es un objeto *soporte de una interpretación* y un *valor*. La silla es tal como la interpretamos y vale en función del deseo o necesidad que satisface.

Tenemos, por tanto, tres elementos en el objeto cultural, una materialidad, la interpretación y la valoración, que se dan de un modo conjunto, pues los tres están presentes en la utilización de la silla; mas, si le digo a alguien que me alcance una silla, en la petición van implícitos y no separados los tres elementos. Por consiguiente, siempre hay una *materialidad interpretada y valorada*. Puedo aislar lo que proviene solo de la percepción. En cuanto seres animales, las sillas se me dan a través de la colaboración de mis sentidos y se puede constituir como un objeto de la vista y el tacto. Pero en la

realidad cotidiana ese objeto se me da en el uso de la silla, que es sentarme en ella. El sentarme está presente como posibilidad del sentarme real. Esta diferencia es básica en la percepción de un objeto cultural. Cuando veo una silla, la silla está ahí, pero el sentarme solo es una posibilidad abierta por la silla, que es interpretada como algo para sentarse, pero también es algo por sí misma, incluso el sentarme es algo no necesario para la silla, que es actualidad en sí misma; sentarme es la posibilidad, el sentido o la *dirección* a que apunta —eso es el sentido. Pero en este caso, el *sentido es solo una posibilidad* mientras que la *silla real es una actualidad*; la diferencia entre el sentido y la silla real es que la silla material presente siempre es actualidad; el sentido es posibilidad o actualidad, en todo caso una actualidad posibilitada por la de la silla. Creo que es importante distinguir estos dos niveles en un análisis estático. La *silla percibida* es algo actual, la *silla interpretada* es una posibilidad que se activa al sentarse, pero «al sentarse» estaba ya la silla ahí en su materialidad actual, una materialidad referida al cuerpo orgánico. El sentido, por tanto, no es la realidad, aunque esta se nos da habitualmente en un sentido.

Algo parecido ocurre con el valor; la silla tiene un valor, pero es además un valor, si bien solo lo es por referencia a la posibilidad de sentarme en ella. La silla no solo «es para», sino que «vale para» sentarme; este valor es doble, vale para sentarme y vale en función del valor de sentarme; una silla siempre vale para sentarme, pero no siempre sentarme vale igual, entonces el valor de la silla varía en función del valor de sentarse. También aquí se ve la diferencia entre la silla como realidad y como valor. El primer valor se incrusta en la interpretación. Al interpretar la silla como objeto para sentarse, la silla vale para sentarse, ya hay un valor ahí; aunque no se dice que sentarse sea en sí un valor. Pero en la medida que sentarse es un «valor para», la silla queda conferida también de un valor; en ambos casos el valor de la silla se genera en la relación con aquello para lo que vale. Queda pendiente si podríamos ver sillas que no sean valores.

Siempre estamos en un mundo con sentido, en el que los objetos están inmersos en un uso, en unas tareas, que les proporcionan un valor. Este valor es un elemento fundamental del mundo ya desde una perspectiva analítica estática. La mejor prueba de que el mundo es un valor, es que ese valor tiene una traducción material en *precio*; las cosas valen dinero, es decir, tienen un

valor comparativo con otros valores. Cuando se nos rompe la silla que tenemos para sentarnos, sabemos que hemos perdido económicamente.

¿Podemos prescindir de los usos culturales y quedarnos solo con la percepción pura, con objetos que nos interpelen solo como seres animales? Los objetos se nos dan en primera instancia en la interpretación cultural, en el sentido. La totalidad de los sentidos en que interpretamos las cosas es la totalidad de la cultura y, por consiguiente, el mundo en que vivimos. Pero en una inspección más precisa de los elementos constituyentes de las bases de la cultura, veríamos que la materialidad, que antes he distinguido del sentido, tiene en sí misma una *teleología interna*, unas líneas de significación que llevan en una dirección diferente de la del sentido cultural; quiero decir que la perspectiva en que veo una cosa exige otra perspectiva determinada, o el anverso implica un reverso, etc. Esta teleología, generalmente anónima, aparece en las perturbaciones de las tareas, en los fracasos que a veces sufrimos en el uso de objetos. Esta *teleología interna* solo aparece en la consideración genética. Por eso conviene pasar ya al análisis genético de lo cultural.

4.2. Análisis genético

«Genético» significa aquí algo referido al origen en que lo cultural surge o aparece. Y aquí podemos detectar una gran diferencia entre, por un lado, Ortega y Husserl y, por otro, Heidegger, que se mantiene en un plano estático, pues nos dice cómo es la forma del mundo humano, que no es otra cosa sino la forma de ser de lo cultural. Con la introducción del «ser» por el que nos preocupamos, lo cultural aparece como una *interpretación* y una *valoración*. Ortega y Husserl se centran más bien en lo genético. Para que lo cultural pueda ser transmitido socialmente ha tenido que ser «*instaurado*», fundado, creado. Este momento es el fundamental. Por eso, la definición específica de lo cultural tiene que aludir a este elemento genético.

Efectivamente, lo que caracteriza a lo cultural es la génesis, el hecho de que en la cultura se «crea» algo, *porque ella es ante todo fruto de una creación*. El acto específicamente cultural es el acto creador *de sentido*, decía Ortega. Pero no es la misma la génesis aplicada a la materialidad de la silla y la génesis aplicada al sentido. Mientras la materialidad aludida o comprometida por los sentidos solo en una concepción muy peculiar tiene una gé-

nesis, la fundación del sentido, el uso posible de la silla, tiene efectivamente su momento de génesis, *su comienzo en la historia* del grupo y de cada individuo. Más aún, lo cultural alude siempre a un comienzo, a una fundación, a una institución, lo que implica que antes no se daba, que no existía en absoluto y, en segundo lugar y en la misma medida, que puede dejar de ser. La cultura no es necesaria; lo cultural no es necesario, es *convencional*.

La diferencia del elemento genético aplicado a la materialidad y al sentido es un buen indicador de la dirección de la definición de lo cultural. En el ejemplo que hemos analizado —la silla—, me basta abrir los ojos, y si hay delante de mí una silla, tengo una silla en su materialidad actual. Prescindamos ahora del momento productor de la silla: porque una vez dada ya está ahí, la silla en cuanto vista no tiene génesis, no surge en mi conciencia, puesto que es simultánea de mi abrir los ojos, es resultado de mi pasividad. Esa silla tiene en sí misma una teleología interna, o sea, sus componentes sensoriales indican o implican a otros componentes de su mismo nivel o de otros sentidos como receptores sensoriales; por ejemplo, una resistencia al tacto, según el tipo de madera un tacto distinto, un sonido determinado si la golpeo, y una tensión muscular también predeterminada de acuerdo a su peso si la levanto. Todas estas características están implicadas en la visión de la silla o en la visión de un árbol o una piedra en el camino. Al menos, estos últimos objetos son objetos naturales que a nadie remiten y que yo los puedo percibir directamente en sí mismos en la «teleología interna» que la percepción conlleva por sí misma. Este tipo de percepción es propia de la *vida animal*, en la medida en que sea requerida para la utilización de esos objetos en la vida del animal. El ser humano como animal tiene con la naturaleza una conexión de este tipo; en ella se accede, podríamos decir, a realidades sin «génesis», para las que no hay historia, no hay génesis. Esto también lo podríamos formular diciendo que *yo no he tenido que aprender a conoce*r, por ejemplo, un árbol en su realidad más simple, como un palo más o menos grueso y de unas características táctiles muy precisas. Tampoco hemos tenido que aprender a conocer que el suelo nos aguanta, o el hecho de que las paredes sean duras y que por ellas no se puede pasar, etc., etc. Hay toda una capa sensible que se nos da por los sentidos y que lleva en sí misma una implicación, una teleología que la desarrolla y que solo alude a una ampliación de experiencias del mismo nivel. Esa «teleología interna» no se desarrolla en la vida humana de modo autónomo, porque de entrada está subsumida en una historia cultural, en la que se transmite

el sentido, lo que ocurre tan pronto como el niño escucha las palabras que aíslan objetos, recortando o sustituyendo esa teleología interna. Cuando el niño da o se topa con las patas de una silla, nada más empezar a andar de pie, lo normal es que oiga la palabra que designa al objeto entero «silla» y que no necesite apenas desarrollar la teleología interna del tacto y vista de la silla, porque ese sentido reemplaza a la teleología interna sensible. Mas ese sonido ya no es de experiencia natural pues no está vinculado a la especie, como lo muestra su variación; en la vida animal hay sonidos que designan cosas, pero son específicos —como sabemos en el caso de los monos Vervet (o verdes), que viven en el Parque Nacional de Amboseli, en Kenia meridional— (Diamond 2007, 204 ss.). Pero que esto ocurra no debe ocultar que detrás del lenguaje y del aprendizaje cultural hay una realidad material que tiene su propia teleología interna no remitida a elementos genéticos creativos humanos, sino que prolongan la historia natural.

Lo cultural se remite a una instauración nueva de sentido, a una creación no dada en la naturaleza. Lo cultural exige ante todo una *instauración de sentido*. Este es el principio primero de una fenomenología de lo cultural. Lo cultural tiene una génesis, un comienzo en la historia humana, en el que es creado, formulado, comprendido, explicitado por primera vez. Toda formación se remite a un formar original (Husserl, Hua VI, 379); o como lo había formulado Ortega muchos años antes: el acto específicamente cultural es el acto creador. En la materialidad primaria o primordial no hay el acto creador, que es la instauración de un sentido en un material previo que disponía de por sí de una teleología interna propia, en la que el creador introduce un nuevo sentido de cara a una serie de utilidades.

Pero con la creación o invención de un sentido nos mantenemos en un nivel individual. El sentido inventado o creado, instituido por un individuo, debe *sedimentarse*, adquirir consistencia objetiva, adquirir cuerpo, dice Husserl (Hua XXVII, 21), configurarse frente al acto creador, siquiera para poder ser recuperado por su propio creador. Aquí aparecería lo que Husserl llama «cultura individual» (Hua XIV, 227). Esta sedimentación del sentido es el requisito para el tercer paso de la instauración cultural, ese sentido debe *ser asumido por los demás*, que deben rehacer el acto de instauración del sentido, entenderlo, comprenderlo, encuadrarlo en la misma serie de remisiones, de manera que ese sentido pase al acervo de los sentidos de ese grupo.

La reasunción del sentido nos pone en la pista de un factor crucial. Para que el sentido sedimentado sea asumido por los otros debe, o bien ser congruente, adecuado con la serie de remisiones en la que se integra, o bien cumplir una función para la que no había otro «sentido», o bien mostrar por sí una necesidad; de lo contrario no será asumido y no superará la tercera etapa de la instauración cultural. Para comprender este momento vamos a utilizar la palabra utilizada por Derrida al traducir a Husserl (Husserl/Derrida 1990, 203; Hua VI, trad. fran., 1976, 420): los otros deben ser *solidarios* del sentido instituido y sedimentado. La solidaridad solo es razonable si coincide con las circunstancias que he citado. La *solidaridad* necesaria para el objeto cultural requiere en el objeto un *tipo de razón*. No puede haber solidaridad al margen de la racionalidad, aunque esta sea puramente instrumental. Eso significa que la cultura siempre lleva en sí un nivel de racionalidad, que eso es lo que, de acuerdo al diccionario de los hermanos Grimm, significa *Bewandtnis*: *ratio*, razón. La solidaridad necesaria para lo cultural implica esta *ratio*. De ahí que una fenomenología de la cultura nos lleva directamente a hablar de la racionalidad de la cultura.

4.3. La racionalidad cultural

La característica que se nos anuncia en lo que acabamos de decir representa una apuesta muy importante en la fenomenología de la cultura. En Heidegger aparece enmascarada en el carácter impersonal que conlleva la palabra *Bewandtnis*. Pero la realidad es que no hay martillos en la naturaleza; que un creador *instaura un sentido*, una tarea, una función, un uso en un objeto, que, dotado de unas características correspondientes a su «teleología interna», hace que sirva para cumplir esa tarea. El «ajuste» no es más que la descripción estática de una situación dinámica en que una persona ha instaurado un sentido, que se ha sedimentado en unos comportamientos materiales concretos que han sido incorporados al acervo cultural. Lo que está detrás del «ajuste» es la *adecuación* para cumplir la tarea de martillear. La comprensión de la adecuación es una comprensión del *ajuste del medio al fin*; esta comprensión es una *comprensión racional*; y es ella la que está detrás de la creación cultural y de la solidaridad que lo cultural implica.

Si la cultura conlleva una carga de racionalidad que nos permite hablar con legitimidad de la *racionalidad de la cultura* (J. Hart 1992b), ¿de dónde

surge esa racionalidad? Porque parece que ni en la naturaleza ni en la vida animal existe esa racionalidad. El problema está en que la descripción que he realizado se hace ya en el seno de la cultura, en la que está instaurada la comprensión racional, la comprensión de la adecuación, como comprensión de la adecuación de los medios a unos fines. Sobre la base de esa comprensión propongo que la cultura implica una racionalidad. La pregunta que se puede hacer es si la cultura no precede a esa instauración de la racionalidad; porque la única experiencia de que disponemos para un análisis fenomenológico —sea este estático o genético— es que toda creación de sentido se da ya en el seno de una vida con sentido: a un sentido ya constituido, al menos lingüísticamente, le añado otro sentido que puede remitirse a un nuevo uso. Toda creación de sentido, tal como la hemos visto, es en realidad ampliación de un sentido, del mismo modo que toda ampliación o modificación del lenguaje da por supuesto ya el medio del lenguaje.

El problema aquí atañe al alcance del método: es decir, si el estudio genético de los elementos de la cultura me permiten pensar legítimamente la cultura como reino o ámbito de la vida humana, entendida esta como *genitivo subjetivo*: la vida humana tiene o hace cultura; o más bien, si la cultura es de entrada el supuesto solo en el cual se puede dar la génesis de cualquier nuevo sentido, con lo que el genitivo anterior se convierte en *genitivo objetivo*, la vida humana solo es posible como cultura: la cultura humana hace o permite la vida humana.

No sé si podemos responder a esta cuestión, porque con ella vamos a los límites de la vida humana. Es muy posible que solo se puedan instaurar sentidos, crear sentidos, porque ya hay sentido; incluso que la vida humana adquiera su forma humana en la simultaneidad de la creación *del* sentido en la creación de *un* sentido. Ese momento sería el de la «instauración simbólica» (Marc Richir 1988; 1990), porque la instauración del sentido parece llevar en sí lo que se suele llamar carácter simbólico, es decir, la remisión a otros elementos. Con ella surgiría un nuevo nivel de realidad, en el que el mundo entero se hace significativo, aunque eso no implica que sea conocido mejor. Lévi-Strauss aplica esta explicación a la génesis del lenguaje (1971, 39), pero creo que es válida en general para la génesis de la cultura humana.

Otra cuestión muy importante o al menos interesante es la pregunta por los lugares en los que hay experiencia racional. Porque hemos visto que la cultura implica un nivel de racionalidad, como elemento fundamental para

la solidaridad implícita en la rehabilitación del sentido instaurado. Sabemos que para la instauración del sentido disponemos previamente —al menos de modo teórico— de una materialidad a la que investimos con un nuevo sentido que goza de un tipo de racionalidad. Pero aquella materialidad misma, la experiencia de aquella materialidad ¿no disponía ella misma de un elemento de razón, de una legitimidad?

La función de los fallos o perturbaciones de los cursos de acción es hacer presentes los diversos elementos que constituyen la experiencia, que se hacen presentes por la inadecuación o *desajuste* en que se descubre la *razón* de la falta de adecuación y, como contrapartida, las exigencias de la adecuación; pero, simultáneamente, aparece también un elemento de legitimidad, de adecuación en la propia materialidad, unas características que muy bien pueden servir para otras cosas, en otras circunstancias, etc.; es decir, cada elemento de la experiencia en que se descompone la global tiene su parte de elemento de «legitimidad» y, así, contribuye a la racionalidad global de la experiencia. Más aún, en la donación de la materialidad primera, que está en la base de la instauración del sentido, ya había una comprensión racional en relación siquiera con su propia existencia. La percepción, como apertura de un mundo material, en el que aparece una serie de rasgos que no han tenido «que ser aprendidos», aporta una base de *legitimidad racional*, que en la instauración del sentido queda sublimada en la racionalidad de la adecuación en la serie del ajuste.

Resulta imposible decidir si la legitimidad racional inherente a la primera donación de un mundo material es independiente de la instauración del sentido que representa la creación cultural. Uno de los elementos fundamentales de la instauración del sentido es la denominación misma de lo dado en la experiencia material con un sonido que recorta esa experiencia y la constituye como una objetividad en el curso de la experiencia continuada. Podríamos aplicar a todas las cosas lo que Goethe dice del nombre de las personas: «el nombre propio de un ser humano no es como un abrigo que le cuelga a uno alrededor y que en todo caso se puede uno quitar, sino que es un vestido perfectamente adecuado, incluso es como la piel que le ha ido creciendo y que no se puede raer o desollar sin herirle» (en Cassirer 1964 II, 54). Todos los nombres son de este tipo porque producen las unidades de la experiencia sensible, que depende de ellos.

4.4. Los elementos de la cultura

En lo cultural se integran elementos procedentes de diverso origen y el resultado de la actuación cultural, que conlleva la sedimentación del sentido, es la producción del mundo cultural. En la medida en que la actuación cultural siempre es sobre otras actuaciones culturales y en un mundo ya cultural, el mundo cultural humano es un mundo *histórico* que se hace continuamente. Veamos esos elementos.

En primer lugar, en la cultura siempre nos las tenemos que haber con un *elemento material* relacionado con nuestro cuerpo y sentidos; ese elemento no es un elemento cuya génesis se remita a la creación, a la formación (*bilden),* por eso vamos a decir que es un elemento *precultural*. Lo precultural puede ampliarse «teóricamente» en varias direcciones: puede ser considerado como sensible, como racional individual (legitimidad de existencia) o como comportamientos no pautados ni tradicionales; un ejemplo puesto por el propio Husserl es tirar una piedra a un perro (Hua XIV, 225). El carácter de ese rasgo sensible es fundamentalmente animal, es decir, está referido a mi cuerpo como realidad animal.

Segundo, tenemos un *sentido*, una interpretación, implicado de diversos modos en la materialidad precultural y que es el que se remite a una instauración. Ese elemento, el fundamentalmente cultural, consta por su parte de dos rasgos diferenciados; uno procede de la serie de remisiones fácticas del elemento y es el que determina el sentido de este; esa totalidad del sentido o de «ajuste» depende de una circunstancia histórica concreta, que marca su carácter *particular* por irrepetible. Cada mundo tiene su peculiaridad irrepetible. Este elemento particular, irrepetible y sometido a un espacio y tiempo concretos, es el *elemento étnico* de la cultura, que es particular y por eso está *encadenado al tiempo histórico* (Husserl, Hua VI, 385).

El elemento étnico no debe ocultar que detrás del «ajuste» de hecho, del sentido total de hecho, la instauración del sentido se hace en el seno de una solidaridad, que puede limitarse solo a un grupo, el de quienes hablan una lengua. Pero hay otras muchas cosas en las que la solidaridad no es limitada, por ejemplo, en el caso del uso de un martillo. Para martillear se usa un martillo; este uso no tiene detrás a un sujeto particular. La creación de un martillo para martillear tendrá lugar en un contexto étnico, para llevar a cabo tareas que solo son pensables en unas determinadas circunstancias y

condiciones. Pero, la relación entre el martillo y martillear se basa en las características de la materialidad del martillo, es, pues, independiente de su ocurrencia en ese momento y lugar determinado y por eso no está encadenado al tiempo. No se trata, entonces, de un carácter étnico, aunque tenga lugar siempre en un contexto étnico.

Heidegger no distingue la confluencia de lo *étnico* y lo *no étnico* en los elementos culturales, lo que es nuclear en una fenomenología de la cultura, tanto en relación con la génesis de la cultura como de su evolución, sobre todo en ese momento de la historia en que los pueblos entraron en contacto entre ellos. Solo desde el supuesto de que en la creación cultural entran en juego tanto *elementos de referencia animal*, lo que he llamado precultural, como *elementos no étnicos*, puede darse contacto entre las culturas, préstamos de unas a otras y comunicación entre todos los seres humanos. Los mundos culturales que son estrictamente irrepetibles y particulares son comprensibles para los otros y reasumibles para miembros de otras culturas porque en ellos hay elementos que se comparten con otros mundos. La evolución de la historia humana se basa en gran medida en lo que en la antropología cultural se llama *difusión*, que no es un acontecimiento ciego y mecánico. Innumerables veces la difusión acontece porque un pueblo toma de otro de modo activo un rasgo cultural. Sería imposible hacerse con la totalidad del sentido que determina ese rasgo; lo normal es asumir o imitar los *elementos preculturales* implícitos en él, junto con los *elementos no étnicos*, que se refieren a las funciones y tareas inmediatas que ese rasgo desempeña de cara al mantenimiento de la vida humana. Como esto ocurre fundamentalmente en el terreno de los elementos técnicos, son estos los más proclives a difundirse.

La sedimentación del sentido representa siempre una nueva reconfiguración de mundo. La rehabilitación se hace a partir de esa realidad concreta, por eso las nuevas creaciones culturales se producen a partir de esa realidad; con ello la alteración del mundo prosigue ininterrumpidamente. Más aún, el mundo termina siendo el resultado de las efectuaciones culturales sedimentadas. Pero no solo eso, sino que el mundo es resultado de la cultura en otra dirección que es necesario tener en cuenta.

La cultura nos ofrece las posibilidades de actuación de cara a cumplir las tareas propias de la vida humana. Ahora bien, muchas veces en la asunción del sentido necesaria para que haya cultura, y que es una rehabilita-

ción del mismo, se da la reproducción del acto creador y la reproducción de la sedimentación. Como la creación cultural generalmente acaece en función de la satisfacción de los deseos humanos, es en función de estos deseos humanos como se da la sedimentación de sentido. Por tanto, la configuración del mundo ocurre en función de los deseos humanos, que son los que rigen la acción concreta. El mundo humano es, así, el resultado de las valoraciones humanas. Por eso el mundo es el resultado de una cultura y una serie de decisiones prácticas valorativas. *La forma del mundo no es una pura facticidad sino resultado de una valoración que ocurre en el seno de la interpretación de la realidad dada o propuesta por la cultura de un momento*. Como a mí me gusta decir, el mundo, tal como es, es resultado del *sistema de preferencias* dominantes en el tiempo y épocas anteriores a la actualidad presente.

ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA

En este capítulo me gustaría recomendar el texto de Ortega, «Lector...», que es el prólogo de *Meditaciones del Quijote*. Se trata del texto fundacional de la filosofía de Ortega, y en la medida en que esa filosofía determina toda la filosofía española del siglo XX, se puede decir que es el texto fundacional de esta filosofía, y cabalmente en ese texto aparece la definición de cultura que he comentado. Me gusta decir que es un texto, son pocas páginas, que todo estudiante, español o en español, de filosofía debería leerlo y profundizar en las pocas hojas de ese prólogo.

De Husserl se puede recomendar leer el artículo tercero sobre «renovación», ahora ya al alcance de la mano, en la edición de Anthropos (Barcelona). Este texto será también básico para el tema 12.

De Heidegger lo mejor es leer los parágrafos dedicados al concepto de mundo, principalmente los §§ 14 a 18. Es conveniente leerlo en una edición comprensible. Tengo que decir, por otro lado, que este tema es un pequeño resumen del capítulo 2 de mi libro *Teoría de la cultura*, en el que ocupa más de sesenta páginas. Si alguien quiere ampliar el tema, puede dirigirse a ese libro.

EJERCICIOS PRÁCTICOS

1. ¿Qué nos enseña el análisis de los obstáculos en el curso de las acciones?
2. Exponga los elementos de la cultura que aparecen en el análisis estático.
3. ¿Qué entendemos por «silla percibida» y «silla interpretada»?
4. En el análisis genético aparecen los «animales». ¿Qué función cumplen ahí?
5. ¿Cuál puede ser el fundamento de la «solidaridad» que debe caracterizar lo cultural?
6. ¿Qué significa que solo se puedan instaurar sentidos, crear sentidos, porque ya hay sentido?

Tema XI

Los tipos de cultura

1. Diversas clasificaciones de la cultura.
2. Los diversos tipos de cultura.
   2.1. Cultura técnica o instrumental.
   2.2. Objetos encadenados y objetos libres: la cultura ideal.
   2.3. La cultura práctica.
3. Los escenarios o espacios culturales.
   3.1. Búsqueda de los ámbitos culturales.
   3.2. El ser humano en la naturaleza: el trabajo.
   3.3. El ser humano con los otros: la familia y la política.
   3.4. El ser humano y los límites: la muerte.
   3.5. El ser humano en relación a lo posible: el juego.

Dos puntos destacan del tema anterior, primero, el ejemplo utilizado para los análisis hace ver los límites de la perspectiva propia de las ciencias sociales, pues la transmisión social es solo un *criterio heurístico*, porque solo sirve para situarnos en el lugar de investigación. Segundo, el análisis nos ha mostrado también que lo cultural no es ajeno a la naturaleza, pues es, primero, *instauración* de un sentido que debe *incorporarse* a la naturaleza, tomar cuerpo, sedimentarse en ella para ser *aceptado solidariamente* por el grupo.

Con lo que sabemos, en este tema investigaremos esa *instauración de un sentido*, para poder determinar las posibilidades que abre, buscando ahí algún criterio para distinguir tipos de cultura. Si conseguimos algún resultado, ya podremos tomar la cultura como el modo de estar el ser humano en el mundo y ver si, en ese modo, somos capaces de establecer un mapa de las formas en que aparece la cultura. Pero antes debemos ver los diversos modos en que se habla de diversas culturas.

1. DIVERSAS CLASIFICACIONES DE LA CULTURA

El término «cultura» es uno de los que más adjetivaciones admite. Hasta ahora hemos utilizado varias, algunas muy frecuentes, por ejemplo, cultura europea, occidental, moderna o contemporánea, étnica, no étnica, particular y universal, inferior y superior. Debemos esforzarnos ahora por saber cuáles de esas u otras de las muchas denominaciones son verdaderamente significativas para no confundir planos. Mi objetivo es tratar de distinguir especies o tipos específicos diferentes de cultura.

También se suele hablar de una *cultura objetiva* —o material—, una *cultura subjetiva* —o subjetual— y una *cultura somática*. La silla es una realidad objetiva que se relaciona con su entorno produciendo efectos, los que sean. Pero como es una realidad cultural, es un ejemplo de *cultura*

objetiva, pero, si queremos entenderla y saber qué es, necesitamos una *comprensión de su sentido*, saber usar la silla. Ese «saber cómo usar la silla» es la *cultura subjetiva, o subjetual*, que da contenido a la cultura objetiva. Así, esas dos denominaciones son los elementos necesarios del hecho cultural. No hay cultura que no sea objetiva y subjetiva. En el caso de la cultura objetiva se puede hablar de cultura extra-somática si el carácter objetivo real consiste en una realidad desvinculada del cuerpo. Si tomamos en consideración un uso determinado —como es el caso del ejemplo utilizado—, esa cultura se remite al cuerpo; se trata, por tanto, de una *cultura somática*. Toda cultura es *instauración de un sentido en una realidad material*; pero a veces esta realidad material será el propio cuerpo, entonces podremos decir que esa cultura no trasciende la realidad corporal hasta convertirse en una cultura objetiva.

En la administración política el uso del término cultura es distinto. Desde el Siglo de Oro se distingue en España una persona «de cultura» o «con cultura» de una persona «sin cultura». Este segundo caso no es viable si entendemos por cultura lo que entienden las ciencias sociales, pues en ese sentido no puede haber personas sin cultura. Pero en aquella denominación se alude a la cultura propia de ciertos ámbitos relacionados con el arte y el saber, a los que se califica de *cultura superior*. Cuando se habla de Ministerio de Cultura, ahí se alude a algunos de esos elementos que constituyen el contenido de esa cultura superior, sin que se ponga en duda que la cultura inferior sea cultura. Aquí tampoco estamos hablando de *especies* de cultura. También quiero aludir a la distinción de Gustavo Bueno entre cultura *atributiva* y cultura *distributiva*, distinción que se sitúa en el terreno de las ciencias sociales, lo que la hace más una distinción epistemológica que ontológica, que sirve para comprender el modo de operar las ciencias sociales, pero no para profundizar en la comprensión filosófica de la cultura.

La cultura *distributiva* se refiere al «todo» que define Tylor y que se halla distribuido en cada grupo o comunidad humana, en un sentido cercano a lo que yo he llamado *cultura étnica*. Así tenemos la cultura de cada uno de los grupos humanos en el nivel que sea. Esta forma de considerar la cultura es una forma *distributiva*. La otra dirección de la investigación da como resultado la cultura *atributiva*. Aquí, en lugar de ver la cultura distribuida en cada uno de los grupos humanos, tomando y estudiando cada uno de los rasgos nombrados por Tylor en cada uno de los grupos, como una categoría

específica, ya no hablaremos de la cultura de cada uno de los grupos sino de la cultura de la categoría que usemos, por ejemplo, cultura religiosa, cultura musical, cultura familiar, etcétera. Si la cultura distributiva podría ser equivalente a la étnica, no podemos equiparar la cultura atributiva de G. Bueno a la cultura no étnica que ha sido deducida del análisis fenomenológico de la parte anterior, aunque una cosa es cierta: si podemos establecer en los diversos grupos un estudio transversal de los rasgos mencionados por Tylor, es porque en ellos se insinúan elementos que siendo culturales son comunes, es decir, transcienden la particularidad, la etnicidad del grupo, y permiten, por tanto, a la antropología social trascender la recopilación enciclopédica de los saberes sobre los diversos grupos, y de esa manera aspirar al estudio de los elementos comunes de la vida humana. Una prueba más de esta dirección está en lo que he anunciado sobre la *dinámica cultural*: el carácter particular de lo cultural, lo étnico, no se transmite con facilidad; por eso la difusión está vinculada principalmente a los *elementos no étnicos* de la cultura; esos elementos son fundamentales para la antropología y pueden constituir el núcleo del concepto de cultura atributiva. De todas maneras, estos dos conceptos de cultura tampoco constituyen especies o tipos de cultura sino un buen punto de vista sobre la cultura desde un interés epistemológico. Por eso es hora ya de pasar al estudio de los tipos básicos o especies fundamentales de la cultura.

1.1. Cultura técnica o instrumental

Para descubrir los tipos o especies de cultura tomaremos como punto de partida la definición que hemos dado de cultura: el acto específicamente cultural es el acto creador o *instaurador* de un sentido que debe *sedimentarse* y ser *asumido solidariamente* por los demás. Ahí debemos buscar el principio básico para diferenciar los tipos de cultura: según sea la instauración/sedimentación del sentido, será el tipo de cultura. Por eso debemos profundizar en lo que ocurre en esa instauración. Ya sabemos que la instauración de un sentido es la creación, en un material sensible referido a nuestro cuerpo, de una interpretación y valoración que remiten a aspectos que no están en esa forma sensible.

Pero aquí está ya aflorando otro sentido de lo cultural: en la cultura *lo sensible es cultivado* por acciones humanas que le impregnan del sentido de

esas acciones, de manera que la percepción de lo sensible remite a esas acciones. A partir de ahí, lo sensible es interpretado desde ellas. En la cultura hay una acción sobre lo sensible que deja en él su huella y a la que se remite la percepción de lo sensible, de manera que la percepción de lo sensible llevará después a la comprensión de esa acción, a su «representificación», a hacérnosla presente. En esa remisión o «representificación» de las acciones o del sentido que se da en lo sensible debemos encontrar el punto de partida para estudiar las posibilidades de diferenciación de tipos culturales o para descubrir las *especies* de cultura. Siguiendo las indicaciones de los pocos autores que han hablado de esto, Husserl, Derrida e Iso Kern, y partiendo del ejemplo utilizado en el capítulo anterior, deduciremos los tipos de cultura específicamente divergentes del modelo de partida, es decir, que tienen algo en común pero también algo disyuntivamente diferente.

Lo primero que resalta es que una silla es un objeto instrumental, cuya finalidad no está en ella, por lo que, siendo «el paradigma más acabado de lo teleológico» (París 1994, 153), su finalidad no está en ella sino en otro, su teleología le es «ajena» (ib.). Como primer punto digno de señalar tenemos, por tanto, un caso de *cultura instrumental o técnica*, porque se trata de un elemento técnico para una acción. Este rasgo instrumental marca incluso su morfología (París, ob. cit., 152). Esta acción es una acción corporal, por tanto, sensible. Pero aún hay más. Para la eficacia de la acción, es imprescindible la presencia de la silla *real* a la que tengo acceso con mi cuerpo. Eso significa que la creación o invención e instauración de un sentido en el material con el que configuramos la silla es de tal naturaleza que, para ser eficaz, debe repetirse en cada caso, de manera que hay tantas sillas cuantas sillas reales existan; no existe *la* silla sino *una* silla, esta. El modelo de quien inventó la silla se realiza y *repite* o multiplica en cada una de las sillas. Con el modelo o idea de una silla no nos podemos sentar (I. Kern 1975, 163). En este sentido podríamos hablar aquí, usando las palabras de Derrida, de objetos culturales *encadenados a la realidad sensible*, en los que el objetivo cultural es una acción sensible, que para ser eficaz debe existir en la realidad sensible. Aquí aflora un principio clave de estos objetos culturales: en ellos lo representificado no es el modelo sino la acción para la que están hechos.

La *repetibilidad* del instrumento (Husserl, Hua VI, 368) como rasgo de la cultura técnica o instrumental, marca una especie de cultura; esta cultura

está vinculada a la satisfacción de aquellos *deseos* que solo se cumplen disponiendo de una realidad sensible; por eso solo es eficaz como realidad sensible. Como ejemplos de este tipo están los instrumentos de trabajo o los edificios. Está claro que un edificio es repetible. En este caso, sin embargo, podríamos profundizar y distinguir entre elementos repetibles de la arquitectura y elementos no repetibles, por ejemplo, edificios absolutamente singulares vinculados a un espacio y entorno solo en el cual son realizables, donde el arquitecto pretende un efecto único de carácter estético.

La cultura técnica de carácter instrumental consta de elementos materiales repetibles que están al servicio de acciones corporales; se trata de elementos para realizar otras actividades corporales. En ese sentido se enmarcan dentro de las cadenas de significatividad descritas por Heidegger. En última instancia el mundo que describe Heidegger es un mundo visto desde esta cultura técnica instrumental. Pero es que el mundo que nos rodea está configurado por esta cultura; los objetos que percibimos nos remiten principalmente a acciones corporales. Por ser su sentido una acción corporal, este tipo de cultura tiene muy pocos elementos étnicos y es en su mayor parte una cultura no étnica, comprensible para otros pueblos y, por eso, fácilmente transferible de unos grupos a otros. Eso no quiere decir que no tenga su componente étnico, pues lo que una serie instrumental, por ejemplo, la caza, significa en una cultura es muy propio de esa cultura, por lo que es étnico y no es fácilmente transferible, porque no es fácil que se repitan las mismas circunstancias. Pero los instrumentos de caza, si son más eficaces, serán aceptados porque pueden ser evaluados como superiores, siempre que no se confronten a elementos étnicos que impidan esa aceptación. Este ámbito cultural pertenece al núcleo de lo que podemos llamar *cultura de la necesidad*, porque ahí están implicadas las acciones que la vida humana tiene que llevar a cabo para su mantenimiento.

1.2. La cultura ideal: objetos encadenados y objetos libres

Frente a los objetos de carácter instrumental, existen otros objetos que, aunque se den como todo objeto cultural en un soporte material sensible, tienen con este una relación distinta de la que tienen los anteriores. En *El origen de la geometría* se refiere Husserl a ellos. Como modelo más claro de este tipo de objetos culturales cita Husserl la Geometría. En este tipo de

objetos se trata de una «objetividad ideal» que pertenece a «toda una clase de productos espirituales del mundo de la cultura» (Husserl, Hua VI, 368), por ejemplo las formaciones científicas, las ciencias mismas y también «los productos [*Gebilde*] de las bellas letras». Estas objetividades ideales *existen solo una vez*, pues *no son repetibles*. Así, la Geometría o el teorema de Pitágoras solo existen una vez. Por más que aparezca en multitud de actos míos a lo largo de mi vida, o en multitud de actos de colegas, en mi idioma o en cualquier idioma, no existe más que un teorema de Pitágoras. Lo mismo pasa con las obras literarias: solo hay un *Quijote*, por más que sea traducido y reproducido.

También el lenguaje pertenece a una objetividad de este tipo; la palabra «león» solo existe una vez frente a la multitud de veces en que es pronunciada u ocurre en el lenguaje hablado y escrito. Con todo esto tenemos una diferencia muy importante respecto a los objetos del apartado anterior, donde veíamos que cualquier instrumento era repetible. Aquí tenemos lo contrario. No podemos hablar de *un* teorema de Pitágoras, sino *del* teorema de Pitágoras, uno y mismo en cada una de sus repeticiones, o de *la* palabra, una y misma en cada ocurrencia. La presencia material aparece como disminuida, neutralizada, no hace más que de rápido soporte hacia el sentido. En el uso de lenguaje esto ocurre cuando nos interesa más el ejemplar que la cosa empírica mencionada por la palabra. En esas circunstancias la realidad aparece neutralizada, el referente empírico parece pasar a segundo plano. Esta dualidad, referente empírico y sentido, es fundamental en el mundo, pero en los casos que estamos considerando más si cabe, porque en los objetos matemáticos y en los objetos lingüísticos el sentido es el verdadero punto de atención.

Según Derrida, en el caso de la palabra, la idealidad o el grado de objetividad ideal de la palabra, es *primaria*, porque esa palabra, la palabra «león», solo opera en español y fuera del mundo que hable español no representa ningún sentido o ninguna idealidad, por eso «su objetividad ideal es relativa» (Derrida 1990, 58). Pero, si, en lugar de fijarnos en la palabra, reparamos en su sentido, que puede ser expresado en otros idiomas, estamos en un grado superior de idealidad, la que llama Derrida *secundaria*. Pero este caso tampoco está libre de la experiencia fáctica, pues el que ese sentido sea solidariamente asumible depende de que efectivamente se dé la experiencia de un león. El sentido «león» no es independiente de la experiencia, por eso

Derrida llama a los objetos de ese tipo «idealidades encadenadas» (Derrida, ob. cit., 63), para diferenciarlas de las idealidades *libres,* de las que habla Husserl en otro texto (Husserl 1964 [*Experiencia y juicio*], § 65: 321), en un texto que procede de 1929 (ver Lohmar 1996, 66).

Un caso de esto último es el objeto geométrico; en él la idealidad es total, su vinculación a un tiempo y espacio es solo la imprescindible para existir, pero su sentido trasciende todo momento y espacio concretos. Las formaciones lógico-matemáticas «no están ligadas a ningún territorio, o viceversa, su territorio es el mundo entero y todo mundo posible» (Husserl, ib.). Eso no significa que sean menos culturales que otros objetos, sino solo que, frente a la cultura instrumental, los objetos geométricos diseñan una *cultura verdaderamente ideal*, instaurada por un creador humano, como toda cultura, a través de las tres fases de la cultura, INSTAURACIÓN, SEDIMENTACIÓN Y ACEPTACIÓN SOLIDARIA, pero tal que en esa creación el sujeto humano puede ser sustituido por cualquier sujeto racional. Esta *cultura ideal* muestra rasgos opuestos a la cultura instrumental, pues en esta la idealidad es mínima; *el* martillo como modelo es físicamente ineficaz y lo que en ese objeto cultural predomina es *un* martillo. El modelo del martillo comparte el carácter ideal con un tipo de objetos culturales, que, pese a que son ideales, están encadenados a un grupo étnico (lengua) o al hecho de la experiencia fáctica (sentido de las palabras).

Tenemos, así, un tipo específico de cultura opuesto al que hemos elegido como modelo para el análisis, pues en este su sentido está en el ámbito de la materialidad sensible, mientras que en el que ahora consideramos, aunque como cultura sea un cultivo de la sensibilidad a la que le impregna de sentido, este no es repetible sino que es lo único importante y, además, trasciende de toda particularidad étnica, con lo que estamos en un ámbito radicalmente distinto del que se ha elegido como hilo conductor.

Todos los elementos que hemos encontrado en el caso del modelo siguen siendo válidos para la *cultura ideal*, pero desplazados. En primer lugar, antes de ser creado el objeto cultural no existe; hay, pues, una *creación* del objeto cultural. Se da, luego, una *sedimentación* del sentido en un material sensible, pero de manera que el objeto material sensible remite al sentido ideal que de ese modo está representificado en el soporte material. La racionalidad aquí no está tanto en la legitimidad de lo sensible —lo que ocurre en el caso, por ejemplo, de un martillo— como en la legitimidad o valor de

verdad del objeto ideal. Esta es la que fundamenta la *asunción solidaria* por parte de los otros. Esta asunción es el tercer rasgo del objeto cultural. El peso del carácter ideal no repetible hace que la materialidad física solo sea necesaria para la comunicación y, por eso, para ser cultura en sentido estricto; pero uno puede «hacer» matemáticas o ciencia sin escribirlas físicamente, o puede resolver un problema «mentalmente», lo que no se podría hacer con la cultura instrumental. Quien resuelve «mentalmente» un problema lo resuelve efectivamente; pero el que se sienta en la silla solo mentalmente no se sienta de hecho. Por último, a diferencia del objeto técnico, aquí lo representificado es el objeto ideal que le da sentido.

Hemos establecido, pues, dos polos de tipos culturales, el de la cultura *instrumental* y de la cultura *ideal*. Hemos visto este último en su rasgo más puro, el de las objetividades no encadenadas o libres; lo hemos contrapuesto, tanto a la cultura instrumental como a las objetividades encadenadas, por ejemplo, la que constituye el lenguaje y los objetos fácticos referidos en el lenguaje. Entre un triángulo, como objeto ideal que trasciende toda facticidad, y la palabra «león», que como unidad ideal no repetible solo existe en español, y el objeto león, que depende de las condiciones fácticas de la Tierra, hay diferencias esenciales que nos llevan a explorar otras modalidades de la cultura.

Tenemos, de ese modo, en el lenguaje un ejemplo típico de cultura. Ya hemos dicho en el análisis estático que toda cultura camina de la mano del lenguaje. En él se hace manifiesta una doble idealidad: primero, la idealidad no repetible de las palabras, pues cada vez que pronunciamos una palabra, pronunciamos la misma palabra; y luego, la idealidad del objeto, que trasciende tanto el momento como el modo en que nos referimos a él. Es probable que mientras no se capte esta realidad ontológica de la palabra, obviamente de modo operativo, no se sepa hablar. Este podría ser el sentido de esa iluminación de la cara de Helen Keller que su instructora narra cuando se dio cuenta del significado de la palabra «agua». Cita Cassirer las palabras de la señora Sullivan, la maestra de Helen Keller, niña ciega, sorda y muda, que estaba, por tanto, profundamente incomunicada con el mundo:

> […] cuando desea conocer el nombre de algo señala en su dirección y acaricia mi mano. Yo deletreé «a-g-u-a» y ya no pensé más en el asunto hasta después del desayuno... Más tarde fuimos a la fuente e hice que Helen tuviera la jarra bajo el grifo en tanto que yo daba a la bomba. Mientras salía

> el agua fría y llenaba la jarra deletreé «a-g-u-a» sobre la mano abierta de Helen. La palabra, que se juntaba a la sensación del agua fría que caía en su mano, la dejó perpleja. Dejó la jarra y se quedó como paralizada. Entonces una nueva luz iluminó su cara. Deletreó «agua» varias veces. (1977, 60; 1964 III, 131, nota 2).

Helen Keller identificó las dos palabras y los dos referentes, palabras y referentes que en la realidad para nada eran idénticos. Esa era la condición fundamental del uso del lenguaje y, más allá del lenguaje, una de las características de este tipo de cultura. Pero, sin detenernos más en el lenguaje, porque en él se ven fácilmente los rasgos que definen la cultura y es objeto de estudio en otros muchos lugares, solo quiero decir que el lenguaje es el responsable de introducir en el mundo las delimitaciones que supone la clasificación. Es obvio que la sensibilidad clasifica; la conciencia animal dispone de un buen repertorio clasificatorio pero su alcance no va más allá del mantenimiento de su vida biológica. La verdadera estructura de clasificación procede del lenguaje, lo mismo que la identificación. Clasificación e identificación van parejas. De ese modo el mundo de la sensibilidad humana queda recubierto de una estructura escasamente sensible, de una tenue capa material, pero tan poco material como es el aire del que están hechas las palabras. Pero es una capa que constituye una trama de remisiones firmes como las rocas mismas y que da al mundo una estructura clasificatoria solo en la cual nos las tendremos que ver con el mundo. Por eso la cultura es, ante todo, lenguaje, aunque su idealidad se sitúa a medio camino entre la escasa idealidad de los objetos instrumentales y la casi total de los objetos ideales. Esto no significa, por otro lado, que todo solo sea lenguaje.

1.3. La cultura práctica

Los dos tipos o especies de cultura hasta ahora señalados son los elementos básicos para la vida humana. En el esquema heideggeriano esta estructura se percibe con facilidad: porque las series de remisiones que constituyen las totalidades de ajuste siempre terminan en una actividad humana, que es ya una acción de la vida humana. La cultura ideal acompaña a la cultura técnica dándole las clasificaciones con que esta se pone en marcha.

La totalidad de la cultura instrumental está al servicio de las actividades que emprendemos para vivir y vivir de una manera, al servicio, pues, del ser

humano que *se preocupa por sí mismo*. Nos preocupamos por nuestro ser, por eso la preocupación es la entraña de la vida humana, pero en sí misma esa preocupación no es sino la mirada puesta en nuestro *ser*. Ese ser es el ser «en aras del cual» se llevan a cabo las acciones en que queda enmarcada la cultura técnica.

Ahora bien, tenemos que tener en cuenta dos aspectos fundamentales: uno, que el ser del ser humano es siempre un *ser-con otros*, un ser en sociedad o comunidad; después, que el humano es un ser que *ha nacido*; esto significa que se llega a ser en un contexto ya formado, en el que toma sentido su ser como ser-con o como ser social. Y ahí empieza el ser humano a aprender *lo que quiere ser*. La que se puede llamar *cultura práctica* va a ser enfocada desde este punto de vista.

Entiendo por *cultura práctica* las regulaciones del comportamiento humano de cara a realizar modelos sociales de conducta. Según Freud, la cultura es «La suma de las producciones e instituciones que distancian nuestra vida de la de nuestros antecesores animales y que sirven a dos fines: proteger al ser humano contra la Naturaleza y regular las relaciones de los hombres entre sí» (1930, 21). Los dos primeros tipos de cultura tratados se coordinan para cumplir el primer objetivo señalado por Freud, nos queda, ahora, considerar el segundo. En la *cultura técnica* y la *cultura ideal* hay un material sensible que se remite o «representifica» un sentido. Según la naturaleza o forma de ese sentido hemos podido diferenciar dos tipos de cultura. En la *cultura práctica* cambia el *soporte sensible* sobre el que actúa la instauración cultural, porque no es una realidad separada de nosotros, aunque en el caso del lenguaje sea el aire de la respiración. Ahora se trata de «instaurar un sentido» en el *comportamiento* humano, en los movimientos corporales, pero no para la utilización de los enseres técnicos sino para organizar las acciones humanas en orden a un *tipo de ser*, a *ser de una determinada manera*. La cultura práctica organiza esas actividades que están al final de las series que constituyen la cultura técnica, conectando los propios elementos de la cultura técnica e introduciendo movimientos reglamentados que pasan a ser el curso de las acciones pertenecientes a un modo de ser. Así, comer implica varios aspectos de carácter técnico; en vistas a comer se desarrollan multitud de actividades técnicas; la comida es el sentido (fin) de uno de los grupos máximos de creación cultural técnica. Pero comer no solo genera cultura técnica, sino también cultura práctica, todo lo

referido a la comida está regulado. Lo mismo pasa con las otras actividades básicas de la vida humana, las que afectan o se refieren al mantenimiento de la misma, a satisfacer las diversas necesidades, todas estas actividades están muy reguladas. Eso significa que cada elemento de la actividad apunta a la totalidad de la actividad en el modo en que está regulada, con lo cual los que conviven con uno saben de antemano cómo va a actuar y, por eso, saben *a qué atenerse*.

También entre los animales están estas actividades reguladas, pero entre ellos, en una gran medida, la regulación no se da preponderantemente por aprendizaje social, aunque se dé el caso, sino por pautación genética. Esto es evidente en lo que se refiere al apareamiento, conducta en la que la exuberancia de pautación genética es enorme (K. Lorenz 1974, 29 y ss.; I. Eibl-Eibesfeldt 1974, 158). La pérdida de la vinculación humana con la pautación instintiva, al dejar esta de ser concreta, ha llevado a los seres humanos a regular esos comportamientos culturalmente, dando un juego enorme a la diversidad cultural.

La sociedad también regula las conductas de los individuos según la *posición* que ocupen en el grupo. La sociedad no deja al azar cómo se ha de comportar un joven, una joven, un adulto o un viejo, o los de la misma posición del otro sexo; también aquí nos pasa como en las actividades consideradas en primer lugar. Entre los animales suele ser la herencia la que regula los comportamientos de acuerdo a las diversas posiciones según la edad o altura de la vida. Un macho adulto de cualquier especie no se comporta como un macho joven; existen reglas de conducta, entre la mayoría de las especies reguladas genéticamente, aunque muchas veces el comportamiento sea impuesto por la fuerza física, y esta sea ejercida, por lo general, para mantener un tipo de *estructura del grupo* definido por la especie. Lo mismo pasa en la especie humana, a la hora de regular esos comportamientos, pero la creatividad cultural ha sustituido a la base filogenética, de manera que un elemento de comportamiento «representifica» la serie, lo que supone que el curso de la acción es previsible, cuestión básica para la convivencia.

Este es un factor clave de la *cultura práctica* que la diferencia específicamente de los otros dos tipos señalados. Si en las anteriores la vinculación entre la realidad sensible y lo que esta representifica o a lo que remite es ya necesaria, no pasa lo mismo en el caso de la cultura práctica. En la cultura técnica hay una vinculación necesaria entre la silla y su uso; un martillo

sirve para golpear; la palabra silla designa de modo necesario el objeto silla, y no cabe pensar de otro modo. Si alguien se empeña en trastocar las remisiones culturales de la cultura técnica y de la cultura ideal, diremos que ha perdido la razón, como si se dedica a cambiar todos los significados de las palabras o el uso de las cosas. No ocurre eso en el caso de la cultura práctica. La cultura regula cómo se come, cómo se ama, cómo se viste, cómo se comporta un viejo, una joven o un joven; eso da un preconocimiento de cómo va a actuar el otro y cómo los otros esperan que actúe yo mismo. Sin embargo, eso *puede no ocurrir* porque tanto los otros como yo somos *libres* de hacerlo de ese modo. En la cultura práctica no hay necesidad: esta señala cursos de acción, pero el que se sigan esos cursos de acción depende de la voluntad.

La sociedad no solo regula los cursos de acción que indican la posición, sino otros muchos; entre todos ellos sobresalen unos muy definidos, los cuales, si no son decisivos en las sociedades sencillas, lo son en las dotadas de cierta complejidad; la sociedad regula unos cursos de acción fundamentales que afectan a la totalidad de la vida de las personas. En la actualidad llamamos a estos cursos de acción la *profesión*, que hay que distinguir de la *posición*. Desde la división del trabajo y el aumento de la complejidad social y de la cultura técnica, surgen *cursos de acción* diseñados idealmente que afectan a la totalidad de la vida de los individuos y que pasarán a constituir el modo como uno va a vivir, lo que uno va a hacer y, también, lo que *uno va a ser*. La decisión de la profesión es, en ese sentido, uno de los elementos fundamentales de esa *preocupación* que, según Heidegger, constituye nuestro ser. El objeto de nuestro cuidado y preocupación es el ser por el que nos preocupamos, lo que queremos ser. Esa es la gran pregunta al filo del abandono de la infancia. Es ahí donde la sociedad ofrece los modelos profesionales, como los cursos de acción disponibles y como los *modelos ideales* de la cultura práctica de una sociedad. Esos modelos no están disponibles para todos; la sociedad ha decidido también de antemano el margen de elección de cada uno según criterios que la propia sociedad ha decidido aplicar; criterios, a su vez, decididos o establecidos mediante parámetros de valoración que configuran sus ideales o, lo que podemos llamar, su *ideal de cultura*. De ahí que las profesiones no sean solo un modo de cultura práctica sino tal vez el principal sector de la cultura práctica, porque en la profesión regulamos la inmensa mayoría de nuestra vida, y porque en la profesión es donde más incide el *carácter evaluativo de la cultura*.

Lo que da a la cultura técnica valor es la modalidad de ser a la que sirve o que está detrás de ella. Esas modalidades de ser también están regidas por una valoración, *la valoración fundamental* radica justo en estos modos de ser y al menos uno de los modos de ser fundamentales es el de la profesión. La cultura establece valoraciones o evaluaciones entre las diversas profesiones. Esa evaluación es una fuente primordial del valor en la sociedad. De ahí la importancia de la profesión en la filosofía de la cultura.

2. LOS ESCENARIOS O ESPACIOS CULTURALES

2.1. Búsqueda de los ámbitos culturales

La diversidad de los tipos de cultura que hemos visto se basa en la variedad del elemento material sensible que actúa como punto de partida del elemento de sentido y, por tanto, como la realidad cultivada, y en la variedad del mismo sentido. Ahora tenemos que detallar cómo aparece la cultura, para determinar si en la cultura hay puntos de articulación que nos permitan distinguir en ella núcleos significativos. Es lo que llamo ámbitos, *escenarios* o campos en los que se centra la creación cultural. Para ello debemos tener en cuenta que la cultura es el modo como el ser humano resuelve las tareas de la vida. Estas son el punto de referencia de lo que he llamado *cultura práctica*. La cultura técnica y la cultura ideal son los soportes de actuación o apoyo de la cultura práctica, que es por tanto la primaria.

Para proceder a esa búsqueda podemos enumerar los problemas que tiene que resolver un grupo humano, no muy diferentes de los de un grupo animal. Gustavo Bueno, partiendo de ese criterio, habla de capas de la cultura: la basal, la cortical y la conjuntiva (Bueno 1996, 170). La primera garantiza el aprovisionamiento de la energía necesaria para la vida. La segunda hace que el grupo mantenga su entidad frente al exterior, defendiéndose de las agresiones. La tercera garantizaría la conexión de las dos primeras. Otro modelo no muy alejado y el más utilizado por los antropólogos es el *modelo o patrón universal* (*universal pattern*) de Marvin Harris (1981, 130 ss.). Este modelo responde a la división de los problemas en infraestructurales, estructurales y superestructurales. Los dos primeros grupos equival-

drían a los tres de Bueno, pero el tercero, que sería la ideología, resulta difícil de identificar porque ideas las hay en todos los otros ámbitos.

La dificultad del primer modelo es dejar fuera algunos elementos de la vida humana, como los juegos y la reproducción, que solo de modo forzado pertenecerían a una u otra capa; en cuanto al segundo, en él se introduce un sesgo en la descripción, al proponer una tópica y un rasgo vectorial, pues, según Harris, la infraestructura resultaría determinante, por eso actúa con un compromiso que puede distorsionar la descripción. Yo voy a utilizar un criterio distinto, que evita esa dificultad y que puso en marcha Eugen Fink al identificar lo que él llama los *fenómenos fundamentales* de la vida humana (Fink 1979; San Martín 2014), y que no son sino los grandes núcleos que aglutinan la actividad cultural. Estos fenómenos son autónomos e irreducibles unos a otros, lo que no quiere decir que no ejerzan una profunda influencia mutua. Estos «fenómenos» son el trabajo, el amor, el dominio o la guerra, la muerte y el juego, tal como Fink los menciona. En el trabajo se piensa la relación del ser humano con la naturaleza; en el amor, el principio de la reproducción; en el dominio el modo de relacionarse con los otros no familiares; en la muerte se anuncia el fenómeno de los límites de la vida humana; en el juego, por fin, se da la experimentación con lo posible. No hay grupo social humano que no regule estos cinco ámbitos, de manera que ellos son escenarios en que se plasma la cultura técnica y la cultura ideal y a los que se refiere la cultura práctica como la forma fundamental de la biografía de cada uno.

2.2. El ser humano en la naturaleza: el trabajo

La relación del ser humano con la naturaleza para su sustento es el primer escenario de actuación cultural. Su carácter «fundante» y primordial se ve en que es el único aspecto de la cultura en el que coinciden los tres modelos que he citado. Y es que la primera tarea ineludible de un grupo humano es proveer sustento diario al grupo, aportar los nutrientes, comida y agua, imprescindibles para vivir. A esta actividad primordial de un grupo la llamamos trabajo. Por *trabajo*, en sentido genérico, entendemos el conjunto de actividades por las cuales los seres humanos de un grupo consiguen de la naturaleza las aportaciones energéticas necesarias para vivir. Este conjunto de actividades constituye la primera tarea de la vida humana; hay que alimentarse a diario y, por tanto, a diario hay que aprovisionarse. Como

los alimentos no están disponibles, hay que recogerlos o producirlos. Es el primer gran campo de actuación de la cultura. Se trata de una *cultura práctica* orientada a resolver una tarea primordial de la vida humana, si bien esa cultura práctica, que decide quién y cómo trabaja, es uno de los escenarios fundamentales de la *cultura técnica* o sencillamente la *técnica*. En este campo se dan los primeros balbuceos de la cultura. La máxima creatividad cultural se produce en la creación de instrumentos para cazar (ver Moscovici 1972, 156), recoger alimentos, trasportarlos, elaborarlos, conservarlos, cocinarlos y distribuirlos, etc. (París 1994, 106 s.).

Toda manipulación de estos instrumentos, de las «cosas a mano» (Heidegger), los *enseres*, es una cultura técnica. Esos enseres están integrados en totalidades de remisiones y significación, cuya última meta está en satisfacer una «necesidad» humana. Por eso, toda esta cultura está en el ámbito de la *cultura de la necesidad*, en sentido doble, primero, respecto a los condicionamientos ambientales, que permiten una cultura y no otra; y, segundo, respecto a las exigencias de la vida humana, que tiene la característica de exigir *periódicamente* (*notwendig*, necesario, que vuelve: ver *supra*, 38) la satisfacción de esa necesidad.

Esta cultura de la necesidad se concentra en el trabajo y genera los elementos de la cultura técnica, aunque también necesita un componente fundamental de cultura ideal, lo que Bueno llama (1996, 170) *interpretación del entorno*, que pertenece a la capa basal. Esa interpretación, necesaria para la aplicación de la cultura técnica, es parte de la cultura ideal de un pueblo; es muy posible que la cultura ideal opere en el ámbito del trabajo como en uno de sus primeros escenarios. Para cazar hay que conocer los itinerarios, el tiempo, las costumbres de los animales; para cultivar el suelo es imprescindible un gran conocimiento de botánica, edafología o meteorología, conocimientos todos ellos sedimentados en el saber enciclopédico que se transmite en el aprendizaje cultural en que consiste la educación de un niño. La imperiosidad de la cultura de la necesidad hace que una cultura sea, ante todo, una cultura técnica para recoger o producir alimentos, y una cultura ideal, un conjunto de ideas para garantizar el éxito de esa recogida o producción de alimentos. Un rasgo de esta interpretación del entorno es la necesidad que tiene de ajuste a la realidad. La interpretación debe ser correcta y no arbitraria. La *racionalidad de la cultura* debe hacerse presente, más que en ningún otro ámbito, en este.

La cultura práctica, bien como profesión, bien como resolución de una necesidad en un momento, coordina elementos de cultura técnica e ideal, ya que es necesario un considerable conocimiento de las propiedades de las cosas, del comportamiento y características de los animales, de las variaciones del clima, de las estaciones, etcétera, elementos todos ellos sedimentados una vez más en el lenguaje trasmitido.

El carácter fundante de estos aspectos de la cultura se ve en la utilización metafórica que, por ejemplo, en alemán se hace de la morada, de habitar, *wohnen*, para la propia cultura. La cultura es el conjunto de las *Gewohnheiten*, el conjunto de las «estructuras en que moramos»; la cultura como morada es el lugar en que habitamos. También el vestido, en la denominación de *hábito*, es fuente metaforizante para la cultura; la cultura es el conjunto de los *hábitos* de una sociedad; mas hábito es también vestido; con lo cual se ve que cultura es lo que un cuerpo tiene encima para comportarse de un modo determinado (ver Choza 1976; Marín 1993).

No quiero dejar de aludir, por otro lado, a la inmensa problemática que se abre en este punto, pues ese mismo hecho de «fundante» que tiene el trabajo, y el modo como lo desarrollamos mediante la técnica, en la vida humana y social. Baste con tres apuntes al respecto. Aristóteles toma la técnica como modelo metafísico, por tanto, como modelo para pensar el mundo (Fink 1955). Segundo, Marx toma el trabajo y lo que él llama el desarrollo de los factores de producción como el motor de la historia humana. En este punto ha habido muchas investigaciones adicionales que muestran la dependencia que la formación de los imperios europeos tiene de la superioridad tecnológica (Headrick 2011). Tercero, hay que señalar la importancia que la técnica adquiere en la configuración de la filosofía del segundo Heidegger, hasta el punto de ser la preocupación por la técnica lo que le pudo hacer abandonar el proyecto de *Ser y tiempo* (Loparic 2006). También conviene recordar que la consideración de la técnica juega en Ortega un gran papel (Diéguez 2009; San Martín 2012).

2.3. El ser humano con los otros: la familia y la política

En nuestra perspectiva no nos situamos en un sujeto aislado, porque la cultura misma es una entidad abordable solo desde el carácter de realidad social de la vida humana. Siempre hemos tenido en cuenta que el ser huma-

no es un *ser-con*; el ser humano es un ser que vive generativamente en grupos humanos (Hua VI, 13), lo que quiere decir que «es nacido», del mismo modo que «es mortal». Que el ser humano es mortal —lo sabemos filosóficamente desde Hegel— significa que el sentido de su vida —por ejemplo, la capacidad de separar la animalidad y el significado, por tanto, de comprender el significado ideal—, proviene del hecho esencial de *saberse* mortal. El ser humano no «es» mortal como los otros animales porque *sabe* que es mortal y este saber es decisivo en la configuración de la estructura de su vida.

Hanna Arendt, haciéndose eco de una frase citada por Heidegger pero no seguida por este (ver Volpi 2008, 51), ha puesto de manifiesto que el humano es también «nacido» (1998, 23), sabe que es «nacido», y de ahí dependen también muchas cosas de la estructura de la vida. La vida humana es ante todo una estructura «sabida» de *generatividad*: «No hay vida sin amor. Toda vida solo llega a ser consciente en unidad con una conciencia de amor» (Husserl 1997, 210; Hua XLII, 302 s.). Eso es lo que significa vivir generativamente, vivir en una familia, que constituye el centro de nuestro enraizamiento en el mundo; en ella estamos rodeados por unas generaciones superiores, de las que nos viene esa cultura que vamos aprendiendo; y por personas de la misma edad, los llamados hermanos o primos que, frente a los mayores, son semejantes a nosotros y en la estructura de la familia ocupan el mismo lugar. Esta es la estructura básica en la que, de modo normal, surgimos a la luz de la vida consciente.

Casi toda vida animal, al menos pájaros y mamíferos, tiene también esa estructura, pero ahí la herencia fijada genéticamente determina cómo se comportan los padres respecto a sus crías y estas respecto a sus padres, al resto de las crías y a los de fuera. En el caso de los humanos, una vez más la cultura tiene que suplir la indeterminación de los instintos, de nuestra herencia genética. Porque no es que no exista en nosotros herencia genética; la importancia que el cuidado de una prole indefensa exige hace que, en este caso, aunque no sea fácil de determinar, haya más condicionamientos instintivos que en otros, al menos en lo que se refiere a la madre, aunque una cabeza grande en proporción al cuerpo desecadena de modo innato una conducta protectora (Eibl-Eibesfeldt 1974, 514). Sin embargo, si salimos de la relación madre/hijo, el resto de las relaciones de la estructura familiar está casi indeterminado. Y ahí vuelve otra vez a actuar la cultura encauzan-

do esas relaciones; y lo hace prácticamente en todo, siempre tomando como base, al menos por lo general, los elementos que la naturaleza —es decir la herencia genética— ofrece. Pero hay un punto en el que la cultura incide de modo decisivo; incluso podría tener algo que ver con el nacimiento mismo de la cultura, a saber, la creación o establecimiento de nuevas unidades familiares.

Este tema es de especial relieve, tanto que en él se tocan las fuentes mismas de la vida. Más aún, ya sabemos por el penúltimo tema de la *Antropología filosófica I*, hasta qué punto la vida humana tiene detrás de sí una estructura en la que una sexualidad gozosa es decisiva (San Martín 2013, 324 ss.). Fink toma nota del «desconocimiento que Kant tiene de la sexualidad» (Fink 1987, 197), por entenderla como una cosificación que hacemos del otro, legitimada solo por ser mutua (Fink 1987, 143 ss.; Kant 1797, § 24). Concede a Hegel una mayor comprensión al poner la vida humana en la unidad madre/hijo y hombre/mujer (p. 172), antes que en la persona racional, que solo surge a partir de aquellas unidades. Por eso, para Fink, «La comunidad de amor del hombre y la mujer es en general el fundamento originario de la socialidad» (1979, 338). La sexualidad está en un fondo más allá de la dicotomía cartesiana de cosa-libertad, que hace que la vida humana sea «de modo originariamente igual, libertad y sexo, ser uno mismo y ser pánico», porque nos constituye tanto la identidad como el sentimiento de pertenencia a una totalidad en la que nos sumergimos en el amor. Lo mismo venía a decir Ortega, según el cual, «salvo esa somera intervención de nuestra voluntad, vivimos de una vida irracional que desemboca en la conciencia, oriunda de la cuenca latente, del fondo invisible que en rigor somos» (*La elección en amor*, V, 502), de ahí la tendencia del enamorado «al uso de expresiones religiosas […] Este curioso canje de léxico entre amor y misticismo hace sospechar alguna comunidad de raíz» (V, 485); en efecto, ambos ámbitos se refieren al sentimiento de inmersión en la totalidad (V, 484-485). Ortega, con su potente lucidez, menciona que el ser humano es el único animal que bebe sin sed y hace el amor en todo tiempo (I, 184). No hace falta vincular la bebida con los rituales y la inmersión mística, y todo ello con el «encanto» del amor.

El peso de nuestra historia natural hace que la cultura no trabaje aquí en una indeterminación absoluta. La naturaleza casi siempre ha regulado la maduración sexual y la formación de unidades familiares; pero el caso es

que en la vida humana desde una perspectiva natural está todo muy abierto, de manera que la cultura, posiblemente ayudada por una disminución —o práctica anulación— del estímulo sexual entre los hermanos y hermanas, que parece resultar del hecho de su convivencia desde pequeños, orienta la búsqueda de estímulos con significación sexual hacia fuera de la familia, con lo que esta queda a salvo de lo que con Merleau-Ponty podemos llamar «percepción erótica» (1985, 173).

La ausencia de percepción erótica intergeneracional en la familia queda resguardada o garantizada por el pudor. Klaus Held llamó la atención sobre este aspecto básico de la cultura (1998, 310 ss.). No olvidemos que el pudor ha salido en los dos relatos fundacionales del *Génesis* y del *Protágoras* (*supra*, 301s.). El pudor es el sentimiento que resguarda la intimidad sexual de los padres en relación con los hijos, de estos en relación con aquellos y entre ellos mismos, de manera que ni los padres para los hijos, ni estos para aquellos, ni unos hermanos para otros son objeto de percepción erótica. Eso lleva consigo que los hermanos y hermanas, cuando va llegando la hora de su madurez sexual, mirarán hacia afuera, los chicos hacia las chicas y estas hacia los chicos, aunque eso no se suele hacer en soledad sino en el seno del grupo de amigos o amigas. Porque antes de ello, los chicos y las chicas han constituido sus respectivos grupos de edad, de manera que es desde estos grupos desde los que se dará la búsqueda de compañero/compañera. Pero todo esto dentro de pautas de comportamiento transmitidas por la generación de los padres, de qué se debe hacer y qué no se debe hacer; cuándo, dónde y cómo, aunque siempre en el marco de esa naturaleza prerracional del amor.

La cultura no gusta dejar todo este conjunto de comportamientos sin «cultivar»; al contrario, prácticamente todos ellos están regulados en las sociedades: están regulados los grupos de edad; la edad de la relación entre jóvenes de distinto sexo; lo permitido y lo no permitido en esas relaciones; y, por supuesto, las normas o reglas de contacto, de saludo etc., exactamente o de modo parecido a como están reguladas las relaciones interiores de la familia, en lo que corresponde a cada miembro. En verdad, cada posición en la familia es algo así como una profesión, en el sentido que la definíamos en el apartado anterior; cuando uno sabe que va a ser padre o madre asume un principio de regulación que va a afectar al modo como se va a comportar a lo largo de su vida, al menos mientras exista esa relación, por más que a lo

largo de los años varíe, de acuerdo a la variación de las posiciones de la otra parte. La cultura, cada cultura, da contenido preciso a esa especie de profesión, a ser padre, a ser madre, a ser tío materno, tío paterno, etc., y, según la opción cultural de cada sociedad, esa posición puede ser muy diferente en un lugar u otro, o a lo largo de la historia. No se olvide, por otro lado, que frente a estas regulaciones somos libres, por lo que no es necesario seguir las pautas culturales de este tipo, lo que permite la disidencia, por ejemplo, en otros tipos de sexualidad.

El hecho de buscar fuera del núcleo familiar al compañero o compañera sexual con quien iniciar una nueva unidad familiar constituye un punto fundamental en la historia de la especie, y con ello hablamos de un hecho universal. En la historia de la antropología este hecho es conocido como la prohibición del incesto o, en su contrapartida positiva, el intercambio de mujeres, tal como lo denominará el antropólogo francés LéviStrauss (1972, 44 ss.). Su sentido no es tanto el intercambio de mujeres como la búsqueda fuera de la familia más inmediata, padres/madres, en la configuración que sea, y hermanos/hermanas, de compañero o compañera sexual; lo que conlleva un desplazamiento del sentido natural de lo sexual, una diferencia fundamental en la percepción de los hermanos y hermanas en relación con los jóvenes de ambos sexos de fuera; el hermano o la hermana no serán percibidos como posibles compañeros o compañeras sexuales, sino como tales para otros. Lévi-Strauss interpreta esto como la instauración simbólica, porque las hermanas e hijas serán percibidas como prenda de intercambio por mujeres de fuera del grupo, con lo cual la realidad natural queda revestida de un sentido de cursos de acción futura, lo que es, como sabemos, la creación cultural. Por eso dice Lévi-Strauss: «la prohibición del incesto se encuentra, a la vez, en el umbral de la cultura, en la cultura y, en cierto sentido [...] es la cultura misma» (1969, 45), es el «pasaje de la naturaleza a la cultura» (ob. cit., 59). El hecho plausible de que esto se haya llevado a cabo en principio con las hijas y hermanas antes que con los hijos y hermanos podría estar en relación directa con la historia filogenética de la humanidad actual, es decir, del *homo sapiens*, a partir de grupos de cazadores. Lo cual no añade ninguna legitimidad a esa situación para momentos, como los actuales, en los que no se dan esas circunstancias (Pintos 1997, 48).

El sentido humano y cultural del tema que aquí perseguimos no está vinculado al intercambio de mujeres, sino al hecho de buscar compañero o

compañera fuera del núcleo familiar. También el conocido relato de Freud en *Tótem y tabú* sobre la génesis de la estructura social humana es en la actualidad interpretado en la misma dirección (C. Gómez 1998, 59).

La existencia del núcleo familiar no es solo mental o de comportamientos o de cultura práctica; una vez más la cultura práctica, que regula los modos de comportarse con los otros en lo que concierne a la reproducción y a la estructura del parentesco, utiliza la cultura técnica y la cultura ideal. La estructura del parentesco es una red clasificatoria muy firme y de una amplitud variable según los pueblos; más aún, es quizás la primera clasificación estructural de la sociedad. La familia establece las primeras categorías básicas de lo social: padres, hermanos, tíos, casadero/no casadero, hijos. El pudor, por ejemplo, se ayuda también de elementos propios de la cultura técnica, tales como el vestido y la distribución de la casa o morada.

Pero la relación con los otros (en el sentido de la vertiente humana de ser-con) no termina en la familia y en las relaciones y estructuras del parentesco, pues la familia convive en un grupo. Esta convivencia es la otra cara de lo anterior, porque la creación de nuevas unidades proviene de la existencia previa del grupo de familias; esa es la condición de que se pueda buscar fuera compañera o compañero. Más aún, si la familia propia es el centro del enraizamiento en el mundo, de hecho ese centro es un poco más amplio, porque tiene una amplitud tan grande como la banda, la aldea, el pueblo o la ciudad de uno; uno ve el mundo desde su comunidad natural, que es la que habla como uno, la que se comporta como uno, donde uno encuentra sus amigos y, en definitiva, donde cree que encontrará su compañero o compañera futuros.

En las sociedades muy sencillas estas comunidades estaban constituidas por una ampliación de la estructura del parentesco, pero también solían disponer de una estructura básica dual, extendiendo a todo el grupo la división básica de donadores o receptores de compañero o compañera sexual (Lévi-Strauss, ob. cit., 119 y ss.). Esa división dual imponía unas conductas concretas, que se basaban en unas clasificaciones, que dieron lugar a lo que se denominó, por error, totemismo y que no era tanto un tipo de religión como un sistema de clasificación social, que determinaba los comportamientos de los grupos entre sí (Lévi-Strauss 1965).

Pero más allá de la estructura del grupo como lugar donde encontrar compañero, el grupo es o puede ser la unidad básica de trabajo; tal es el caso de la caza mayor, o el de las obras de aprovisionamiento, o ese otro ámbito tan importante como es el de la defensa del grupo respecto al exterior, y no menos para la defensa interna del propio grupo; porque es muy frecuente que en la convivencia surjan conflictos entre las unidades que constituyen un grupo, o entre individuos de distintas unidades. El grupo es la unidad que resuelve o regula el curso de esos conflictos. Entre los animales los conflictos están pautados o regulados por la herencia genética[1]. Una vez más la especie humana está sin defensas genéticas para resolver los conflictos y, por tanto, también tiene que acudir a instancias culturales. La cultura utiliza elementos genéticos, por ejemplo, para intimidar al otro y defenderse; pero esos elementos genéticos, por ejemplo, señalar la ferocidad en la cara, el hinchamiento del pecho, el levantamiento de los hombros, nada pueden ante un individuo que dispone de un arma a distancia. La cultura técnica humana, que puede matar fácilmente sin arriesgar nada, impone mucho más que entre el resto de los animales el control cultural de los conflictos internos del grupo. Dado que causar la muerte es un asunto muy fácil, a diferencia de lo que ocurre entre los primates, donde no es muy fácil matar, la cultura toma este tema como prioritario. La disponibilidad de armas y de una cultura técnica más eficaz que cualquier arma corporal exige sustituir los inhibidores genéticos por otro tipo de control cultural. Es la cultura la que tiene que regular la conducta en el grupo para preservar un orden de convivencia que supere los conflictos.

Desde Heráclito sabemos filosóficamente de la importancia de la guerra, pero esta es una manifestación de la estructura de las relaciones humanas de carácter político, que se basan en la defensa y el poder. No es, entonces, tanto la guerra lo que está en juego como las pautas culturales por las que el grupo regula la convivencia interna y externa, para mantener el orden que permita a las unidades familiares cumplir su cometido y garantizar la existencia misma del grupo en el espacio en que vive y en el modo de vida que tiene. El ser humano es esencialmente, dice Fink, luchador (1979, 106), está dispuesto a defenderse frente a las agresiones, del tipo que sean. Esto a veces solo se puede mantener en un conflicto armado con otros gru-

[1] Aquí habría que abrir un espacio problemático para enmarcar lo que Franz de Waal llamó «la política de los chimpancés».

pos. Eso es lo que llamamos la guerra. Pero esto no quiere decir que esta sea un fenómeno básico de la vida humana. En cambio, lo que sí es un escenario fundamental para la creatividad cultural es la creación y mantenimiento de un grupo —generalmente de varones— preparado para la defensa del grupo, si es necesario acudiendo a la confrontación parcial o total. La extensión de la especie humana contemporánea por la totalidad del Globo indica que esa confrontación tuvo que ser parcial, es decir, que antes de ser exterminado un grupo, organizaba la emigración y búsqueda de nuevos territorios; antes de hacer la guerra era más fácil emigrar. Cuando esto ya no fue posible, la guerra aumentaría su importancia. A partir de ese momento la guerra se convierte en un escenario básico de la creatividad cultural tanto en relación con la cultura técnica como con la cultura ideal.

2.4. El ser humano y los límites: la muerte

Si antes hemos relacionado la generatividad con el «saberse nacido», ahora debemos atender a la otra faceta, o a la otra dirección, el «saberse mortal». El ser mortal del humano no es como el de cualquier animal, porque la mortalidad impregna su vida; el ser humano sabe de sus límites biológicos, de la limitación y terminación de su vida. Ya he mencionado que por ese saber, según Hegel, nos hacemos competentes para separar la animalidad mortal y el concepto o significado, al que no tiene sentido aplicar la noción de mortalidad (ver Kojève 1972, 600 ss.). La comprensión de la muerte es la condición de la comprensión de nuestra facticidad, y solo frente a esta se destaca lo no fáctico, lo ideal, incluso lo valioso: «desde que el ser humano conoce la muerte, puede él amar la vida como tal» (Fink 1979, 157), incluso conocer la verdad, que se caracteriza por no estar afectada por la muerte. En la verdad, sea esta teórica o práctica, nos situamos al otro lado de la muerte, incluso, en opinión de Simmel, esa sería la condición para poder separar la vida y los contenidos significativos, porque la muerte «puede anular el proceso de la vida, pero no [puede] atacar a la significación de sus contenidos» (1986, 60). Mas esa es la condición de la existencia de la noción misma de verdad.

Esta realidad ontológica de la vida humana afecta al modo como entendemos la totalidad de la vida. Primero porque nos pone en la pista de la comprensión del sentido último de la enfermedad, de la situación en que el

cuerpo puede deteriorarse y acercarse a la muerte. La enfermedad, aunque no siempre esté relacionada con la muerte, es un modo de mediación con ella. Por eso es fuente de máxima actividad creativa cultural, en el ámbito de la cultura técnica y de la cultura ideal, esta porque la preparación de elementos técnicos exige conocimiento del medio y de las cualidades medicinales de la naturaleza, o la observación precisa de síntomas, etc. Derrrida comenta incluso que toda cultura es «cultura de la muerte», ni hay cultura sin medicina (ob. cit.). Como en el caso de la guerra, el problema genera la tensión necesaria para investigar y producir avances importantes en el conocimiento. Son patentes los avances del conocimiento producidos en la actualidad para resolver los problemas del cáncer o del sida, lo que no es sino una batalla contra la muerte.

Pero en la lucha contra la muerte solo hay victorias parciales, ya que al fin la muerte nos espera de modo inexorable. El conocimiento de la muerte, el hecho de ser *verdaderamente* mortales, genera, por un lado, actividad creativa cultural sobre la defensa del grupo, tanto interna como externa, porque lo que, sobre todo, está detrás es el riesgo de muerte presente en el conflicto; y, por otro, una recopilación de conocimientos sobre el medio y el cuerpo, para buscar remedios a la enfermedad. Pero, sobre todo, la muerte como tal, en cuanto absolutamente ineludible, nos abre, — aunque sea de modo paradójico (Derrida 1998) porque del otro lado del límite en rigor nada podemos decir—, a un dominio distinto del de la vida, ante el cual la vida humana no puede dejar de pronunciarse. El límite de la vida, dado que es sabido, genera el anuncio de lo que está más allá de él; y aunque permanece mudo sobre el otro lado, nos abre a su (no)dimensión. Mas como de lo que está más allá nada se sabe, la fantasía humana se apresura a «poblarlo» en una dirección u otra, de manera que lo que está más allá del límite no impida la actividad ordinaria de la vida. Como decía Fink: «Todos los seres humanos intentan poblar y urbanizar en el pensamiento la tierra al otro lado del Aqueronte» (Heidegger/Fink 1970, 243). La muerte es, por eso, uno de los ámbitos máximos de creatividad cultural; además solo es específica de la vida humana, porque no parece que otras especies sean mortales como nosotros. La muerte es la condición trascendental de la totalidad de los fenómenos de la vida humana, ya que en los otros tres fenómenos que hemos considerado antes, el trabajo, el amor, la lucha, se puede ver la muerte que alienta en sus entrañas; de ella toman su último sentido: el amor, como lo vio Platón, no sería sino la forma humana de superar la muerte; el

trabajo, una actividad obligada por la comprensión de la muerte: moriremos si no logramos obtener alimentos; también la resolución de los conflictos tanto internos como externos vive al lado de la muerte que hay que evitar y que solo se consigue arriesgando la vida.

Pero la muerte interesa aquí como centro de creatividad cultural. Y es que una vez que se da el conocimiento de la muerte y, por tanto, del otro lado de la muerte, la voz muda de los muertos se convierte en la presencia de ese otro ámbito que, por su carácter de «conocido desconocido», motiva una intensa actividad de creatividad cultural impregnada de profundos sentimientos, que le dan una consistencia muy superior a cualquier otro aspecto de la vida humana. Esta fuente de creatividad cultural tiene muchos niveles. El trato mismo con la muerte que llega o ha llegado; el cuidado de los muertos en los que se hace presente su mundo; la recreación de esa «vida» «que viven» los muertos; la relación de ese mundo con el de los vivos y que puede ser más o menos intensa, más o menos cercana.

No creo que me aleje mucho de la verdad si relaciono todo esto con lo que se suele entender por religión. No quiero asegurar que la religión procede del conocimiento de la muerte; lo que sí me parece obvio es que solo por la muerte tenemos acceso a la dimensión más allá de la vida, a la dimensión de los muertos, y que una gran parte de la religión saca su contenido del conocimiento de esa dimensión.

Alrededor de la muerte se genera, en primer lugar, una cultura práctica, por ejemplo, el duelo (Gondar-San Martín 1980, 73; Gondar 1991 ss.). La cultura práctica en torno a la muerte dispone también de elementos técnicos y de una muy rica y omnipresente cultura ideal, a la que nos referimos con bastante asiduidad, por no decir continuamente, porque muchas veces en ese mundo se sitúa la explicación y justificación de lo que ocurre en nuestro mundo. Esa cultura ideal relacionada con el mundo que se nos abre con los muertos constituye el núcleo de los mitos de una comunidad o de la cultura de esa comunidad. Como puede comprenderse fácilmente, todo esto es parte del contenido de lo que se llama religión.

La muerte es el límite máximo; mas toda la vida humana está atravesada por límites. Es tentador pensar que solo podemos establecer límites porque conocemos el límite máximo: la muerte. Lo cierto es que los límites que atraviesan la vida humana siempre tienen cierto aire de cercanía a la con-

traposición vida/muerte y por eso la instauración de esos límites reproduce los elementos básicos de la cultura práctica centrada en torno a la muerte. Así el cambio de una situación social a otra siempre implica cierta vivencia de la muerte de una vida anterior para pasar a otra. Todos esos pasos suelen estar altamente regulados por la cultura en los diversos ritos.

2.5. El ser humano en relación con lo posible: el juego

Aún nos queda un elemento decisivo, que en alguna medida está también anunciado en el escenario anterior; porque el mundo de los muertos, que se nos abre por la muerte, solo puede ser poblado por la fantasía. La fantasía ya nos había salido en el tiempo, pero parece que actúa en la vida humana con más reiteración que la mencionada. En la cultura, lo sabemos, se genera una trascendencia o desbordamiento del presente. Todo elemento cultural lleva en sí una «representificación», hace presente algo que no lo está. Pues bien, existe en la vida humana una especial morosidad e insistencia en «explorar» las posibilidades de la «representificación»: decir vida humana es decir vida poblada por una fantasía, que rompe la constricción del presente desbordándolo. Ortega tenía razón al hacer depender la hominización de ese «enfermizo» florecimiento de imágenes, que luego hay que domesticar. Según Ortega, somos hijos de la fantasía (Conill 1991). Pero la fantasía no solo es interior. Hay una función vital y cultural que se refleja en el exterior, esta función es el juego, que según Ortega «es un lujo vital, y supone previo dominio sobre las zonas inferiores de la existencia, que estas no aprieten» (1942, V, 582).

Si seguimos lo representificado descubierto en la cultura, este puede presentarse con cualidades de la misma consistencia de lo real que se halla actualmente presente. Un recuerdo es un tipo de representificación; lo recordado se caracteriza por ser como lo actual, porque era actual cuando ocurrió; pero puede también independizarse de la necesidad y limitaciones de lo actual o presente. Eso es la fantasía, la representificación de algo con elementos de lo presente, de lo actual pero liberado de la constricción que la vinculación a un espacio y tiempo concreto conlleva. Esta posibilidad no afecta solo al pasado, liberado ya de la constricción del presente. La realidad misma presente, en la medida en que se abre al futuro, abre horizontes no constreñidos a un tiempo y espacio concretos. El futuro, abierto en el

presente, goza de un margen de indeterminación en el que anidan las posibilidades de una fantasía que puede diseñar qué va a ser o puede ser el futuro; de él, una parte se actualizará y otra quedará como «posible». Entonces, el presente queda habitado por lo posible. Lo presente es un haz de posibilidades. Esta característica de la vida humana es la que nos queda por explorar, porque en ella se asienta todo un campo de creatividad cultural que para algunos, como Huizinga, es nada menos que el lugar donde brota la cultura humana. Este es el sentido de su conocida obra *Homo ludens* (1968, 8), de la que él dice que uno de sus objetivos es mostrar que «la cultura surge en forma de juego» (ob. cit., 63).

El juego es un fenómeno curioso, ignorado por la filosofía oficial, porque es una «cosa de niños»: *paidiá*, llamaban los griegos al conjunto de los juegos (ver Huizinga, 45). Es, además, un fenómeno difícil de abarcar en una mirada y unificar en una definición. Incluso su denominación usual en el lenguaje popular ha tenido problemas con él; y eso es debido a que no había una orientación precisa hacia ese fenómeno. Pero hay dos pilares importantes que podían haber llamado la atención: la postura de Platón, que condena un tipo de juegos, y la tesis de Nietzsche, que le da un rango ideal, pues el niño que juega es la superación de las etapas del camello y del león. Frente al mundo platónico sin juego, el mundo ideal de Nietzsche es juego.

Uno de los caracteres claves de la configuración de la cultura contemporánea es la universalidad, el estar abierta a todos los grupos particulares, que pueden participar en ella, por eso es verdaderamente universal. Pues bien, este carácter universal se da en parte por la universalización de los deportes y la música, ambos «juegos». Umberto Eco, magnífico intérprete de nuestro mundo, en su novela *El nombre de la rosa*, captó con precisión, en la incapacidad de admitir la risa, toda la esencia de la época inspirada por la filosofía medieval. La risa es la expresión máxima del temple propio del juego; frente a la seriedad de la vida, el juego debe fomentar o favorecer el temple jovial, la alegría, cuyo grado máximo es la risa. Uno puede jugar de modo muy serio, pero ese humor es la antesala por la tensión ante el desenlace del juego, que explota con toda su fuerza cuando el desenlace es favorable. No hay que olvidar que «jovial» significa temple propio del día de Júpiter, del día festivo. En un mundo en que todo es serio no cabe la risa. En la filosofía escolástica, ajustada a la economía e historia de la salvación cristiana, no caben juego ni risa; por ello tanto aquella filosofía como esta

historia muestran un aire un tanto anacrónico en un presente en el que el juego, como espectáculo o como ejercicio, se ha convertido en uno de los pivotes del mundo. Recordemos la actitud de los romanos frente a los actores, inhabilitados como sujetos plenos, actitud tan asumida por la jerarquía cristiana posterior que los clérigos hasta 1983 han tenido prohibido asistir a espectáculos, lo que es normal porque en el teatro, aunque sea en representación o juego, se puede transgredir los Mandamientos de Dios (Choza 2002, 246).

El juego se enraíza, pues, en el hecho de que la realidad está habitada por un haz de posibilidades. El juego «es una acción libre ejecutada "como si" y sentida como situada fuera de la vida corriente [...] que se desarrolla en un orden sometido a reglas» (Huizinga, 26). El juego es un lugar de felicidad, oasis de la felicidad (Fink 1957); en él se muestra un sentido, se da una acción humana, un episodio de la vida humana una comunidad se somete a reglas, y por lo general utiliza algún elemento material, un juguete (Fink 1957, 27 ss.). Para nosotros lo más importante es que en esa realidad material se finge otra realidad en la que nos situamos; por eso en el juego estamos en un escenario distinto del real. Por ejemplo, el escenario del teatro no es tal sino una habitación donde los actores viven una escena de la vida, no de su vida real, sino de la vida fingida. Por eso en el juego nos liberamos de la realidad y de esa manera «disfrutamos de la posibilidad de recuperar las posibilidades perdidas» (Fink 1960, 79). El juego es, en definitiva, un trato con lo posible, tomar cualquier realidad como representación de una posibilidad y ejecutar esa posibilidad «como si» fuera la realidad; por eso el juego es también una representificación. En un tablero de ajedrez podemos establecer el campo de batalla de dos ejércitos.

En el juego jugamos a todo lo demás; toda la vida es tema del juego. Se juega a trabajar, amar, luchar, morir o matar y, también, a jugar: en una pieza teatral se puede jugar al ajedrez, o representar una actuación teatral, por ejemplo, *El retablo de las maravillas* de Cervantes (San Martín 2005b, 219 y ss.). En todos estos juegos vemos la realidad «libremente» en otra dimensión y, así, nos liberamos de la constricción del presente. Por eso la esencia del juego es la «liberación» fantasiosa del presente. El juego nos hace libres, en él superamos la dura realidad que nos atenaza y no permite que sea más de lo que es. En este sentido se puede entender la actuación de la fantasía en el mundo de los muertos: como ese mundo no está definido

por la realidad, la fantasía puede actuar en él libremente, pintando un mundo en el que nos libramos de las cadenas del presente.

Hay muchas formas de llevar a cabo esta «liberación». En los juegos de representación, en el teatro, en todas sus modalidades. Este era el tipo de juego que Platón quería prohibir, pues no le parecía ideal que la educación se hiciera en el teatro, como había ocurrido en la Grecia clásica (Jaeger 1967, 253). Platón exige mirar lo esencial y no lo que solo es una participación en lo esencial. Así, frente al teatro, reivindica la filosofía. La utilización del lenguaje para describir otros mundos es un ejercicio de la libertad; la creación poética parte de la ruptura de los significados usuales para crear un mundo nuevo (Ortega VI, 262; San Martín 1998, 144). La creación artística rompe los moldes restrictivos del presente y así nos puede dar la esencia de la realidad, una esencia que se manifiesta solo parcialmente en la realidad. Por eso hay que liberar la realidad de los marcos reales que la constriñen. No menos juego es la experimentación con los sonidos, ejecutada de muchas maneras, creando mundos sonoros fantásticos, el mundo de la música. Por qué toda esta experimentación, que trasciende el presente hacia un mundo irreal, pero que nos puede dar la entraña del mundo real, produce lo que llamamos goce estético, es una pregunta posterior; lo que sí produce inmediatamente es una sensación de alivio, de libertad, de liberación de lo que es.

La fuerza motivadora o el deseo de liberación que anida en la vida humana se comprende bien si pensamos en que ese deseo constituye en parte la fuente que moldea el mundo de los muertos —el contenido de muchas religiones depende de esta fuerza motivadora—, o en que es capaz de causar el éxito de los «juegos de azar»: apostar contra el azar una pequeña cantidad cuya pérdida no tiene importancia, para poder cambiarla radicalmente. Jugando a la lotería se despliega como posibilidad la liberación de lo que realmente somos, que solo es posible con un golpe de suerte, por eso apostamos para que se nos dé ese golpe de suerte. Siendo, por tanto, el ámbito de juego tan importante, en él se condensa una gran parte de la creatividad cultural. Además, muchos de los elementos que nos han salido en el capítulo anterior están en conexión con el juego, así, también el establecimiento de los límites internos de la vida participa de elementos lúdicos (Huizinga, ob. cit., 28).

ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA

Sobre este tema podríamos ofrecer toda la bibliografía que quisiéramos, sobre todo en relación con los fenómenos fundamentales de la vida humana, el trabajo, el amor, el poder, la muerte y el juego. Las obras de Fink no están traducidas al castellano, aunque en Internet se pueden encontrar varias cosas traducidas. En Alianza Editorial esta la obra citada en el texto, el seminario sobre Heráclito. En la misma editorial está el libro de Huizinga, *Homo ludens*. También sería una lectura muy provechosa la magnífica conferencia de Ortega «Idea del teatro» —publicada en *Ideas sobre el teatro y la novela*, o en OC. VII, pp. 441 ss.— para entender cómo el juego funciona en el teatro, que es un juego de representación. Por supuesto, sobre la muerte, puede ser interesante el libro de Ferrater Mora al respecto.

No resultaría desdeñable acercarse a la interpretación que Kojève hace de Hegel, el primer filósofo que desentraña, en su *Fenomenología del espíritu*, el sentido y alcance de saberse mortales.

Los textos de Lévi-Strauss, citados suelen ser relativamente conocidos. La interpretación que aquí se ofrece podría servirles para una lectura más filosófica de sus textos.

EJERCICIOS PRÁCTICOS

1. ¿Por qué la cultura técnica es en gran medida una cultura no étnica?
2. ¿Cuál es el soporte sensible de la cultura práctica?
3. ¿Por qué no valen ni el modelo de Harris ni el de Gustavo Bueno para descubrir los escenarios culturales?
4. ¿Por qué el ser humano no es mortal como los otros animales? ¿Y qué consecuencias tiene eso?
5. Explique la importancia del juego en el mundo actual.

Tema XII

Para una evaluación de la cultura: propuesta de un ideal de cultura

1. La estructura axiológica de la cultura.
   1.1. Los valores en la cultura técnica.
   1.2. La estructura axiológica en la cultura práctica: la vida como tendencia.
   1.3. El carácter axiológico de la cultura ideal.
2. El comportamiento ético como condición de posibilidad del ideal de cultura.
   2.1. La profesión no es criterio para el ideal de cultura.
   2.2. La conciencia moral como base para la definición del ideal de cultura.
   2.3. El concepto individual ético de cultura.
3. Cultura fáctica y cultura auténtica: el ideal de cultura.
   3.1. Culturas fácticas tradicionales e ideal de cultura.
   3.2. La segunda etapa de la humanidad y la cultura auténtica.
   3.3. La reflexión de Husserl.
   3.4. El ideal ético como ideal de cultura.
   3.5. Ideal de cultura y filosofía.
   3.6. El ideal de cultura en un mundo globalizado.

De acuerdo a los tipos de cultura, esta no solo regula nuestro comportamiento y conocimiento, y con ello nuestro manejo en el mundo, sino que también nos regula a nosotros mismos. Esto es otra perspectiva sobre lo ya dicho en relación con el «genitivo subjetivo» y «genitivo objetivo». En la frase «somos sujetos de cultura», en el caso de la cultura técnica, nosotros tenemos la cultura, somos así el sujeto de la misma y esta nuestro objeto (genitivo objetivo), pero en el caso de la cultura práctica el sujeto es configurado por la cultura, por tanto se trata de un genitivo subjetivo, yo soy objeto de la cultura, porque no es el mundo el cultivado, sino yo, y por tanto soy entonces resultado de la cultura; la cultura me hace, pero detrás está la preocupación por mi ser, el ideal de ser lo que quiero ser. Estos ideales son metas que quiero conseguir. En virtud de ellos en la vida se instituye una estructura axiológica, que tiñe la cultura. Al hablar así, nos interesa preguntar si en ella hay posibilidades de establecer criterios de comparación que nos permitan someter a «evaluación» la misma estructura axiológica. No nos interesa solo decir que la cultura funciona con ideales o, lo que es lo mismo, que tiene una estructura axiológica, sino *sopesar* o *ponderar* esos mismos ideales. En realidad, ninguna filosofía de la cultura renuncia a ello, aunque, por lo general, lo hagan de modo negativo. Casi todos los textos sobre la cultura tienen un apartado de «crítica de la cultura». Pero solo desde una proyección de un aspecto positivo se puede hacer una evaluación crítica.

No pretendemos volver a una «filosofía de los valores», sino ver si entre los valores o ideales que se persiguen en la vida reina un orden, si el sistema es verdaderamente una estructura ordenada. En tercer lugar, nos esforzaremos por ofrecer una propuesta positiva sobre el *ideal de cultura*; es decir, apostamos claramente por la formulación de un *ideal de cultura* como polo orientador de la actividad cultural y, por tanto, de la vida social, diseñando la noción de una *cultura auténtica*.

1. LA ESTRUCTURA AXIOLÓGICA DE LA CULTURA

1.1. Los valores en la cultura técnica

Por la cultura interpretamos y valoramos el mundo. La cultura nos ofrece pautas de valoración. Así, el mundo tiene un valor cuantificable en precio. El hecho de que el dinero midiera el ajuste de las cosas, el valor de los enseres, era una prueba de en qué medida en la cultura existía un nivel axiológico. Ahora bien, si las cosas valen —y tienen un precio— podemos «compararlas», por tanto «comprarlas», sustituir unas por otras, sumar unas a otras, etc. Las cosas del mundo están sometidas a una *lógica de los valores* tan consistente como la *lógica de la verdad*. También en la valoración existe una *estructura racional*, que diferencia la captación de un valor auténtico de la mera presunción de un valor. Puedo haber valorado una carretera como buena y al final del viaje llegar a la conclusión del error de mi apreciación, porque la carretera estaba en mal estado. El *juicio axiológico* (bueno, malo, adecuado, inadecuado) inicialmente positivo se mostró equivocado. Tratándose de enseres, de instrumentos, esto puede ser traducido en términos económicos. Por supuesto, los valores pueden ser sumados o restados: dos casas valen más que una.

A la cultura técnica el valor no le pertenece de modo autónomo, porque se deriva del lugar que ocupa en la cultura práctica. El rechazo de la filosofía de los valores puede provenir de la sustantivación que se produce al tomar la cultura técnica, la mayor parte del mundo cultural sensible, como un mundo autónomo, que vale y tiene un precio; así, el precio es una realidad omnipresente. Por eso puede parecer que la filosofía de los valores apoya su sustantivación como entidades autónomas. La existencia, además, de una «lógica de los valores» contribuiría también a este carácter autónomo de los valores. Por ello, la crítica a la filosofía de los valores es a una concepción de estos como entidades autónomas que se pegan a los seres de un modo místico dándoles una cualidad propia.

Aquí rechazamos esa sustantivación, es decir, toda filosofía de los valores que los considere como un nivel independiente de la realidad. Mas eso no quiere decir que se despoje a las cosas de su valor, que las cosas «no valgan» (Heidegger 1967b, 179). Los valores son dimensiones fundamentales del mundo, que rompen su monotonía. Las cosas no ocupan en el mundo el

mismo nivel, unas nos atraen más que otras; así, en el mundo hay una estructura en la que las cosas están en distintos niveles; pero eso no significa que esa estructura le pertenezca al mundo de suyo.

La oposición de Heidegger a la filosofía de los valores ha hecho que casi hayan desaparecido estos del lenguaje filosófico. Pero la cuestión del valor o de su génesis está en el origen del pensamiento de Heidegger (J. García Gainza 1997), que se opone a la sustantivación del bien que la metafísica viene arrastrando desde Platón, sustituyéndola por el «en aras de» o por la «significatividad». Así, sus discípulos pudieron creerse dispensados de leer *El capital* de Marx, que empieza distinguiendo, en el mundo, las cosas como *valores de uso* y *valores de cambio* y mostrando el proceso de «fetichización de la mercancía» cuando las cosas se convierten en meros valores de cambio, por tanto, en cosas para cambiar, al margen de su uso, por tanto independizándose de la vida humana.

En una filosofía de la cultura es imposible prescindir de la palabra valor. Si la estructura del mundo sensible es una «estructura de ajuste», por tanto de «mayor» o «menor» ajuste, las cosas del mundo son mejores o peores para desempeñar la tarea a la que están destinadas. En su uso estamos valorando cualidades y ajustes, por tanto, haciendo uso de la categoría de valor. En *Ser y tiempo* el valor está implícito tanto en la categoría de ajuste [*Bewandtnis*] como en la de *significatividad*. Si las cosas son significativas, hay diferenciales entre ellas, valen más o menos. Si necesito un martillo y miro en mi caja de herramientas, inmediatamente se destaca el martillo adecuado frente a los no adecuados. El adecuado es el que encaja para lo que quiero, es el relevante, el significativo.

La percepción del mundo suele estar acompañada de una evaluación del estado de adecuación de las cosas para su uso, en el que siempre hay una evaluación de su posición en la escala de ajuste, en la cadena de remisiones, como algo sustituible o insustituible, de máximo, mediano o nulo valor, adecuado o inadecuado. Esa valoración o evaluación no está separada de mis actividades, pues siempre es en vistas a lo que pretendo, a aquello para lo que lo evaluado estaba o está destinado. En la cultura técnica la evaluación es la correspondiente a un *medio*, evaluando las cosas como los medios más o menos adecuados para llevar a cabo alguna tarea. Por eso tenemos que centrarnos en la cultura práctica.

1.2. La estructura axiológica en la cultura práctica: la vida como tendencia

La percepción en el mundo ordinario de los instrumentos se da en una valoración, en la preferencia de una cosa de acuerdo al estado de ajuste o adecuación que muestra en la cadena instrumental, pero en definitiva se trata de la valoración de unos medios para unos *fines*, a cuyo servicio están esos instrumentos. La cultura técnica, es decir, el conjunto del mundo como totalidad de remisiones, está al servicio del ser humano, del que proceden las fuentes del valor.

Ese ser del que el ser humano se cuida es el fin o el «en aras de» toda la cultura técnica. Hacemos o usamos una silla para sentarnos «en aras de» comer, actividad que le da «sentido», o en virtud de la cual valen los enseres que se usan en esa actividad. Sin la necesidad de comer, las ollas serían seres inertes. LA FUENTE DEL VALOR ES LA ACTIVIDAD HUMANA. Esto expresa una estructura interna de esa vida que aparece en la frase misma de Heidegger: «*el ser humano es un ente al que en su ser le va este mismo ser*» (1967a, 191/212; cursivas mías). Este «irle su ser» indica una separación entre el primer ser que hace que el ser humano sea un ente y el ser por el que se preocupa o del que se cuida. El objeto o el ser del que se preocupa es un ser en la distancia del primero, al menos en la medida en que es objeto o tema de la preocupación. Lo que la frase señera de Heidegger indica es que en el ser humano hay una fractura, una *diferencia* entre el ser del ente que es y el ser del que se preocupa. Dicho de otro modo, su ser está *diferido*, por eso hay *diferencia* (Stikkers 1997, 137 ss.).

Para Husserl la vida humana está atravesada por una estructura tendencial, pues siempre queremos o buscamos algo; nuestro vivir siempre está con la vista puesta en algo; es un continuo hacer. La vida es una «tendencia». Decía Ortega que el ser humano es como un arquero que apunta a un blanco. Mas, entonces, tendrá que haber un objeto de la tendencia o un blanco. Pues bien, el objeto fundamental de la tendencia es el ser humano mismo, su propio ser; es decir, el mantenerse en lo que es, el conservar su identidad. Como esta identidad, «lo que es», es siempre una identidad que incluye un desarrollo, un *proyecto de vida*, eso es precisamente lo que está propuesto como blanco del arquero o meta de la *tendencia*. Como lo ha formulado H. Rainer Sepp, comentando textos de Husserl, «el yo posee una

tendencia esencial hacia la autoconservación» (1997, 39). Con esta tendencia vincula Husserl la idea de persona y la de personalidad. La persona es el sujeto desde la perspectiva de las decisiones y tomas de postura de las que es responsable; por tanto, es el sujeto responsable de sus actos, es decir, el sujeto libre, que, aceptando una motivación, actúa. Esta persona tiene un estilo en la toma de decisiones. Ese estilo es la personalidad de uno y ahí está su identidad. Por tanto, personalidad es la unidad que resulta del estilo en la toma de partido y en las decisiones por parte de la persona. Para la identidad hace falta una continua referencia a uno mismo, una autoapercepción, un saber de nuestra propia vida.

De todo esto habla Husserl en los artículos sobre «Renovación», de 1922/24, para la revista japonesa *Kaizo*. La vida europea estaba hundida y la Ilustración fracasada. La prueba era la Primera Guerra Mundial. Había que volver a pensar la vida europea desde su raíz y poner las bases de una profunda renovación de esa vida. El destino de Europa era el del mundo entero, porque los problemas de Europa se hacían patentes igualmente en otras partes del mundo. En ese contexto escribió Husserl los artículos mencionados. En ellos sintetiza su propuesta de un *ideal ético de cultura*. En el tercero hace un breve resumen de su punto de partida: lo que es la vida humana. Y dice aquí Husserl que a la esencia de la vida humana pertenece existir siempre en la forma de la tendencia, pero de la tendencia positiva, es decir, de la tendencia a la obtención o logro de valores positivos, porque el rechazo de los valores negativos, como, por ejemplo, evitar el dolor, es solo un requisito o el paso para ponerse a la búsqueda de los valores positivos. Husserl seguirá las implicaciones de este presupuesto sobre lo que es la vida humana, que era también decir que la vida humana tiene una estructura «diferente», que en ella hay una «diferencia» radical entre lo que *es* y lo que *quiere ser*, pues eso es lo que significa interpretar la vida humana como una tendencia o, con la metáfora de Ortega, como un arquero.

Lo que uno quiere ser se remite al futuro, que es fuente constante de *decepción* (Cassirer 1977, 87). Por eso esa estructura de la vida implica vivir en la posibilidad del fracaso, por no poder lograr lo que se pretendía, o porque eso que se pretendía no merecía la pena, con lo cual podemos tener la experiencia de la decepción o *desvalorización*, o una experiencia muy importante y difícil de interpretar: la experiencia del *aburrimiento*.

Este es para Husserl una muestra de que se echa en falta algo que desear, o que aquello que se deseaba o se ha logrado *no merecía la pena*; o, como solemos decir: que no nos llena, que nos aburre. Por tanto, en la estructura tendencial de la vida hay una comprensión de lo que esos valores, esos fines, esas metas, representan en la propia vida. Y es que *la persona tiene siempre una visión sobre su propia vida*. Por eso y por la experiencia a veces negativa sobre los propios logros, se procura tener claridad, evidencia sobre las propias metas, sobre la corrección de la propia vida. La estructura tendencial de la vida está, así, acompañada de un *saber evaluativo* de la misma. Esta consideración sobre la vida de uno mismo, esto es, la capacidad de autoconciencia, es lo que, en estos artículos, pone Husserl como el «punto de partida» (2002, 24). Pero no se trata de una autoconciencia teórica, sino de una *autoconciencia evaluativa*, ya que continuamente nos estamos valorando. Lo que valoramos es el lugar que ocupa nuestra vida en relación con las posibilidades que le asignamos. Valoramos todo lo referente a nuestra vida: los logros, nuestro carácter, nuestras capacidades, las posibilidades que tenemos, etc., es decir, el conocimiento de nuestro modo de estar en el mundo como nuestro ámbito de posibilidades. Nuestra vida siempre viene acompañada de una «apreciación» de cómo nos va en ella. Y esto es lo que toma Husserl como el punto de partida de sus reflexiones.

Desde esta estructura de la vida humana se comprende el siguiente paso fundamental para poder clarificar la estructura axiológica de la cultura. La autoobservación, o la visión que tenemos de nosotros mismos, con la consiguiente valoración, permiten tomar como meta de la vida un objetivo global, que afecta a su totalidad. En un momento determinado, generalmente al filo de la madurez, cada uno decide qué quiere ser en la vida, qué quiere lograr, por qué valores va a luchar, cuáles son sus objetivos personales. De esa manera cada uno propone una completa *regulación de su vida*, decide qué hacer, a qué dedicarse. Lógicamente decide unas metas más o menos alejadas según el punto del que parta. Esa decisión es uno de los momentos claves en la biografía de cada uno, aunque para los demás pueda pasar bastante desapercibida; incluso para uno mismo puede ser resultado de todo un proceso de maduración o reflexión que ocurre en momentos de intimidad y que no están al alcance de los demás. Ortega diría que ocurren en los momentos de *ensimismamiento* en los que la *vida está interrumpida* y reflexionamos sobre nosotros mismos. En esos momentos, decidimos «una autorregulación de toda la vida de la persona» (Husserl 2002, 28).

Para esa toma de decisión se sopesa lo que valen determinadas metas o la realización de unos valores que se estima y que solo de ese modo se pueden lograr. Al hablar así estamos aludiendo, principalmente, a las *profesiones*. Ya sabemos que estas son los grandes marcos de decisión que nos vemos obligados a tomar al filo de la madurez. La opción por una profesión no es una cuestión baladí. En esa opción se decide la mayor parte de nuestra vida, porque se decide la forma de vida, cómo va a transcurrir la vida. Cuando la persona opta por esa forma de vida es que, de acuerdo a una evaluación global sobre sus posibilidades y sobre las disponibilidades de su mundo, opta por esa profesión. Con esa decisión se decide hacer un tipo de cosas. En adelante sabe qué tipo de comportamientos va a emprender, en qué tipo de conducta práctica se va a implicar. Indefectiblemente, detrás de su opción hay una preferencia por unos valores u otros.

Con esto estamos asegurando que una profesión implica elegir unos valores frente a otros. Mas la inmensa mayoría de las profesiones no son en ellas mismas un valor sino solo un medio para «ganarse la vida», un medio que vale para obtener un dinero con el cual ocupar un lugar en la sociedad. No se busca la profesión como valor estimado por la persona sino como medio. El valor final está en lo que se pretende lograr con lo que se obtiene con la profesión. Toda profesión es una confesión de pertenencia, reconocerse como perteneciente a un grupo al que se «profesa»; pero detrás de la profesión no siempre hay una *llamada especial* a lo que supone esa profesión: no toda profesión es por *vocación*.

Entre las profesiones ordinarias hay algunas a las que uno se dedica porque se siente atraído por lo que en esas profesiones se realiza. A uno, para tomar la gran decisión, le puede convocar o motivar dedicarse a curar a los demás, a defender o a planificar la sociedad, a desarrollar la ciencia, a crear arte; estas profesiones lo son entonces por vocación, por *llamarnos los valores* que en ellas se estiman y que nos llevan a decidir poner la vida a su servicio, es decir, a su logro. Uno decide hacerse médico, enfermera o enfermero, abogado o profesor. Los valores que están en juego son unas conductas prácticas, designadas por palabras como la solicitud, la piedad, la filantropía, que son todos ellos valores, pero no valores abstractos. El deseo de curar a los demás y de evitar así el sufrimiento, lo que constituye la compasión, la solicitud, la piedad, son conductas prácticas que se estiman por encima de las opuestas y que pueden constituir los motivos por los que se eli-

ge, por ejemplo, la profesión de enfermera. Lo elegido es un modo de vida en el que se realizan esos valores, esos comportamientos estimados como superiores frente a otros.

Hay otras profesiones que apenas implican realización de valores en sí mismas, pues son solo un medio para otras cosas. Cuando un joven de dieciocho años decide ponerse a trabajar, decide hacer algo que le aporte una cantidad de dinero con la cual adquirir los bienes que estime oportuno. El trabajo decidido no es más que un valor «para» otra cosa. En estos casos, a los que hay que sumar todos aquellos de otras profesiones elegidas no por «vocación» sino porque con ellas se gana mucho o más dinero, el *valor es realmente el dinero*, y lo que se puede comprar con él; y no olvidemos que lo que se puede comprar tiene un valor cuantitativo, un precio, lo que encaja en lo que hemos descrito como cultura técnica, que solo es medio. Ahí, la profesión es un medio para un medio, porque la cultura técnica es un medio para el cumplimiento de actividades humanas. La mayor parte de las veces, sin embargo, la profesión no es más que la forma de poder adquirir los bienes necesarios para la vida, bien individual bien de los allegados.

Ya vimos, al estudiar la cultura práctica, que esta aparece ordenada en los grandes grupos de *posición* y *profesión*. Ahora sabemos que detrás de las profesiones hay una opción por un modo de vida que es preferido porque en él se logra realizar unos valores estimados o un ideal humano, o porque en él se obtienen unos medios para alcanzar otros medios, por los cuales se satisfacen también unos objetivos personales. Es decir, detrás de toda conducta práctica, cuya regulación realiza la cultura, hay unos *ideales humanos*, puestos y preferidos directa o indirectamente. La cultura práctica aparece regulada en las profesiones y en las posiciones, por eso, lo que regula y ofrece la cultura práctica es un abanico de ideales humanos, de ideales de formas de vida. El que elige el cuidado de la salud elige, o bien un ideal humano —el ideal del hombre o mujer solícitos por evitar el dolor o la enfermedad, poniendo como su ideal humano el del ser humano sano y como su valor práctico el procurar llevar a las personas a ese ideal—, o sencillamente lo que prefiere es el hecho de que, por ejemplo, con la medicina se gana mucho dinero y se tiene un estatus social alto. Lo que, por tanto, nos da la cultura en las profesiones son ideales humanos, valores ofrecidos a los individuos a través de su encuadre en las profesiones y en las posiciones sociales.

No nos detendremos mucho en las *posiciones* porque es sabido que la sociedad también ofrece las posiciones sociales, aunque sea de modo flexible, de una manera jerarquizada según la edad. La jerarquización de las posiciones no es arbitraria, sino que mantiene una lógica con la estructura de la reproducción social. Todo individuo madura para ser apto para reproducir la sociedad laboral y biológicamente. Así la sociedad le impele valorativamente a tomar estado, a adoptar una profesión y a fundar una familia.

En conclusión, la cultura práctica de una sociedad está atravesada por una estructura axiológica de preferencias generales en relación con los estados o posiciones que en ella hay que ocupar y por las propuestas de unos ideales humanos representados fundamentalmente en las profesiones que en esa cultura se ofrecen como modos de vida.

1.3. Carácter axiológico de la cultura ideal

Nos queda considerar el carácter axiológico de la cultura ideal. Uno de los temas más complejos en la filosofía de la cultura es el de su relación con el lenguaje y el conocimiento. En la propuesta de las páginas anteriores hay pistas suficientes para tratar el asunto. Conocimiento lo hay en todos los ámbitos de la cultura. Al preguntar por el carácter axiológico de la cultura ideal no planteamos un problema específico referido al conocimiento en general, dado que este es propio de toda cultura desde el momento en que la cultura implica siempre un elemento sensible y una remisión representificadora de otros elementos.

Cuando mencionaba los objetos ideales encadenados o no encadenados, el animal león, la palabra «león», las obras literarias, los objetos artísticos y científicos, estaba poniendo ejemplos de todo un amplísimo reino, que he llamado la *cultura ideal* y que abarca la totalidad de los llamados «conocimientos» disponibles en una cultura, vinculados o no a una *acción concreta*. Ahí está su carácter de objetos ideales. El lenguaje está vinculado a la acción técnica y a la cultura práctica; pero además de esta conexión, que sería su función *pragmática,* tiene una función autónoma *semántica* y *apofántica*, que consiste en designar esos objetos ideales, esos sentidos que se constituyen como entidades ideales referidas en múltiples experiencias. Por ejemplo, la palabra «león» designa al animal león como unidad ideal cuyo sentido está descrito por la red de conexiones semánticas de ese lenguaje y que

son parte del sistema de clasificación del mundo. El objeto león es parte del saber enciclopédico propio de la tradición cultural y que uno aprende al aprender a hablar. Aprender a hablar es aprender a designar las cosas de las cadenas de remisiones de uso técnico y aprender un saber enciclopédico sobre el mundo (Sperber 1974, 103), un sistema de clasificación del mundo y de las realidades que lo constituyen.

Lo mismo pasa con las palabras del lenguaje. Uno no aprende la unidad ideal «león» sino el tipo lingüístico al que pertenece, que queda definido por la posición que puede ocupar en el lenguaje. «León» no es una unidad definible por sí, ni en cuanto a su objeto ni como elemento lingüístico; en el primer caso nos las estamos habiendo con el saber enciclopédico mientras que en el otro, con la competencia lingüística. En ambos casos se trata de una descripción del mundo y de una competencia expresiva que pudieron estar en su momento vinculados a la cultura técnica o a la cultura práctica, pero que en sentido estricto no les pertenece.

La clasificación del mundo puede surgir del modo como los individuos o los grupos se ven entre sí, por ejemplo, como lo hemos dicho ya, como dadores o receptores de esposas. Estos sistemas de clasificación social muy bien pudieron preceder a los de clasificación del mundo, como lo han mostrado E. Durkheim y M. Maus (1971, 40 ss.). Pero lo cierto es que esos sistemas terminan remitiendo a unidades de experiencia repetible, con lo que se convierten en objetos ideales de multiplicidad de experiencias que no los multiplican, y así se independizan de cualquier praxis, adquiriendo entidad por sí, pues valen por sí mismos, no en función de una acción.

La clasificación o el saber enciclopédico sobre el mundo se refiere también a nosotros mismos y a nuestras vivencias, por ejemplo, a las emociones. Pensemos en las distinciones que el lenguaje establece entre temor, pavor, pánico, miedo, horror, susto, sorpresa, angustia o inquietud. Todas estas clasificaciones de las emociones debieron de surgir de necesidades prácticas, pero se sedimentan en el lenguaje pasando a ser «tipos ideales», elementos de un saber enciclopédico que se transmite con el lenguaje al margen de las necesidades prácticas. Lo mismo pasa con los otros objetos ideales, los de la ciencia, que pudieron surgir de necesidades prácticas, pero que, establecidas sus características ideales, adquieren una consistencia propia más allá de cualquier necesidad práctica.

En la descripción precedente se pueden atisbar algunos aspectos axiológicos importantes. Primero, por lo general, la *cultura ideal* tuvo su origen en la práctica; los conocimientos eran elementos mediadores en la acción técnica o práctica; para actuar era imprescindible tener algún conocimiento de las características de las cosas. En ese sentido ya tenemos un valor medial indiscutible. Segundo, la independencia en relación con la práctica que la cultura ideal conlleva implica la génesis de dos elementos más de valoración. Uno, el que proviene de la estructura intencional que caracteriza a la experiencia en que ese objeto ideal aparece o es conocido, que está dotada de una diferencia entre dos modos de referencia a la unidad ideal: como solamente aludida o como efectivamente dada. En este segundo caso, lo efectivamente dado se muestra en su propia carne, respecto a él tomamos partido, que para el que lo toma constituye un punto de referencia fundamental como «valor adquirido»; ese objeto tiene en ese caso un valor de verdad. De hecho, la creación cultural, en todos los terrenos, suele ser una experiencia de ese tipo, por eso en ella se trata de valores adquiridos. Cuando ya ha pasado el momento de la experiencia creadora seguimos usando esos «valores adquiridos» sin volver a las fuentes de los que tomaron su valor de verdad, pero dándolas por supuestas. Detrás de las clasificaciones lingüísticas ha habido una experiencia originaria que supuso la adquisición válida de un conocimiento sedimentado en el lenguaje.

Aún hay otro elemento axiológico fundamental. El saber enciclopédico y las clasificaciones lingüísticas, como lo hemos dicho, provienen de las necesidades prácticas, ya que antes de todo —como se reconoce en el pensamiento contemporáneo occidental al menos desde Fichte—, está la acción, la praxis. Es la praxis la que lleva a la teoría, como escribió Husserl en numerosos trabajos sobre la génesis de la filosofía y la ciencia. Aunque estas son también un tipo de praxis, una praxis teórica, tienen la característica de suspender la otra praxis, la praxis ordinaria. Pues bien, el desarrollo del saber enciclopédico, desvinculado en principio de la praxis, es fundamental para la misma praxis. De la riqueza del saber enciclopédico dependerá la seguridad de la propia praxis. Esta es la experiencia histórica que hace que el *saber*, la *cultura ideal*, además del valor que tiene en sí misma por la donación que en ella pueda haber de objetos en sí mismos, tiene también un importantísimo valor añadido en la vida humana en la función que puede y ha solido representar en relación con la praxis para satisfacer necesidades vi-

tales. Justo en este sentido, el saber y su desarrollo tienen un gran valor económico.

2. EL COMPORTAMIENTO ÉTICO COMO CONDICIÓN DE POSIBILIDAD DEL IDEAL DE CULTURA

Una vez que hemos visto hasta qué punto la cultura incorpora rasgos valorativos es necesario dar un paso más, con el fin de determinar si en esa estructura axiológica hay elementos a los que podamos asignar un valor superior a otro. Nuestra meta es tratar de establecer un *ideal de cultura*, que solo podemos buscar en la cultura práctica, pues las otras solo son medios. El valor de la cultura ideal como valor autónomo, por ejemplo como valor de verdad, solo sería defendible en cuanto enriquece a las personas. Ahora bien, de la cultura práctica solo hemos dicho que toda sociedad establece una jerarquía en ciertas posiciones, y respecto a las profesiones, solo hemos explicado la función que cumplen en la cultura y en la sociedad, y que en ellas se transmite un *ideal humano*, un ideal de ser humano, pero nada se ha comentado sobre la posibilidad de establecer jerarquías entre los ideales humanos trasmitidos por las profesiones. Nuestro objetivo, ahora, es ver si podemos establecer alguna jerarquía entre esos ideales, y por tanto entre las profesiones, o si podemos utilizarlas de alguna manera como criterio para buscar entre ellas el ideal regulador de cultura que nos sirva para medir las culturas.

2.1. La profesión no es criterio para el ideal de cultura

De cara a la evaluación de los ideales de la vida, desde las profesiones o posiciones no puedo avanzar mucho, porque la profesión o cualquiera de las posiciones estimadas o desestimadas por la sociedad y situadas en un lugar determinado de la estructura axiológica de la cultura, no afectan más que a una parte de la vida, por muy importante que esta sea. Un ideal humano establecido sobre la base de una profesión declarada como ideal no vale con seguridad, porque, en ningún caso, ni una profesión ni una posición abarcan la totalidad de la vida.

Un padre excelente, ideal en cuanto tal, no puede ser un ideal humano superior en el que todos los otros ideales se midieran, porque ése no es ne-

cesariamente un ideal humano para todos los individuos de esa sociedad y, yendo más allá, el ideal humano que merezca la pena promocionar. Uno puede ser un padre excelente, pero, a la vez, un pésimo ciudadano, un pésimo trabajador o sencillamente una mala persona o un criminal. Ahora bien, lo mismo nos pasa con cualquier otra profesión, pues, por más abarcadora que sea, por más fuerza reguladora de la vida que suponga, nunca la abarcará en su totalidad; por eso no puede ser el criterio para establecer un posible ideal humano o un posible ideal cultural. Eso no quiere decir que no haya profesiones en las que resulte difícil cumplir un ideal humano como el núcleo de la cultura auténtica; pero todo esto significa que las profesiones no son medidas por sí mismas sino por cumplir más o menos el ideal o los ideales humanos.

En el artículo antes citado, Husserl pretende establecer los criterios de un ideal humano absoluto que sirva para evaluar a las personas y a las culturas según su acercamiento a ese ideal. Si ese ideal existiera, nos mediría a las personas y a las culturas según nos acerquemos individualmente a él, y según la estructura axiológica de las culturas se aproxime al mismo. ¿Qué se quiere decir? En los individuos y en las culturas existe una estructura axiológica, en la que hay un orden, pues la cultura técnica y la cultura ideal están al servicio de la cultura práctica. Nos tenemos que centrar, entonces, en esta. Culturalmente tenemos aquí las profesiones y las posiciones, pero decimos que ninguna ofrece un ideal con el que medir, pues, por más amplias que sean, son sectoriales, no regulan la totalidad de la vida. Por más que la profesión de enfermera o de profesor afecte y regule la vida de esas personas, no toda acción de sus vidas queda sometida a esas profesiones. La profesión solo regula las actividades profesionales. La profesión únicamente nos da lo que debemos hacer en el marco profesional. Por tanto, para hallar el ideal que buscamos necesitamos alguna pauta de comportamiento que afecte a la totalidad de la vida, o que toda la cultura pueda medirse con él.

En las conductas que aceptamos por la profesión o la posición nos movemos dentro de cierta ingenuidad, porque aceptamos las tareas exigidas por la profesión o la posición sin dudar de si los valores en ellas supuestos son valores «definitivos», inmunes a la crítica, suficientes para garantizar que en esa profesión se está realizando un valor humano absoluto o superior y que los esfuerzos que le hemos dedicado han merecido la pena. Hay, sin

embargo, posiciones o profesiones que algo nos orientan en la dirección de la búsqueda. Así, la posición de ser madre delinea un marco de actuación muy preciso en aras del bien de sus hijos siempre y en todo lugar, lo que para ella es un valor absoluto que muy bien podría valer como ideal para todo. No quiero decir que en todo momento nos debiéramos comportar como una madre con sus hijos, sino que ahí tenemos una dirección de búsqueda. Otra es la de las profesiones que buscan el bien directo de los demás, las profesiones del área de la salud y del área de la educación son profesiones que parecen tener en sí mismas un valor absoluto, nunca serán desvalorizadas, por mal que a uno le vaya no se arrepentirá nunca de haber dedicado el tiempo al beneficio de los demás, y si lo hace, es que elige el mal para los demás, elige un valor negativo, tiene, como diría Ortega, una moral perversa (I, 751).

Muchas veces, en la decisión por una determinada profesión se ve que no pretendemos cumplir un ideal humano absoluto, que ni siquiera consideramos hasta qué punto vamos a conseguir con esa profesión una plenitud humana, hay por tanto una ingenuidad que puede llevar a una decepción respecto a las expectativas de esa profesión como ideal. En la profesión no tenemos garantía de que, logrados los objetivos profesionales, el trabajo dedicado a ellos haya merecido la pena. En cualquier profesión podemos encontrarnos con el sentimiento de fracaso. Puede ocurrir que uno triunfe profesionalmente pero no por haber cumplido los objetivos que se había propuesto y que orientaron su decisión. Por contra, si cumple el objetivo profesional de ayudar a los demás, comprueba que esta meta es la que sigue dando sentido a su vida. Esto nos indica que, por encima del éxito o logros profesionales, hay siempre una conciencia, una evaluación distinta de la profesión como tal que se refiere a valores que no coinciden con los de la propia profesión. La razón de esto es que en esas posibilidades está en juego la propia vida. En realidad sabemos que nuestra plenitud no se ventila en el éxito profesional.

2.2. La conciencia moral como base para la definición del ideal de cultura

Una vez vistos estos preámbulos, vamos a intentar avanzar un poco. Voy a exponer la argumentación de Husserl por ser la que más a mano tengo,

pero seguro que otros propondrían otra a partir de otro autor. El núcleo es que solo un comportamiento que implique en sí mismo la garantía de inmunidad frente a posibles desvalorizaciones puede proponerse como el núcleo del ideal de conducta, y solo ese comportamiento es el que ha de medir a todos los demás. Ese comportamiento es el comportamiento ético.

Vamos a partir de la consideración de cómo somos. En nuestra vida tendemos a alcanzar una vida plenamente cumplida y, por tanto, satisfecha, perfecta. El sentimiento que ahí se genera es la felicidad. Todos queremos ser felices y para ello utilizamos las posibilidades que el medio social pone a nuestro alcance, una determinada tradición, en la que se incluye una cultura técnica y unas profesiones y posiciones concretas, es decir, unos marcos de actuación predeterminados que utilizaremos con ese objetivo. Pero la experiencia penosa de la desvalorización y la consiguiente decepción implica una «preocupación acuciante» (*bedrängende Sorge*) (Husserl 2002, 31; Hua XXVII, 31, lín. 12) por aspirar a unos valores o metas seguras, a salvo de las desvalorizaciones, y que me den la garantía de que su logro es inmune a la penosa experiencia de que no ha valido la pena.

Lo que acabamos de exponer era el punto de partida de Husserl, al que aludíamos en la sección anterior. La estructura tendencial de la vida humana no es hacia la verdad sino hacia la autoconservación, en la que se incluye la identidad del individuo, es decir, la permanencia y logro de sus objetivos. Y, teniendo en cuenta las frecuentes decepciones, en esa tendencia se enraíza la preocupación. *Preocupación, satisfacción y decepción* son las tres palabras claves que se conjugan con la característica de la vida humana de ser tendencia o, según Ortega, de apuntar a un blanco. *En esa estructura se configura el ideal de una vida ética como el ideal que mide todos los otros ideales*.

Las metas de la vida, los valores a cuya realización tendemos, no son independientes unos de los otros. La vida es vida activa, es decir, tendencia a algo, que en cada momento está en relación con los objetivos de otros momentos. Entre los objetos deseados por estimados hay una o múltiples relaciones. Si quiero escribir un libro tengo que efectuar una serie ordenada de acciones sometidas al objetivo final. A veces los valores son concurrentes; puedo querer escribir un libro, pero a la vez debo ser docente. Investigación directa y docencia, por ejemplo, en los primeros cursos de universidad, en los que hay que exponer el saber ya instituido, pueden concurrir y oponerse.

Hay casos en que el valor superior puede absorber al inferior; pero hay otras veces en que compiten. De todas maneras la lógica de la elección implica elegir lo mejor.

Pero la satisfacción y la felicidad no se logran con la obtención o realización de un valor, sino «con la certeza de una satisfacción que dure lo máximamente posible en la totalidad de la vida» (Husserl, ob. cit., 33). Es decir, la vida plena no se consigue por haber logrado una meta parcial, sino solo si se tiene «la certeza evidente de poder conducir la vida entera en la mayor medida posible en acciones coronadas por el éxito, acciones cuyos presupuestos y metas estuviesen asegurados frente a toda devaluación y revocación» (ib.). En definitiva, se trata de que estemos seguros de que no me voy a reprochar el haber hecho mi vida de ese modo (Husserl, ib.).

Entonces, si ése es el criterio, ninguno de los grupos de cultura práctica que hemos citado es autónomo. La mayor parte de ellos son modos de «ganarse la vida», son formas de poder insertarse en la reproducción social y poder cumplir con ese requisito social de participar en la vida social. Según la evaluación que haga se tomará una decisión u otra; pero en principio la profesión es un modo de ganarse la vida. Y ahí es donde debemos empezar. Hay modos de vida más penosos que otros, que conllevan un esfuerzo y una tensión corporal o psíquica superior a otros; en ese sentido podrían representar un ideal inferior, un modo de vida inferior; a pesar de que ese modo todavía podría hacerse deseable si hubiera algún tipo de compensación. De todas maneras, el grado de satisfacción en la vida no depende solo del logro profesional o de cumplir satisfactoriamente lo que nuestra posición nos exige, pues la profesión y no menos la posición terminan siendo solo una parte de la vida. La vida satisfecha (la felicidad) depende también de otros factores, entre los cuales la profesión es uno más, por muy importante que sea. El criterio global es que, teniendo en cuenta de cara al futuro las posibles decepciones que generen insatisfacción —decepciones que nos pueden hacer ver que nuestra vida no ha merecido la pena—, desde esa experiencia el *ideal de conducta práctica* no es una profesión u otra, una posición u otra, sino una acción que esté fundada en consideraciones evidentemente racionales que «comporten la garantía de su derecho» (ib.).

Esa experiencia de una acción que lleva incorporada la seguridad de haber actuado en justicia, en rectitud, en la posibilidad de responder de la acción, en plena responsabilidad, eso es resultado de la *conciencia moral*.

En otro lugar la había definido: «relación retrospectiva y reflexiva como toma de postura anímica del yo en relación consigo mismo, que frecuentemente se convierte en un juicio sobre uno mismo», un juicio sobre el valor de nuestra propia vida (Hua VIII, 105). Una regulación de la vida desde esa experiencia moral va mucho más allá de la vida profesional y en realidad abarca *como posibilidad a toda la vida*. Así, el objetivo fundamental en la cultura práctica es configurar toda la vida «en el sentido de la razón». Aquí se diseña «la forma de vida humana ideal», que nace de la estructura tendencial de la vida humana, que tiende al cumplimiento, con la satisfacción y felicidad consiguientes, pero que está atravesada también por la preocupación de la desvalorización futura. Así, el *ideal de vida humana* es actuar en la vida activa, persiguiendo «lo prácticamente racional en general y por mor solo de su absoluto valor práctico», es decir, por metas que estén a salvo de desvalorizaciones futuras, porque la meta está dada en sí misma en su valor (ob. cit., 35).

Como ningún logro en la vida es autónomo, todo queda sometido y evaluado desde esa perspectiva; todas las profesiones han de ser evaluadas desde este criterio, preguntándose en qué medida en ellas se puede cumplir ese objetivo de regular la vida desde principios racionales. Regir la vida desde principios racionales es someterla al imperativo categórico («debes hacer esto») que debe regir la vida humana, porque todos los demás son imperativos condicionales o hipotéticos («si quieres hacer esto, tienes que hacer aquello»), sometidos por tanto al categórico; este es el que mide todas las demás decisiones. Husserl formula este imperativo del modo siguiente: «Sé un humano verdadero; conduce tu vida de modo que siempre puedas justificarla en la evidencia, una vida desde la razón práctica» (ob. cit., 38), por eso la cultura debe convertir en ideal la vida desde la razón, una vida cuyas metas se ofrezcan en un valor de modo intuitivo, y así asegurada frente a desvalorizaciones futuras. Aquí encaja muy bien la fórmula de James Hart para describir la fenomenología de la cultura: de la racionalidad de la cultura a la cultura de la racionalidad (1992b).

Desde el momento en que el sujeto humano decide someter su vida a ese imperativo categórico, es sujeto de sus actos éticos, pero a la vez su vida se va haciendo ética. Su vida, entonces, se va configurando a sí misma; por ello es sujeto y objeto de su tendencia. Sus actos son racionales y su vida está realizada racionalmente. En la medida en que esto es un proceso desde

estadios de imperfección o desde momentos en los que lo que nos mueve son valores inatacables por la decepción y en un proceso cuyo límite infinito es la personalidad perfecta, la vida humana es una «vida del método», del *método para convertirse en un ser humano ideal*. Por eso «la estructura ideal de la vida auténticamente humana se muestra como un "panmetodismo"», según el cual toda la vida humana solo puede llegar a la vida plena como «autogobierno y autocultura» (Husserl, cit., 41).

2.3. El concepto individual ético de cultura

Aquí estamos hablando de una autoconfiguración y autocultura, con lo que ya contamos como fondo con un *concepto individual ético* de cultura. Cultura es aquí *autocultivo* de la vida misma de uno, la vida que como vida activa está sometida a las reglas de la razón, de buscar objetivos, metas, valores sometidos a la crítica razonable sobre su legitimidad. Como esta vida es referente de todo lo que en ella está radicado, que es la totalidad de las cosas a las que la vida se refiere, todo eso se somete, en medida cambiante según los individuos, a la voluntad y a una transformación orientada por metas. La totalidad de los bienes subjetivos (en especial, los bienes auténticos) logrados en las acciones personales (especialmente en las racionales) podría designarse como el *reino de su cultura individual* y, en especial, de su cultura auténtica. Él mismo es entonces a la vez sujeto de la cultura y objeto de la misma (ob. cit., 43).

Aquí Husserl no sigue desarrollando más estos puntos. En su propuesta no se presenta ninguna prescripción concreta, ni siquiera los marcos para decisiones éticas. Solo ofrece una «morfología fenomenológica, es decir, los posibles pasos motivacionales en el desarrollo de un ser humano hacia un ser humano racional» (Sepp 1997, 165). Pero eso no quiere decir que en la propuesta de la necesidad de tomar la decisión de ser una persona ética, de someterse al imperativo categórico, de actuar en cada momento lo mejor posible, no estén implicados ciertos elementos axiológicos decisivos, que darían un contenido a la propuesta husserliana. Los elementos racionales se refieren, según Husserl, a todos los ámbitos de la vida: a la verdad, a la valoración y a la acción, es decir, al conocer, al estimar y al hacer. Como la ética es la teoría de la actuación racional, a su campo pertenecerían tanto la *lógica* (que rige la acción dirigida a la *verdad del conocimiento*), como la *axiolo-*

gía (que rige nuestras *preferencias*) y la praxología (que rige la *toma de decisiones*). La verdad es una meta racional del impulso cognitivo, que, una vez puesto en marcha como actuación, está sometido a normas éticas como cualquier otra acción; en esa acción también existe la posibilidad de la decepción y, por tanto, se da también la exigencia de una dedicación consciente a lograr verdades definitivas, fundadas, y solo a darse por satisfecho en ese momento. Además, mezclar en la búsqueda de la verdad otros intereses, sería faltar a la norma ética fundamental.

Pero aún hay más. En la última frase de Husserl que he citado se habla de acciones personales, de acciones racionales y de bienes subjetivos logrados en esas acciones personales. Para los objetivos éticos de Husserl los *valores subjetivos* que se proponen como metas que hay que lograr cuentan más que el valor de verdad, aunque también este es un valor. *Valores subjetivos* son los que cultivan a la propia persona configurando la propia personalidad, y cuyo logro está regido por la exigencia racional, es decir, que se han de dar en intuición evidente.

Si nos preguntamos cuáles son los «valores superiores», veremos que no hay valores más que como *correlatos de las personas*. Esta es una tesis básica de la axiología fenomenológica, que se pone bajo el patrocinio de Fichte, de quien Husserl cita una sentencia básica: «Nada tiene valor y significado absoluto más que la vida; todo el resto, el pensamiento, la poesía, el saber, solo valen en la medida en que de algún modo se refieran a la vida, procedan de ella y tengan la intención de retornar ella» (Hua XXV, 278).

Segundo, esos valores superiores son los de la subjetividad en cuanto tal y, principalmente, los de aquella subjetividad dirigida a lo mejor posible, y en este caso están las acciones o comportamientos relacionados con nosotros mismos o con los otros, es decir, que no se trata de llevar a cabo acciones para lograr bienes materiales, sino acciones que configuran la vida propia.

Pero hay valores, o acciones estimadas, que entran en concurrencia entre sí, incluso puede ser difícil compararlos para saber qué es lo mejor que debo hacer. Esta es la objeción que le puso a Husserl el fenomenólogo Geiger (Hua XXVIII, 419). Lo que está claro para Husserl es que *lo mejor es enemigo de lo bueno*, pero no en el sentido político usual de que si un político elige lo mejor corre el riesgo de perder también lo bueno. El sentido ético es que

si hay dos bienes o dos comportamientos, uno mejor que otro, este se convierte en moralmente malo. Sin embargo, hay muchas veces valores absolutos incomparables. Cuando nos vemos en esos casos habla Husserl de la «tragedia de la voluntad», pues hay que sacrificar y abandonar valores nobles, a los que el corazón puede estar muy apegado, en favor de otros; y cita un ejemplo: el «abandono de un bienestar seguro por otro en favor de una tarea vital propia». Este caso puede ser el más frecuente en los grandes dilemas que afrontamos en la vida muchos profesionales: el bienestar de las personas que uno tiene a su lado o la profesión. Y entonces habla Husserl de «resolución de esas disonancias trágicas en la idea de una teleología social» (Hua XXVIII, 420).

Aquí está la clave decisiva de la ética husserliana, ya que la *teleología social* es el elemento fundamental de esa ética, que culmina aquella frase heideggeriana con la que comprendíamos la estructura axiológica del mundo: el ser humano, el *Dasein*, es un ente al que le va su ser, que se preocupa por su ser. Desde Husserl, el ser que queremos ser no es solo un ser profesional, la profesión por la que decidimos ser un determinado tipo social; más bien lo que debemos querer es ser lo mejor posible. Pero el ser que en todo caso somos es un ser generativo y social, un *ser-con*; lo social está siempre en la entraña de la consideración de los valores superiores que deben determinar toda decisión. La ética husserliana, que lleva al autocultivo como un deber, como la única forma de realizar el ideal humano, el verdadero ser humano, no nos encierra en un yo solipsista que pusiera su autocultivo como objetivo prioritario, porque en el autocultivo están implicados los otros como personas. El párrafo en el que se pregunta por los valores superiores termina diciendo: el mejor mundo posible, el mundo que constituiría el valor superior porque permitiría realizar aquello que es lo mejor posible, sería un mundo «que [ofrecería] ofrece las mayores posibilidades para la realización de los mayores valores. Este permitiría la máxima socialización y, de esta forma, la posibilidad de la realización de valores de la forma máxima, valores de la sociabilidad, valores de la comunidad de amor» (1997, 221; Hua XLII, 316 s.). Esta es la que da sentido a aquella teleología social, solo en la cual podemos resolver, no sin dolor, lo que Husserl llama «disonancias trágicas».

Pero conviene rehacer el camino. De la mano de la fenomenología de Husserl nos hemos esforzado en entender la estructura de la vida humana,

para ver si desde ella podíamos encontrar algún vector que nos orientase en la estructura axiológica de la cultura y así pensar en un *ideal de cultura*. Pero aquí nos pasa como con los otros elementos de la cultura, que se remiten a los individuos concretos y, del mismo modo que no hay una cultura más que desde un individuo que la haya creado o *instituido*, y una colectividad que *reciba solidariamente* lo creado por los individuos, tampoco puede haber una cultura auténtica más que si hay personas en un grupo social que vivan éticamente, que se planteen su vida desde la decisión ética. Por eso termina Husserl el tercer artículo sobre *Renovación* con el *concepto individual ético de cultura*: para que podamos hablar de *ideal de cultura* debemos contar previamente con individuos que hayan descubierto y formulado como su propio ideal el ideal ético. Pero los valores éticos, el ideal de las personas o la persona ideal, no pueden estar en una exterioridad objetiva, como otros elementos culturales. Por eso ha sido necesario decir que los valores superiores son los de las personas, los de la subjetividad. No hay un ideal de cultura externo, como ocurre en la cultura técnica y en la cultura ideal, ya que ambos son posibles como *cultura objetiva*. Pero no es posible un ideal de cultura sin personas que se lo hayan apropiado, aunque sea —todo hay que decirlo—, en la historia pasada de un pueblo y estando consignada en la cultura ideal de ese pueblo, en el acervo tradicional oral o escrito; en todo caso el ideal de cultura se remitirá al ser humano ideal, al ideal de persona humana. Por eso dice Husserl: toda cultura verdadera o auténtica solo existe como auténtica autocultura y esta solo es posible en ese marco ético que es el que le da las normas. Con esto podemos pasar ya al ideal de cultura.

3. CULTURA FÁCTICA Y CULTURA AUTÉNTICA: EL IDEAL DE CULTURA

Una vez que sabemos que el ideal ético debe medir toda forma de cultura práctica si esta ha de ser auténtica, veamos cómo ese ideal ético individual se hace cultural. Tenemos, por tanto, como objetivo definir qué es una cultura auténtica, que pueda representar un ideal de cultura. Frente a esa cultura auténtica nos encontramos con las culturas reales, fácticas, de dos tipos, unas, las que existían *antes del cambio epocal* provocado o promovido por la ciencia y la filosofía que se caracteriza por diseñar el ejercicio de una

crítica total del modo de vida; y otras, las culturas reales fácticas *una vez dado este cambio*.

3.1. Culturas fácticas tradicionales e ideal de cultura

Partimos de la contraposición existente entre la *cultura fáctica* ordinaria —la que constituye a los grupos humanos y consta de los tres tipos de cultura en los cinco escenarios que hemos encontrado—, y la idea de una *cultura auténtica* que cumple el ideal de cultura, en el que se realizan las máximas posibilidades humanas, las máximas metas humanas de plenitud y satisfacción. Ahora nos preguntamos si esa cultura auténtica, dirigida por el ideal de cultura, que es la realización de la comunidad de amor, es posible en el marco de una *cultura étnica*, de una cultura que, por definición, tiene una noción particular de ser humano y que, por derecho, puede excluir de su comunidad a cuantos no le pertenezcan.

Una cultura particular está inmersa en un mundo particular, lo que significa que su cultura técnica, ideal y práctica no exceden de su ámbito. Su mundo es el pensado en ese contexto particular; por tanto, nunca podría abandonar ese contexto limitado más que por una ruptura con él. La cultura ideal de que dispone es la precisa para las necesidades técnicas, para la reproducción del grupo y la preservación de su identidad, es decir, de las condiciones de subsistencia. Esas culturas étnicas particulares están inmersas en lo que podríamos llamar un *desarrollo orgánico de la especie*, pues en ellas lo que prima son las condiciones fácticas del desarrollo orgánico y los avatares demográficos.

Para saber si es posible la propuesta de una personalidad ética desde ellas, les hemos tenido que violentar, porque solo podemos discutir esa propuesta desde fuera de ellas, lo mismo que ocurre con el relativismo cultural, que solo puede ser formulado trascendiendo todo marco particular, pues desde este no se puede hacer ninguna afirmación que lo transcienda; otra cosa es que en la cultura particular aniden elementos de alcance universal. Los *elementos no étnicos* operativos en estas culturas particulares, de los que hemos hablado en el tema X, han posibilitado la difusión y la convergencia de las culturas particulares hacia otro estadio cultural distinto en el que la presencia de rasgos específicos universales dejan de ser solo

operativos y se plantean reflexivamente, si bien entonces quedan desvinculados de su conexión particular.

Lo mismo ocurre con el ideal de cultura. La pregunta misma ya nos sitúa más allá de la cultura particular; por tanto desde una de estas no puedo formular un ideal de cultura como el previsto por Husserl. El ideal de cultura de un pueblo está limitado a ese pueblo y no incorpora a otros miembros de la especie; además, como ya lo hemos dicho (p. 381), el desarrollo orgánico de la especie humana solo es comprensible desde la confrontación, que solo se pudo eludir emigrando. Cuando la emigración ya no es posible, se pasará a la confrontación directa, o a la amenaza de confrontación directa y el sometimiento. En esas condiciones el ideal cultural, lo que define lo bueno y lo malo, no vale más que para los del grupo. No hay duda de que en toda cultura hay normas sobre lo bueno y lo malo, pero solo valen en su contexto.

Una vez establecido un marco no particular, en los valores éticos particulares de muchas culturas, y posiblemente de la mayoría de ellas, podemos descubrir, sin duda, prefiguraciones de lo que incluye una *cultura auténtica*. Más aún, en esas culturas que tanto tiempo hemos llamado «primitivas» debemos ver nuestro futuro (ver San Martín 1985, ^{3}2000, 133 ss.; 1995, 201, 217), porque su modo de realizar lo humano es muy superior a lo que nosotros hemos sido capaces.

3.2. La segunda etapa de la humanidad y la cultura auténtica

La etapa del desarrollo particular del género ha sido superada en la realidad y es, así, una etapa que ya ha pasado a la historia, primero, en una etapa preparatoria a través del desarrollo de los Estados y, luego, en el hecho epocal de la fundación o instauración de la filosofía y la ciencia, es decir, del *saber explícitamente universal*, que inicia una nueva etapa, en la cual se puede establecer aquella pregunta. Es muy posible que sin el desarrollo de los Estados, que están más bien en el desarrollo orgánico pero ya con un fuerte ejercicio de la razón, no hubiera sido posible el nacimiento de la ciencia y la filosofía. Por eso lo importante no es tanto la ciencia —en términos globales podía ser ya patrimonio de los Estados— como el nacimiento de la *actitud filosófica* en la que desde el siglo V antes de nuestra era será asumida la ciencia y su metodología, junto con el desarrollo de la filosofía.

Pero la historia de esta nueva etapa no se ha visto regida por el ideal de cultura. Porque, primero, en esta etapa, una vez diseñado el ideal de cultura, los valores éticos o los ideales normativos que pudieran haber sido patrimonio de los grupos particulares, no solo no fueron respetados, sino que la cultura de la confrontación que caracterizaba la anterior etapa se intensificó. Segundo, el impulso que pudo recibir del cristianismo el ideal cultural elaborado de un modo u otro por los griegos y que consistía en una vida ética, perdió eficacia y nitidez al institucionalizarse aquel aliándose con el Estado desde el siglo IV. Tercero, cuando se da la refundación de esos ideales en la Edad Moderna y la actitud filosófica llega a las máximas cumbres de claridad formulando el ideal ilustrado, nos encontramos con que tanto el final del siglo XVIII, con la Revolución Francesa, como los comienzos de siglo XIX y la totalidad del siglo XX, han sido sacudidos por episodios de crueldad que nunca antes había conocido la historia. La refundación del ideal griego en el ideal ilustrado se ha saldado con el mayor de los fracasos, arruinando las pretensiones de la filosofía de dictar las reglas de un ideal humano y un ideal de cultura. Incluso la filosofía misma ha sucumbido convirtiendo al ser humano en mero resultado de las fuerzas naturales sin capacidad para pensar en la razón como la forma fundamental de dirigir nuestra vida. A la postre, muy bien podríamos decir que la política podría ser la otra cara de una derrota del pensamiento, o esta solo el resultado de lo que ocurría en la realidad.

3.3. El ideal ético como ideal de cultura

El fracaso de la modernidad se hace patente en la epistemología de principios de siglo que era una crisis total de cultura, que se muestra con toda su fuerza en la Gran Guerra que denota la «vaciedad interna de la totalidad de la cultura europea» (*Briefwechsel* IV, 408). Husserl mira hacia Fichte, que, en un momento de derrota, había sabido infundir moral en un pueblo desmoralizado. Desde Fichte, el ideal de cultura es algo divino, porque el gran ideal cultural es la producción de un mundo humano, de *espíritus libres que estén entre ellos en relaciones libres*, manteniéndose de ese modo un ORDEN MORAL DEL MUNDO, y no podríamos tener otra representación de Dios

que la paz justa entre los seres humanos. Fichte fue acusado de ateísmo por esta tesis (*cfr.* Fraijó 1998, 176)[1].

El ideal humano al que aspiramos, mencionado en las líneas anteriores y que en todo caso da contenido al imperativo categórico, que es la realización de la comunidad ideal (ver Hart 1992c, 99 ss.; 1997b, 199 ss.), en el límite absoluto es la idea de Dios (Husserl 2002, 35). Husserl lo había dicho en una conferencias de 1917: el ideal moral que rige la vida humana y que mide todas las acciones incluso las profesionales no es otro que «[...] cada individuo humano se hace miembro de un mundo espiritual ideal, de un reino de Dios en la Tierra. Es en realidad el Reino que pedimos: "venga a nosotros tu Reino"». Estas ideas están muy cercanas a la interpretación del cristianismo que hacen M. Fraijó (1997, 47 ss.) o Puente Ojea (1994, 86 ss.).

Para cumplir ese ideal cultural es necesario un *saber*, porque hasta ahora el ideal ético que ha de medir todo ideal cultural se mueve en un terreno individual. Para ser ideal de cultura debe convertirse en cultura, pero para ello tiene que ser asumido en la sociedad, como toda instauración de sentido. Lo que hasta ahora hemos entendido por ideal de cultura es individual y por eso no es aún un *ideal de cultura*. Para que ese objetivo sea ideal de cultura hay que *elevar ese ideal al saber.* Este es el tema del cuarto artículo de Husserl sobre renovación. Para convertirse la actitud ética, el ideal humano individual, en un bien cultural, en ideal de cultura, tiene que recorrer los pasos de toda cultura: *instauración*, *sedimentación*, *aceptación solidaria*; mas esta, tratándose de un ideal de cultura sedimentado —por tanto que asume la forma de una *cultura ideal*—, tiene que basarse en la convicción racional, lo que solo es posible si la ciencia de la cultura auténtica lleva la forma de la evidencia.

La configuración de un ideal de cultura auténtica tiene presente la cultura fáctica no auténtica. De ella se deben excluir las primeras que hemos considerado, así resolvemos las confusiones que introdujo Derrida en sus comentarios, ya que solo se fija en la contraposición de la cultura auténtica

[1] Sobre la polémica del ateismo que se desencadenó con la publicación del texto de Fichte en 1798, puede ver el amplio y documentado estudio editado por Jacinto Rivera de Rosales y Óscar Cubo, *La polémica sobre el ateismo. Fichte y su época*. Especial interés tiene el artículo de M. Jorge de Almeida Carvalho, «Introducción histórica». También está en el mismo libro el artículo de Fichte que desencadenó la acusación de ateismo «Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo», así como otros escritos en los que Fichte se defendió frente a esa acusación.

y las culturas fácticas precientíficas (1990, 47), ignorando el sentido práctico de la oposición a las culturas no auténticas fácticas actuales, aquellas culturas que en este momento no se desarrollan de acuerdo a esos ideales. En la actualidad ya estamos situados en el seno de la cultura en la *etapa de la globalización*, en la que ningún grupo se escapa a la participación —activa o pasiva— en ella.

La cultura fáctica se genera en una comunidad como conjunto de seres humanos que se mueven en parte por motivos egoístas y en parte por motivos altruistas, y la mayoría de las veces dirigidos pasivamente: «así la vida de la comunidad y en ella la vida individual se juega entre el bien y el mal, y en tal vida ha crecido históricamente la cultura de la comunidad» (Hua XXVII, 47), con toda clase de instituciones y productos culturales buenos y malos. Es decir, la cultura fáctica es «una mezcla de cosas valiosas y no valiosas». La cultura es resultado de acciones buenas y acciones malas; la cultura resultado de acciones malas o indiferentes sería un polo situado frente a la cultura auténtica.

Veamos qué es la cultura auténtica. El *ser humano ético* es el que se somete al imperativo categórico. Pero ya sabemos que el ser humano, el que se preocupa, es un *ser-con*. Este estar referido a otros, pertenecer a una comunidad, «tiene unas consecuencias que determinan de antemano la conducta ética» (Hua XXVII, 45), pues la responsabilidad para conmigo incluye también a los otros (ver Sepp 1997, 153). Yo tengo una responsabilidad respecto a mi ser y al del otro, pero a la vez el otro tiene también una responsabilidad para conmigo y para él mismo, con lo que en realidad se trata de una *corresponsabilidad*. En la vida social, que es mi vida esencialmente, que el otro sea mejor es un valor para él y para mí y, por tanto, tengo directamente interés en la vida moral del otro, en su mejora. Esto pertenece «a lo exigido categóricamente»; por eso, «el mejor ser, querer y actuar posibles de los otros pertenece a mi propio ser, querer y actuar, y viceversa». De ahí que «yo no solo debo desearme como bueno a mí, sino a toda la comunidad como una comunidad de seres buenos». De ahí que: «ser un verdadero ser humano es querer ser un verdadero ser humano e incluye en sí querer ser miembro de una "verdadera" humanidad, o querer la comunidad a la que uno pertenece como una verdadera comunidad, en los límites de la posibilidad práctica». Eso incluye, en el caso de discrepancias, acudir «al acuerdo ético», es decir, tomar las decisiones en justicia y equidad, y por supuesto,

«en ello radica una organización ética de la vida productiva, en que los individuos producen no unos junto a otros ni unos contra otros, sino en distintas formas de una comunidad de voluntades (en libre entendimiento mutuo)» (ob. cit., 50).

Pero la realidad fáctica es muy distinta. La cultura nos ofrece un mundo que no es resultado de ese acuerdo, de esa voluntad moral. La vida sociocultural, consolidada en las instituciones, no representa ningún ideal ético. En este contexto actuamos todos. Pues bien, la exigencia ética nos obliga a procurar «acercar la comunidad según esas posibilidades a la idea de una comunidad buena en el sentido anterior». Porque, al estar vinculados a la comunidad como nuestro ambiente, la reflexión ética nos hace ver que solo podemos dar a la vida individual un valor relativo. Somos sujetos de valor absoluto en proyección hacia los demás: haciendo lo mejor posible en relación con nosotros y con los demás, aunque aun en este caso nuestra vida solo pueda lograr un valor relativo, que aumentará cuanto más se extienda el círculo de la gente buena, de aquellos que se han determinado éticamente. Cuanto más elevado sea el valor del mundo humano, cuanto más esté determinado el mundo por decisiones éticas, más bella y hermosa será la vida relativa a ese mundo. Como este mundo está siempre mediado por las decisiones de los otros, las posibilidades de realización de la vida propia, el nivel axiológico que yo pueda alcanzar, depende de los otros. Pero lo mismo ocurre en la comunidad: esta no solo vale o es auténtica en función de los individuos, sino de su inserción social, de manera que esos valores no se disuelven en los individuales, que por su referencia a los otros adquieren un valor superior (Husserl, ob. cit., 52).

Tenemos, pues, varias fases. Primero, la existencia de individuos que hayan tomado una decisión ética. Segundo, esta implica a los otros, porque es también de la decisión ética de los otros de la que depende la bondad de la comunidad. Esta tiene que mostrarse en una comunidad de cultura, ya que en ella se debe mostrar una estructura axiológica de *valores fundados*, que no estén *aislados*, que no se terminen en sí mismos. Ejemplos de *valores aislados* no fundados son los valores de la sensibilidad: una vez satisfechos, se terminan porque solo entonces empieza la vida auténticamente. Aquí tenemos, por ejemplo, una orientación sobre el contenido del ideal de cultura; un ideal de cultura tiene que estar en la cultura de una comunidad que establezca como ideal la realización de «valores fundados», que no se disuel-

van en valores individuales aislados, porque eso limitaría el modelo de ser humano que posibilitan.

De lo anterior extrae Husserl una consecuencia: no puede haber comunidad y culturas auténticas, si sus portadores, los seres humanos individuales, no son humanos auténticos, es decir, tienen que estar ellos mismos también determinados por el ideal ético. De ahí la relación funcional entre ambas magnitudes. Y como la sociedad tiene también sus formas colectivas de autocrítica, de «reflexión» sobre su situación, esa reflexión influye en los individuos; y viceversa. De tal modo que las reflexiones éticas sobre uno mismo y sobre la comunidad deben experimentar «una comunitarización», de manera que se genere un movimiento especial que lleve hasta «la autoconfiguración y recreación de la comunidad como comunidad ética» (ob. cit., 53).

3.4. Ideal de cultura y filosofía

Las etapas de desarrollo de esta comunidad ética son las mismas que las de cualquier individuo: la vida humana ha pasado por una vida orgánica, luego una vida personal y, por fin, la vida ética. Lo mismo pasa con la comunidad, primero tenemos la mera comunidad de vida orgánica; luego, la comunidad personal; y finalmente una comunidad éticamente personal. La primera es la comunidad orgánica. Esto está claro respecto a la relación entre comunidades sometidas a un desarrollo orgánico. Las comunidades conocidas, las comunidades fácticas que tradicionalmente ha estudiado la antropología cultural siempre están en el segundo nivel, el de la comunidad personal. Pero la comunidad éticamente personal, como hemos visto, solo se daría, dada su exigencia de universalidad, en la etapa de la globalización. Para estos pasos es imprescindible que «la idea de una comunidad ética ha[ya] tenido que cobrar perfil intencional, primeramente en individuos» (ob. cit., 54), aunque también hay que conocer de una manera rigurosa las posibilidades de desarrollo de la comunidad y en qué medida eso está en relación con la configuración ética de los individuos. Esto lleva a la reflexión de si con estas exigencias no se requiere la conciencia explícita de una meta. Mas todo esto es cuestión de ciencia filosófica, de la ética filosófica. Debemos evaluar en qué medida la filosofía es necesaria para la configuración ética de la sociedad. La pregunta concreta es si un ideal de cultura in-

cluye entre sus elementos la ilustración filosófica. La primera etapa es evidentemente la aparición en un individuo de la idea de su ideal humano y del ideal de su comunidad: «La idea de una comunidad de solo gente buena [*Gemeinschaft von lauter Guten*]» (ob. cit., 50). Pero con esto no se ha logrado que esa comunidad se haya convertido en auténticamente humana. Esa idea tiene que propagarse como los puntos de una onda de luz se comportan como fuentes de irradiación lumínica. Este es un principio básico para la difusión de muchos elementos de la cultura; sería una especie «de boca en boca»: cada uno lo trasmite a otros y así cada uno se convierte en punto de irradiación. Este sería el modo de propagarse aquella idea (ob. cit., 52).

En ese movimiento se debe crear una unidad en la determinación de la voluntad [*Willenseinstimmigkeit*], para la realización de las ideas comunes que haga avanzar a la comunidad en esa dirección. Los participantes vivirían unidos en la conciencia «del ser y deber ser de una comunidad que deberían mantener continuamente por su propio trabajo y por una cultura continuada en la forma de la educación de los que están creciendo» (ib.). Es decir, esa voluntad debería ser transmitida por educación a los jóvenes, de manera que se convirtiera en un elemento estable en la sociedad. Ahí existiría una voluntad común hacia el bien, la cual se basa en la comunidad de las voluntades. Husserl compara esa comunidad con la de los matemáticos, que «constituyen una comunidad de voluntad, en la medida en que el trabajo de cada uno de los particulares vale para la misma única ciencia, que es bien común, y por esto está determinado para cada uno de los otros matemáticos» (ob. cit., 53).

Esta voluntad común es caracterizada con un adjetivo que tanto en el mundo husserliano de aquellos años como en el nuestro está sobredeterminado simbólica y semánticamente, por eso, es decisivo y profundamente significativo a la hora de ofrecer la determinación fenomenológica del ideal de cultura. Se trata, dice Husserl, «de una conexión universal de la voluntad», que se constituye sin «organización imperialista de la voluntad», es decir una unidad centrada en torno a la voluntad de uno, como es por ejemplo la ejecución de una obra. Cada uno se sabe «funcionario» de esa unidad. En nota le llama a esa unidad «unidad comunista de voluntad» (ib. nota), de manera que el *modelo del ideal de cultura es el modo como funciona la comunidad científica*. Cada miembro de esa unidad es igual que los demás; lo único que les puede diferenciar es la competencia, pero jamás puede tener

autoridad como poder. No hay voluntad central. En la ciencia todos son funcionarios libres; son funcionarios porque son función de la ciencia, es decir, su nivel científico es el de la ciencia, pero también desarrollan una función para la ciencia, propagándola, enseñándola o desarrollándola siempre a partir de lo que es en un momento determinado. Los bienes científicos, además, son bienes absolutamente comunes, en la ciencia no tiene ningún sentido la propiedad privada.

Dejamos el tema de si la constitución de ese ideal es posible sin filosofía. Husserl cree que no es posible porque esa comunidad debe tener plena conciencia de sus pasos y metas, y eso es tarea de la filosofía. La tesis de Husserl despierta muchas reticencias. En principio, parece que la filosofía no sería necesaria para el ideal de cultura. La *filosofía no es el ideal de cultura*; este es el orden moral del mundo, la comunidad universal de amor, el Reino de Dios en la Tierra, como se diría desde un lenguaje religioso. La pregunta primera es si esto es viable sin un saber riguroso. Y la segunda, ¿cuándo podemos evaluar que ese ideal de cultura está instalado en la sociedad? La respuesta de Husserl es que ese ideal solo puede ser designado como propio de una comunidad si sus funcionarios se han creado autoridad, por tanto, si la sociedad les reconoce esa autoridad. Otra cosa es la fuente de esa autoridad, que puede ser la religión o la filosofía. El ideal de cultura en una filosofía de la cultura no puede apelar a la autoridad religiosa sino solo a la filosofía. Esto significa que *el lugar que una comunidad ocupa en el camino hacia el ideal de cultura estará marcado,* por supuesto, entre otras muchas cosas*, por el lugar que dispensa a la filosofía*. Husserl es consciente de lo que está diciendo: que la condición de posibilidad de que «se constituya una auténtica comunidad racional» es que, más allá de los casos de gente que hace filosofía, se cree una posición de los filósofos y una configuración de bienes comunes objetivos, es decir, un sistema cultural, la filosofía, que se desarrolle objetivamente. Los filósofos son concebidos por Husserl como los «representantes vocacionales del espíritu de la razón [*berufenen Repräsentanten des Geistes der Vernunft*], el órgano espiritual en el que la comunidad llega originaria y continuamente a la conciencia de su verdadera determinación (de su verdadera mismidad) y el órgano vocacional para la propagación de esta conciencia en el círculo de los laicos» (ob. cit., 54).

Para Husserl, la propia teoría de la ciencia (teoría de la razón = ética y lógica) es el órgano y el rasgo que define a una sociedad en el desarrollo

hacia la autenticidad. No ocurre esto con el arte. Y aquí hay que aludir a una intuición del joven Ortega, en que rechazaba el arte como un elemento fecundador de la cultura (Ortega I, 121; San Martín 1998, 41 y 43), precisamente por la dificultad que tiene para dar razón de sí mismo. Tampoco para Husserl corresponde al arte el mismo lugar que a la filosofía como elemento decisivo para el ideal de cultura.

3.5. El ideal de cultura en un mundo globalizado

Una vez constatada la contraposición entre institución imperialista e institución comunista, nos tenemos que preguntar si el ideal de cultura, es decir, la comunidad de voluntad constituida, como sabemos, por una «unidad comunista» de la voluntad— no se tiene que transformar en una comunidad imperialista, a saber, en un Estado en el que esté centralizada la voluntad. Según Husserl la respuesta es positiva desde una perspectiva esencial y otra empírica. La distinción es muy importante, porque pudiera ser que en un nivel esencial de determinado rango no sea compatible el ideal de cultura con el Estado. Pero puede haber modelos de Estado, de «voluntad imperialista», que realmente sean compatibles con el ideal de cultura. En todo caso es distinto si se consideran las condiciones concretas empíricas, que son siempre resultado de la posibilidad y realidad de la debilidad humana al elegir un valor inferior frente a uno superior; por tanto, si se tiene en cuenta que la historia es resultado de esa mezcla de comportamientos altruistas y egoístas; en las condiciones empíricas reales, pasadas, presentes y futuras, hay que dar por supuesta la necesidad del Estado.

La consecuencia de exigir para el ideal de cultura la filosofía y la ciencia, esta en todo caso conectada e ilustrada por aquella, hace que el ideal de cultura no puede excluir a ningún pueblo ni cultura particular. Si, en segundo lugar, se tienen en cuenta las condiciones empíricas, parece necesaria la organización estatal. Sin embargo, lo mismo pasa en el ámbito mundial. El ideal de cultura, ideal solo pensable en la era de la globalización, solo es compatible con una organización mundial estatal, sometida, por supuesto, a las condiciones normativas del propio ideal de cultura, que, no lo olvidemos, está regido por la idea de ser humano auténtico.

La cultura auténtica, por otro lado, debe llevar incorporadas una evidencia o intuición del valor de los comportamientos en ella estimados. Eso

significa que una cultura auténtica tiene dos parámetros, el valor —el auténtico ser humano—, y la intuición de ese valor.

La fenomenología de la cultura como filosofía de la cultura tiene, así, una segunda parte, que consiste en la comparación de nuestra cultura con el ideal de cultura que aquí se ha diseñado o con el que siempre se cuenta en toda filosofía de la cultura. Esa segunda parte consistiría en la investigación de las líneas que en la cultura operan en la dirección de la realización del ideal de cultura o en una dirección opuesta o indiferente. Ese estudio es lo que podríamos llamar la «filosofía crítica de la cultura», que solo sería ejecutable una vez que sabemos cuál es el ideal de cultura, para lo cual es imprescindible saber antes qué es la cultura y sus diversos tipos. Por otro lado, este es el aspecto más tratado de una hipotética «filosofía de la cultura» tanto en el siglo xix, en las «filosofías de la sospecha», como en el xx, sobre todo en el ámbito de la Escuela de Frankfurt, o entre nosotros, por parte de Ortega, en *La rebelión de las masas*.

ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA

El texto fundamental que aquí se toma como básico es el de Husserl, que solo desde hace unos años es asequible en castellano, se titula *Renovación del hombre y de la cultura*. Anthropos, Barcelona, 2002. Especialmente relevantes son los artículos tercero y cuarto.

De Heidegger, para ver hasta qué punto su posición ha sido influyente, puede leerse su *Carta sobre el humanismo*, de la que hay varias ediciones en editoriales latinoamericanas, (Realidad, Sur, Investigaciones culturales). En España apareció en Taurus, tercera edición en 1970. Este capítulo es una nueva redacción, mejorada en muchos aspectos, del capítulo 4 de mi *Teoría de la cultura*.

EJERCICIOS PRÁCTICOS

1. Explique esta frase: «Los valores son dimensiones fundamentales del mundo, que rompen su monotonía».
2. Desde la estructura axiológica ¿qué significa que el ser humano es «diferente»?
3. Explique los dos sentidos del refrán «Lo mejor es enemigo de lo bueno».
4. ¿Qué importancia ve Usted a la fundación de la filosofía en la historia de cara a la configuración de una cultura «auténtica»?
5. ¿Cómo el ideal individual se convierte en ideal cultural y, por tanto, puede contribuir a crear una «cultura auténtica»?

BIBLIOGRAFÍA

ALTHUSSER, Louis (1973): *Reponse a J. Lewis*. Maspero. París.

ÁLVAREZ MUNÁRRIZ, Luis (ed.) (2005): *La conciencia humana: perspectiva cultural*. Anthropos. Barcelona.

ALVES, Pedro M. S. (2010): «Tiempo objetivo y experiencia del tiempo. La fenomenología husserliana del tiempo ante la teoría de la relatividad restringida de Albert Einstein», *Fenomenología del tiempo y de la percepción*, Biblioteca Nueva, Madrid, pp. 11-49. En portugués, en *Phainomenon. Revista de Fenomenologia*, n.º 14 (Lisboa), 2007, pp. 115-142, o en *Investigaciones fenomenológicas* 6, 2008, p. 145-180.

— (2010): «Conciencia del tiempo y temporalidad de la conciencia: Husserl ante Meinong y Brentano», en ob. cit., pp. 79-125.

ALMEIDA CARVALHO, Mário Jorge de (2009): «Introducción histórica», en Rivera de Rosales y Cubo 2008, pp. 13-134.

ANDERSEN, Holly K., y GRUSH, Rick (2009): «A Brief History of Time Consciousness: Historical Precursors to James and Husserl», *Journal of the History of Philosophy* 47 (2), pp. 277-307.

ANDERSON, A. Ross (1984): *Controversia sobre mentes y máquinas*. Editorial Tusquets, Barcelona.

ARANGUREN ECHEVARRÍA, Javier (2003): *Antropología filosófica*. McGrawHill, Madrid.

ARENDT, Hanna (1998²): *La condición humana*. Paidós, Barcelona.

ARISTÓTELES (1966): *De l'ame*. Edición bilingüe, trad. y notas de E. Barbotin, Les Belles Lettres, París.

AZORÍN (1975): *Lecturas españolas*, en *Obras completas I*, pp. 916-983. Editorial Aguilar, Madrid.

BARNETT, Homer G. (1942): «Invention and Cultural Change», *American Anthropologist* 44, 1, pp. 14-30.

— (1953): *Innovation: The Basis of Cultural Change*. McGraw-Hill, Nueva York.

BAR-ON, A. Z. (1985): «Who. Searle or Husserl», en *Philosophie des Geistes*, Actas del IX Congreso Internacional sobre Wittgenstein, Holder, Pichler, Tempski, Viena.

Barreiro, José Luis (2000): «Estudio preliminar» a Gómez Pereira 2000, pp. § 7-§ 47.

Bartra, Roger (2007): *Antropología del cerebro*. La conciencia y los sistemas simbólicos. FCE /Pretextos, México/Valencia.

Bayes, R. (1983): «Antropología bio-psíquica de B. F. Skinner», en J. de Sahagún Lucas, *Antropologías del siglo xx*, editorial Sígueme, Salamanca.

Becker, E. (1980): *El problema del mal.* FCE, México DF.

Beorlegui, Carlos (2009): *Antropología filosófica. Nosotros. Urdimbre solidaria y responsable*. Tercera edición, Universidd de Deusto, Bilbao. Orig. 1999.

— (2011): *La singularidad de la especie humana. De la hominización a la humanización*. Universidd de Deusto, Bilbao.

Berger, Peter L., Luckmann, Thomas (1968): *La construcción social de la realidad*. Editorial Amorrortu, Buenos Aires.

Block, Ned (1995): «On a confusion about a function of consciousness», en *Behavioral ad Brain Sciences* 18, pp. 227-247.

Block, Ned, Flanagan, Owen, y Güzeldere, Guven (1997): *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts.

Boden, Margaret (1984): *Inteligencia artificial y hombre natural*, Tecnos, Madrid.

Böhmer, A. (2006): *Eugen Fink. Sozialphilosophie-Anthropologie-Kosmologie-Pädagogik-Methodik*. Koenigshausen & Neumann, Würzburg.

Bollnow, Otto Friedrich (1969): *Mensch und Raum.* Kohlhammer, Stuttgart. Trad. *Hombre y Espacio.* Editorial Labor, Barcelona.

Bruzina, Ronald (1993): «The revision of the time-consciousnes manuscripts: *status questionis* —Freiburg, 1928-1938» (I), en *Alter. Revue de phenomenologie* 1, pp. 357-383.

— (1994): «The revision of the time-consciousnes manuscripts: New Ideas-Freiburg, 1930-33» (II), en *Alter. Revue de phenomenologie* 2, pp. 367-395.

— (2004): *Edmund Husserl & Eugen Fink*. Beginings and ends in phenomenology 1928-1938. Yale University Press, New Haven.

Bueno, Gustavo (1971): *Etnología y utopía*. Las ediciones de los papeles de Son Armadans, Valencia. 2.ª edición, Ediciones Júcar, Madrid, 1987.

— (1987): «Epílogo», en G. Bueno, *Etnología y Utopía* 2.ª edición, pp. 161-234.

— (1996): *El mito de la cultura*. Ensayo de una filosofía materialista de la cultura. Editorial Prensa Ibérica, Barcelona.

Bunge, Mario (1985): *El problema mente-cerebro, un enfoque psicobiológico*. Tecnos, Madrid. Inglés *The Mind-Body Problem. A Psychobiological Approach*, Oxford (1980). Alemán *Das Leib-Seele Problem. Ein psychobiologischer Versuch*, Tubinga, 1984.

Campodonico, Angelo (2007): *Chi è l'uomo. Un approcio integrale all'antropologia filosofica*. Rubbetino, Soveria Mannelli, Calabria.

Cassirer, Ernst (1944): *Antropología filosófica*, FCE, México.

— (1964): *Philosophie der symbolischen Formen*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt. Trad. cast. *Filosofía de las formas simbólicas*. FCE, México.

— (1972): *Las ciencias de la cultura*. FCE, México.

— (1977): *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. FCE, México.

Castellote Cubells, Salvador (1962): *Die Anthropologie des Suarez; Beitrage zur spanischen Anthropologie des XVI. und XVII. Jahrhunderts*. K. Alber, Friburgo de B.

Cerezo, Pedro (1985): *La voluntad de aventura*. Ariel, Barcelona.

Chalmers, David J. (1995): «Facing Up to the Problem of Consciousness», *Journal of Consciousness Studies* 2 (3), 1995, pp. 200-219. También en Shear 1997, p. 9-30.

— (1996): *The Concious Mind. In Search of a Fundamental Theory.* Oxford University Press, Neuva York. Trad. esp. *La mente consciente*. En busca de una teoría fundamental. Gedisa, Barcelona, 1999.

— (2011): «A Computational Foundation for the Study of Cognition», *The Journal of Cognitive Science* 12, 323-357. El texto procede de 1993 y, antes de su publicación fue reproducido numerosas veces en varias páginas Web.

Chisholm, R. M. (1967): «*Intentionality*», en *The Encyclopaedia of Philosophy*, de P. Edward, Nueva York.

Choza, Jacinto (1990): «Hábito y espíritu objetivo. Estudio sobre la historicidad en Santo Tomás y en Dilthey», en Choza, J., *La realización del hombre en la cultura*. Rialp, Madrid, pp. 25-92.

— (2002): *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*. Biblioteca Nueva, Madrid.

Churchland, Paul (1989): *A Neurocomputational Perspective: The Nature of Mind and the Structure of Science.* The MIT Press, Cambridge, Massachusetts.

Cicerón, Marco Tulio (2003): *De los fines de los bienes y los males*, III-V edición bilingüe, versión de Julio Pimentel Álvarez, UNAM, México DF.

Clark, T. W. (1995): «Function and phenomenology: Closing the explanatory gap», *Journal of Consciousness Studies* 2 (3), pp. 241-254.

Conill, Jesús (1991): *El enigma del animal fantástico*. Tecnos, Madrid.

— (2010): «Raíces de la concepción zubiriana de la persona como realidad (más allá de la naturaleza y del ser», en J. San Martín y T. Domingo 2010, *Dimensiones de la vida humana*, pp. 157-170.

Cook, Norman D. (2000): «On defining awareness and consciousness: the importance of the neuronal membrane», en *Proceedings of the Tokyo-99 Conference on Conciousness*, ed. por K. Yasue, pp. 19-20, World Scientific, Sigapur.

— (2005): «El lenguaje bihemisférico: cómo colaboran los dos hemisferios en el procesamiento del lenguaje», en T. J. Crow (ed.), *La especiación del* Homo sapiens *moderno*. Triacastela, Madrid, pp. 189-217.

Coreth, E. (1978): *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*. Herder, Barcelona.

Corominas, Jordi y Vicens, Joan Albert (2006): *Xavier Zubiri, la soledad sonora*. Taurus, Madrid.

Crick, Francis (1994): *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul.* Touchstone, Nueva York. Trad. cast., F. Páez de la Cadena, *La búsqueda científica del alma. Una revolucionaria hipótesis para el siglo xxi*. Debate, Madrid, 1994, 5.ª edición 2003.

Crick, Francis, y Koch, Christof (1990): «Towards a neurobiological theory of consciousness», *Seminars in the Neurosciences* 2, 1990, pp. 263-275.

— (2003): «A framework for consciousness», en *Natural Neurosciences* 6, pp. 119-26.

Culletón, Alfredo (2010): «Tres aportes al concepto de persona: Boecio (substancia), Ricardo de San Víctor (existencia) y Escoto (incomunicabilidad)», en *Revista Española de Filosofía Medieval* 17, pp. 59-71.

Damásio, António (2001): *La sensación de lo que ocurre*. Editorial Debate, Barcelona. Orig. 2000.

— (2005): *En busca de Spinoza: neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Editorial Crítica, Barcelona. Orig. 2003.

— (2006): *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano*. Editorial Crítica, Barcelona. Orig. 1994.

— (2010): *El cerebro creó al hombre*. Editorial Planeta, Barcelona. Orig. *Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Brain*. Pantheon, 2010.

Dawkins, Richard (1979): *El gen egoista*. Editorial Labor, Barcelona.

Deleule, Didier (1972): *La psicología, mito científico*. Anagrama, Barcelona.

Deleuze, Gilles (1969): *La logica du sens.* Minuit, París. trad. al esp. de M. Morey, prólogo de M. Morey y V. Molina, *La lógica del sentido*. Paidós, Barcelona. 2006. Cito por esta edición.

DENNETT, Daniel (1991): *Consciousness Explained.* Little, Brown, Nueva York. Trad. esp. de Sergio Balari Ravera, *La conciencia explicada*. *Una teoría interdisciplinar*. Paidós Ibérica, Barcelona, 1995.

DEPRAZ, Natalie (1999): «When transcendental Genesis Encounters the Naturalization Project», en Petitot y otro, pp. 465-489.

— (2001): *Lucidité du corps*. *De l'empirisme trancendantal en phénoménologie*. Phaenomenologica 160, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht.

DEPRAZ, Natalie, y ZAHAVI, Dan (1998): *Alterity ad Facticity. New Perspectives on Husserl.* Kluwer Academic Publisher, Dordrecht.

DERRIDA, Jacques (1993): «Introduction» en Husserl, *L'Origine de la Géométrie*. Introduction et traduction par Derrida. P. U. F., París, pp. 3-171.

— (1998): *Aporías. Morir —esperarse (en) los «límites de la verdad»*, Paidós, Barcelona, pp. 77-130.

DESCARTES, René (1984): *Tratado de las pasiones del alma.* Introducción de Miguel Ángel Granada. Traducción y notas de Eugenio Frutos. Este libro incluye también *El discurso del método*. Ed. Planeta, Barcelona, 1984.

— *Tratado del hombre.* Alianza Editorial, Madrid.

DIAMOND, Jared (2007): *El tercer chimpancé. Origen y futuro del animal humano*. Trad. de María Corniero, Debate, Barcelona. Orig. 1992.

DIAMOND, Stanley (1974): *In Search of the Primitive*. A Critic of the Civilization. Transaction Publisher, New Brunswick, New Jersey.

DÍAZ ÁLVAREZ, Jesús M. (1999): «Husserl y la identidad de la cultura europea: la impugnación "eurocéntrica" del eurocentrismo», en J. Choza, O. Piulats (eds.) *Identidad humana y fin de milenio*, *Themata*, 23, Sevilla, pp. 183-191.

— (2003): *Husserl y la historia. Hacia la función práctica de la fenomenología*. UNED, Madrid.

— (2010): «Conciencia versus cuerpo. Algunas reflexiones sobre una crítica de A. Gurwitsch a Hubert L. Dreyfus», en *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. monográfico 2: *Cuerpo y alteridad,* p. 207-218.

DÍAZ, José Luis, y VARGAS PÉREZ, Héctor (2004): «El enigma de la conciencia animal», en A. Escotto-Córdova e I. Grande-García (eds.), *Enfoques sobre el estudio de la conciencia*. UNAM/Fac. de Estudios Superiores Zaragoza, México DF, pp. 229-301.

DIÉGUEZ, Antonio (2009): «Thinking about Technology, but... in Ortega's or in Heidegger's Style?», *Argumentos de la Razón Técnica* 12, pp. 99-123.

DNIEPROV, Anatolio (1973): *La fórmula de la inmortalidad*. Mateu, Barcelona.

Dörner, Dietrich (2004): «Man muss wissen, wonach man sucht», *Gehirn&Geist* 7, pp 36-38.

Dreyfus, Hubert L. (19945): *Being-in-the-World*. A Commentary on Heidegger's *Being and Time*. Division I. The MIT Press, Cambridge, Massachusets.

Duque, Félix (1986): *Filosofía de la técnica de la naturaleza*. Tecnos, Madrid.

Durkheim, Emile, y Mauss, Marcel (1971): «De ciertas formas primitivas de clasificación. Contribución al estudio de las representaciones colectivas», en M. Mauss 1971a.

Eccles, John C. (1980): II parte, en Popper y Eccles, 1980, pp. 257-474.

Edelmann, Gerald M. (1989): *The Remembered Present: a Biological Theory of Conciousness*. Basic Books, Nueva York.

— (2001) «Consciousness: The Remembered Present», en *Cajal and Consciousness: Scientific Approaches to Consciousness on the Centennial of Ramón y Cajal's Textura,* en *Annals of the New York Academic of Sciences*, V. 929 (abril), pp. 111-122.

Edelmann, Gerald M., y Tononi, Giulio (2000): *A Universe of Consciousness*. How matter becomes imagination. Basic Book, Nueva York. Trad. cast. *El universo de la conciencia*. Cómo la materia se convierte en imaginación. Editorial Crítica, Barcelona, 2002. Primera reimpresión 2004.

Eibl-Eibesfeldt, Irenäus (1974): *Etología*. Introducción al estudio del comportamiento comparado. Ediciones Omega, Barcelona.

Elger, Christian E.; Friederici, Angela; Koch, Christof; Luhmann, Heiko; von der Malsburg, Christoph; Menzel, Randolf; Monyer, Hannah; Rösler, Frank; Roth, Gerhard; Scheich, Henning; and Singer, Wolf (2004): «Das Manifest. Elf führende Neurowissenschaftler über Gegenwart und Zukunft der Hirnforschung». *Gehirn & Geist* 6. [El manifiesto. Once neurocientíficos de primera fila sobre la situación presente y el futuro de la investigación sobre el cerebro], pp. 30-37.

Ellacuría, Ignacio (1991): *La realidad histórica*, Trotta, Madrid.

Embree, Lester (2003): *Analisis reflexivo. Una primera introducción a la investigación fenomenológica. Reflective Analysis. A First Introduction into Phenomenological Investigation*. Edición bilingüe, inglés/castellano. Red Utopía, Jitanjáfora, Morelia.

— (ed.) (2004): *Gurwitsch's Relevancy for Cognitive Science* Springer, Dordrecht.

Fabro, Cornelio (1955): *L'anima. Introduzione al problema dell'uomo*. Trad. cast. bajo el título *Introducción al problema del hombre* (la realidad del alma). Rialp, Madrid.

Feigl, Herbert (1973): «Leib-Seele, Kein Scheinproblem», en Gadamer/Vogler, *Neue Anthropologie*, Thieme Verlag, tomo V.

Fernández Béitez, Pilar (2008): «Fenomenología y esencia procesual humana», en *Investigaciones fenomenológicas* 6, pp. 379-393.

Ferreiro, Isabel (2005): *Teoría de los usos en Ortega*. Biblioteca Nueva, Madrid.

Ferrer Santos, Urbano (1992a): *Conocer y actuar*. Dimensiones fenomenológica, ética y política. Editorial San Esteban, Salamanca.

— (1992b): *Desarrollos de ética fenomenológica*. DM librero Editor y Promociones y Publicaciones Universitarias, Murcia.

Fichte, Johann Gottlieb (1805): *Über das Wesen des Gelehrten*. Trad. esp. *Sobre la esencia del sabio*, con estudio preliminar, traducción y notas de A. Ciria, Tecnos, Madrid (1998).

— (1806): *Die Anweisung zum seligen Leben*. Trad esp. de A. Ciria y D. Innenarity, *La exhortación a la vida bienaventurada o La Doctrina de la Religión*. Tecnos, Madrid, 1995.

— (1811): *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, en Fichtes Werke, VI.

— (1976): *El destino del hombre*. Trad. de E. Ovejero Mauri. Espasa Calpe, Madrid.

— (1976): *Los caracteres de la edad contemporánea*. Trad. de J. Gaos, Revista de Occidente. Madrid.

— (1977): *Discursos a la nación alemana*. Trad. de L. A. Acosta y M.ª J. Varela, Ediciones Orbis. Barcelona.

Fink, Eugen (1955): *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum Zeit Bewegung*. Nijhoff, La Haya (lecciones del Semestre de verano en la Univ. de Friburgo en 1951), trad. francesa de las lecciones 19 y última, p. 233-246: «Force et mouvement dans la philosophie aristotélicienne», tra. de Pierre Destrée, en *Études Phénoménologiques* 8. *Aristote,* 1992, pp. 8-22.

— (1957): *Oase des Glücks*. Gedanken zu einer Ontologie des Spiels. Karl Alber, Friburgo en B./Múnich.

— (1960): *Spiel als Weltsymbol*. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart.

— (1966): *Oasis de la felicidad*. Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, México.

— (1979): *Grundphänomene des menschlichen Daseins*. Editado por E. Schutz y Franz-A. Schwarz, Verlag Karl Alber, Friburgo en B./ Múnich.

Fisette, Denis (1996): *Davidson on Norms and the Explanation of Behavior,* en M. Marion and R. S. Cohen (eds.), *Quebec Studies in the Philosophy of Science II*. Kluwer Academic Publishers, 139-157.

— (2007): «La fenomenología frente al problema del déficit en la explicación de la conciencia», en Moreno, Lorenzo y de Mingo, pp. 91-117.

Fisette, Denis, y Poirier, Pierre (2000): *Philosophie de l'esprit. État des lieux*. VRIN, París.

Flanagan, Owen (1997): «Prospects for a Unified Theory of Consciousness», en *Scientific Approaches to Consciousness*, Jonathan D. Cohen y Jonathan W. Schooler (eds.), Lowrence Erlbaum Associates, New Jersey, pp. 405-422.

— (2002): *The Problem of the Soul. Two vision of Mind and how to reconcile them*. Basic Books, Nueva York.

— (2007): *The really hard problem. Meaning in a material World*. MIT Press, Cambridge (Massachusetts).

Fodor, Jedor (1984): *El lenguaje del pensamiento*. Alianza Editorial, Madrid.

Fox, E. Inman (1987): «Introducción biográfica y crítica» a J. Ortega y Gasset, *Meditaciones sobre la literatura y el arte*. La manera española de ver las cosas. Clásicos Castalia, Madrid, pp. 7-48.

Fraijó, Manuel (1997): *El cristianismo. Una aproximación*. Editorial Trotta, Madrid.

— (1998): *A vueltas con la religión*. Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra).

Freud, Sigmund (1913): *Totem y tabú*. Obras completas, volumen II, pp. 511-599. Trad. de L. López-Ballesteros. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid.

— (1927): *El porvenir de una ilusión*. Obras completas, volumen II, pp. 73-99. Trad. de L. López-Ballesteros. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid.

— (1930): *El malestar en la cultura*. Obras completas, volumen III, 1-65. Trad. de Ramón Rey Ardid. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid.

Fuchs, Thomas (2013): *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan*. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption. 4.ª edición actualizazada y ampliada, Kohlhammer, Stuttgart.

Gabel, George (1973): *Sociología de la alienación*. Amorrortu, Buenos Aires.

Gallagher, Shaun, y Zahavi, Dan (2013): *La mente fenomenológica*. trad. de la 2.ª edición de 2012, por M. Jorba, Alianza Editorial, Madrid.

Gaos, José (1945): *2 exclusivas del hombre: la mano y el tiempo*. Universidad de Nuevo León, actualmente en Obras completas III, UNAM, 2003, pp. 129-216.

García Gainza, Josefina (1997): *Heidegger y la cuestión del valor*. Estudio de los escritos de juventud (1912-1927). Newbook Ediciones, Pamplona.

García García, Emilio (2001): *Mente y cerebro*. Editorial Síntesis, Madrid.

García-Carpintero, M. (1999): «Por la "quineación" de los *qualia* cartesianos», *Análisis Filosófico,* vol. XIX, n.º *2*.

García-Gómez, Jorge (2010): *Caminos de la reflexión*. La teoría orteguiana de las ideas y creencias en el contexto de la Escuela de Madrid. Biblioteca Nueva, Madrid.

Garzón, Roger Francisco (2011): *El concepto de persona y amistad en Pedro Laín Entralgo*. Su formación en Valencia. Institució Alfons el Magànin, Diputación de Valencia, Valencia.

Geertz, Clifford (1987): *La interrpetación de las culturas*. Gedisa Editorial, Barcelona.

Gibson, James Jerome (1979): *The Ecological Approach to Visual Perception*. Houghton Mifflin, Boston. Nueva edición en Taylor & Francis, 1986.

Gómez Pereira (2000): *Antoniana Margarita*. Reproducción facsimilar de la ed. de 1749, por J. L. Barreiro. Universidad de Santiago/Fundación Gustavo Bueno, Santiago de Compostela.

Gómez Pin, Víctor (1995): *La dignidad humana. Lamento de la razón repudiada*. Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona.

Gómez Sánchez, Carlos (1998): *Freud, crítico de la Ilustración*. Editorial Crítica, Barcelona.

Gondar Portasany, Marcial (1991): *Mulleres de mortos: cara a unha antropoloxia de muller galega*. Edicions Xerais, Vigo.

Gondar, M., y San Martín, Javier (1980): «Racionalidad campesina y relativismo cultural. Para un análisis de la racionalidad antropológica», en *Antropología y racionalidad*, pp. 25-136. Editorial Sálvora, Santiago de Compostela.

González, Joan (2008): *Heidegger y los relojes. Fenomenología genética de la medición del tiempo*. Ediciones Encuentro, Madrid.

González García, Moisés (2006): *Filosofía y dolor*. Tecnos, 2.ª edición, Madrid.

González Vila, Teófilo (1974): *La antropología de Gómez Pereira*, Universidad Complutense, Madrid.

Gracia, Diego (2004): «La Antropología de Zubiri», en J. A. Nicolás y Óscar Barroso (eds.), *Balance y perspectivas de X. Zubiri*. Comares, Granada, pp. 87-116.

— (2010): «La antropología de Xavier Zubiri», en J. San Martín y T. Domingo Moratalla 2010, pp. 143-155.

— (2010): *Voluntad de comprensión*. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo. Triacastela, Madrid.

Grimm, Jacob und Wilhelm (1991): *Deutches Wörterbuch* (Nachdruck). D. T. Verlag, Múnich.

Gurwitch, Aron (1957): *Théorie du champ de la conscience*. Desclée de Brouwer, París/Brujas, trad. al inglés *The Field of Consciousness*. Dusquesne University Press, Pittsburgh (1964). Traducción esp. de Jorge García-Gómez, *El campo de la conciencia.* Un análisis feomenológico. Alianza Editorial, Madrid, 1979.

Habermas, Jürgen (1987): *Teorie des kommunikativen Handels*, Frankfurt a. M., 1981, II, 357-419. Trad. castellana, *Teoría de la acción comunicativa*. Editorial Trotta, Madrid. Nueva edición 2010.

Haeffner, Gerd (1986): *Antropología Filosófica*. Editorial Herder, Barcelona.

Harris, Marvin (1979): *El desarrollo de la teoría antropológica*. Siglo XXI, Madrid.

— (1981): *Introducción a la antropología general*. Traducción de la tercera edición por Juan Oliver Sánchez. Alianza Editorial, Madrid.

Hart, James G. (1992a): *The Person and the Common Life: Studies in a Husserlian Social Ethics*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.

— (1992b): «The Rationality of Culture and the Culture of Rationality», en *Philosophy East and West* 42, pp. 643-664.

— (1992c): «The entelechy and authenticity of objective spirit: Reflections on Husserliana XXVII» en *Husserl Studies* 9, pp. 91-110.

— (1995): «Husserl and Fichte: With special regard to Husserl's lectures on "Fichte's ideal of humanity"», en *Husserl Studies* 12, 135-163.

— (1997a): «Value-Theory and Phenomenology», Introducción a Hart y Embree 1997, pp. 1-9.

— (1997b): «The *Summum Bonum* and Value-Wholes: Aspects of a Husserlian Axiology and Theology», en Hart/Embree. 1997, pp. 193-230.

Hart, James G., y Embree, Lester (editores) (1997): *Phenomenology of Values and Valuing*. Kluwer Academic Publisher, Dordrecht.

Headrick, Daniel R. (2011): *El poder y el imperio. La tecnología y el imperialismo de 1400 a la actualidad*. Crítica, Barcelona.

Heidegger, Martin (1959): *Unterwegs zur Sprache*. Trad. cast. *De camino al habla*. Ediciones del Serbal, Barcelona, segunda edición revisada, 1990. Trad. de Yves Zimmermann. Gesamtausgabe, Vol. 12.

— (1967a): *Sein und Zeit*. 11.ª edición. Max Niemeyer, Tubinga. Trad. cast. de José Gaos, *Ser y tiempo*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1951. En las citas de 1967a, lo que va después de la / se remite a esta edición. Traducción de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997. Editorial Trotta, Madrid, 2003; Gesamtausgabe, Vol. 2.

— (1967b): «Brief über den "Humanismus"», en *Wegmarken,* pp. 145-194. Vittorio Klostermann. Gesamtausgabe, Vol. 9, 1976. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, «Carta sobre el "humanismo"», en *Hitos*. Alianza Editorial, Madrid, 2000.

— (1979): *Zur Geschichte des Zeitsbegriffs*. Vorlesung an der Universität Marburg, Sommersemester 1925. Gesamtausgabe, tomo 20.

Heidegger, Martin (1983): *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo Finitud Soledad.* Ed. Alianza, Madrid, 2007. Trad. de Joaquín Alberto Ciria Cosculluela. Título original: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt Endlichkeit Einsamkeit*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. Gesamtausgabe, 29-30.

— (1986): *L'être et le temps*. Traducción de François Vezin. Gallimard. París.

— (1988a): *Einführung in die phänomenologische Forschung*. Vorlesung an der Universität Marburg, Wintersemester 1923/24, Gesamtausgabe, tomo 17.

— (1988b): *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Vorlesung an der Universität Freiburg i. B., Sommersemester 1923. Gesamtausgabe, tomo 63.

Heiden, Gert-Jan van der; Novotny, Karel; Römer, Inga; Tengelyi, László (2011): *Investigating Subjectivity. Classical and New Perspectives. Studies in Contemporary Phenomenology* 6. Brill, Leiden, Holanda.

Held, Klaus (1998): «Las múltiples culturas y el *ethos* de la democracia desde una perspectiva fenomenológica», en *Arete* X, pp. 301-320.

Herder, Johann Gottfried (1959): *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. Editorial Losada, Buenos Aires.

Huizinga, Johan (1972): *Homo ludens*. Traducción de Eugenio Imaz. Alianza Editorial, Madrid.

Husserl, Edmund (1900-1901): *Logische Untersuchungen*. Trad. esp. de M. García Morente y J. Gaos, *Investigaciones lógicas*, 3 tomos. 1929, Revista de Occidente, Madrid. 2.ª edición 1967. Cito por esta edición.

— (1950-2013): Husserliana. Edmund Husserl *Gesammelte Werke*. Editorial Martinus Nijhoff, Kluwer Academic Publishers, Springer, La Haya y Dordrecht. Las citas se hacen con la abreviatura convencional Hua, tal como aparecen los libros también en esta bibliografía, seguida del tomo en caracteres romanos. Los tomos citados se relacionan a continuación.

— (1950a, ²1963): Hua I. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hua I. 2.ª edición, trad. de M. A. Presas, *Meditaciones cartesianas*. ed. Paulinas, Madrid, 1979. También trad. de J. Gaos y M. García-Baró FCE, 2005, México.

— (1950b): Hua III. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Erstes Buch. *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie.* herausgegeben von Walter Biemel. Traducción castellana de J. Gaos (²1962): *Ideas relativas a una fenomenología pura y filosofía fenomenológica*. FCE, México. Nueva trad. de A. Zirión, incluyendo Hua III.1 y III.2, de la nueva edición de Karl Schuhmann de 1996. FCE/UNAM, México DF., 2013. A esta ed. se refiere la cifra después del punto y coma.

Husserl, Edmund (1952a). Hua IV. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch. *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Herausgegeben von Marly Biemel.

— (1952b). Hua V. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Drittes Buch. *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschafen*. Herausgegeben von Marly Biemel. Trad. al español de Luis E. González, revisada por Antonio Zirion Q. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro Tercero. *La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*. UNAM, México DF, 2000.

— (1954): Hua VI. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische* Philosophie. Traducción castellana de Salvador Mas y Jacobo Muñoz, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental.* Editorial Crítica. Barcelona (1991).

— (1954): Hua VI. pp. 365-386. «Beilage III», publicado por E. Fink en 1939 con el título *Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentionalhistorisches Problem*, en *Revue Internationale de Philosophie* 1, pp. 203-225. Bruselas. Traducción de J. Derrida (1962; ³1990): *L'Origine de la Géométrie*. Esta traducción está también recogida en la traducción francesa del texto de *La crisis* que realizó Gérard Granel, Éditions Gallimard, París, 1976.

— (1962): Hua IX. *Phänomenologische Psychologie* (Vorlesungen Sommersemester, 1925). Herausgegeben von Walter Biemel.

— (1964): *Erfahrung und Urteil*. Untersuchungen zur Genealogik der Logik. Redigiert und herausgegeben von Ludwig Landgrebe. Claassen Verlag, Hamburg.

— (1966a): Hua X. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* 1893-1917. Herausgegeben von R. Boehm.

— (1966b): Hua XI. *Analysen zur passiven Synthesis*, aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926. Heraugegeben von Margot Fleischer.

— (1973): Hua. XIII. pp. 111-194, *Aus den Vorlesungen Grundprobleme der Phänomenologie Wintersemester 1910/11*. Edición y traducción de César Moreno y Javier San Martín, *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Alianza Editorial, Madrid (1994).

— (1973): Hua XIV. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus den Nachlass. Zweite Teil, 1921-1928. Herausgegeben von Iso Kern.

— (1984): Hua XXIV. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*. Vorlesungen 1906/07. Herausgegeben von U. Melle.

Husserl, Edmund (1987): Hua XXV. *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*. Mit ergänzenden Texten, herausgegeben von Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp. Incluye el texto «Fichtes Menschenideal (drei Vorlesungen)», pp. 267-293.

— (1988): Hua XXVIII. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, heraugegeben von Ulrich Melle.

— (1989): Hua XXVII. *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*. Mit ergänzenden Texten. Herausgegeben von Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp. Incluye el texto «Fünf Aufsätze über Erneuerung» (Los artículos sobre «Renovación» para la Revista *Kaizo),* pp. 3-113, ver Husserl 2002b.

— (1994a): *Briefwechsel*. Band IV, herausgegeben von Karl Schuhmann in Verbindung mit E. Schuhmann. Kluwer Academic Publisher.

— (1994b): *Briefwechsel*. Band VII, herausgegeben von Karl Schuhmann in Verbindung mit E. Schuhmann. Kluwer. Academic Publisher. Incluye la carta a Lévy-Bruhl, pp. 156-159. Traducción de Javier San Martín, Edmund Husserl, «Carta a Lévy-Bruhl», en *Er, Revista de Filosofía* 9, 1994, pp. 171-175.

— (1995): «Fichte's ideal of humanity [Three Lectures]». Traducción de las lecciones sobre Fichte (ver Hua XXV) por James G. Hart, en *Husserl Studies* 12, 111-133.

— (1997a): «Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend): und Glückseligkeit», editado por Ulrich Melle, con una «Einleitung des Herausgebers», en *Husserls Studies* 13, 201-235 ahora en Hua XLII, pp. 297-333.

— (1997b): *Ideas II. Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro Segundo: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Trad. castellana de Husserl 1952a, por Antonio Zirión Quijano, UNAM, México DF.

— (2002a): *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Traducción, introducción y notas de A. Serrano de Haro. Editorial Trotta, Madrid.

— (2002b): *Renovación del hombre y la cultura*. Cinco ensayos. Introducción de G. Hoyos Vázquez. Traducción de A. Serrano de Haro. Anthropos, Barcelona.

— (2008): *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Traducción y estudio preliminar de Julia V. Iribarne, Prometeo, Buenos Aires.

Ignatow, Assen (1979): *Heidegger und die philosophische Anthopologie*. Eine Untersuchung über die anthropologische Dimension des Heideggerschen Denkens, Verlag Anton Hain, Meisenheim/Glan.

Jackson, Frank (1982): «Epiphenomenal Qualia», *Philosophical Quarterly* 32, pp. 127-136.

Jaeger, Werner ([2]1967): *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Traducción de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces. FCE, México.

James, William (1989): *Principios de psicología*. trad. Agustín Bárcena, FCE, México.

Jonas, Hans (2000). *El principio vida. Hacia una biología filosófica*. Editorial Trotta, Madrid.

Kahn, J. S. (1975): *El concepto de cultura*: *textos fundamentales*. Compilados y prologados por J. S. Kahn. Editorial Anagrama, Barcelona. Kant, Immanuel (1797): *Metaphysisk der Sitten*. Akademie Ausgabe, tomo VI.

— (1958): *Crítica del juicio*. Traducción por Manuel G. Morente. Librería General Victoriano Suárez, Madrid.

— (1994[2]): *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Estudio preliminar de R. Rodríguez Aramayo. Traducción de C. Roldán Panadero y R. Rodríguez Aramayo. Editorial Tecnos. Madrid.

Katz, Salomon H. (1974): «Anthropologie social/culturelle et biologie», en *L´unité de l'homme*, de Edgar Morin y M. Piattelli-Palmarini, pp. 515-552.

Kern, Iso (1975): *Idee und Methode der Philosophie*. Leitgedanken für eine Theorie der Vernunft. Walter de Gruyter, Berlín.

Kim, Jaegwon (2002): «El problema mente-cuerpo tras cincuenta años», en *Azafea* 4, pp. 45-63.

Koch, Christof (2012): *Consciousness. Confessions of a romantic reductionist*. MIT Press, Cambridge, Massachusetts.

Kojêve, Alexandre (1972): *La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*. Trad. de J. J. Sebrelli, revisado por A. Llanos. Editorial La Pléyade. Buenos Aires. Actualmente en *Introducción a la lectura de Hegel*, trad. de A. A. Marton, prólogo de M. Jiménez Redondo. Editorial Trotta, Madrid, 2013, pp. 501-635. Se cita por esta edición.

Konersmann, Ralf (ed.) (1996a): *Kulturphilosophie*. Reclam Verlag, Leipzig.

— (1996b): «Aspekte der Kulturphilosophie», en Konersmann 1996a, pp. 9-24.

— (1996c): «Kultur als Metapher», en Konersmann 1996a, pp. 355-354.

Laín Entralgo, Pedro (1961): *Teoría y realidad del otro*. Revista de Occidente, actualmente en Alianza Editorial, Madrid.

— (1991): *Cuerpo y alma*, Espasa-Calpe, Madrid.

— (1995): *Alma, cuerpo y persona*. Círculo de Lectores, Barcelona.

— (1999): *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*. Ediciones Nobel, Oviedo.

Landgrebe, Ludwig (1968): *El camino de la fenomenología*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires.

Landmann, M. (1961): *Antropología filosófica.* UTEHA, México.

Leach, Edmund (1969): *Genesis as Myth and other Essays*. Cape Editions, Londres.

— (1978): *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos.* Siglo XXI de España editores, Madrid.

Leroi-Gourhan, André (1971): *El gesto y la palabra*. Trad. de F. Carrera, Publicaciones de la Biblioteca de la Univ. Central de Venezuela, Caracas, orig. de 1965.

Lévi-Strauss, Claude (1968): *Antropología estructural*. Eudeba. Buenos Aires.

— (1965): *El totemismo en la actualidad*. FCE, México DF.

— (1969): *Las estructuras elementales del parentesco*. Editorial Paidós, Buenos Aires.

— (1971): «Introducción a la obra de Marcel Mauss» en M. Mauss, *Sociología y Antropología*. Editorial Tecnos, Madrid, pp. 13-42.

Lévinas, Enmanuel (1959): «La ruine de la représentation», en *Edmund Husserl 1859-1959*, publicado bajo la dirección de H. L. van Breda y J. Taminiaux, Martinus Nijhoff, La Haya, 1959, pp. 73-83. Reproducido en Lévinas 1967, pp. 125-135.

— (1967): *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. J. Vrin, París, 2 edición.

Lewis-Williams, David, y Pearce, David (2010): *Dentro de la Mente Neolítica. Conciencia, cosmos y el mundo de los dioses*. Trad. de A. Alonso Valle. Akal, Madrid. Orig. 2005.

Linton, Ralph (1972): *Estudio del hombre*. FCE, México DF. Novena reimpresión de la tercera edición de 1956.

Lohmar, Dieter (1996): «Zu der Entstehung und den Ausgangmaterialien von Edmund Husserls Werk *Erfahrung und Urteil*» en *Husserl Studies* 13, 31-71.

— (2011): «Husserl's Psychology. A Contribution to the Foundation of the Humanities», en Heiden y otros, pp. 3-22.

Loparic, Zeljko (2005): «A fabricação dos humanos», en *Humano e inumano. A dignidade do Homen e os Novos Desfios*. Ed. por Alves, P. M. S., Santos, J. M. y Franco de Sá, A., Centro de Filosofía de Lisboa, pp. 31-48.

López, Carmen (2007): «Del cuerpo fenoménico como origen del nóema a cuerpo de carne», en Moreno, Lorenzo y de Mingo, pp. 271-284.

Lorenz, Konrad (1974): *Consideraciones sobre las conductas animal y humana.* Plaza y Janés, Barcelona.

Löwith, Karl (1981): *Sämtliche Schriften* 1. *Mensch und Menschenwelt*. J. B. Metzler, Stuttgart.

— (1981a): *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen,* en K. Löwith 1981, pp. 11-197. Original 1928.

Luft, Sebastian (2011): «The Subject as Moral Person. On Husserl's Late Reflections Concerning the Concept of Personhood», en Heiden y otros, pp. 25-42.

Mackay, Donald (1974): *The Clockwork Image.* A Christian perspective on science. InterVarsity Press, Downers Grove. Nueva edición en 1997.

Maclennan, Bruce (2002); «Protophenomena: the elements of consciousness and their relation to the brain», en *Brain, Mind & Consciousness*, R. Joseph (ed.), University Press, California (2002), retomado *Irreducibly conscious: Selected papers on consciousness,* 2008.

— «The elements of consciousness and their neurodynamical correlates», en *Journal of Consciousness Studies* 3, 5-6, pp. 409-24

Malinowski, Bronislaw ([3]1975): *La vida sexual de los salvajes*. Traducción de Ricardo Baeza. Ediciones Morata, Madrid. Primera edición en español en 1932.

Marías, Julián (1973): *Antropología metafísica.* La estructura empírica de la vida humana. Revista de Occidente, Madrid, Hay edición en Alianza Editorial, 1998.

Marín, Higinio (2007): *La invención de lo humano*. La génesis sociohistórica del individuo. Encuentro, Madrid.

Mauss, Marcel (1971): «Sobre una categoría del espíritu humano. La noción de persona y la noción de "yo"», en Mauss, M., *Sociología y Antropología*, con una «Introducción» de Lévi-Strauss. Tecnos, Madrid, pp. 309-335. Original, «Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne et celle de 'moi'», *Journal of the Royal Anthropological Institute*. LXVIII, pp. 263-281, 1938.

— (1971a): *Obras II. Institución y culto.* Barral Editores, Barcelona.

Mead, George H. ([3]1972): *Espíritu, persona y sociedad.* Paidós, Buenos Aires. Hay una nueva edición reciente de 1999, en Paidós, Barcelona.

Mensch, James R. (1991): «Phenomenology and artificial intelligence: Husserl learns Chinese», *Husserl Studies* 8, pp. 107-127.

— (1994): «The Mind-Body Problem: Phenomenological Reflections on an Ancient Solution», en *American Catholic Philosophical Quaterly* LXVIII, 1, pp. 31-56.

— (2000): «An objective phenomenology: Husserl sees colors», en *Journal of Philosophical Research* XXV, 2000, pp. 231-260.

— (2001): *Postfoundational Phenomenology. Husserlian Reflections on Presence and Embodiment*. The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania.

Mensch, James R. (2006): «Artificial Intelligence and the Phenomenology of Flesh», *Phaenex, Journal of Existential and Phenomenological Theory and Culture* 1, 73-85.

— (2010): «Patočka and Artificial Intelligence», en *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology*. Centenary Papers, eds. Ivan Chvatik y Erika Abrams, pp. 111-120, Springer Verlag, Dordrecht.

— (2011): «The Mind-Body Problem and the Intertwining», en Heiden y otros, pp. 79-96. Trad. esp. de J. J. Andrade, *Eidos* n.º 15 (2011), pp. 76-95. Cito por esta edición.

Merleau-Ponty (1945): *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard. Trad. *Fenomenología de la percepción,* Editorial Península, actualmente Editorial Altaya, Barcelona, 1999.

Michel, Alain (1984): «Humanisme et Anthropologie chez Ciceron», en *Revue des Études Latines* 62, 1984, pp. 128-142.

Mestre Sidoncha, Urbano (2011): *Do empírico ao trascendental*. A cons-ciência e o problema mente/corpo. Entre o materialismo reducionista e a fenomenologia de Husserl. Fundação Caloustre Gulbenkian/ Fundação para a ciência e Tecologia, Lisboa. Trad. castellana.

— (2011a): «Ideas para una psicología fenomenológica», en *Investigaciones Fenomenológicas 8*, pp. 23-43.

Mindán Manero, Manuel (2011): *La persona humana. Aspectos filosófico, social y religioso*. Fundación Midán Manero/Diputación de Teruel.

Monod, Jacques, y otros (1972): *Del idealismo «físico» al idealismo «biológico»*. Anagrama, Barcelona.

Montero Moliner, F., *Retorno a la fenomenología.* Anthropos, 1987.

— (1994): *Mundo y vida en la fenomenología de Husserl*. Universitat de Valencia, Valencia.

Moreno, César, y de Mingo, Alicia (2005): *Signo, Intencionalidad, Verdad***.** *Estudios de Fenomenología*. Actas del V Congreso Internacional de Fenomenología (Sevilla 2000). Universidad de Sevilla/Sociedad Española de Fenomenología, Sevilla.

Moreno, C., Lorenzo, Rafael, y de Mingo, A. (2007): *Filosofía y realidad virtual.* Prensas Universitarias de Zaragoza/Instituto de Estudios Turolenses, Zaragoza.

Morin, Edgar (1974): *El paradigma perdido: el paradigma olvidado*. Ensayo de bioantropología. Editorial Kairós, Barcelona.

Morin, E., y Piatelli-Palmarini, M. (eds.): (1974): *L'unité de l'homme*. Invariants biologiques et universeaux culturels. Éditions du Seuil, París.

Moscovici, Serge (1972): *La société contre nature*. Union Général d'Édition, París. trad. española, *Sociedad contra natura*, Siglo XXI.

Mosterín, Jesús (1993): *Filosofía de la cultura*. Alianza Editorial. Madrid.

Muñoz, Jesús, S. J. (1960): *Psychologia philosophica*. Sal Terrae, Santander.

Nielsen, Cathrin, Steinmann, Michale, und Töpfer, Frank (2007): *Das Leib-Seele Problem und die Phänomenologie*. Koenigshaussen & Neumann, Würzburg.

Nagel, Thomas (1974): «What is it Like to be a Bat?», *Philosophical Review* 4, 435-450.

— (2000): *La muerte en cuestión-Ensayos sobre la vida humana*. FCE, México, 2.ª edición.

Ortega y Gasset, José (1925): «Vitalidad, alma, espíritu», originalmente en *El Sol*, luego en *El Espectador V* (1926), ahora en OC. II, 2004, pp. 566-592. Recogido en Ortega y otros 2010, pp. 15-52.

— (1928): «La "Filosofía de la Historia" de Hegel y la historiología», en *Pidiendo un Goethe desde dentro,* en OC. V, pp. 229-247, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2006.

— (1942): *Meditación de la técnica,* en OC. V, pp. 551-605.

— (1949): *El hombre y la gent*e (Curso de 1949-1950), en OC. X, pp. 139-326. Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid.

— (1983): *Obras completas*. 12 tomos. Revista de Occidente/Alianza Editorial, Madrid.

— (1995³): *Meditaciones del Quijote*. Edición de Julián Marías. Ediciones Cátedra, Madrid.

— (2002): *El tema de nuestro tiempo*. Edición e introducción de Domingo Hernández Sánchez, Tecnos, Madrid.

— (2003): *La rebelión de las masas*. Ed. de Domingo Hernández, Tecnos, Madrid.

— (2004-2010): *Obras completas*. 10 tomos. Taurus/Fundación José Ortega y Gasset. Citado el tomo con un carácter romano. Salvo advertencia explícita, se cita esta edición.

Ortega y Gasset, José, y otros (2010): *Cuerpo vivido*. Presentación de Serrano de Haro, Ediciones Encuentro, Madrid.

Orth, Ernst Wolfgang (1987): «Kulturphilosophie und Kulturanthropologie als Transzendentalphilosophie», en *Husserl Studies* 4, 103-141.

— (1997): «Sein und Zeit. Ein Beitrag zur Kulturphilosophie?» (inédito, Coloquio en Moscú).

Padilla, Juan (2007): *Ortega y Gasset en continuidad.* Sobre la Escuela de Madrid. Editorial Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid.

París, Carlos (1994): *El animal imperial*. Biología y cultura en la realidad humana. Editorial Crítica, Barcelona.

Penrose, Roger (1991): *La nueva mente del emperador.* Mondadori, Barcelona. Nueva edición en Ediciones de bolsillo, 2006. Varias ediciones.

— (1996): *Las sombras de la mente: hacia una comprensión científica de la consciencia*. Editorial Crítica, Barcelona.

Pérez, I. Diana (2005): «El problema mente-cuerpo reconsiderado», en *Daimon, Revista de Filosofía,* n.º 34, 97-110.

— (2002): «Los *qualia* desde un punto de vista naturalista», en *Azafea. Revista de Filosofía* 4, pp. 65-83.

Pérez Tapias, José Antonio (1995): *Filosofía y crítica de la cultura*. Editorial Trotta, Madrid.

Petitot, Jean; Varela, Francisco J.; Pachoud, Bernard; y Roy, Jean Michel (1999): *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*. Stanford University Press, Stanford.

Pintos, María Luz (1997): «Corpo de muller. Ruptura e nova identidade», en María Xosé Agra Romero (Coord.): *Corpo de Muller.* Discurso, Poder, Cultura. Edicions Laiovento. Santiago de Compostela.

Popper, Karl (1980b): I parte, en Popper y Eccles, 1980, pp. 3-252.

Popper, Karl, y Eccles, John (1980): *El yo y su cerebro.* Trad. de C. Solís Santos, Editorial Labor, Barcelona.

Puente Ojea, Gonzalo ([2]1994): *El Evangelio de Marcos*. Del Cristro de la fe al Jesús de la historia. Siglo XXI de España, Madrid.

Rabossi, Eduardo (2002): «Filosofía de la mente y filosofía de la psicología: la agenda, la práctica, el dominio», En *Azafea. Revista de filosofía* 4, pp. 21-43

Reenpää, Y. (1973): «Über das Körper-Seele-Problem», en *Psychologische Anthropologie*, en *Die Neue Anthropologie*, tomo 5. DTV, Georg Thieme Velag, Stuttgart, pp. 15-50.

Reynaert, Peter (2011): «Subjectivity and Embodiment», en Heiden y otros, pp. 97-114.

Richir, Marc (1988): *Phénomenologie et institution symbolique*. Éditions Jérôme Millon. Grenoble.

— (1990): *La crise de sens et la phénoménologie*. Autour de la *Krisis* de Husserl. Suivi de Commentaire de *L'Origine de la geométrie*. Éditions Jérôme Millon. Grenoble.

Ricoeur, Paul y otros (1975): *Las culturas y el tiempo.* Sígueme, Salamanca.
— (1982): *Finitud y culpabilidad*. Madrid, Taurus. Nueva edición en Editorial Trotta, Madrid, 2004.
— (1986): *À l'école de la phénoménologie.* [En la escuela de la fenomenología], Vrin. París.
Rivera de Rosales, Jacinto, y Cubo, Óscar (ed.) (2009): *La polémica sobre el ateismo. Fichte y su época.* Dykinson, Madrid.
Robinet, A. (1982): *Mitología, filosofía y cibernética*. Tecnos, Madrid.
Rodi, Frithof (1990): «Kultur I» en *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. XX. Walter de Gruyter, Berlín, Nueva York.
— (1995): «Der Anspruch der "Kultur". Ein Begriffsgeschichtlicher Versuch» en Udo L. Figge (ed.): *Die Kultur und ihre Evolution in humanethologischer und semiotischer Perspektive*. Universitätsverlag Dr. Norbert Brockmeyer, Bochum.
Rodríguez, Ramón (1993): *Hermenéutica y subjetividad.* Ensayos sobre Heidegger. Editorial Trotta. Madrid.
— (1997): *La transformación hermenéutica de la fenomenología.* Una interpretación de la obra temprana de Heidegger. Editorial Tecnos, Madrid.
Rof Carballo, Juan (1961): *Urdimbre afectiva y enfermedad*. Introducción a una medicina dialógica. Labor, Barcelona.
Ronzón, Elena (1991): *Antropología y antropologías.* Pentalfa, Oviedo.
— (2003): «Para un criterio de distinción entre "antropología filosófica" y "filosofía del hombre"», en *El basilisco* 2.ª época, n.º 33, pp. 71-76.
Roy, Jean-Michel; Petitot, Jean; Pachoud, Bernard, and Varela, Francisco J. (1999): «Beyond the Gap: An Introduction to Naturalizing Phenomenology», en Petitot y otros, pp. 1-80.
Russell, Bertrand (1964): *El conocimiento humano.* Taurus. Madrid.
Ryle, G. (1967): *El concepto de lo mental*, Paidós, Buenos Aires. Original de 1949. Hay nueva edición con una introducción de Daniel C. Dennett, en Paidós Ibérica, Barcelona. 2005.
San Martín, Javier (1985): *La Antropología, ciencia humana, ciencia crítica.* Montesinos, Barcelona. [3]2001.
— (1986): *La estructura del método fenomenológico*. UNED, Madrid.
— (1987): *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón.* Ed. Anthropos, Barcelona. 2.ª edición, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.
— (ed.) (1993): *Sobre el concepto de mundo de mundo de la vida*. UNED, Madrid.
— (1994): *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte.* UNED, Madrid.

San Martín, Javier (1994a): «Husserl y la antropología cultural. Comentario a la carta de Husserl a Lévy-Bruhl», en *Er, Revista de Filosofía* 19, pp. 177-203. Ahora en San Martín 2007.

— (1994b): «La fenomenología y la crisis de la cultura: una introducción a la fenomenología» en Moisés González, *Filosofía y cultura*, Siglo XXI Editores, Madrid, pp. 403-451, en San Martín 1994, pp. 40-53.

— (1995): *Antropología y filosofía*. Ensayos programáticos. Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra).

— (1996): «La estructura de la fenomenología: para una evaluación de la lectura fregeana de Husserl», en *Investigaciones fenomenológicas 1*, pp. 47-61. También en San Martín 2007a, pp. 23-37.

— (1997): «Los dobles humanos: Estructura analítica y estructura empírica de la vida humana», en *Pensar lo humano*. Actas de II Congreso de antropología filosófica. Madrid, septiembre de 1996. Editorial Iberoamericana, pp. 161-169.

— (1998): *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*. Editorial Tecnos, Madrid.

— (1999): *Teoría de la cultura.* Editorial Síntesis, Madrid.

— (2002): «Apuntes para una teoría fenomenológica del cuerpo» en Jacinto Rivera de Rosales y M.ª del Carmen López (Coord.), *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. UNED. pp. 133-165.

— (2005a): *Fenomenología y Antropología.* Lectour / UNED, Madrid. Orig. Editorial Almagesto, Buenos Aires, 1997.

— (2005b): «Psicología y fenomenología», en *Psicópolis*. Paradigmas actuales y alternativas en la psicología contemporánea. Ed. por J. L. Romero Cuadra y R. Álvaro Vázquez, Kairós, Barcelona, pp. 39-60.

— (2006a): «Natur und Verfassung des Menschen. Grundprobleme der Anthropologie Eugen Finks», en Böhmer, A., pp. 114-127

— (2006b): «Spanischer Sprachraum», en Böhmer, A. pp. 341-347.

— (2007a): *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia*, Biblioteca Nueva, Madrid.

— (2007b): «Apuntes para una fenomenología del mundo nuevo», en Moreno, Lorenzo y de Mingo (editores) 2007, pp. 19-34.

— (2007c): «Manifiesto por el sujeto trascendental», en *La cuestión del sujeto. El debate en torno a un paradigma de la modernidad*, Edición al cuidado de Eduardo Álvarez, Cuaderno Gris, Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, pp. 63-88.

San Martín, Javier (2007d): «Zubiri, hombre, filósofo y "fenomenólogo". Reflexiones al filo de la lectura de su biografía», en *Investigaciones fenomenológicas* 5, pp. 225-253.
— (2008a): «La percepción como interpretación», en *Investigaciones fenomenológicas* 6, pp. 13-32.
— (2008b): *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Biblioteca Nueva, Madrid. Orig. 1987, Anthropos.
— (2009a): *Tolerancia, fundamentalismo y dignidad. Tres cuestiones de nuestro tiempo*. Biblioteca Nueva, Madrid.
— (2009b): *Para una superación del relativismo cultural. Antropología cultural y antropología filosófica*. Editorial Tecnos, Madrid.
— (2012): *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Biblioteca Nueva / Fundación J. Ortega y Gasset-G. Marañón, Madrid.
— (2013): *Antropología filosófica I. De la Antropología científica a la filosófica,* UNED, Madrid.
— (2015): *La nueva imagen de Hussel*. Lecciones de Guanajuato. Editorial Trotta, Madrid (en prensa).
San Martín, Javier, Domingo Moratalla, Tomás (2010): *Dimensiones de la vida humana: Ortega, Zubiri, Marías, Laín Entralgo*. Biblioteca Nueva, Madrid.
Sánchez-Migallón Granados, Sergio (1996): *Le ética de Franz Brentano*. Prólogo de Antonio Millán Puelles. Eunsa, Pamplona.
Sanguinetti, Juan José (2007): *Filosofía de la mente. Un enfoque ontológico y antropológico*. Albatros, Madrid.
Saraví, Silvia Ester (1996): «Antropología en Cicerón», en Auster Universidad Nacional de la Plata, pp. 67-80.
Sartre, Jean Paul *El ser y la nada*. Losada, Buenos Aires.
Savater, Fernando (1995): *Diccionario filosófico*. Editorial Planeta, Barcelona.
Schapp, Wilhelm (2013): *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*. Mit einem Vorwort zur Neuauflage von Carl Friedrich Graumann. Vittorio Klostermann. Frankfurt.
Scheler, Max (1934): *El saber y la cultura*. Revista de Occidente, Madrid.
— (1954): *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: neue Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Francke Verlag, Berna.
— (1969): *Conocimiento y trabajo*. Editorial Nova, Buenos Aires.
— (1970): *El puesto del hombre en el cosmos*. Losada, Buenos Aires.
Schnädelbach, Herbert (1996): «Plädoyer für eine kritische Kulturphilosophie», en Konersmann 1996a, pp. 307-326.

Schütz, Alfred (1974): *Estudios sobre teoría social*. Amorturru Editores, Buenos Aires.
— (1974): *El problema de la realidad social*. Amorrortu Editores, Buenos Aires.
Schütz, Alfred, y Luckmann, Thomas (1973): *Las estructuras del mundo de la vida*. Amorrortu Editores, Buenos Aires.
Scriven, Michael (1953): «The Mechanical Concept Of Mind», *Mind*, pp. 230-240. actualmente reeditado en Ross Anderson, Alan, *Controversia sobre mentes y máquinas*, pp. 51-68, 1984.
Searle, John (1980): «Minds, brains, and programs», *The Behavioral and Brain Sciences* 3, pp. 417-457.
— (1983): *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge University Press, Cambridge (Massachusetts). Trad. cast. De E. Ujaldón Benítez, revisada por L. M. Valdés Villanueva, *Intencionalidad. Un ensayo en la filosofía de la mente*. Editorial Tecnos, Madrid, 1992.
— (1985): *Mentes, cerebros y ciencia*. Cátedra, Madrid. Orig. 1984.
— (1992): *The Rediscovery of the Mind*. MIT Press, Cambridge, Massachusett. Trad. esp. de Luis M. Valdés Villanueva, *El redescubrimiento de la mente*. Crítica, Barcelona, 1996.
— (1997): *The mystery of conciousness*. New York Review of Books, Nueva York. Trad. esp. de A. Domènech Figueras, *El misterio de la conciencia*. Paidós Ibérica, Barcelona, 2000. Citado por esta edición.
— (2008): *Philosophy in a New Century*. Selected Essays. Cambridge University Press, Cambridge, UK.
Sebreli, J. J. (1992): *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*. Editorial Ariel, Barcelona.
Sepp, Hans Rainer (1997): *Praxis und Theoria. Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens*. Verlag Karl Alber. Friburgo/Múnich.
Serrano de Haro, Agustín (1997a): *La posibilidad de la fenomenología* (Editor). Editorial Complutense, Madrid.
— (1997b): «Fundamentos del análisis fenomenológico del cuerpo», en A. Serrano de Haro 1997, pp.185-216.
— (2010): «Atención y dolor», en Ortega y Gasset y otros, pp. 123-161.
— (2103a): «El dolor de los marcianos. Un análisis fenomenológico contra Rorty», en *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. Monográfico 4 (I): *Razón y vida*, 313-330.
— (2013b): «Apariciones y eclipses del cuerpo propio», en *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Edición Javier Zamora Bonilla, Ed. Comares, Granada, pp. 311-327.

Shear, Jonathan (ed.): (1997): *Explaining Consciousness: The Hard Problem*. MIT, Massachussetts.

Simmel, Georg (1986): *El individuo y la libertad.* Ensayos de crítica de la cultura. Traducción y prólogo de Salvador Mas Torres. Ediciones Península. Barcelona.

Sperber, Dan (1974): *Le symbolisme en général*. Hermann, París.

Spinoza, Baruch (1914): *Opera*. Editadas por Van Vloten y Land. Martinus Nijhoff, La Haya.

Stevenson, L., 1980, *Siete teorías sobre la naturaleza humana.* Tecnos, Madrid.

Stikkers, Kenneth W. (1997): «Value as Ontological Difference», en Hart y Embree, pp. 137-154.

Strauss, Edwin (1971): *Psicología fenomenológica.* Buenos Aires, Paidós. Original, *Phenomenological Psychology: The selected papers of Erwin W. Strauss*, Basic Book, Nueva York. 1966.

Suances, Manuel (1993): *Friedrich Nietzsche: crítica de la cultura occidental.* UNED, Madrid

Suárez, Franscisco (1978): *De Anima*. Ed. de Salvador Castellote, con una introducción. Sociedad de Estudios y Publicaciones / ed. Labor, Barcelona.

Taminiaux, Jacques (1988): «*Poiesis* et *Praxis* dans l'articulation de l'ontologie fondamentale», en Varios, pp. 107-125.

Tugendhat, Ernst (2008): *Antropología en vez de metafísica*. Gedisa, Barcelona.

Turing, A. M. (1950): «Computing Machinery and Intelligence», *Mind* LIX, 236, pp. 433-460; trad. en A. Ross Anderson, «Maquinaria computadora e inteligencia», pp. 11-50, 1984.

Tylor, Edward Burnett (1975): «La ciencia de la cultura» en Kahn 1975, pp. 29-46. (Se trata del cap. I del siguiente libro).

— (1977-1981): *Cultura primitiva*. Dos tomos. Editorial Ayuso, Madrid.

Unamuno, Miguel de (1993): *Del sentimiento trágico de la vida*. Introducción de Pedro Cerezo Galán. Editorial Espasa Calpe, Madrid.

Varela, Francisco (1995): «Neurophenomenology: a methodological remedy for the hard problem», *Journal of Consciousness Studies* 3, pp. 330-349.

— (1997): «The Naturalization of Phenomenology as the Transcendence of Nature. Searching for Generative Mutual Constraint», *Alter* 5, pp. 355-381.

— (1999): «The Specious Present: A Neurophenomenology of Time Consciousness», en Petitot y otros, pp. 266-314.

— (2000): *El fenómeno de la vida.* LOM Ediciones, Santiago de Chile. Nueva edición, en J. C. Sáez editor, Santiago de Chile. 2010. Se cita esta edición.

Varela, Francisco, Thompson, Evan y Rosch, Eleanor (1992): *The embodied mind. Cognitive Science and Human Experience*. The MIT Press Cambridge, Massachusetts. En español *De cuerpo presente.* Editorial Gedisa, Barcelona 1992.

Vega, Manuel de (1984): *Introducción a la psicología cognitiva*. Alianza Editorial, Madrid.

Vicente, Raúl, y Mirasso, Claudio R. (2012): «Cuando la neuronas sincronizan sus relojes», en *Mente y cerebro* 53, pp. 62-71.

Villanueva, Enrique (1993): «Ciencia cognitiva y conciencia», en Contextos XI/21-22, pp. 13-37.

Volpi, Franco (1988): «*Dasein* comme *praxis*: l'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote», en Varios, pp. 1-41.

— (2008): «Goodbye, Heidegger! Mi introducción censurada a los *Beiträge zur Philosophie*», en *Fenomenología y Hermenéutica* / Actas del I Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica. Ed. por Sylvia Eyzaguirre Tafra, Dpto. de A. y Hum., Fac. de Hum. y Ed., Universidad Andrés Bello, Santiago de Chile, pp. 43-63.

Volpi, Franco y otros (1988): *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.

Waldenfels, Bernhard (2002): *Bruchlinien der Erfahrung*. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik. Surhkamp, Fankfurt a. M.

Walton, Roberto (1993): *El fenómeno y sus configuraciones*. Editorial Almagesto, Buenos Aires.

— (1993a): «El pensamiento de la historia en P. Ricoeur», en Walton 1993, pp. 111-143.

— (1993b): *Husserl, mundo, conciencia y temporalidad*. Editorial Almagesto, Buenos Aires.

— (1998): «Significado y función de la intencionalidad de horizonte», en M. L. Pintos Peñaranda y J. L. González López (eds.), *Fenomenología y Ciencias Humanas*. Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, pp. 161-179.

White, Leslie A. (1964): *La ciencia de la cultura*. Editorial Paidós, Buenos Aires.

— (1975): «El concepto de cultura», en Kahn, J. S., pp. 129-155.

Wilson, Edward (1980): *Sociobiología, la nueva síntesis*. Editorial Ómega, Barcelona.

— (1983): *Sobre la naturaleza humana*. FCE de España, Madrid. Primera reimpresión.

Whorf, Benjamin Lee (1956): *Language, Thought and Reality.* Selected Writings of Benjamin Lee Whorf, editado por John B. Carrol, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts. 13.ª reimpresión 1978.

Xirau, Xoaquin (2010): «Presencia del cuerpo», en Ortega y Gasset y otros. 2010, pp. 87-98.

Zahavi, Dan (ed.) (1994): «Husserl's phenomenology of the body», en *Études phénoménologiques*. 19, pp. 63-84.

— (1998a): *Self-awareness, Temporality and Alterity*. Central Topics in Phenomenology. Kluwer Academic Publisher, Dordrecht.

— (1998b): «The fracture in Self-Awareness», en Zahavi 1998a, pp. 21-40.

— (1998c): «Self-awareness and Affection», en Depraz y Zahavi 1998, 205-228.

Zambrano, M. (1988): *Persona y democracia.* Anthropos, Barcelona.

Zigliara, Tommaso M., O. P. (1900): *Summa Philosophica in usum scholarum*, Libraria Delhomme et Briguet, París. [12]1900 (original, 1876). Numerosas ediciones posteriores en París, Editorial Gabriel.

Zirión, Antonio (1997): «Presentación», en Husserl 1997b, pp. 5-17.

Zubiri, Xavier (1959): «El problema del hombre», en *Índice de Artes y Letras* 120, p. 3-4, ahora en Zubiri 2007, pp. 31-38.

— (1962): *Sobre la esencia*. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid. 5.ª edición Alianza Editorial, Madrid.

— (1963): «El hombre, realidad personal», en *Revista de Occidente* 1. pp. 5-29, ahora en Zubiri 2007, pp. 39-63.

— (1964): «El origen del hombre», en *Revista de Occidente* 17. pp. 146-173, ahora en Zubiri 2007, pp. 65-102.

— (1973): «El hombre y su cuerpo», en *Asclepio* 25, pp. 9-19, ahora en Zubiri 2007, pp. 103-116.

— (1974): «La dimensión histórica del ser humano», en *Realitas-I*, pp. 11-69, ahora en Zubiri 2006, 105-168.

— (1984): *El hombre y Dios*. Alianza Editorial. Madrid.

— (1986). *Sobre el hombre*. Ed. preparada por Ignacio Ellacuría, Alianza Editorial, Madrid.

— (2006). *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid.

— (2007): *Escritos menores (1953-1983)*. Ed. de Germán Marquínez Argote. Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Abrams, E., 443
Acosta, L. A., 433
Agra, M.ª X., 445
Agustín de Hipona, 94, 95, 101, 165, 211, 217, 219, 220
Alberto Magno, san, 216
Almeida Carvalho, M. J. de, 417, 427
Alonso Valle, A., 441
Althusser, L., 109, 427
Álvarez, Eduardo, 447
Álvarez Munárriz, L., 223, 224, 427
Álvaro Vázquez, R., 447
Alves, P. M. S., 102, 261, 427, 441
Andersen, H. K., 96, 427
Anderson, Alan R., 427, 450
Andrade, J. J., 443
Aranguren Echevarria, J., 427
Arendt, H., 375, 427
Aristóteles, 19, 75, 82, 95, 101, 156, 211, 214, 229, 374, 427
Austin, J., 169
Azorín, 306, 427

Baeza, R., 442
Balari Ravera, S., 431
Barbotin, E., 427
Bárcena, A., 440
Barnett, Homer G., 311, 322, 323, 427
Bar-on, A. Z., 169, 170, 427
Barreiro, J. L., 158, 428, 435
Bartra, R., 126, 195, 428
Bayes, R., 428
Becker, E., 281, 428
Beorlegui, C., 20, 56, 428
Berger, P. L., 114, 129, 140, 428
Bergson, H., 96
Bernet, R., 101
Biemel, W., 437, 438
Block, N., 165, 193, 195, 209, 428
Boden, M., 224, 238, 248, 428
Boecio, 257, 430
Boehm, R., 438
Böhmer, A., 428, 447
Boismard, M.-E., 202
Bollnow, O. F., 88, 89, 428
Breda, Leo van, 441
Brentano, F., 166, 167, 427
Brody, J., 231
Bruzina, R., 101, 428
Buber, M., 111
Bueno, G., 20, 280, 307, 308, 310, 312-316, 318, 319, 324, 360, 361, 371-373, 389, 428, 435
Bunge, M., 200, 201, 203, 206, 207, 209, 213, 214, 224, 245, 428

Calés, J. M.ª, 291
Campbell, M., 231, 233
Campodonico, A., 218, 429

Carrol, j. B., 451
Cassirer, E., 104, 321, 323, 324, 351, 366, 397, 429
Castellote Cubells, S., 429
Cerezo, P., 429, 450
Chalmers, D. J., 159, 166, 429
Chisholm, R. M., 168, 187, 429
Choza, J., 310, 374, 386, 429, 431
Churchland, P. M., 203, 209, 429
Chvatik, I., 443
Cicerón, M. T., 211, 263, 304, 429
Ciria, A., 433, 437
Clark, T. W., 429
Cohen, R. S., 433, 434
Colby, K. M., 238
Conill, J., 254, 384, 430
Cook, N. D., 197, 430
Coreth, E., 85, 125, 126, 430
Corniero, M.ª, 431
Corominas, J., 185, 201, 202, 210, 212, 430
Cortés, H., 436
Crick, F., 194, 195, 196, 209, 430
Crow, T. J., 430
Cubo, O., 417, 427
Culletón, A., 430

Damásio, A., 65, 147, 172, 191, 430
Davidson, D., 248, 433
Dawkins, R., 312, 313, 430
Deleule, D., 430
Deleuze, G.,148, 430
Dennett, D. C., 203, 209, 240, 431, 446
Depraz, N., 431, 452
Derrida, J., 334, 349, 362, 364, 365, 382, 417, 431, 438
Descartes, r., 63, 87, 107, 127, 157, 158, 181, 191, 219, 430, 431
Destrée, P., 433
Diamond, Jared, 348, 431
Diamond, Stanley 259, 431
Díaz, J. L., 162, 199, 431
Díaz Álvarez, M. J., 133, 134, 138, 188, 203, 431
Diéguez, A.,374, 431
Dilthey, W., 85, 429
Dnieprov, A., 240, 241, 243, 248, 431
Domènech, A., 449
Domingo, T., 430, 435
Dörner, D., 147, 432
Dreyfus, H. L., 188, 431, 432
Duque, F., 230, 432
Durkheim, E., 402, 432

Eccles, J., 213, 221, 224, 432, 445
Eco, U., 385
Edelman, G. M., 196
Eibl-Eibesfeldt, I., 369, 375, 432
Einstein, A., 102, 427
Elger, Ch., 147, 149, 283, 432
Ellacuría, I., 432, 452
Embree, L., 181, 436, 450
Engels, F., 317
Escher, M. C., 21, 30
Escoto, Scoto, Duns, 216, 430
Escotto-Córdova, A., 431

Fabro, C., 218, 432
Feigl, H., 206, 213, 433
Feng-Hsiung, Hsu, 231
Ferreiro, I., 140, 433
Ferrer, U., 433
Feuerbach, L., 63, 127, 243
Fichte, J. G., 125, 131, 403, 411, 416, 417, 433, 436, 439, 446

Figge, L., 446
Fink, E., 36, 44, 51, 54, 55, 56, 57, 101, 229, 334, 372, 374, 376, 380-382, 386, 388, 428, 433, 438
Fisette, D., 147, 159, 187, 193, 195, 200, 208, 209, 213, 433, 434
Flanagan, O., 159, 213, 428, 434
Fodor, J., 222, 223, 434
Foucault, M., 109
Fox, E. I., 330, 434
Fraijó, M., 280, 281, 417, 434
Franco de Sá, A., 261, 441
Freud, S., 307, 368, 379, 434, 435
Friederici, A., 432
Frutos, E., 431
Fuchs, Th., 243, 434

Gabel, G., 281, 434
Gallagher, Sh., 151, 158, 166, 172, 174, 181, 199, 200, 206, 243, 247, 264, 434
Gaos, J., 51, 100, 156, 175, 247, 433, 434, 436, 437
García Gainza, J., 95, 434
García García, E., 192, 194, 434
García Morente, M., 437
García-Baró, M., 51, 98, 437
García-Carpintero, M., 434
García-Gómez, J., 36, 434, 435
Gardner, m., 229
Garzón, R. F., 212, 435
Geertz, C., 311, 317, 319, 321, 322, 323, 324, 435
Geiger, M., 411
Gelb, A., 191
Gibson, J. J., 174, 435
Goethe, W., 31, 46, 351, 444
Goldstein, K., 65, 147, 190, 191, 196, 212
Gómez Caffarena, J., 219
Gómez Pereira, 158, 428, 435
Gómez Pin, V., 265, 435
Gómez Sánchez, C., 435
Gondar, M., 383, 435
González, Luis E., 438
González de Cardedal, O., 212
González García, Moisés, 89, 435, 447
González López, J. L., 451
González Vila, T., 158, 435
González, Joan, 102, 435
Gracia, D., 201, 202, 212, 216, 246, 435
Granada, M. A., 431, 435
Grande-García, 431
Granel, G., 438
Gregorio de Nisa, 156
Grimm, J. y W., 349, 435
Grush, r., 96
Gurwitch, A., 435
Güzeldere, G., 428

Habermas, J., 18, 85, 89, 129, 130, 436
Haeffner, G., 131, 436
Harris, M., 32, 308, 309, 371, 372, 389, 436
Hart, J. G., 49, 409, 417, 436, 439, 450
Headrick, D. R., 374, 436
Hegel, G. W. F., 18, 47, 131, 162, 260, 276, 375, 376, 381, 388, 440, 444
Heidegger, M., 13, 18, 40, 46, 57, 77, 78, 82, 84, 86, 89, 94, 96, 100-102, 104, 108-111, 114, 128, 130, 134, 136, 138, 140, 156, 167, 170, 177, 295, 329, 336- 342, 344, 346, 349, 353, 355, 363, 370, 373-375, 382, 394-396, 425, 431, 432, 434-436, 439, 441, 446, 451

Heiden, G.-J. van der, 437, 441, 442, 443, 445
Held, K., 377, 437
Heráclito, 380, 388
Herder, J. G., 437
Hernández Sánchez, D., 162, 444
Hoane, J., 231, 233
Hoyos Vásquez, G., 439
Huizinga, J., 385, 386, 387, 388, 437
Husserl, Ed., 7, 13, 18, 31, 36, 40, 42-47, 49, 51, 52, 57, 58, 63, 65-71, 77, 78, 81, 84, 89, 94, 96, 97, 99, 100-102, 107, 108, 110, 111, 114, 121, 122, 125, 127, 133-138, 140, 151, 156, 160, 163, 166-172, 174, 175, 177-179, 181, 186-188, 205, 218, 239, 246, 276, 277, 295, 329, 332-337, 346, 348, 349, 352, 355, 362-365, 375, 391, 396-398, 403, 405-413, 415-417, 419-423, 425, 427, 428, 431, 436, 437, 439, 441-448, 451, 452

Ignatow, A., 439
Innerarity, D., 433
Iribarne, J. V., 439

Jackson, F., 240, 242, 439
Jaeger, W., 387, 440
Jiménez Redondo, M., 440
Jonas, H., 61, 440
Jorba, M., 434
Joseph, R., 442

Kahn, J. S., 309, 440, 450, 451
Kandinsky, V., 21
Kant, In., 35-39, 43, 82, 83, 94-96, 101, 107, 157, 263, 267, 269, 272, 307, 332, 376
Kasparov, G., 230, 231, 232, 233
Katz, S. H. 33, 440
Keller, H., 366, 367
Kern, I., 362, 438, 440
Kim, 208, 440
Kluckhohn, Cl., 281, 308, 309
Koch, Ch., 195, 209, 430, 432, 440
Kojève, A., 381, 388
Konersmann, R., 440
Kroeber, A., 301, 308, 309

Laín Entralgo, P., 127, 140, 203, 211, 212, 435, 440
Laing, R., 281
Landgrebe, L., 83, 89, 438, 441
Landmann, M., 84, 441
Lashley, K., 222
Leach, E., 322, 441
Legido, M., 280
Leroi-Gourhan, A., 100, 156, 441
Lévinas, Em., 171, 441
Lévi-Strauss, C., 139, 281, 350, 378, 379, 388, 427, 441, 442
Lévy-Bruhl, L., 439, 447
Lewis-Williams, D., 123, 441
Leyte, A., 436
Linton, R., 311, 319, 322, 323, 441
Lloyd, G., 229
Locke, J., 308
Lohmar, D., 365, 441
Lonergan, B., 219
Loparic, Z., 109, 374, 441
Lope de Vega, 306
López, Carmen, 65, 247, 441, 447
López-Ballesteros, L., 434
Lorenz, K., 369, 441
Lorenzo, R., 433,441, 443 447
Lotz, J., 219

Löwith, K., 127, 128, 442
Luckmann, Th., 114, 129, 140, 428
Luft, S., 442
Luhmann, N., 432
Lyell, Ch., 132

Mackay, D., 221, 442
Maclennan, B., 442
Mahoney, J., 216
Malinowski, B., 442
Malsburg, Ch., 432
Marèchal, J., 219
Marías, J., 7, 36, 37, 43, 44, 48-54, 57, 58, 64, 77, 80, 104, 126, 442, 444
Marín, H., 257, 258, 263, 374, 442
Marion, J.-L., 433
Marquínez, G., 452
Marton, A.A., 440
Marx, K., 132, 281, 374, 395
Mauss, M., 256, 257, 259, 281, 432, 441, 442
Mead, G., 8, 9, 100, 104, 105, 106, 107, 111, 112, 114, 119, 122, 127, 128
Meinong, A., 427
Melle, U., 438, 439
Mensch, J. R., 70, 71, 99, 100, 101, 119, 120, 156, 157, 159, 163, 177, 214, 442, 443
Menzel, R., 432
Merleau-Ponty, M., 31, 63, 65, 68, 73, 89, 105, 107, 114, 140, 172, 194, 196, 211, 264, 443
Mestre Sidoncha, U., 224, 248, 443
Michel, A., 443
Mindán Manero, M., 443
Mingo, A. de, 101, 433, 441, 443, 447
Minsky, M., 193, 229, 238
Mirasso, C. R., 197
Molina, V., 430
Monod, J., 443
Montero Moliner, F., 443
Monyer, H., 432
Moreno, C., 101, 433, 438, 441, 443, 447
Morey, M., 430
Morin, E., 317, 440, 443
Moscovici, S., 229, 317, 318, 373, 444
Mosterín, J., 308, 312, 313, 324, 444
Muñoz, J., 215, 216, 217, 438

Nagel, E., 147, 199, 243, 444
Nenon, Th., 439
Newell, A., 238
Nielsen, K., 444
Nietzsche, F., 385, 450
Novotny, K., 437

Oliver Sánchez, J., 436
Ortega y Gasset, J., 7, 10, 12, 18, 21, 31, 37, 43, 45-49, 51, 54, 57, 58, 64, 66-68, 77, 80, 81, 85, 86, 88, 89, 108, 111, 119, 120, 125, 128-131, 134, 135, 140, 151, 160-163, 167, 172, 179, 186, 189, 276, 295, 320, 329, 330-333, 336-338, 346, 348, 355, 374, 376, 384, 387, 388, 396-398, 406, 407, 423, 424, 431, 433, 434, 444, 445, 447, 448, 451
Orth, W., 444
Ovejero Mauri, E., 433

Pachoud, B., 446
Padilla, J., 50, 444
Páez de la Cadena, F., 430

París, C., 315, 316, 318, 324, 362, 373, 445
Parsons, T., 130
Patočka, J., 443
Pearce, D., 123, 441
Penrose, R., 229, 230, 248, 256, 445
Pérez, Diana I., 175, 445
Pérez Tapias, J. A., 307, 318, 324, 445
Petitot, J., 151, 431, 445, 446, 450
Piatelli-Palmarini, M., 443
Pico della Mirandola, 263
Pike, K., 32
Pimentel Álvarez, J., 429
Pintos, M.-L., 378, 445, 451
Piulats, O., 431
Platón, 18, 19, 63, 211, 229, 302, 324, 382, 385, 387, 395
Poirier, P., 147, 159, 167, 187, 193, 195, 200, 208, 209, 213, 434
Popper, K., 159, 205, 206, 207, 213, 224, 432, 445
Presas, M. A., 51, 175, 437, 443
Puente Ojea, G., 417
Rabossi, E., 181, 445
Rahner, K., 219
Ramón y Cajal, S., 432
Redondo Martínez, C., 212
Reenpää, Y., 206, 445
Rey Ardid, R., 434
Reynaert, P., 445
Richir, M., 350, 445
Ricoeur, P., 63, 114, 140, 279, 281, 446, 451
Rivera Cruchaga, J. E., 436
Rivera de Rosales, J., 65, 417, 427, 446, 447
Robinet, A., 181, 446
Roces, W., 440
Rodi, F., 446
Rodríguez Aramayo, R., 440
Rodríguez García, S. E., 20
Rodríguez, Ramón, 446
Rof Carballo, S., 175, 446
Roldán Panadero, C., 440
Römer, K., 437
Romero Cuadra, 447
Ronzón, E., 20, 446
Rosch, E., 451
Rösler, F., 432
Roth, G., 432
Roy, Jm., 445, 446
Ruiz de la Peña, J., 212
Russell, B., 446
Ryle, G., 9, 110-112, 114, 181, 191, 198, 209, 446

Sáez, J. C., 450
San Martín, J., 6, 44, 56, 84, 101, 120, 133, 135, 163, 172, 186, 188, 202, 253, 314, 329, 372, 374, 376, 383, 386, 387, 415, 423, 430, 435, 438, 439, 446-448
Sánchez-Migallón, S., 448
Sanguinetti, J. J., 157, 208, 448
Santos, J. M., 261, 441
Saraví, S. E., 211, 448
Sartre, J. P., 63, 114, 140, 427, 448
Savater, F., 307, 448
Schapp, W., 332, 333, 448
Scheich, H., 432
Scheler, M., 84, 127, 448
Schnädelbach, H., 307, 448
Schooler, 434
Schuhmann, K., 437, 439
Schutz, E., 433
Schütz, A., 18, 114, 449

Schwarz, F.-A., 433
Scriven, M., 238, 449
Searle, J., 165, 167-170, 173, 175, 177, 179, 181, 187, 195, 196, 201, 221, 223, 224, 230, 234, 235, 238, 240, 242, 248, 428, 449
Sebrelli, J. J.,440
Sepp, H.-R., 121, 396, 410, 418, 439, 449
Serrano de Haro, 70, 71, 72, 77, 89, 98, 439, 444, 449
Shear, J., 159, 429, 450
Simmel, G., 381, 450
Singer, Wolf., 432
Skinner, B. F., 428
Solís, C., 445
Sperber, D., 402, 450
Spinoza, B., 206, 267, 430, 450
Steinmann, Ct., 444
Stikkers, K. W., 396, 450
Strauss, E., 139, 158, 181, 450
Suances, M., 450
Suárez, F., 156, 440, 450
Sullivan, A., 366

Tallis, R., 156
Taminiaux, J., 441, 451
Tengelyi, L., 437
Thompson, E., 451
Tomás de Aquino, 216, 218, 219
Tononi, 195, 196, 432
Töpfer, F., 444
Tugendhat, E., 167, 450
Turing, A. M., 147, 235, 238, 244, 248, 450
Tylor, E. B., 309, 311, 319, 322, 360, 361, 450

Unamuno, M., 280, 329, 330, 450
Ussher, J., 132

Valdés, L. M.ª, 449
Vallés, A., 158
Varela, F., 102, 151, 191, 446, 450, 451
Varela, M.ª J., 433
Vargas Pérez, 162, 199, 431
Vega, Garcilaso de la, 306
Vega, M. de, 193, 451
Venebra, M., 20
Vicens, J. A., 201, 202, 210, 212, 430
Vicente, R., 197, 451
Villanueva, E., 193, 451
Volpi, F., 110, 375, 451

Waldenfels, B., 268, 451
Walton, R., 140, 174, 192, 451
White, L., 301, 311, 319, 451
Whorf, B. L., 194, 451
Wilson, E., 451
Wolff, Ch., 157
Xirau, J., 440, 451

Yasue, K., 430

Zahavi, D., 72, 120, 147, 151, 158, 166, 172, 174, 181, 199, 200, 206, 243, 247, 264, 431, 434, 452
Zambrano, M.ª, 259, 452
Zigliara, Th., 214, 452
Zimmermann, Y., 436
Zirión Quijano, A., 70, 98, 437, 439, 452
Zubiri, X., 26, 39, 185, 201-203, 210-212, 219, 220, 223, 224, 260, 281, 430, 435, 448, 452

Antropología Filosófica II. Vida humana, persona y cultura es el segundo tomo del tratado de antropología filosófica. La primera parte trata de las dimensiones fundamentales de la vida humana, sin las cuales no existe como humano. La segunda toma en consideración el tradicional problema del cuerpo y el alma, el cuerpo y la mente o el cuerpo y la conciencia, tratando la importancia que ese tema tiene para la antropología filosófica. Esa parte termina con un tema sobre el sentido del ser persona del ser humano. Pero la vida humana personal se lleva a cabo en el seno de una cultura. La antropología filosófica quedaría incompleta si no se estudia al ser humano en la cultura, teniendo sobre todo en cuenta que los principales puntos que se suelen tratar en una antropología filosófica, como el trabajo, el amor, el juego, el poder y la muerte, son los escenarios en que aparece la elaboración cultural. En esta tercera parte se expone el sentido del ser humano en cuanto ser cultural.

Javier San Martín Sala, catedrático de Filosofía, es creador de la Sociedad Española de Fenomenología, de la que es presidente honorífico. Autor de más de 200 publicaciones en varios idiomas, entre estas destacan sus libros *Antropología, ciencia humana, ciencia crítica* (3.ª edición); *La estructura del método fenomenológico*; *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón* (2.ª edición 2007); *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*; *Ensayos sobre Ortega*; *Filosofía y antropología*; *Teoría de la cultura*; *Fenomenología y cultura en Ortega*; *Fenomenología y antropología* (2.ª edición); *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia. La fenomenología de Ortega*; *Para una superación del relativismo cultural*; *Tolerancia fundamentalismo y dignidad*; *y Antropología filosófica I. De la antropología científica a la filosófica*. Ha editado los libros *Studien zur Phänomenologie*, de Ortega y Gasset, y *Phänomenologie in Spanien*. Ha sido vicerrector de Centros, de Medios y de Nuevas Tecnologías de la UNED y director del Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política.

UNED Editorial

colección Grado

ISBN: 978-84-362-6962-8
01204
9 788436 269628

7001204GR01A01

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA