

**ANTROPOLOGÍA TRIÁDICA:
CUERPO, ALMA Y ESPÍRITU**

TESIS DOCTORAL

Autor. Salvador Anaya González

Director de Tesis. Dr. D. Francisco Rodríguez Valls

Programa de doctorado en Filosofía

Departamento de Filosofía y Lógica y Filosofía de la Ciencia

Facultad de Filosofía de Sevilla

2016-2019

“La verdad deja de ser algo de lo que nos podamos apoderar, para convertirse en un principio regulativo que plantea el conocimiento como una empresa arriesgada y provisional, pero no desesperada.”

Juan Arana.

“Dime, dime si de verdad crees en Dios como crees en el fuego cuando te quemas”.

Lole y Manuel.

ANTROPOLOGÍA TRIÁDICA: CUERPO, ALMA Y ESPÍRITU.

CAPÍTULO I. METAFÍSICA CLÁSICA Y METAFÍSICA MATERIALISTA.	15
1. Metafísica clásica.	15
2. Metafísica materialista.	21
3. Debate actual.	24
3.1. El naturalismo.	24
3.2. El espiritualismo: antecedentes.	25
3.2.1. Animismo aristotélico.	25
3.2.2. Descartes. Mecanicismo y dualismo.	28
3.2.3. Vitalismo.	28
4. Reduccionismo y emergentismo.	31
4.1. Orden y organización.	35
4.2. Autopoiesis.	38
4.3. La complejidad.	40
5. Algunos límites de la explicación científica en biología.	42
5.1. Biología de sistemas.	44
6. Reproducción.	52
6.1. Reproducción sexual.	53
7. Resumen y conclusión del capítulo.	58
CAPÍTULO II. EL PSIQUISMO.	60
1. Origen de las facultades superiores.	61
2. Neuropsiquismo y biopsiquismo.	69
2.1. Neuropsiquismo.	69
2.2. Biopsiquismo.	70
3. Sistemas vivos/cognitivos.	72
4. Cognición: definición del término.	74
5. La sensibilidad.	77

5.1. Sensibilidad vegetal.	77
5.2. Neurología vegetal.	79
6. Biosemiótica.	87
7. Procesos biológicos.	100
8. El referente.	106
9. Desustancialización del alma.	111
10. Resumen y conclusión del capítulo.	115
CAPÍTULO III. EMOCIONES.	116
1. Imagen y subjetividad.	116
2. Las emociones.	121
3. Cuerpo y subjetividad.	131
4. Resumen y conclusión del capítulo.	135
CAPÍTULO IV. LA SUBJETIVIDAD.	137
1. El gran problema.	137
1.1. Génesis y desarrollo de la subjetividad.	140
1.2. Permanencia.	141
1.3. Sustancialidad.	142
1.4. El carácter fenoménico.	143
1.5. Autarquía.	144
1.6. Causalidad mental.	145
2. La subjetividad: el sujeto.	148
3. Fenomenología e introspección.	150
3.1. Consideraciones previas.	150
3.2. Profundidad y Espacio de representación.	154
4. Niveles de conciencia.	159
4.1. Percepción y conciencia sensorial.	159
4.2. Conciencia sensorial y autoconciencia.	162
4.3. Autoconciencia: la conciencia psíquica.	164

4.4. Conciencia absoluta.	166
5. El yo trascendental.	169
5.1. Kant.	169
5.2. Husserl.	170
5.2.1. Epojé.	171
5.2.2. Reducción.	174
5.2.3. El yo trascendental de Husserl.	177
6. Resumen y conclusión del capítulo.	180
CAPÍTULO V. LA REGIÓN PURA.	182
1. ¿Es posible llevar la conciencia a la región pura?.	183
2. Categorías puras.	190
2.1. Conciencia pura.	190
2.2. El foco de atención mental: la voluntad pura.	194
2.3. Sentimiento puro.	196
2.3.1. Vivencia del sentimiento puro.	197
2.3.2. Angustia y esperanza.	202
2.4. Conocimiento puro.	205
2.5. Memoria pura.	207
2.5.1. Memoria del cuerpo.	208
2.5.2. Memoria del alma.	214
2.5.3. Memoria pura.	216
3. Resumen y conclusión del capítulo.	219
CAPÍTULO VI. LOS TRASCENDENTALES.	221
1. El bien.	222
1.1. El bien de la vida.	222
1.2. El bien del alma.	224
2. Valores del cuerpo y del alma.	224
3. Valores espirituales: Max Scheler.	226

4. Idea, proyecto y sentimiento.	229
5. Radicalidad del sentimiento.	231
6. Sentimiento del Bien.	232
6.1. Sentimiento de justicia.	233
6.2. Sentimiento de misericordia.	235
6.3. Sentimiento de esperanza.	236
7. Sentimiento de Belleza.	237
8. Sentimiento de la Verdad.	238
9. Resumen y conclusión del capítulo.	240
CAPÍTULO VII. EL SER HUMANO Y EL ESPÍRITU.	241
1. La actitud natural.	242
2. La existencia y el espíritu.	245
3. El sentimiento inefable.	249
4. Resumen y conclusión del capítulo.	254
CAPÍTULO VIII ¿ES VEROSIMIL EL MODELO ANTROPOLÓGICO TRIÁDICO?.	255
1. El yo puro y el yo de la psicología.	256
2. Cómo se explican mejor los sentimientos: ¿desde debajo o desde arriba?.	262
2.1. Estados de ánimo.	268
2.2. El temperamento: la forma de ser.	271
3. Conciencia y subjetividad.	276
4. Intermitencia de la conciencia.	281
5. Conciencia, individualidad y trascendencia.	286
5.1. El origen.	287
5.2. Individualidad.	291

5.3. Trascendencia.....	294
6. Resumen y conclusión de capítulo.....	297
IX. CONCLUSIONES.....	298
1. Resumen y conclusiones de la primera parte.....	298
2. Resumen y conclusiones de la segunda parte.....	301
3. Conclusiones finales.....	306
BIBLIOGRAFÍA.....	310

INTRODUCCIÓN

Si no el debate filosófico por excelencia, la disputa entre el espiritualismo y el materialismo ha vertebrado la historia de la filosofía desde sus orígenes, ¿es todo materia o existen otros planos de realidad? Un debate que en su origen fue encarnado entre la filosofía que asumió el esquema triádico platónico y entre los atomistas, que fueron los primeros representantes del materialismo. En la actualidad el modelo triádico es marginal y actualmente el testigo de este debate lo han tomado principalmente el naturalismo y el dualismo, que en sus distintas versiones e interpretaciones dirimen la naturaleza real o ficticia del problema mente-cuerpo.

El naturalismo tiene una relación fundamental, genésica y reciproca con la ciencia, van de la mano y se validan mutuamente. El naturalismo busca legitimarse en la ciencia y ésta encuentra en aquél su marco teórico y metodológico. Un binomio que hace tiempo aceptó el compromiso de explicar toda la realidad bajo sus presupuestos y de sustituir las viejas y arraigadas explicaciones metafísicas por un conocimiento seguro basado en la experiencia empírica. Actualmente este es el marco de debate académicamente autorizado y cuesta salirse de él, hasta el punto que cuando se defienden o se utilizan conceptos espiritualistas es muy común la sensación de vértigo. Sin embargo, a poco que se tengan claros los excesos y limitaciones del paradigma materialista se caerá en la cuenta que es necesario desbordarlo, que la riqueza y complejidad de lo real necesita un marco de pensamiento y un discurso alternativo.

La ciencia debe adoptar un método reduccionista que pueda dar cuenta de las causas de todos los fenómenos que estudia, pero es excesivo extrapolar el método a una ontología monista materialista que, en mi opinión, no se deduce de sus resultados. En ese sentido, la conciencia humana, entendida como autoconciencia, se le resiste sobremanera, al punto que ni siquiera tenemos una teoría que nos ponga en el camino para comprender cómo desde el cerebro emerge la conciencia, de modo que es legítimo admitir otras alternativas al naturalismo.

Una de estas alternativas y la más difundida, al menos en el primer mundo, es el dualismo¹, una doctrina con grandes dosis o connotaciones religiosas pero que pueden perfectamente quedar al margen de la discusión para centrarnos en la irreductibilidad de lo mental o lo psíquico a la materia. El dualismo actual tiene dos precedentes o modelos principales: Descartes y las doctrinas animistas de corte aristotélico. Es significativa esta diferencia porque el animismo atribuye a todos los seres vivos un alma o principio vital, en cambio, Descartes entendió los seres vivos como máquinas, de modo que solo concedió al alma aquellas facultades que de ningún modo pudo atribuirles a los cuerpos.

¹ A decir verdad tradicionalmente el materialismo ha sido más una alternativa al espiritualismo que lo contrario, pero en la actualidad y dado que, al menos académicamente, el materialismo es predominante, es el dualismo el que busca recuperar su prestigio y ser alternativa.

Descartes, quien como adelantado que fue de la nueva ciencia naturalizó todo lo que pudo, también en lo que respecta a la vida anímica, de lo cual puede fácilmente percatarse quienquiera que lea sus libros *Las pasiones del alma* o *Tratado del hombre*.²

Actualmente el dualismo de Descartes es el principal objeto de crítica para el naturalismo, pero de alguna manera u otra la discusión se desarrolla en el marco conceptual que nos legó el francés al diferenciar radicalmente entre *res extensa* y *res cogitans*. Sea para defenderlo o para refutarlo, el dualismo es desde hace bastante tiempo el modelo a discutir, por eso la concepción antropológica mejor admitida es la que entiende al ser humano como una unidad psicofísica. Una idea que comparten el monismo materialista y el dualismo, donde la diferencia la marca la relación que se establece entre ambos términos. Para los naturalistas lo psíquico es un producto de una configuración determinada de la materia viva y se recurre a él por motivos epistemológicos, nunca ontológicos, en cambio el dualismo insiste en la irreductibilidad de lo psíquico a lo físico.

Así pues, actualmente el dualismo es el contrapunto al dominio naturalista, de manera que el propósito de esta tesis será reivindicar la posibilidad de recuperar el esquema triádico como alternativa ontológica y antropológica. Para ello será preciso intentar justificar que es un modelo válido, que puede ser compatible con lo que nos enseña la ciencia y que puede legitimarse en la experiencia.

² Arana, J. *La conciencia inexplicada*. Biblioteca Nueva. Madrid. 2015. Pág.29

¿PORQUÉ UNA ANTROPOLOGÍA TRIÁDICA?

Después de conseguir la licenciatura en filosofía me matriculé en el Máster de Religiones y sociedad de la UPO. Un master que “intenta sistematizar, analizar y comprender los hechos religiosos de un modo integral, científico, neutral y no religiocéntrico. (No confesional)”³. Las religiones se pueden estudiar desde diferentes puntos de vista, pero me llamó la atención que se pretenda un estudio que sea al mismo tiempo holista y científico. Para ser integral y holista no puede dejar fuera ninguno de los aspectos esenciales de la religión y para ser científico debe ajustarse a los métodos, parámetros y límites que tiene la ciencia. Pero además la ciencia se basa en un paradigma ontológico naturalista que es incompatible con el fenómeno religioso.

En mi trabajo de fin de Master reivindicué que el estudio de las religiones no puede ser al mismo tiempo integral y científico, ya que independientemente de las consabidas dificultades de aplicar escrupulosamente el método científico a las ciencias sociales, en mi opinión, el estudio de las religiones se enfrenta con el problema añadido de la propia experiencia fenomenológica ya que es un aspecto esencial del fenómeno religioso que no se presta al análisis empírico, histórico ni crítico.

La fenomenología religiosa no es un problema sino el gran problema a superar para poder construir una teoría científica holista de la historia de las religiones; prescindir de ella es mutilar el fenómeno, pero no solo en cuanto a los aspectos individuales, ya que difícilmente se podrá explicar la difusión de una religión sin tener en cuenta que si se trasmite de una persona a otra, de un pueblo a otro, no es solo por cuestiones sociales, económicas o culturales, sino también porque provoca una experiencia emocional transmisible y compartida. En mi opinión, el estudio de las religiones solo puede ser al mismo tiempo integral y científico si se acepta una ontología monista materialista que dé por sentado que en última instancia toda la fenomenología religiosa no es más que una ilusión o un placebo psicológico que puede explicarse como cualquier otra actividad cerebral, de hecho ya hace tiempo que hay una disciplina especializada, la neuroteología.

El propósito de mi TFM era intentar contrastar hasta qué punto es legítimo partir de una ontológica materialista para explicar el fenómeno religioso. Por eso lo titulé *¿materialismo o espiritualismo? Un estado de la cuestión*. Dos conclusiones saqué de mis pesquisas, la primera es que la vida se resiste a ser explicada meramente desde la física, con lo que no podía aceptar el naturalismo. La segunda es que en la estructura de la subjetividad humana se podían admitir dos dimensiones, una donde se vivencia esencialmente el sentimiento religioso y otra donde se racionaliza, por lo que tomé

³ Díez de Velazco, F. “Teoría y metodologías del estudio de las religiones”. *Master Religiones y Sociedad*. UPO. Sevilla. M. 1.

fuerza la idea de que el dualismo era insuficiente, que mis intuiciones encajaban mucho mejor en el modelo triádico: cuerpo, alma y espíritu.

En realidad hace años que me he interesado en la posibilidad de la antropología triádica, pero me decidí hacerlo tesis por una pequeña discusión que surgió al hilo de la publicación de la <Conciencia inexplicada> de D. Juan Arana Cañedo-Argüelles, quien desde una posición humanista defiende la singularidad de la conciencia humana utilizando un argumento negativo, el fracaso de la ciencia, algo que no dejó indiferente a D. Francisco Rodríguez Valls, director de esta tesis, quien se lamentó de que su colega y amigo sostenga que la única explicación de la conciencia sería la naturalista, limitándose a unas coordenadas realistas y empiristas que no dan pábulo a cualquier otra alternativa humanista. Rodríguez Valls reivindicó que se podría buscar una comprensión positiva de la conciencia en términos fenomenológicos o hermenéuticos. Ahora bien, si por explicación entendemos dar cuenta de las causas que hacen posible un fenómeno, probablemente Juan Arana tiene razón, pero aunque nunca lleguemos a saber cómo surge la conciencia humana sí que al menos es admisible una comprensión de la conciencia muy distinta a la naturalista.

Personalmente me inclino a pensar que entre conciencia y cuerpo hay una diferencia ontológica y por tanto la tarea no era buscar una alternativa al naturalismo sino fundamentar la que defiende. Pero no se puede comprender qué es la conciencia sin terminar aceptando un modelo ontológico-antropológico y viceversa, de modo que me decidí por intentar poner el valor la legitimidad del modelo que, en mi opinión, podía dar cuenta mejor de todo lo humano.

METODOLOGÍA Y LÓGICA INTERNA DE LA INVESTIGACIÓN

El método elegido para intentar justificar que el modelo triádico pueda ser una alternativa válida será darlo por bueno a priori e intentar contrastarlo con la experiencia. Nada nuevo por otra parte, ya que de alguna manera hasta la ciencia parte de un programa de investigación metafísica que tiene su peso a la hora de elegir las preguntas e interpretar los resultados experimentales. Ahora bien, la antropología triádica admite diferentes interpretaciones, no hay un modelo establecido que deje claro la relación entre el cuerpo y el alma o entre el alma y el espíritu, de modo que me centraré en las dos cuestiones antes mencionadas pues de alguna manera son requisitos necesarios para defender este modelo: la primera es que la vida, además de una dimensión material, implica también una fuerza, principio o impulso vital ajeno a la materia. La segunda idea principal, y la más importante para diferenciarlo del dualismo, es la posibilidad de que en la estructura de la subjetividad humana coexisten dos dimensiones ontológicas distintas: la psíquica y la espiritual.

Para justificar que a pesar de ser una idea obsoleta es perfectamente asumible que la vida implica una fuerza o principio vital ajeno a la materia, entendido en términos aristotélicos, o sea, que la materia es el principio pasivo del cambio y la forma es el principio activo,⁴ me apoyaré en un argumento negativo: la ciencia está lejos de explicar totalmente la organización de ningún ser vivo, ni siquiera de los seres unicelulares. Para ello hago un recorrido por <los problemas sin resolver en biología>. Actualmente serían al menos el origen de la vida y evolución, la biología de los sistemas, plasticidad neural, células madre y medicina regenerativa, regulación génica en animales y plantas, el envejecimiento o los ritmos biológicos. Especialmente trato las deficiencias que impiden que la biología de sistemas alcance su objetivo de desarrollar un modelo integrado de los procesos que constituyen y mantienen de manera dinámica el estado de la célula. Pero el principal argumento para defender un principio vital ajeno a la materia es de carácter positivo, y aquí me ceñiré estrictamente a las conclusiones que llegan el naturalismo o el reduccionismo en sus intentos de explicar la vida.

El discurso actual del naturalismo es el resultado de una serie de tentativas. La primera paradójicamente vino de la mano del mecanicismo de Descartes, que sirvió de propedéutica para entender los organismos como máquinas, sin embargo, a pesar de que la ciencia cada vez ha contado con más y mejores medios el modelo mecanicista parecía fracasar a la hora de explicar la singularidad de lo orgánico. Así apareció en el debate científico el vitalismo, que admite un principio o fuerza vital en los seres vivos irreductible a los procesos electro-químicos.

Todo el desarrollo científico posterior es sin duda un intento de encontrar un sustituto al vitalismo que no se salga de los cánones naturalista. Pero la ciencia, apoyada en un método reduccionista que pretende explicar el todo desde las partes, parece insuficiente para explicar la organización de los seres vivos, pero donde fracasa estrepitosamente es con los fenómenos mentales. Por ello la biología buscó un nuevo paradigma basado en la teoría de sistemas y se apoyó en términos como emergencia, autopoiesis, autoorganización o complejidad. Sin embargo, en mi opinión paradójicamente el desarrollo especulativo naturalista llega a conclusiones más cercanas al hilemorfismo aristotélico o al vitalismo que a los presupuestos materialistas del que parte, en cuanto que en última instancia para explicar la vida y su aparición habrá que cambiar el alcance del significado clásico del concepto de materia y concederle propiedades organizativas, y a todos los seres vivos facultades cognitivas, mentales o psíquicas, unas facultades que serían el germen evolutivo de las facultades racionales.

Me apoyo en las conclusiones que llegan los propios naturalistas: Ilya Prigogine, Stuart Kauffman, Humberto Maturana y Francisco Varela, Edgar Morin, la biología de

⁴ Vid. Arana, J. *Los sótanos del universo: La determinación natural y sus mecanismos ocultos*. Biblioteca nueva. Madrid. 2013. Pág.71 y ss.

sistemas y muy especialmente la biosemiótica, para llegar a la conclusión que actualmente la filosofía de la biología naturalista se mueve en la ambivalencia de tener que buscar “algo más” que lo que ofrece el reduccionismo y al mismo tiempo tener que explicar ese “algo más” en clave reduccionista. Pero como en último término la tarea es explicar evolutivamente las facultades racionales del ser humano hay que rastrear su desarrollo filogenético en las propiedades cognitivas u organizativas de las formas de vida más elementales, lo que permitiría cerrar el círculo naturalista.

Las máquinas funcionan como sistemas reactivos, a un estímulo corresponde necesariamente una sola respuesta, en cambio los organismos discriminan la forma de responder a ello de acuerdo a un fin. Entenderé pues que en los seres vivos actúa un principio “cognitivo”, que defino como <la actividad que holísticamente regula u ordena las respuestas a los estímulos tanto externos como internos según una necesidad, intención o tendencia determinada y que ostenta algún grado de indeterminación física>.

Ahora bien, para defender que toda vida implica cognición es preciso demostrar que la sensibilidad es una facultad de todos los seres vivos, pues es condición necesaria para poder captar estímulos. Después de una incursión por una nueva disciplina, la neurología vegetal, llego a la conclusión que es mucho más arriesgado negarle la sensibilidad a los vegetales que lo contrario y por tanto que la sensibilidad es una facultad universal de la vida.

En realidad llegaré a la misma conclusión a la que llegó Descartes, que en ausencia de conciencia los seres vivos pueden considerarse máquinas, pero teniendo en cuenta que la razón de ser y la organización de las máquinas no se debe a las posibilidades de la materia sino que remiten a un principio formal. Pero se defenderá que este no es imputable al alma, entendida como entelequia del ser vivo, sino a una realidad universal e impersonal de carácter Espiritual.

Con esto rompo radicalmente con la idea de que la subjetividad humana es el resultado de un proceso evolutivo meramente natural, ya que el atributo principal y condición necesaria del psiquismo es la conciencia y ésta es un fenómeno autónomo, autárquico e irreductible a cualquier dimensión biológica. Desde este punto de vista el alma ya no sirve para explicar la respiración o la digestión y quedaría restringida a la subjetividad, a la conciencia.

Para justificar que la conciencia es ontológicamente distinta al cuerpo haré un recorrido por las emociones y los sentimientos, para lo que me apoyaré en Rodríguez Valls, Joseph E. LeDoux o Antonio Damasio, ya que sin duda las emociones iluminan la relación de lo físico y lo psíquico. Se intentará justificar que si las emociones muestran la conexión entre el cuerpo y la subjetividad también dejan ver su independencia, en ese sentido me parece todavía más claro en los estados de ánimo y el temperamento.

Para intentar concretar la posibilidad de que efectivamente en la estructura de la subjetividad humana podemos diferenciar entre el nivel psíquico y el puro o trascendental elaboraré un análisis fenomenológico al respecto que intentará demostrar que la condición de sujeto debe sustentarse sobre el nivel de subjetividad más profundo, un nivel que no se corresponde porque trasciende la dimensión físico-psíquica y que consecuentemente con el modelo, debería corresponder a una subjetividad espiritual.

Me apoyare en la fenomenología, especialmente en Husserl, e intentaré justificar que efectivamente más allá de la dimensión psíquica podemos postular la existencia de una conciencia trascendental. Pero enfrentaremos la fenomenología desde unas premisas concretas: que la conciencia se da en tres niveles, conciencia sensorial, autoconciencia y conciencia pura, tres niveles jerárquicos que varían en profundidad, entendida como una cuarta dimensión.

He intentado elaborar un esbozo de una posible ontología del sujeto trascendental que muestre la posibilidad de una conciencia pura, o sea, ajena al mundo, y unas facultades puras: sentimiento, voluntad, conocimiento y memoria puros, aunque el grueso de la investigación fenomenológica recaerá sobre el sentimiento ya que posiblemente sea la facultad que mejor puede reflejar la condición espiritual del ser humano. Pero todo sentimiento remite o implica un valor tácita o explícitamente conocido, de forma que para justificar la dimensión espiritual habría que dirimir si efectivamente el ser humano puede captar valores ajenos al mundo, valores trascendentales. Para esta tarea me apoyaré en los análisis teóricos que hace Max Scheler al respecto y se intentará reforzar con un análisis fenomenológico de la forma en que el ser humano participa del Bien, de la Verdad y de la Belleza en cuanto a sentimiento.

Esto me llevará a proponer que solo en la medida que el ser humano hace suyo los valores trascendentales estará en disposición de actualizar su condición espiritual, dando cumplimiento a la idea de que la filosofía clásica no es solo especulativa sino que la teoría es la condición de posibilidad de la gnosis, de un conocimiento trasformativo.

Se planteará que difícilmente podremos estar seguros de poder experimentar o tener alguna vivencia puramente espiritual, pero se podría admitir que solo se conseguirá en la medida que la conciencia sea pura, que el sujeto haga suyo los valores trascendentales y una tercera condición: que el conocimiento, la voluntad y el sentimiento se den en un solo acto, ya que se propondrá que en realidad las tres facultades son tres determinaciones de una misma potencia, del espíritu, algo consecuente con el principio de unidad que defiende la filosofía clásica. Cuanta más unidad, menos heterogeneidad y menos determinación más nos acercamos al espíritu.

Llegados aquí ya se habrá ofrecido una alternativa para comprender la conciencia humana, de modo que se concluirá con un análisis comparativo con las

propuestas de la psicología clásica y el constructivismo para comprender el yo. Entablaremos un diálogo con Antonio Damasio que justificará que el modelo triádico puede ser más válido que el naturalista para explicar los sentimientos, los estados de ánimo y el temperamento. También se intentará responder a algunas de las objeciones que hace Millán Puelles a la posibilidad de la conciencia absoluta o trascendental. Por último, abandonaremos el plano de la experiencia y trataremos brevemente desde un punto de vista meramente especulativo el problema de la trascendencia y la individualidad.

Así pues, esta tesis no es un desarrollo histórico de la antropología triádica, ni se pretende una elucidación doctrinal, el propósito de esta investigación es intentar comprobar si la experiencia sirve para refutar o para justificar una ontología y antropología triádica cuyo referente será el pensamiento platónico, germen y guía de lo que llama D. J. Antonio Antón Pacheco Filosofía tradicional o clásica, a la luz de las coordenadas en la que actualmente se mueve la antropología filosófica, concepto acuñado por Max Scheler, quien afirmaba que tal disciplina debería de ir a caballo entre las ciencias positivas y la metafísica, de modo que el pensamiento puede volar cuanto quiera pero en última instancia debe aterrizar y armonizar con la experiencia, y hoy más que nunca la legitimidad de la experiencia la marca el conocimiento científico.

Sin embargo, cuando se trata de analizar la conciencia lo más objetivo son las propias vivencias introspectivas o fenomenológicas, de forma que en mi opinión a la ontología antropológica o se llega fenomenológicamente o no se llega. Pero el ejercicio introspectivo nos puede ofrecer datos relativos, en cuanto que como todo ejercicio es susceptible de desarrollarse y por tanto nada nos garantiza que todos podamos llegar a las mismas experiencias, pero no por ser relativos dejan de tener valor y objetividad, no se trata de subjetivismo en su significado negativo sino de subjetividad, de relatividad no de relativismo.

AGRADECIMIENTOS.

Desde pequeño siempre tuve inquietudes filosóficas pero la vida no me permitió incorporarme al mundo académico, pero la vida da muchas vueltas y en una de ellas encontré la oportunidad. Esta tesis culmina un proyecto personal que comenzó hace 10 años y que consistía nada menos que en intentar investigar las cuestiones más fundamentales, pero ahora bajo la tutela universitaria. Por tanto, tengo que expresar mi agradecimiento a todos aquellos profesores que tuve en la facultad de filosofía de Sevilla y en el Master de religiones y sociedad de la UPO. Pero muy particularmente tengo que dar las gracias a D. Juan Arana Cañedo-Argüelles, catedrático de la Facultad de Filosofía de Sevilla y académico numerario de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, autor del primer libro que leí de filosofía: *Materia, Universo, Vida*, un libro que me hizo ver que la filosofía no es solo metafísica pero que al final desemboca siempre en ella. Tengo que agradecerle porque gran parte de las motivaciones de esta tesis se las debo a él, por sus correcciones, críticas y consejos, pero sobre todo porque me ha dado ánimos cuando más los necesitaba.

A D. José Antonio Antón Pacheco, profesor de la Facultad de Filosofía de Sevilla, quien mantiene viva la tradición espiritualista en la facultad, por sus lecciones sobre Historia de la filosofía, por su sabiduría, por sus consejos y porque los presupuestos de esta tesis beben de su pensamiento. A D. César Moreno Márquez, catedrático de la Facultad de Filosofía de Sevilla y toda una autoridad en Fenomenología. Además de sus apuntes, consejos y correcciones tengo que darle las gracias porque me ha dedicado un tiempo que sé de buena tinta que no tiene, pero también porque me hizo ver que mis pesquisas fenomenológicas no eran descabelladas. A D. Jesús de Garay Suárez-Llanos, catedrático de la Facultad de Filosofía de Sevilla, por sus clases, sus consejos y por su cercanía. A D. Benito Valdez Castrillón, catedrático emérito de la Facultad de Biología de Sevilla, por sus aportaciones y correcciones sobre el dinamismo celular, pero sobre todo por su franqueza en defender su opinión materialista. A D. Eduardo Lara Romero, compañero de carrera y amigo, con el que he compartido y discutido muchos aspectos de esta tesis.

Tengo que dar las gracias también a mi familia, por el mucho tiempo que les he robado estos años, por su paciencia, comprensión y ánimos, sin su apoyo hubiese sido imposible, y por supuesto a mi director de tesis, Dr. D. Francisco de Paula Rodríguez Valls, profesor titular de la Facultad de Filosofía de Sevilla, porque además de todo lo que se le puede pedir a un director, me ha dado su apoyo y ha sido fuente de inspiración, su libro *El sujeto emocional* me mostró que para comprender al ser humano la dimensión afectiva es un acceso privilegiado e imprescindible. Me ha hecho ver que mis inquietudes podían plasmarse en una tesis doctoral, pero sobre todo por su amistad.

CAPÍTULO I. METAFÍSICA CLÁSICA Y METAFÍSICA MATERIALISTA

1. METAFÍSICA CLÁSICA

El ser humano tiene la necesidad de comprender su existencia y el mundo que le rodea para así poder darle un sentido a su vida, esta fue siempre la tarea de la filosofía, con el índice apuntando al cielo ha querido comprender las alturas para conocer el suelo que pisa. Por eso, aunque se proyecta en todos los ámbitos del saber, la filosofía ha tenido históricamente una tarea esencial y reservada a su dominio, la metafísica.

Las culturas primitivas solían construir religiones muy particulares, de un alcance metafísico tan limitado como etnocéntrico, sin embargo la filosofía ha buscado una metafísica universal, una teoría que abarcara todos los ámbitos de la realidad: la permanencia, el cambio, sus leyes y relaciones. Una metafísica que superó la cosmología mítica en una explicación del cosmos unitaria que subsumiera las diferentes determinaciones del ser, legalizada por una causalidad descendente que parte desde unos Primeros Principios y llega hasta los fenómenos físicos. Por eso solo a través de la filosofía se puede acceder a vislumbrar la esencia de lo real ya que desde la indeterminación de la materia no es posible tal conocimiento. Para José Antonio Antón Pacheco la verdadera filosofía ha sido esencialmente metafísica. Una tradición, *parádoxis*, que explica todo lo real como la proyección de un Principio originario.

Uno, Logos, Tríada, son las determinaciones más importantes de la experiencia filosófica. La experiencia filosófica de estas tres instancias fundadoras aparece en la *parádoxis*, es decir, en la tradición viviente, en la tradición que se cumple en cada renovación. Por tanto, sólo hay verdadera filosofía donde persiste la transmisión, tradición o *parádoxis*.⁵

Uno, Logos, Tríada son las categorías comunes que vertebran la transición del pensamiento filosófico y “pertenecen a lo que de forma convencional se suele denominar platonismo o neoplatonismo”⁶, que para Antón Pacheco es la filosofía tradicional, perenne o clásica, una filosofía que se vertebra sobre la idea de Unidad, sobre el descubrimiento de un Principio único permanente entre el continuo fluir de las cosas. Pero la Unidad se despliega o se proyecta en una triple determinación.

La constitución de una tríada como estructura metafísica esencial y la consideración del Principio como una realidad más allá de cualquier atributo,

⁵ Antón Pacheco, J. A. *Parádoxis: visiones sobre el uno, el logos y la tríada*. Puertas de Castilla. Murcia. 2014. Pág. 12

⁶ Id. Pág. 11

predicamento o entidad. El tratamiento de estos dos aspectos marcará las posiciones y trayectorias filosóficas, teológicas y místicas.⁷

La Teoría de la Ideas de Platón dibuja un modelo metafísico que servirá de base para las filosofías y religiones posteriores, cuyas diferentes exaltaciones y reflexiones filosóficas, religiosas y culturales motivarán una transformación del esquema triádico platónico, pero de una u otra manera seguirán siendo fieles al modelo del ateniense.

Uno Bien, el mundo de las ideas puras o géneros supremos, mundo de ideas matemáticas o Alma del mundo; después vendrá el mundo sensible, determinado por las acciones unificadora y vivificadora que el ámbito de lo inteligible ejerce sobre él.⁸

De una forma u otra estas ideas están presentes en la especulación metafísica de las distintas variantes filosóficas que propició el modelo platónico. El Uno proyecta la realidad y en un acto de procesión o de emanación da lugar a la tríada *Logos o Nus*-alma-cuerpo. El *Logos* se corresponde con la primera hipóstasis platónica, o sea, con el Mundo de las Ideas Puras o Géneros Supremos. Para algunos traductores es el Espíritu, para otros la Inteligencia, la Vida. El *logos* significa determinar, reunir, escoger; es la condición de posibilidad de la unidad de todo lo real y la unidad de cada ente consigo mismo. Hay un *Logos* universal y un *logos* particular para cada cosa, pues para que algo sea debe estar ontológicamente determinado como tal. El *logos* se entiende como:

Lo permanente de lo impermanente, como la unidad que cohesiona la pluralidad, como la identidad que mantienen la realidad. Si la realidad se redujera a puro manar, a puro cambio, las cosas se desintegrarían... (...)...La conciencia reflexiva propone legítimamente un fundamento que subyace y mantienen la totalidad de lo real.⁹

El *Logos*, en cuanto unificación ontológica de cada ente, es a su vez la condición de posibilidad de su inteligibilidad, pues solo se puede conocer y nombrar lo que está de antemano determinado. El *Nous* se entiende como Espíritu o como Inteligencia pura y universal, por eso *Logos* y *Nous* contienen en sí y coinciden en concretar el carácter ordenado, reunido y determinado de toda la realidad¹⁰. *Logos* -palabra- y *Nous* -inteligencia- no son conceptos racionales, sino condiciones de posibilidad de toda realidad y de toda racionalidad. El *Logos* es la unidad de todas las unidades y la palabra de todas palabras, de la misma forma el *Nous* significa la Inteligencia universal.

⁷ Id. Pág. 24.

⁸ Id. Pág.18

⁹ Antón Pacheco, J. A. *Ensayo sobre el tiempo axial*. Tabulador Gráfico. Sevilla. 2005. Pág.6

¹⁰ Vid. Anaya González, S. *Materialismo o espiritualismo: Un estado de la cuestión*. Trabajo fin de Master. UPO. Sevilla. 2015

El *Nus* se concreta como inteligencia universal, absoluta condición de posibilidad de toda intelección, y por tanto unidad última y radical de todo lo real... (...)... *Logos* y *Nus* se muestran entonces, como el fundamento último de la multiplicidad, lo permanente que subyace a lo impermanente, la unidad que religa, aglutina y sostiene lo múltiple y evita su disgregación.¹¹

La segunda hipóstasis es el Mundo del alma, entre el *Nous* y el plano sensible, por lo que está conectado y hace de mediador entre la Inteligencia y el mundo material. Por un lado está conectado al Espíritu por otro a la materia, pero especialmente se nos hace patente en la vida.

La presencia del Alma del mundo en el ámbito natural produce visiones organicistas y vitalistas de la naturaleza. Donde hallemos una concepción organicista y vitalista de la naturaleza, hallaremos operante (tácita o explícitamente) la idea de Alma del mundo. Por eso la naturaleza, en algunas transformaciones del platonismo, se convierte en una cuasi-hipóstasis, dada la consistencia ontológica que obtiene por mor de la presencia del Alma del mundo. La naturaleza es la proyección externa del Alma. Hablando con propiedad no se debe decir que el Alma está en el mundo, sino más bien que el mundo está en el Alma, pues por ella el mundo adquiere consistencia ontológica.¹²

No se puede decir con más fuerza, el Alma no está en el mundo sino el mundo en el Alma. La metafísica clásica puede ser falsa pero no se pueden tener dudas de su coherencia y de su poder explicativo, no es casualidad que Antón Pacheco afirme que durante mucho tiempo fue aceptada en su idea general y solo matizada según las diferentes motivaciones, por lo que las transformaciones del platonismo no han supuesto una desnaturalización de sus contenidos y por tanto conservan esencialmente el esquema triádico, en ese sentido me parece especialmente clara la exposición que hace Proclo en *Elementos de Teología*.

La tríada, en cuanto que es considerada procesualmente, admite tanto una determinación ontológica descendente como una aproximación deductiva en sentido inverso, de abajo hacia arriba. Ambas consideraciones pueden extraerse entresacando las ideas desarrolladas en *Elementos de Teología*. Así el párrafo XI explica que “Todo lo que existe procede de una sola causa, la causa primera”¹³, El Uno, más allá del ser, y por tanto excede nuestras consideraciones, pero sí que nos invita a postular un principio de unidad y de movimiento del que participan subsidiariamente todo el ser: Inteligencia, Alma, materia, son las tres determinaciones de la realidad, cuya trabazón o cuya

¹¹ Antón Pacheco. 2014. Págs. 7-8

¹² Id. Págs. 18-19

¹³ Proclo. *Elementos de teología*. Traducción, prólogo y notas: Francisco de P. Samaranch. Colección: Biblioteca de Iniciación Filosófica. Aguilar Argentina S. A. de Ediciones. Buenos Aires. Pág.11

coherencia jerárquica descansa en la determinación que los ámbitos superiores ejercen sobre los inferiores, los cuales son receptores de su esencia.

Pero en todo caso los superiores, en cuanto a productores, son superiores a sus productos. Además, esa superioridad implica trascendencia, independencia al respecto de los inferiores pero no a la inversa, de modo que no pueden existir los cuerpos sin el alma, ni el alma sin la inteligencia, en cambio “más allá de todos los cuerpos está la esencia del alma; más allá de todas las almas está el principio intelectual; y más allá de todas las sustancias intelectivas se encuentra el Uno”¹⁴.

La inteligencia es superior al alma y ésta a los cuerpos, y los poderes o capacidades que se encuentran en los cuerpos están presentes en una medida mayor en el alma, del mismo modo que los del alma se encuentran en la Inteligencia. Por lo que es evidente que

Lo que el Alma causa es causado también por la Inteligencia, mientras que no todo lo que causa la Inteligencia es causado por el Alma: la Inteligencia opera con anterioridad al Alma; y lo que el alma confiere a las existencias secundarias, la Inteligencia lo confiere en mayor medida...(..)...pues incluso lo inanimado participa de la Inteligencia, o de la actividad creadora de la Inteligencia, en la medida en que participa de la Forma.¹⁵

Hay una Vida y una Inteligencia que trascienden la vida biológica y la inteligencia humana, que no son más que una de sus manifestaciones. La Inteligencia y la Vida están desde el principio, el ámbito de lo inteligible es la condición de posibilidad de lo sensible, está ahí, a través del alma llega a la materia y por ello la materia tiene de suyo su dimensión inteligible.

Así pues, la metafísica clásica entiende que el mundo físico, el objeto de la ciencia, tiene una determinación ontológica subsidiaria del mundo anímico, una realidad subordinada que se expresa esencialmente en la vida. Del mismo modo, la determinación ontológica del alma es subsidiaria de la inteligencia, del *Nous*, del Espíritu, así se construye un sistema jerárquico que fundamenta desde arriba las concepciones cosmológicas y antropológicas.

Pero el orden del ser y del conocer coincide, si la causalidad de lo real hay que buscarla fuera del ente las ciencias particulares no pueden lograr el conocimiento prescindiendo de la metafísica, porque aunque ésta incluye las conclusiones de las ciencias particulares, parte de principios evidentes por sí mismos y son estos los que fundamentan las demás ciencias.

La metafísica será pues el saber primordial, la filosofía primera, pero la reflexión filosófica de la filosofía clásica no es solo discurrir teórico, sino que el conocimiento

¹⁴ Proclo. Pág. 20

¹⁵ Id. Pág. 57

lleva a la gnosis, a un conocimiento trasformativo que se manifiesta en la experiencia religiosa. Para Antón Pacheco el Uno “está más allá del Ser y de cualquier cualificación o representación”¹⁶ y está por encima y es la condición de posibilidad del Ser, del ámbito de lo inteligible. “El Uno, al ser completamente simple, está por encima del Ser mismo, lo rebasa de forma eminente”¹⁷. Sin embargo, si en el platonismo es implícito el neoplatonismo planteará explícitamente la posibilidad de que el ser humano tenga alguna experiencia del Uno.

Un axioma ontológico del mundo griego es que lo semejante conoce lo semejante, por lo tanto, si el ser humano puede conocer lo sensible es porque es un ser sensible o porque participa de lo sensible, lo mismo ocurre con lo inteligible, de modo que si podemos conocer algo del Uno es porque de alguna forma participamos de él, pero si la experiencia de lo sensible e inteligible pertenecen al ser

La experiencia del Uno rebasa la esfera del ser. Es evidente que nos encontraríamos en lo místico, en el ámbito de lo inconceptualizable (no por defecto o ausencia de concepto, sino por exceso). En este punto la marcha filosófica no es solo especulación, sino también todo aquello que solemos atribuir a la piedad religiosa: recogimiento, plegaria, absorción, oración¹⁸

Para estos filósofos el orden de los conceptos es el orden de la experiencia vivida, la especulación y la emoción son una y la misma cosa, la filosofía es en última instancia mística, sagrada, porque permite a quien la vive observar y sentir la realidad desde los niveles superiores de la existencia, allí donde residen el Bien, la Verdad y la Belleza. La filosofía sabe que no puede descifrar todos los misterios, que su modelo puede que no sea más que una aproximación a la verdad, pero conoce el sentido de la vida, su valor, y que es responsabilidad de cada uno vivir en armonía con ello.

La ontología o la antropología triádica ha sido una constante en el desarrollo de todo el platonismo y del neoplatonismo, pero no es extraña al judaísmo, de hecho la división cuerpo, alma y espíritu tiene su correlato en el hebreo *bazar, nefes, ruaj*. Por otro lado, diversas religiones distinguen en el ser humano un componente espiritual y otro psíquico: entre otros *Buddhi* y *Ahamkara* en el sistema Samkhya o El *Ba* y *Ka* de la religión egipcia, pero también fue admitida por los primeros Padres de la Iglesia cristiana, de hecho hay una cita de San Pablo que parece clara.

Y el mismo Dios de paz os santifique totalmente; y todo vuestro ser, espíritu, alma y cuerpo, sea guardado irreprochable para la venida de nuestro Señor Jesucristo.¹⁹

¹⁶ Antón Pacheco. 2014. Pág. 17

¹⁷ Id.

A diferencia de otras interpretaciones, entender el Uno más allá del ser evita el panteísmo.

¹⁸ Antón Pacheco. 2014. Pág. 35

¹⁹ I Tesalonicenses. 5, 23. Biblia Reina Valera

Según esta cita parece que para San Pablo el ser humano consta de espíritu, alma y cuerpo, pero los teólogos se han desmarcado de la tríada de varias formas, se hacen diferentes traducciones y hermenéuticas o se buscan argumentos para subsumir en un solo concepto el alma y el espíritu. Pero sobre todo se hace hincapié en que el alma es de naturaleza espiritual y no cosas distintas, sin embargo, hay autores como Orígenes o Ireneo que defienden esta triple división que recoge la cita paulina. Henri De Lubac tiene un trabajo titulado «Antropología tripartita» en el que pone de relieve que el modelo triádico tuvo su peso en el cristianismo antiguo.

Antes de Orígenes se encuentra presente en San Ignacio de Antioquía, Atenágoras, Taciano o Ireneo, quien tiene sobre el tema reflexiones más abundantes y desarrolladas que los anteriores, pero en su Tricotomía del espíritu humano parece referirse a la acción del Espíritu de Dios en el hombre y no se distingue claramente de éste. En cambio, según De Lubac, Orígenes llevará las intuiciones que existían antes de él a un plano superior, profundizándolas. Por eso De Lubac postula que en Orígenes la antropología tripartita está presente de modo más consistente que en sus predecesores y será la referencia para desarrollos futuros en el pensamiento cristiano.²⁰

Sin duda, el modelo ontológico y antropológico que se acepta repercute sobremedida en la forma de entendernos a nosotros mismos, pero también tiene su peso a nivel teológico, doctrinal y por supuesto a nivel exegético. Lo que parece cierto es que en el cristianismo de los Padres y también en diversos pasajes de San Pablo y San Agustín la antropología triádica está muy presente. Sin embargo, históricamente la tríada ha sido sustituida por el dualismo, especialmente con Tomás de Aquino y más tardíamente con Descartes se ha ido imponiendo sin reservas el dualismo cuerpo-alma. Pero aunque eventualmente toquemos algún aspecto histórico no es esa la tarea de esta tesis, sino intentar justificar el modelo triádico filosóficamente, o sea, apoyar en lo posible la especulación en la experiencia, en los datos científicos o en nuestra propia experiencia fenomenológica o introspectiva.

²⁰ Villa Betancourt, A. C. *El hombre formado por cuerpo alma y espíritu. ¿Hay una antropología tricotómica en Orígenes?* Tesis de licenciatura. Pontificia Universidad Gregoriana. 2013-2014.
<http://www.academia.edu/13788338/El_hombre_formado_de_cuerpo_alma_y_esp%C3%ADritu_hay_una_antropolog%C3%ADa_tricot%C3%B3mica_en_Or%C3%ADgenes.> Consultado 9-12-2018

1.2 METAFÍSICA MATERIALISTA

Desde siempre la metafísica clásica tuvo su contrapunto en el materialismo (atomismo, Epicúreo, Demócrito, etc.) que establecieron, si no el debate filosófico por excelencia, una disputa filosófica que sigue viva en la actualidad. Aunque implícitamente es una constatación, desde la modernidad la crítica a la metafísica clásica ha ido paralela a la fundamentación empírica de la ciencia. Para los materialistas no existen esos supuestos Primeros Principios trascendentales ni por supuesto son necesarios para el conocimiento científico, así que éste solo puede partir de la experiencia sensible. No es posible conocer a priori qué es la realidad, seguramente porque sea una pregunta estéril, en cambio sí que tiene un gran valor saber cómo funciona, porque quizá así y solo así se pueda desvelar el misterio.

En el siglo XVI el paradigma gnoseológico occidental lo encarnaba el tomismo aristotélico, que será criticado sistemáticamente bajo la forma de un ataque virulento contra la versión escolástica de Aristóteles, especialmente su concepción especulativa de la ciencia. Pero será a partir del XVIII cuando la disputa sobre la pertinencia de la metafísica tome nombre propio en dos corrientes diferenciadas. Para los racionalistas el ser humano tiene ideas innatas, desde las cuales el conocimiento puede construirse independientemente de la experiencia sensible, por ello, la metafísica es una ciencia válida que nos permite acceder a la existencia de Dios, al alma y al mundo. En contraposición con el racionalismo, el empirismo negará que los principios gnoseológicos de la ciencia se sustenten en la metafísica o en la razón exclusivamente. Para los empiristas la metafísica no es una ciencia, y esta solo puede fundamentarse en la experiencia sensible, por ello su pretensión de conocimiento es una quimera.

Estos presupuestos se van enriqueciendo con autores de la talla de F. Bacon, Thomas Hobbes, John Locke, D. Hume, etc. Pero el empirismo aceptó que el único modelo cognitivo digno de crédito era el matemático, con lo que inconscientemente creyó que el conocimiento empírico era tan bueno como aquel. A partir de entonces todo conocimiento que pretendiera ser científico tendría que aunar la validación racionalista de las matemáticas y la metodología empirista de la experiencia. Hasta un autor racionalista tan importante como Kant y abiertamente creyente terminará apartando la metafísica del conocimiento científico. Kant dijo que cuando leyó a Hume despertó de su sueño dogmático. Para él la ciencia tenía en el modelo físico matemático de Newton su verdadera fundamentación objetivista.

Entre otros autores, con A. Comte en Francia y J.S. Mill y Herbert Spencer en Inglaterra, el empirismo se impuso metodológicamente en las ciencias sociales. Toda una proyección filosófica que se concretará en posiciones como el positivismo, positivismo lógico o la filosofía analítica, con pensadores de la talla de B. Russell y L. Wittgenstein o los más ilustres representantes del Círculo de Viena. Para estas corrientes nominalistas la metafísica ni es una ciencia ni puede serlo, y no solo porque no quepa en su criterio de demarcación, sino porque el ser en cuanto ser no existe, es

un concepto vacío de contenido. Las proposiciones metafísicas no son ni verdaderas ni falsas, simplemente no tienen sentido, por ello la filosofía solo es útil como propedéutica para la ciencia.

La crítica materialista a la metafísica no se limitó a la epistemológica, desde siempre contenía un matiz político y antirreligioso que buscaba deslegitimar el absolutismo monárquico y que se explicitó a partir del XVIII, especialmente con el materialismo francés.

El materialismo francés de ese siglo tiene un sesgo eminentemente político: anti-teológico, anti-monárquico. Casi todos los pensadores son filósofos, políticos y científicos: Condillac, Holbach, Helvetius, Diderot...(…)… La fuente de todo conocimiento reside en la experiencia sensible. Hay que separar la ciencia de todo contacto con la teología y la metafísica, que son sólo piruetas del pensamiento dadas en el vacío… (…); ni Dios ni la “sustancia” explican nada.²¹

A partir de entonces la ciencia se apoyará exclusivamente en una metafísica monista y materialista y la metafísica de corte espiritualista desaparecerá de todo saber que pretenda ser una ciencia. A partir de ahí la actitud para con la metafísica clásica va desde la ignorancia ingenua o un escepticismo sincero hasta un sarcástico desprecio. El materialismo científico hará lo que debe con las categorías que la filosofía clásica implica. No hay lugar para teísmos, ni Primeros Principios, ni para animismos, ni teleología; todo eso se obvia, los materialistas confían en que la ciencia proporcione los recursos necesarios para dar cuenta de toda la realidad. Pero si en última instancia pudiera haber algún tipo de conocimiento metafísico de eso que llamamos el ser, este no puede partir más que desde la experiencia sensible y gracias a la ciencia.

En esta disputa entre la filosofía clásica y el materialismo se dirime la legitimidad de la metafísica para la fundamentación de la ciencia, pero hay mucho más en juego, pues la metafísica clásica no solo consiste en fijar unos principios y de construir una ontología mediante el discurrir teórico, sino que implica también toda una experiencia emotiva y valorativa. La idea de Uno como Primer Principio del conocimiento es a la vez Principio del Bien, de Verdad y de Belleza. Una triple fundamentación ontológica de lo creado que hace que cada ente participe del Ser análogamente en proporción de su grado de armonía con estos tres Trascendentales. Una idea que a su vez fundamenta ontológicamente el valor, la moral y el juicio estético.

Con respecto al Bien, la Verdad y la Belleza, el materialismo es inevitablemente nominalista, por lo que no hay un referente universal y solo se aplican subjetiva e

²¹ Azcurra F. H. “Antimetafísica, Positivismo y Dialéctica Materialista”. (s.e.) 1984. Pág.9 <<http://myslide.es/documents/antimetafisica-positivismo-y-dialectica-materialista-hugo-azcurra.html>> Consultado. 16.2.2015

intersubjetivamente como referencia a un convencionalismo emotivista.²² Sería importante intentar analizar si es posible fundamentar o no la moral sin recurrir a principios trascendentales o teleológicos y en la importancia del juicio moral y la responsabilidad, en cuanto que cualidades que implican que existen sujetos conscientes y libres, algo que supondrá uno de los grandes retos para completar una explicación naturalista de la realidad.

La filosofía clásica se desarrolla repensando el modelo platónico, pero una cosa es postular un principio explicativo metafísico y otra averiguar cómo ejerce causalmente en la constitución y desarrollo de la realidad. La experiencia del ser humano del siglo XXI no es la misma que la de la tradición platónica; hoy tenemos conocimientos científicos cosmológicos y antropológicos que permiten dar una vuelta de tuerca más e intentar arrojar luz sobre si el modelo clásico es válido, si ha de ser revisado o si en realidad es improcedente. Si la ciencia no pudiera darnos soluciones últimas sí que proporciona un conocimiento negativo, por ello no basta la autoridad y el prestigio de los grandes pensadores de la metafísica clásica para darla por verdadera pero tampoco se debe asegurar que todos ellos estaban totalmente equivocados. Si tantos grandes sabios de la historia hablaron de algo, quizá es porque había algo de qué hablar.

²² Vid. Macintyre, A. *Tras la virtud*. Trad. Amelia Valcárcel. Crítica. Barcelona. 2015

3. DEBATE ACTUAL

3.1 EL NATURALISMO

Materialismo y naturalismo se usan indiscriminadamente pero conviene diferenciarlos ya que el materialismo es la doctrina metafísica que entiende que toda la realidad tiene un origen y un desarrollo estrictamente material que puede ser explicado por las leyes físicas, por lo que valdría para dar cuenta por ejemplo de la formación de las estrellas, sin embargo, los fenómenos mentales, aunque se consideren algo natural no son materiales. La especificación de esta diferencia ha propiciado que en la actualidad se use principalmente el término naturalismo para subsumir las doctrinas materialistas y sus transformaciones.

El materialismo antaño se limitaba a una metodología mecanicista y reduccionista²³ pero hace tiempo quedaron al descubierto sus insuficiencias teóricas, especialmente a la hora de explicar la aparición de los fenómenos subjetivos: el pensamiento, la inteligencia o la conciencia, algo que ha llevado a una constante revisión del materialismo, incluido el alcance del concepto de materia. Sin embargo, estas insuficiencias teóricas del reduccionismo contrasta con el desarrollo experimental, por dos razones, porque es el método reduccionista el que aporta los mayores avances en cualquiera de los campos de estudio y porque actualmente a toda explicación científica se le exige identificar las causas más primigenias y consecuentemente hay que buscarlas en los fenómenos más elementales.

Otro aspecto clave del debate moderno es la sustitución de la física por la biología en el protagonismo argumentativo, aunque cada vez parece más necesario y se valora la interdisciplinariedad. Dentro de la biología, la entrada en escena del evolucionismo como paradigma teórico ha marcado la pauta y se ha erigido en condición *sine qua non* de toda explicación que quiera resultar convincente. Parece que existe una opinión generalizada entre los científicos de que se puede explicar la vida evolutivamente según las premisas del naturalismo y que la dificultad está en dar cuenta de los fenómenos mentales, de los cuales, más pronto que tarde, darán cuenta las neurociencias o la epistemología evolucionista, sin embargo, aquí se defenderá que a pesar del encomiable esfuerzo científico y filosófico, no solo los fenómenos mentales son un enigma para la ciencia sino que tampoco se han solucionado los problemas biológicos más acuciantes para explicar la singularidades de la vida.

²³ Aunque “hubo un materialismo hилоzoísta, bien fuerte antes del XVII-XVIII”. J. Arana. Entrevista personal. Facultad de filosofía de Sevilla. 4-7-2019

3.2 EL ESPIRITUALISMO: ANTECEDENTES

3.2.1. EL ANIMISMO ARISTOTÉLICO

Platón consideraba el alma en dos sentidos: como principio de las operaciones vitales del cuerpo y como principio del entendimiento, exclusivo del alma humana. En *La República* desarrolla Platón su teoría tripartita del alma: el alma consta de tres “partes” entendida como funciones o principios de acción. El alma irascible y la concupiscible son propias de las acciones vitales y por tanto perecederas, dos almas que el ser humano comparte con los animales, en cambio el alma racional es exclusiva humana, de origen divino y por lo tanto inmortal.

Aristóteles aceptará la existencia del alma, pero hará de ella un tratamiento eminentemente biológico, de forma que su tratado *De anima* es sobre todo un libro de biología. Aristóteles postuló el alma según la diferencia de lo vivo con lo inerte, dos formas de realidad irreductibles porque la vida tiene un añadido y ese de más es el alma (*psyché*). Así, el estudio del alma pasa necesariamente por la investigación de las funciones y actividades vitales. Para tal cometido Aristóteles utilizará como herramienta conceptual sus teorías de materia-forma, acto-potencia, y sustancia-accidente.²⁴

Para Aristóteles el sujeto debe de ser algo determinado y la materia no lo es, pero entonces, qué es lo que determina al sujeto: la forma. De modo que en los seres naturales el sujeto es la materia (*hyle*) determinada por la forma (*morfé*). La nota distintiva entre lo vivo y lo inerte es el alma, la forma del cuerpo.²⁵ Después de Platón y Aristóteles el animismo ha sido interpretado de diversas formas, pero si en occidente ha habido un referente en la metafísica antropológica es Sto. Tomás de Aquino y el tratamiento que hace del alma.

Para analizar la naturaleza del alma, es necesario tener presente el presupuesto según el cual se dice que el alma es el primer principio vital en aquello que vive entre nosotros, pues llamamos animados a los vivientes, e inanimados a los no vivientes. La vida se manifiesta, sobre todo, en una doble acción: La del conocimiento y la del movimiento... (...)...Así pues, a algún cuerpo le corresponde ser viviente o principio vital en cuanto que es tal cuerpo. Pero es tal cuerpo en acto por la presencia de algún principio que constituye su acto. Por lo tanto, el alma, primer principio vital, no es el cuerpo, sino, el acto del cuerpo.²⁶

De las diferentes funciones vitales Aristóteles dedujo que había distintos tipos de alma: vegetativa, sensitiva y racional, en cambio Sto. Tomas niega que el ser humano tenga tres almas diferentes ya que su unidad esencial exige una sola que realiza las diferentes funciones.

²⁴ Cfr. Calvo Álvarez, T. Introducción a: Aristóteles. *A cerca del alma*. Gredos. Madrid. 1983.

²⁵ En esta tesis cuando utilicemos el concepto de causa formal nos referiremos a la forma aristotélica.

²⁶ De Aquino, T. *Suma Teológica I*. Cuestión 75, art.1. Biblioteca de autores cristianos. Madrid. 2001

El alma intelectual contiene virtualmente todo lo que hay en el alma sensitiva de los seres irracionales y lo que hay en el alma vegetativa de las plantas...(..)... así como una superficie pentagonal no tiene figura de cuadrilátero por una parte y de pentágono por otra.²⁷

Sto. Tomás se distancia de Aristóteles porque el filósofo defiende que el alma es mortal, aunque el tratamiento aristotélico del entendimiento agente deja abierta la puerta a una posible reconciliación. Para Sto. Tomás la racionalidad y la incorruptibilidad del alma humana la diferencian ontológicamente de la del resto de los seres vivos.

Sólo el alma humana es subsistente, no las almas de los irracionales. Por eso las almas de los irracionales se corrompen al corromperse los cuerpos. En cambio, el alma humana no puede corromperse a no ser que se corrompiera sustancialmente. Esto es imposible que se dé no sólo con respecto al alma, sino con respecto a cualquier ser subsistente que sea sólo forma.²⁸

Según la doctrina aristotélica todos los seres vivos tienen alma pero no es subsistente y desaparece cuando muere el organismo. En cambio para el tomismo el ser humano, aunque está constituido biológicamente igual que el resto de los seres vivos, posee un alma espiritual inmortal que lo dota de capacidades racionales, morales y espirituales. Pero el cuerpo es copartícipe con el alma en la unidad substancial de la persona. En sentido aristotélico, el alma es la forma del cuerpo, su acto.

Lo que me interesa destacar es que aunque se entienda que el alma racional es una facultad exclusiva del ser humano es a la vez principio de vida, su terminación formal, lo que explica que la materia indeterminada pueda convertirse en materia viva. O sea, el principio racional es a la vez el principio de vida. Esta idea vertebrará el pensamiento animista hasta Descartes ya que el francés, al escindir completamente la res extensa de la res cogitans, el cuerpo de la conciencia, desvincula radicalmente el alma del cuerpo, el cual debía de entenderse como una máquina, despojando al alma de su tradicional significado biológico.

²⁷ Íd. Art. 3. Pág. 76

²⁸ Íd. Art. 6. Pág. 75

3.2.2 DESCARTES. MECANICISMO Y DUALISMO

Actualmente la principal referencia teórica del debate que nos ocupa es la que marcó el dualismo cartesiano, de hecho, aunque es el blanco principal de las críticas naturalistas, atribuyó al cuerpo facultades que el tomismo imputaba al alma. A pesar de ser criticado por el naturalismo en realidad este sigue la senda abierta por Descartes, de hecho la relación entre lo mental y lo físico se desarrolla todavía en el marco conceptual del francés.

Al entender de Eucken, sólo desde la "depuración de conceptos realizada por Descartes", es decir, sólo desde el momento en que se estableció una separación tajante entre la realidad pensante y la realidad no pensante (para Descartes, "extensa"), se pudo hablar de materialismo, nombre que convendría, pues, a las doctrinas de los que afirman que solamente hay uno de los dos citados tipos de realidad: la realidad material.²⁹

El naturalismo tuvo en el mecanicismo cartesiano un sugestivo marco teórico ya que entendió los organismos, incluido el ser humano, como máquinas, pero si la razón de ser y la organización de las máquinas es externa a ellas, en la vida es immanente y responde a las propias potencialidades de sus elementos. Descartes cerró la senda aristotélica del alma vegetativa y animal con su diferencia irreductible entre *res extensa* y *res cogitans* con lo que también servía al naturalismo para desterrar los resabios metafísicos de la biología, o sea, para refutar que la vida implica un principio formal además de su determinación material.

La intuición cartesiana de mecanizar la vida marcará una nueva forma de entender el dualismo ya que para el francés los actos mentales constituyen un orden de realidad diferente e irreductible al orden físico y biológico. El naturalismo reduccionista sería un cartesianismo que entiende el cuerpo como una máquina, lo que ocurre es que quiere explicar la *res cogitans* en los mismos términos que la *res extensa*. Ese es su gran impedimento, pero no es cierto que los problemas sin resolver de la vida se limiten a los fenómenos mentales ya que las lagunas epistemológicas y los enigmas de la biología son tan esenciales que en realidad entender el cuerpo como una máquina no hace justicia a la vida. Los seres vivos no funcionan como artefactos, esconden algo desconocido y misterioso que dio pie a postular un principio de vida, un *Élan* vital que indudablemente recuerda el principio formal del animismo aristotélico.

²⁹ Ferrater Mora, J. *Diccionario de filosofía*. Ariel. Barcelona. 2001. Vol. III

3.2.3 VITALISMO

La disputa entre animistas y materialistas se estableció principalmente como un debate teórico, en cambio, el debate sobre el vitalismo se desarrolló gracias y según los aportes experimentales que permitió el desarrollo científico del XVIII y XIX. Para los vitalistas la vida se mueve mecánicamente, pero no es un movimiento caótico sino ordenado según una intencionalidad cuya causa eficiente es el principio vital. Cuando la física, la química y el electromagnetismo se incorporaron al debate engrosaron las filas del materialismo, con ello el significado del concepto mecanicismo fue más allá de palancas, poleas, muelles y trinquetes y abarcó también todos los procesos explicables por las leyes físico-químicas y electromagnéticas. Con ello se conseguía ampliar el marco explicativo del mecanicismo con lo que el materialismo se reforzaba con nuevas herramientas, sin embargo, a pesar de contar con más y mejores medios científicos, el modelo mecanicista reduccionista parecía fracasar a la hora de explicar la singularidad de la vida. Así, la primera definición que hace F. Mora del vitalismo es: "Toda admisión de un "principio vital", de una "fuerza vital" irreductible a los procesos físico-químicos de los organismos".³⁰

Al incorporar en tal definición el término químico se está aludiendo al significado que tomó no antes del XVIII, porque fue a partir de entonces cuando se libraron a nivel científico las primeras batallas contra el vitalismo. En aquella época la mayor parte de los científicos creían que los fenómenos físico-químicos de la vida no seguían las mismas pautas que la materia inerte, una diferencia que se explicaba por la acción de esta fuerza vital inmaterial.³¹

Según R. Pérez Tamallo, en el XVII, la iatromecánica y la iatroquímica eran dos disciplinas científicas en boga que pretendían explicar los fenómenos fisiológicos de los organismos desde la física y la química respectivamente. El animismo que propuso G.E. Stahl surgió ante la imposibilidad de estas teorías de explicar la conservación y la autorregulación de los seres vivos.

La postura conocida en biología como vitalismo se inició formalmente a fines del siglo XVII y principios del XVIII con otro nombre ("animismo") en la ciudad alemana de Halle. Su padre fue Georg Ernst Stahl, un médico nacido en 1659 en el seno de una familia inscrita en la secta religiosa pietista.³²

³⁰ Ferrater Mora, J. *Diccionario de filosofía*. Ariel. Barcelona. 2004. Vol. IV

³¹ Vid. Anaya S.

³² Pérez Tamayo, R. *Acerca de Minerva "El vitalismo de la ciencia"*. Biblioteca digital ILCE. FCE México. 2002. Cap. XII.

<https://www.google.com/search?q=acerca+de+minerva+pdf&rlz=1C1AVNE_enES682ES686&oq=acerca+de+minerva&aqs=chrome.1.69i57j0i5.9421j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8> Consultado. 14.6.2017

Esta nueva vieja idea tuvo una buena difusión en Europa pero donde se desarrolló especialmente fue en Francia. A finales del XVIII el médico francés Paul Joseph Barthez defendió que las causas de ciertas patologías son atribuibles a una fuerza especial, distinta de las propiedades generales de la materia. Aunque no precisó qué era tal fuerza sí se liberó del animismo sobrenatural de Stahl y lo rebautizó como vitalismo, otorgándole unas cualidades particulares a la vida pero que desaparecían con la muerte del organismo.

Aún hoy resulta vigente clasificar a los vitalistas contemporáneos en dos grupos genéricos: los stahlianos y los barthesianos. La diferencia principal entre los representantes de cada uno de ellos es muy simple: la relación del "ánima" o "principio vital" con la divinidad, casi siempre ligada a la posibilidad de alcanzar la vida eterna. Para Stahl, el "ánima" tiene su origen y su destino en la divinidad; para Barthez, el "principio vital" se extingue con la muerte del individuo.³³

El desarrollo experimental puso en juego desde la química la irreductibilidad de lo orgánico a lo inorgánico. Una de las figuras científicas más ilustres que defendió el vitalismo fue Louis Pasteur, quien afirmaba que las reacciones químicas que se dan dentro de un ser vivo tienen que obedecer a diferentes leyes que las que se dan en un tubo de ensayo a partir de compuestos inertes. Esta teoría pro-vitalista parecía ser refutada ya que en 1828 Friedrich Wöhler había logrado sintetizar cristales de urea a partir de un compuesto inorgánico, el cianato de amonio. Con lo que demostraba que las propiedades materiales dependen de su constitución molecular y no de su procedencia. Sobre este descubrimiento afirma José Luis González Quirós.³⁴

La idea de investigar por métodos químicos los componentes celulares de los tejidos orgánicos no era nueva, y, en el caso de la urea, había comenzado con su aislamiento por Hilaire Marin Rouelle en 1773, de manera que, aunque en ocasiones se ha considerado la síntesis de Wöhler como un hallazgo casual, la verdad es que su aportación se inscribe en un proyecto de investigación que, partiendo de la base de que los seres vivos están integrados por materiales que no lo son, que son inanimados³⁵

El descubrimiento de Wöhle, que se interpretó como la refutación del vitalismo, en realidad se podía interpretar a la contra: si los seres vivos se componen de materiales no vivos la vida le tiene que venir dada desde una instancia ajena a la materia. Sin embargo, parecía un hecho que la diferencia entre lo inorgánico y lo orgánico no tenía nada que ver con ningún tipo de agregado sobrenatural a los componentes inertes de la materia.

³³ Id.

³⁴ Vid. Anaya. 2015

³⁵ González Quirós, J.L. "Tecnología, ortopedia e Hibridación". En: *Thémata*. N.46. Sevilla. 2012. Pág. 25.

En 1952 Stanley Miller y Harold Urey recrearon artificialmente las condiciones atmosféricas en que supuestamente se dio la abiogénesis. En un caldo de cultivo compuesto por agua, metano, amoníaco e hidrógeno conectaron electrodos que simulasen las descargas eléctricas de los rayos. Después de unas semanas comprobaron que las moléculas orgánicas se pueden formar espontáneamente a partir de moléculas inorgánicas. Un hecho que además de demostrar definitivamente que no hay un vacío insalvable entre lo inorgánico y lo orgánico reforzó en gran medida la Teoría Bioquímica de la vida que Alexander Ivánovich Oparin y John B.S. Haldane, independientemente, habían propuesto para dar cuenta de la aparición de la vida en nuestro planeta.

Otro acontecimiento que tiene que ver con la refutación científica del vitalismo es el cultivo celular. A finales del XIX Reclinhausen consiguió por primera vez mantener vivas in vitro células sanguíneas de anfibio. Poco después, utilizando caldos de cultivos apropiados se consiguió cultivar células vegetales y animales. Un hecho que demuestra que, dadas las condiciones materiales oportunas, las células pueden vivir y multiplicarse aisladas de cualquier organismo.

El cultivo celular se ha ido perfeccionando en la medida que se han ido conociendo las necesidades alimenticias, estructurales u homeostáticas de cada tipo de célula y se han podido recrear in vitro las condiciones necesarias. En la actualidad el cultivo celular en condiciones controladas es una técnica muy importante para la manufactura de productos como tejidos epidérmicos o vacunas. Sin embargo, el comportamiento de las células en los cultivos artificiales difieren del mismo tipo de células dentro de los organismos, un hecho que tiene su lógica explicación científica ya que artificialmente nunca se pueden recrear exactamente toda las condiciones que se dan en un organismo, pero que deja abierta la puerta a diferentes interpretaciones.

La validez de un cultivo celular como modelo de función fisiológica in vivo ha sido criticado, ya que se presentan problemas de caracterización por la alteración del desarrollo celular; la proliferación in vitro no se presenta de igual manera a la de in vivo, debido a la reducción de la relación célula-célula y la interacción matriz-célula por la no presencia de la heterogeneidad y la estructura tridimensional de las células hallada in vivo, además porque el medio hormonal y nutricional se ve alterado. Esto crea un ambiente que favorece la difusión, migración y proliferación de células no especializadas, pero no a la expresión de funciones diferenciadas. La provisión de un ambiente apropiado, nutriente, hormonas y sustratos son fundamentales para la expresión de funciones especializadas.³⁶

³⁶ Freshney, R. I. "Culture of animal cells. A manual of basic technique". *Wiley-Blackwell*. New York. 2010. Pág. 796. Citado en: Tovar Franco, A. En: "Programa de Biología Celular". Cap II. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá.(s.f.)
<<http://www.javeriana.edu.co/Facultades/Ciencias/neurobioquimica/libros/celular/cultivos.htm>> Consultado 16.11.2016

A pesar de las dificultades y las limitaciones técnicas lo que es indudable es que las células tienen una vida independiente y autónoma, que no necesitan pertenecer a ningún organismo para vivir, aunque viven menos, ni para multiplicarse. Pero lo cierto es que una cosa es demostrar que no hay un hiato insalvable entre lo inorgánico y lo orgánico y otra muy distinta explicar desde el paradigma mecanicista y reduccionista la organización de los seres vivos y cómo estos elaboran respuestas discriminatorias según las variaciones de sus necesidades y del medio, meramente a través de la química del carbono.

El vitalismo fue una opción teórica que quería solucionar las insuficiencias del reduccionismo mecanicista, pero aunque parece que el debate sobre el vitalismo ha quedado obsoleto, en mi opinión sigue muy vivo, pero con otros nombres y aspectos, como veremos a continuación desde que el debate vitalista pasó de moda en realidad la filosofía de la biología naturalista se ha movido en la ambivalencia de tener que buscar “algo más” que lo que ofrece el reduccionismo y al mismo tiempo tener que explicar ese “algo más” en clave reduccionista.

4. REDUCCIONISMO Y EMERGENTISMO

El proyecto científico moderno desde su origen asumió una epistemología reduccionista extraordinariamente fértil en física que en lo concerniente a la biología tendría que compaginarse con la Teoría de la evolución, pero no tardó demasiado en comprobarse que explicar la dinámica vital reduciendo los fenómenos complejos en simples no podría dar los frutos deseados. La vida presenta fenómenos difícilmente explicables a priori a partir de las propiedades de sus componentes, algo que dificultaba admitir la máxima reduccionista de que el todo no es más que la suma de las partes.

La aparición de la vida, de los organismos pluricelulares y en general la complejidad evolutiva arrastra el problema de explicar cómo determinadas emergencias de la vida son a la vez producto y condición de posibilidad de la organización, un asunto que es extraño al reduccionismo por eso es importante el concepto de emergencia, un concepto que

Faltaba, o bien porque a nadie se le había ocurrido, o bien porque lo había descartado por acientífico y metafísico. Cuando incorporó los conceptos de programa genético y emergencia, el organicismo se convirtió en antirreduccionista sin dejar de ser mecanicista.³⁷

³⁷ Mayr, E. *Así es la biología*. Debate. Madrid. 1998. Pág. 20

Si queremos entender evolutivamente los seres vivos como la suma de partes será difícil comprender como se traban estructuralmente para que emerjan propiedades y facultades que no se deducen desde las ellas. La primera es sin duda la vida, la primera célula y su organización son realidades que sobrepasan la de sus partes, pues bien, a estos fenómenos novedosos se les llama emergencias. Pero no solo la abiogénesis fue una emergencia, sino que a medida que se alcanzaron mayores niveles de integración, o sea, cuando los organismos se hacen más complejos, emergieron nuevas estructuras y nuevas funciones. A nivel estructural culmina muy concretamente en el desarrollo del sistema nervioso, y a nivel funcional el pensamiento, la inteligencia o los sentimientos corren igual suerte, son fenómenos que intuitivamente no se deducen de la unión de distintos elementos y además suelen desempeñar una función que ya se daba anteriormente, de modo que se trata de especializaciones funcionales, verdaderos lujos evolutivos que cuando aparecen toman el protagonismo y se posicionan jerárquicamente sobre los elementos de los que emergen.

Los sistemas vivos están sujetos desde abajo a las condiciones físicas pero parece obvio que el sistema se sujeta también desde arriba, desde la integridad del organismo como una totalidad, algo muy ajeno al método reduccionista, por eso tomó fuerza el pensamiento sistémico y el emergentismo. Aunque podemos encontrar antecedentes no será hasta finales del XIX y principios del XX cuando tome cuerpo como opción teórica y filosófica al hilo de la disputa y entre mecanicistas y vitalistas. Contra el vitalismo el emergentismo negará la existencia de sustancias o fuerzas no naturales y contra el mecanicismo se opondrá a reducir la vida a meros procesos mecánicos o electroquímicos.

La complejidad evolutiva implica la aparición de emergencias físicas estructurales y funcionales y a partir de la escala de vida en que, por cuestiones ontológicas o epistemológicas reconozcamos la actividad psíquica, podremos hablar también de emergencias psíquicas que acompañan a emergencias físicas. Esta idea hará aún más problemático el buscar una teoría holista de las emergencias, porque una cosa es analizar como de elementos físicos emergen fenómenos también físicos y otra bregar con la imponderabilidad de explicar lo psíquico desde lo físico.

La emergencia sirve para nombrar hechos de los cuales carecemos de explicación reduccionista, pero el desarrollo científico no solo va paulatinamente desvelando nuevos tipos de relaciones, conexiones y efectos causales entre las leyes conocidas, sino también abre la posibilidad de descubrir nuevas leyes, por eso el emergentismo fue debilitándose con las expectativas que despertó el desarrollo de la mecánica cuántica y más tarde la biología molecular. O sea, una vez que la ciencia tuvo mecanismos para llevar las explicaciones físicas a nivel atómico y las biológicas a nivel molecular se abrió la puerta para dar cuenta reductivamente de cualquier emergencia. Sin embargo, después de unas décadas y pese al enorme desarrollo científico, seguían quedando sin resolver los interrogantes que envuelven la organización de los vivientes, es más, llevar

la investigación hasta los niveles más bajos de la materia no solo despertaba nuevas expectativas sino que también suponían fijar un *mimum explicandum* con unas exigencias mucho más comprometidas que en el pasado. De modo que ni con el desarrollo de la mecánica cuántica ni la biología molecular se ven satisfechas las expectativas de explicar reductivamente la organización vital.

Así pues, ante la imposibilidad de dar cuenta de la aparición de determinadas emergencias la especulación sobre el concepto se vuelve a reactivar. En biología y al amparo del paradigma de la Teoría sintética de la evolución la aparición de propiedades no deducibles desde sus componentes supone un escollo que en muchas ocasiones se vuelve infranqueable, de manera que hay que repensar tales acontecimientos desde un nuevo paradigma que supere las explicaciones lineales de abajo a arriba y que no caiga en vitalismos ni animismos. Este es el propósito de los que adoptan los presupuestos de la Teoría de sistemas, que encontraron un apoyo importante en los conceptos de complejidad y autoorganización. Tales conceptos representan para los fenómenos vivos un tipo de acción causal bidireccional donde el todo y las partes no pueden pensarse por separado sino como una sola unidad organizacional y funcional.

En la actualidad el concepto de emergencia es determinante en las teorizaciones de la biología y los fenómenos cognitivos y se ha erigido como eje axiológico con el auge de las Ciencias de la complejidad y la Teoría de sistemas. El materialismo mecanicista considera que todos los fenómenos pueden atraparse bajo la misma determinación nomológica, en cambio, para el materialismo emergentista, la materia se organiza de formas distintas, según el nivel de integración del cual se trate.

el mecanicismo no sólo implica materialismo sino también un solo tipo nomológico de relaciones entre los componentes del sistema, consecuentemente la psicología podría reducirse a la biología y está a la física, que sería la ciencia fundamental. En cambio el emergentismo, aunque también acepte el materialismo, consideran que la materia se organiza de diversos modos, dependiendo de los distintos niveles de agrupación, de forma que las propiedades de los niveles superiores no son deducibles desde la de los inferiores, por tanto hay que preservar la autonomía e independencia de las distintas ciencias".³⁸

La importancia de dilucidar este concepto repercute y se proyecta actualmente en aspectos muy diversos, desde las conexiones o reducciones entre disciplinas científicas, hasta la propia fundamentación o pertinencia de los conceptos relacionados

³⁸ Dunbar Broad, C. *The Mind and its Place in Nature*. 1925. Routledge & Kegan Paul. Londres. 1980. Pág. 61. Traducción propia.
<<http://www.stafforini.com/broad/Broad%20%20The%20mind%20and%20its%20place%20in%20natur>>
Consultado. 25.4.2017

con la moral o el derecho: conciencia, responsabilidad o libre albedrío. En biología, la necesidad de repensar las emergencias y la complejidad de los fenómenos de la vida dio pie a una nueva disciplina: la Biología de sistemas, que representa la vanguardia de la especulación naturalista sobre las emergencias en los procesos biológicos. Una disciplina que quiere ser la síntesis de una tradición científica y filosófica que bajo el paraguas naturalista hace uso de la contribución de campos de estudio diversos aplicados a la vida.

Muchas vueltas se le han dado y mucho se ha publicado sobre las características sistémicas de la vida y de los fenómenos emergentes para darles una explicación sin connotaciones metafísicas y que no comprometa el naturalismo. Se ha trabajado en sus distintas singularidades, sus diferencias cualitativas o cuantitativas, se habla de emergencias débiles y fuertes, de sus aspectos diacrónicos y sincrónicos, también se ha discutido si se trata de un problema meramente epistemológico o también ontológico. Mucho se ha trabajado al respecto, ya desde primera hora y con la ayuda de los teóricos de la cibernética se entendió que la vida se desarrolla a través de procesos de retroalimentación, de modo que es estéril intentar formalizarla a través de matemáticas lineales, algo que debería ser superado con el desarrollo de nuevas generaciones de computadores, aunque siempre bajo las limitaciones que plantea un término clave en el estudio de la vida, la autoorganización.

Cualquier estructura física es susceptible de un análisis sistémico pero su organización siempre tiene un origen externo, sin embargo la vida se organiza desde dentro. Pero la autoorganización remite a otro concepto clave, el patrón organizativo, entendido como la configuración estable de las relaciones entre las partes que forman el sistema, por tanto, el patrón muestra el carácter cualitativo de la vida, pero como el naturalismo tiene que explicar la vida meramente a través de las posibilidades y determinaciones de la materia se impone la necesidad de explicar la autoorganización y el patrón desde abajo, donde la prerrogativa la asume la determinación genética, con lo que a pesar de que se plantea un pensamiento sistémico el reduccionismo siempre permanece en el horizonte.

Así pues, el método naturalista científico en lo que respecta a la vida se ha ido debatiendo entre adoptar el reduccionismo, o sea, buscar una explicación desde abajo, o adoptar una mirada sistémica, pero en realidad el progreso en biología no puede prescindir del reduccionismo. Adoptar el método complejo de la Teoría de sistemas fue una necesidad ante la imposibilidad de explicar la vida reductivamente, pero ni la razón científica ni la metodología experimental están preparadas para abandonar el método reductivo, es más, es el único método que ha proporcionado avances significativos: biología molecular, genética, neurociencia, etc. De modo que las aportaciones del pensamiento holista son más teóricas que experimentales, ya que en el fondo lo que subyace no es una nueva forma de hacer ciencia sino otra manera de interpretar la realidad y los datos de la experiencia.

En mi opinión, el emergentismo es un postulado teórico que no quita nada a la idea de un principio vital, que no sirve para desterrar los resabios metafísicos del vitalismo. A mi parecer, el concepto de emergencia es un comodín explicativo que sirve para que provisionalmente la investigación o el análisis de lo que emerge no se estanque antes de comenzar. Sirve para nombrar la aparición de fenómenos imprevisibles e ininteligibles a priori, que solo se pueden racionalizar en cuanto que ya existen. Pero lo oscuro o lo maravilloso de la emergencia desaparece una vez que se consigue trabar racionalmente su estructura y su organización, dándole una explicación a las novedosas propiedades emergentes, una explicación que en último término implica volver al método reductivo, por lo que no se da en biología actualmente una interpretación reduccionista y otro emergentista, sino diferentes líneas de investigación que recurren a ambos modelos según los hechos a tratar y según el nivel explicativo que se pretende.

Descartes no se equivocaba cuando decía que el cuerpo es una máquina, porque su construcción, su funcionamiento y su utilidad no dependen de la máquina sino del ser humano que la construye y por tanto implica un “principio formal”. Ahora bien, el naturalismo querrá explicar también lo formal desde lo material, de modo que si el principio de organización de la máquina es externo, el de la vida es inmanente. Por tanto, el naturalismo intentará explicar la vida desde dentro y para ello tiene que empezar por verificar que la materia espontáneamente puede organizarse y crear estructuras.

4.1 ORDEN Y ORGANIZACIÓN

El principio de entropía o el protagonismo otorgado por la biología al concepto de azar chocan frontalmente con el hecho de que los fenómenos de la vida suponen un paulatino incremento de organización y por tanto un aumento de orden, de modo que la cuestión de fondo será encontrar cómo se produce y cómo aumenta ese orden. No es el objetivo de este trabajo hacer un balance de las aportaciones científicas y filosóficas en ese sentido, pero sí conviene hacer al menos algún apunte.

Desde la termodinámica Ilya Prigogine propuso su teoría de las Estructuras disipativas, una teoría que viene a mostrar desde parámetros netamente físicos que la materia inorgánica es capaz de producir orden, de modo que la vida no excede las leyes naturales. La termodinámica clásica se centraba en el estudio de los sistemas aislados que evolucionan hacia el equilibrio, o sea, hacia los estados más estables posibles, pero Prigogine insiste en que la evolución termodinámica genera tanto orden como desorden.

En los sistemas muy simples el futuro es indiscernible del pasado, Prigogine pone el ejemplo del movimiento de un péndulo, si lo grabamos no habría diferencia si

viéramos las imágenes hacia adelante o hacia atrás, o sea, sería un proceso reversible, en cambio en la vida se dan procesos irreversibles, en los que inesperadamente además de desorden se produce orden. En los sistemas alejados del equilibrio termodinámico aparecen espontáneamente nuevas estructuras y nuevos niveles de organización que surgen y se mantienen gracias a un continuo aporte energético externo al sistema, las estructuras disipativas.

la irreversibilidad produce tanto orden como desorden. Nuestra propia vida es posible en tanto generamos desorden al destruir moléculas constantemente; pero este proceso es lo que nos permite crear otras nuevas. Sin el rol constructivo del tiempo no se podría pasar de un nivel de organización al siguiente.³⁹

Las investigaciones de Stuart Kauffman suponen una proyección de las estructuras disipativas de Prigogine aplicada expresamente a la vida. Para Kauffman el orden de la vida es un proceso emergente que aparece en sistemas alejados del equilibrio, caracterizados por sus relaciones no-lineales y situados en el “límite del caos”, que dan lugar a procesos de retroalimentación que crean determinados patrones de comportamiento. La coordinación de este comportamiento complejo no se debe a ninguna regulación central ni externa sino a una propiedad intrínseca de la materia, bajo esas condiciones es cuando emerge la autoorganización. Los trabajos de Kauffman se desarrollan especialmente a través de simulaciones virtuales de redes genéticas “redes booleanas” y parecen mostrar como desde la simplicidad de las partes y según un pequeño número de propiedades pueden aparecer estructuras y funciones complejas que explicarían tanto el aumento de orden y complejidad como la emergencia de la vida.

Una de las principales conclusiones que saca Kauffman es que la selección natural no opera sobre un azar indiscriminado sino bajo la restricción que le marca las propiedades organizativas de las redes genéticas. Identificar los procesos pertinentes a nivel individual no es posible, pero Kauffman cree que se puede encontrar generalidades que propicien encontrar leyes de la complejidad biológica que permitan predecir patrones de organización.

³⁹ Prigogine, I. En: Francesc Xavier Capacete. “Ordenando el Caos: Ilya Prigogine y la Teoría del Caos”. En: *Revista digital Esfinge*. Julio 2011.
<<https://www.revistaesfinge.com/ciencia/fisica/item/748-47ordenando-el-caos-ilya-prigogine-y-la-teoria-del-caos>> consultado. 14.11.2016

La autoorganización es una propiedad natural de los sistemas genéticos complejos. Ahí fuera hay “orden gratis”, una cristalización espontánea del orden a partir de sistemas complejos, sin necesidad de selección natural o de cualquier otra fuerza externa.⁴⁰

Prigogine y Kauffman son dos de los muchos especialistas que han buscado el origen del orden y que han determinado que el patrón de la vida funciona como un proceso de retroalimentación que trabaja no linealmente, de modo que la información se autoorganiza recursivamente, con lo que se empieza a comprender como los sistemas pueden “aprender” de sus propias experiencias. Heinz von Foerster contribuyó en gran medida a la dilucidación del concepto de autoorganización y vio nítidamente que el orden va creciendo. Para comprender este fenómeno utilizó el término de “redundancia” con el que expresa el orden relativo en relación con el máximo desorden posible del sistema, de manera que los seres vivos al incorporan elementos externos convierten fenómenos estocásticos en orden, “orden desde el ruido”, algo que será importante para los nuevos modelos sistémicos en cuanto que en vez de entender los organismos como sujetos pasivos los convierten en actores que controlan su dinamismo a través del desarrollo, aprendizaje y evolución.

Si el médico y filósofo francés Julien Offray de La Mettrie hubiese tenido acceso a las teorías que conectan el orden físico con el biológico se reconfortaría en su teoría del hombre máquina, pero hace décadas que la idea de artefacto es demasiado estrecha y no sirve para encasillar la vida, ya que parece que el orden físico está limitado a la formación de estructuras por lo que es insuficiente para dar cuenta de los procesos biológicos, ya que en los seres vivos el orden estructural se desarrolla subrogado al orden funcional.

Las estructuras no explican por sí mismas las funciones biológicas ya que estas incorporan un operativo discriminatorio en función de las cambiantes necesidades del organismo y del medio, por tanto, aunque la materia sea capaz de producir espontáneamente orden estructural, no quedaría justificado el principio de organización de los seres vivos. Una de las aportaciones teóricas más importantes para escrudiñar la autoorganización de lo vivo y al mismo tiempo descartar todo matiz teleológico es el concepto de autopoiesis acuñado por Humberto Maturana y Francisco Varela.

⁴⁰ Kauffman, S. En Lewin, R. *Complejidad. El caos como generador del orden*. Tusquets. Barcelona. 1995. En Arana Juan. *Los sótanos del universo: La determinación natural y sus mecanismos ocultos*. Biblioteca nueva. Madrid. 2013. Pág. 186

4.2 AUTOPOIESIS.

En la década de los setenta del pasado siglo y según cuenta el prefacio a la segunda edición del libro < *Seres vivos y maquinas* > de 1973, Humberto Maturana se dio un año de plazo para responder a una pregunta que le hizo un estudiante: ¿Qué sucedió cuando se originó la vida? ¿Qué comenzó al comenzar la vida, de modo que usted pueda decir ahora que la vida comenzó en ese momento? Maturana admite que en ese instante no tenía respuesta a tamaña pregunta, ni siquiera se lo había planteado en esos términos, pero traduce tales preguntas a: ¿Qué clase de sistema es un ser vivo? Si en aquella época la investigación científica entendía a los seres vivos como sistemas abiertos procesadores de energía, Maturana llegó a la idea que para poder comprender eficientemente a los seres vivos había que entenderlos como “entes discretos autónomos, que existen en su vivir como unidades independientes”.⁴¹

Maturana sostiene que tanto la actividad intrínseca de la célula como su relación con el medio obedecen a la realización individual como tales entes autónomos. Sin duda, detrás de esta afirmación descansa la idea de responder a la cuestión planteada por el estudiante sobre el origen de la vida.

Yo quería mostrar cómo el ser vivo surge de la dinámica relacional de sus componentes de una manera ajena a toda referencia a la totalidad a que éstos daban y quería también mostrar cómo el ser vivo surge como totalidad en un dominio distinto del dominio del operar de sus componentes como simple consecuencia espontánea del operar de estos⁴²

Con el progreso de la cibernética cada vez se ha insistido más en entender que la actividad vital se puede comprender como si se tratara de una máquina compleja, sin embargo, si la estructura, la organización y el sentido de los sistemas artificiales tienen su razón de ser en una realidad ajena a ellos, la de los sistemas vivos es inmanente.

Lo que definía y de hecho constituía a los seres vivos como entes autónomos que resultaban auto referidos en su mero operar, era que eran unidades discretas que existían como tales en la continua realización y conservación de la circularidad productiva de todos sus componentes⁴³

Como para explicar un sistema es necesario trabar racionalmente la actividad relacional de sus componentes –estructura-, y como en última instancia hay que apelar a su constitución atómica, se entiende que ser vivo y sistema autopoiético molecular son lo mismo”. Esta unidad de origen invita a aclarar que:

⁴¹ Maturana, H. y Varela, F. *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. Editorial universitaria. Buenos Aires. 1973. Pág. 13

⁴² Id. Pág. 13

⁴³ Id. Pág. 12

Es posible distinguir entre los seres vivos sistemas autopoieticos de distintos órdenes según el dominio en que esta se realiza. En tal distinción, las células son sistemas autopoieticos de primer orden en tanto ellas existen directamente como sistemas autopoieticos moleculares, y los organismos somos sistemas autopoieticos de segundo orden en tanto somos sistemas autopoieticos como agregados celulares. Sin duda es posible hablar de sistemas autopoieticos de tercer orden al considerar el caso de una colmena, de una colonia o de un sistema social⁴⁴

Tenemos pues sistemas que pertenecen a niveles diferentes. La célula, el organismo y la colectividad. Según Maturana, la célula es un sistema de primer orden y por tanto autónomo, el organismo es un sistema de segundo orden que depende de sus sistemas celulares.

Los organismos existirían como totalidades autopoieticas en dos dominios fenoménicos diferentes, y estarían sujetos en su realización como tales a la conservación simultánea de dos dinámicas autopoieticas de primer orden distintas, una la celular de sus componentes, y la otra, la orgánica sistémica de su condición de totalidad⁴⁵

Maturana está muy satisfecho con su teoría, la autopoiesis le permite explicar la aparición de la vida como el surgimiento espontáneo de un ser vivo como entidad discreta en el momento en que se dio la dinámica molecular como un fenómeno sistémico. La espontaneidad constitutiva de cualquier sistema no es algo demasiado intuitivo, sin embargo sostiene Maturana que estos surgen aleatoriamente en el momento en que

En un conjunto de elementos comienza a conservarse una dinámica de interacciones y de relaciones que da origen a un clivaje operacional que separa a un subconjunto de esos elementos para pasar a ser el sistema, de otros elementos que quedan excluidos de este, y que pasan a ser su entorno.⁴⁶

O sea, dada una serie de elementos diferentes, las biomoléculas dispersas en la sopa primordial, se dieron una serie de interacciones que produjeron una combinación de elementos estable y duradera que implicaba la diferenciación topológica entre sistema y medio. Una organización viva, la primera célula, que perdurará alimentándose del mismo medio en el que surgió. La autopoiesis celular supone la estabilidad y permanencia de una dinámica entre componentes heterogéneos que se dio por azar en virtud de las características y cualidades relacionales que potencialmente tienen los compuestos moleculares bajo ciertas condiciones electroquímicas. Después de estas

⁴⁴ Id. Pág. 18

⁴⁵ Id. Pág. 19

⁴⁶ Maturana y Varela. Pág.26

afirmaciones para Maturana la idea de finalidad queda sustituida por la espontaneidad de los procesos moleculares sin ninguna intervención externa y sin ninguna guía.

Afirma Maturana que es muy común aceptar que la teleología o la teleonomía, al menos adoptar uno de ellos, es indispensable para comprender la organización de lo vivo, pero él quiere demostrar que ni uno ni otro son necesarios para ese menester, pues ni la finalidad, ni el objetivo, ni la intencionalidad son rasgos definitorios de ninguna máquina viva. La finalidad es solo la apariencia que se muestra al espectador cuando observa la ontogenia y filogenia del sistema en su contexto constitutivo y en su desarrollo temporal, cuando en realidad cualquier dinámica solo está condicionada a la integridad y mantenimiento del orden intrínseco autopoietico.

En resumen, Prigogine o Kauffman han encontrado orden espontáneo en la materia y con la autopoiesis Maturana y Varela lo trasladan a la vida. Dentro de una explicación naturalista definir los sistemas vivos como organizaciones autopoieticas sirve para comprender que la abiogénesis fue un acontecimiento espontáneo, ni intencional, ni teleológico y además sirve para dotar a la célula de autonomía propia y para reforzar la causalidad eficiente propia del reduccionismo, de modo que los organismos pueden entenderse como sistemas de sistemas, en los cuales los superiores se asientan sobre los inferiores.

4.3 LA COMPLEJIDAD

En esa misma línea Edgar Morin ilumina admirablemente las diferentes fases de la formación y mantenimiento de todos los sistemas, al punto que las estrellas, las células, los individuos o las sociedades deben considerarse como procesos sistémicos, como sistemas complejos que existen en virtud del bucle orden-desorden-interacciones-organización, que se repite en un continuo retroalimentación de sus componentes. Para Morin un organismo es un sistema de sistemas, un todo sistémico formado por subsistemas, o como más arriba decía Maturana, conjunto de sistemas en distintos órdenes. Pero Morin da más importancia al medio, si Maturana había cerrado la célula Morin la pone en contacto con el exterior, además propone una correspondencia recíproca entre las partes y el todo de la que se deduce una causalidad bidireccional. Pero la propia lógica que nos ha traído hasta aquí exige dar cuenta de la aparición de sistemas de segundo orden a partir de los sistemas celulares y esto implica la emergencia de nuevas cualidades.

Las cualidades nacen de las asociaciones, de las combinaciones: la asociación de un átomo de carbono, en una cadena molecular, hace emerger la estabilidad, cualidad indispensable para la vida, <<está claro que las propiedades de un organismo sobrepasan la suma de las propiedades de sus constituyentes. La

naturaleza hace algo más que adiciones: integra>> (Jacob, 1965) y está claro que la célula viva detenta propiedades emergentes (Monod,1971)- alimentarse, metabolizar, reproducirse.⁴⁷

La idea de unidad compleja dotada de cualidades desconocidas en el nivel de los componentes nos remite a la idea de emergencia, que a su vez está estrechamente vinculada con las de cualidad, propiedad, globalidad, producto, novedad, pero sobre todo con la idea de organización.

La organización, concepto ausente en la mayor parte de las definiciones del sistema, estaba hasta la presente como sofocada entre la idea de totalidad y la idea de interrelaciones, mientras que ésta une la idea de totalidad a la de interrelaciones, volviendo indisociables las tres nociones. A partir de ahora, se puede concebir el sistema como unidad global organizada de interrelaciones entre elementos, acciones o individuos.⁴⁸

En la vorágine de fricciones azarosas surgen conjuntos de interrelaciones entre elementos, cuando las interrelaciones se vuelven estables y regulares se puede hablar de organización, y en último término de sistema.

La organización es la disposición de relaciones entre componentes o individuos que produce una unidad compleja o sistema, dotado de cualidades desconocidas en el nivel de los componentes o individuos...(…)...la organización asegura solidaridad y solidez relativa a estas uniones, asegura, pues, al sistema una cierta posibilidad de duración a pesar de las perturbaciones aleatorias. La organización, pues: transforma, produce, reúne, mantiene.⁴⁹

Cada fenómeno emergente precisa un grado de organización más complejo, más sofisticado y al mismo tiempo más unitario, en cuanto que reúne en una sola organización más elementos, más propiedades y más cualidades heterogéneas. Pero al incorporar la emergencia, o sea el producto, a la organización, Morin se aleja de la autopoiesis espontánea y sin referencia a la totalidad de Maturana. Aunque Morin profundiza más en la idea de sistema que Maturana no deja de conservar el paradigma naturalista de la naturaleza. Es cierto que la materia detenta propiedades emergentes que conducen a la vida y que históricamente imponían un hiato insalvable entre materia inerte y materia viva y que en virtud de esa idea se postulaba el vitalismo, pero para Morin

La biología moderna da vida a la idea de sistema, arruinando a la vez la idea de materia viva y la idea de principio vital que anesthesiaban a la idea sistémica, que está incluida en la célula y el organismo. A partir de ahora, la idea de sistema

⁴⁷ Morin, E. *El método 1. La naturaleza de la naturaleza*. Cátedra. Madrid. 1977. Pág. 130

⁴⁸ Id. Pág. 124

⁴⁹ Morin 1977. Pág. 126

vivo hereda simultáneamente la animación del ex principio vital y la sustancialidad de la ex materia viva.⁵⁰

Las repercusiones del paradigma de la complejidad son notables, tanto una célula como una sociedad son sistemas complejos y por tanto es una opción teórica de largo alcance, sin embargo, en mi opinión, ni la autopoiesis de Maturana ni la autoorganización de Morin refutan la idea de un principio vital o una dimensión formal. Siempre se puede alegar que el principio vital es el responsable de que los distintos elementos se acoplaran en un sistema autopoiético como fue la primera célula, o que está detrás del aumento de complejidad que se necesita para que se establezcan los diferentes niveles de organización como sistemas. Es evidente que son apuestas teóricas que sirven como base teórica para el emergentismo, pero para desterrar definitivamente cualquier matiz vitalista habría que completar el conocimiento de los seres vivos en términos biomoleculares, habría que llevar la explicación a las profundidades de la vida, algo que estamos lejos de conseguir.

5. ALGUNOS LÍMITES DE LA EXPLICACIÓN CIENTÍFICA EN BIOLOGÍA

Para defender que es admisible que la vida implica una fuerza vital o un principio formal utilizaré primero un argumento negativo: La ciencia está lejos de completar el conocimiento de la organización de ningún ser vivo, ni siquiera de los seres unicelulares. Esta idea puede interpretarse como una argumentación irracionalista que se nutre del misterio.

El vitalismo necesita para sobrevivir, que subsistan en biología, si no verdaderas paradojas, al menos algunos <misterios>. Los avances en estos últimos veinte años en biología molecular han reducido singularmente el ámbito de estos misterios, dejando solo abierto a las especulaciones vitalistas el campo de la subjetividad: el de la conciencia. No se corre gran riesgo al prever que, en este dominio por el momento aún <reservado>, estas especulaciones resultarán tan estériles como en todos donde han actuado hasta el presente⁵¹.

Cuenta Juan Arana que el vitalismo lejos de ser una rémora para la biología sirvió de contrapunto crítico al reduccionismo y estimulante para arrojar luz sobre muchas parcelas oscuras de la vida. El vitalismo se agarraba a los enigmas y no podía subsistir sin ellos, pero la realidad es que unas décadas después de que Monod pensara que el

⁵⁰ Id. Pág. 120

⁵¹ Monod J. *El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*. Seix Barral. Barcelona. 1970. Pág.40. En Arana J. *Materia, Universo, vida*. Anaya. Madrid.2001. Pág.489

misterio quedaba reducido a la conciencia, seguimos ignorando mucho de la organización de la vida.

No es sencillo elaborar una lista de los problemas sin resolver en biología, entre otras cosas porque hay fenómenos que tradicionalmente suponían problemas muy difíciles pero que en la actualidad si no están solucionados sí que parece que no existe ningún impedimento teórico y por tanto parece que se encuentran en vías de solución, sin embargo, no es solo la conciencia lo que queda por resolver ya que todavía está en el aire la aparición de la vida o el paso de lo unicelular a lo pluricelular y otras veces la solución a un enigma acarrea la aparición de otros más radicales, van apareciendo nuevas variables que van complicando exponencialmente las posibles soluciones.

A partir de un momento determinado, explicar científicamente, entendiendo que explicar es igual a completar el conocimiento de las causas de algún fenómeno, debe de incluir toda una suerte de descripciones en términos moleculares. Por ejemplo, antes del descubrimiento del código genético las explicaciones de la evolución y herencia carecían de un marco teórico que solucionó el descubrimiento del ADN, que sirvió para dar cuenta de la transmisión de caracteres, un fenómeno antes inescrutable, pero a su vez se inaugura una nueva disciplina, la genética, que intrínsecamente supone toda una aventura epistemológica que no son pocos los nuevos interrogantes que suscita. A partir de entonces a cualquier explicación científica se le exigirá que profundice reductivamente mucho más que antes.

Ralph Adolphs, un afamado biólogo, escribió en 2015 un artículo titulado *Problemas sin resolver en biología*,⁵² en el que elabora dos listas que reflejan un relativo consenso entre los científicos. Después de recabar la opinión de un elenco de grandes autoridades reconocidas en biología encuentra opiniones encontradas en algunos problemas concretos, pero también encuentra coincidencias, de modo que elabora un estado de la cuestión actual en el que hay consenso en admitir que los problemas irresueltos en biología son: El origen de la vida y evolución, la biología de los sistemas, plasticidad neural, células madre y medicina regenerativa, regulación génica en animales y plantas y el envejecimiento biológico. Como lo que nos interesa ahora son las lagunas epistemológicas del dinamismo vital de los seres unicelulares nos centraremos en la biología de sistemas y en la regulación génica en animales y plantas.

Como hemos visto, desde sus albores la ciencia moderna se fundamentó metodológicamente con los presupuestos del reduccionismo y del mecanicismo, pero desde la segunda mitad del siglo XX fue paulatinamente quedando claro que dichos métodos no eran apropiados para comprender los organismos vivos, de ahí que algunos biólogos entendieran que era preciso enfocarlos desde el novedoso paradigma de la

⁵² Vid. Ralph A. "Unsolved problems in biology—The state of current thinking". *Trends in Cognitive Sciences*. V. 19. Issue 4. April 2015. Pags. 173–175.

<http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0079610715000115> Consultado 14.2.2017

Teoría de sistemas. Aunque ya se había andado bastante en ese sentido no es hasta fin de siglo cuando se oficializa o se institucionaliza como disciplina independiente la Biología de Sistemas al amparo de la tecnología experimental que permitió el desciframiento del Genoma humano. Pero el reduccionismo no había dicho su última palabra ya que el pujante desarrollo de la biología molecular invitaban a mantenerlo como proyecto de investigación, hasta el punto de que en buena medida los mayores avances de la biología actual, genética, biología molecular o bioquímica se han basado en el método reduccionista, un método que ha llegado hasta los componentes moleculares de los fenómenos vivos. Sin embargo, como en cualquier análisis reductivo, los innumerables datos extraído de las investigaciones tenían su razón de ser dentro de un marco conceptual e instrumental restringido, o sea, en alguna de las muchas parcelas epistemológicas que incluye la biología, por lo que era inevitable buscar una síntesis teórica para clasificar los datos, que evidentemente bien podría proporcionarla la Biología de sistemas.

5.1 BIOLOGÍA DE SISTEMAS

Según Manuel Cánovas Díaz, Catedrático de Bioquímica y Biología Molecular, la primera definición de la Biología de sistemas fue la de Leroy Hood, del *Institut of Systems Biology* (Seattle, USA), en 1999. A partir de ahí se acepta que

es la parte de la ciencia que se encarga del estudio de los mecanismos que describen procesos biológicos complejos en un organismo, representándolos como sistemas integrados de múltiples componentes interactuando entre sí.⁵³

Es bien sabida la dificultad que entraña cualquier definición y más aún cuando se trata de definir una ciencia reciente, pero esta dificultad contrasta con la necesidad de determinar los objetivos que persigue, de modo que se impone a los especialistas ir dejando claro a que se refieren cuando hablan de Biología de sistemas. Al respecto parece que hay un consenso en reconocer lo que la diferencia de lo que no es biología de sistemas, y en virtud de su especificidad poder identificar un proyecto de investigación determinado. Pues bien, el rasgo definitorio de la biología de sistemas, y de ahí la importancia para lo que venimos desarrollando en este trabajo, es:

su preocupación por la organización y la función biológica. La Biología de Sistemas investiga i) las relaciones que se dan entre los componentes estructurales del sistema biológico (e.g. la célula) y su función y, ii) las

⁵³ Cánovas Díaz, M. "La Biología de Sistemas: ¿Un desarrollo normal de la Biología?". En: *Red española de biología de sistemas. Encuentros en la biología*. Volumen 4. número 136. Diciembre 2011. <http://www.sysbiol.net/documents/decada_biologia_sistemas_136_online.pdf> Consultado. 14.6.2017

características de las interacciones que se dan entre los distintos sistemas (las células) que permite al conjunto desarrollar y mantener niveles superiores de organización estructural y funcional⁵⁴

Pero para intentar responder estas preguntas no se puede partir de cero sino que hay que hacerlo desde unas premisas determinadas sobre los sistemas vivos, o sea, de un contexto determinado del que la biología de sistemas debe participar. Estas “condiciones de contorno” pasan por establecer que, como hemos repetido, los seres vivos son sistemas abiertos alejados del equilibrio termodinámico y que mantienen su homeostasis intercambiando materia y energía con el entorno a través de reacciones químicas, que presentan una organización en red que generan orden y estructuras espaciotemporales.

Las interacciones entre los elementos que forman el sistema vivo tienen un carácter dinámico y coordinado, pero no en función de mantener una estructura o funcionalidad autónoma y fija sino cambiante, adaptativa y evolutiva, en función de las volubles condiciones del medio. De modo que la Biología de sistemas no puede estudiar la vida aislando los organismos sino según una relación constitutiva entre los seres vivos y el medio ambiente. Por otra parte y teniendo en cuenta que la biología de sistemas supone la superación del reduccionismo, debe profundizar en la dinámica interna de cada uno de los distintos subniveles de integración y organización: células, tejidos, órganos, organismo, y en la dinámica organizacional y funcional entre los distintos niveles y en su relación con el sistema al completo.

La búsqueda de los principios generales de organización de la dinámica interna de cada nivel organizativo y los que operan entre distintos niveles de organización, en el contexto de la función de cada uno de estos, son objetos de investigación que definen la Biología de Sistemas. Los seres vivos son complejos sistemas de sistemas complejos. Los sistemas biológicos muestran distintos niveles de organización; se nos presentan como sistemas de (sub)sistemas dotados de principios organizativos propios que rigen la estructura y función de la totalidad.⁵⁵

Volvemos a ver repetido cómo en biología tiene mucha fuerza entender que los organismos son sistemas de sistemas de sistemas, pero para poder mantener la identidad funcional y estructural de cada uno de los subsistemas según los principios específicos que operan en cada uno y a la vez comprender sus interrelaciones hay que entenderlas como relaciones no lineales, de modo que en el todo se generan y manifiestan nuevas propiedades emergentes. O sea, que la organización del todo

⁵⁴ Torres Darias, N. “Qué es la biología de sistemas”. En: Red española de biología de sistemas. *Encuentros en la biología*. Volumen 4. N.136. Diciembre 2011.
http://www.sysbiol.net/documents/decada_biologia_sistemas_136_online.pdf Consultado. 14.6.2017

⁵⁵ Torres Darias, N. 2011.

emerge de la actividad de las partes, desde sus propias autopoiesis individuales y sus interrelaciones.

En esta representación el todo es el producto de las partes y las partes a su vez dependen del todo en su funcionamiento y existencia. Un tejido es por tanto a la vez causa y efecto de sí mismo. Es esta relación circular entre las interacciones de las células y su entorno lo que distingue a la Biología de Sistemas de las aproximaciones reduccionistas propias de la Biología clásica⁵⁶

Así pues, la biología de sistemas se diferencia especialmente de la biología clásica porque propone un modelo de los seres vivos consecuente con las conclusiones de la Teoría de sistemas y al hilo del concepto de complejidad, no en cuanto al número de elementos implicados sino según el número de diferentes tipos de elementos y organizaciones subsidiarias. Además, la sistémica sustituye la causalidad lineal por una concepción circular en el que

el comportamiento del conjunto (el todo) está determinado por las propiedades de sus componentes (causalidad ascendente), el comportamiento de sus componentes (las partes) también se ve determinado por las propiedades del conjunto (causalidad descendente).⁵⁷

Llevar a buen puerto las aspiraciones de la biología de sistemas requiere una investigación pormenorizada de cada uno de los subsistemas y toda una aventura epistemológica que abarque las relaciones y la organización global, por lo que inevitablemente requiere un programa de investigación interdisciplinar basado en una modelización más o menos concreta. Una modelización que implica una simplificación metodológica que en principio tiene que determinar una frontera entre el viviente y el medio, que pasa también por identificar las magnitudes que pueden ser observadas experimentalmente y encuadrar estas en distintas variables, parámetros y constantes, o sea, buscar leyes que conecten los distintos fenómenos.⁵⁸

Hablemos de leyes o de reglas, resolver el enigma de la organización de los seres vivos desde abajo pasa por la secuenciación y anotación del genoma, para ello es preciso representar y describir cómo se expresa la información génica, como se trasmite, se

⁵⁶ Id.

⁵⁷ Torres Darias, N. 2011.

⁵⁸ Hay muchas razones para sospechar que buscar leyes en biología no es tan plausible como en la física. Aunque hay quienes defienden que ciertas regularidades de los fenómenos vivos son susceptibles de ser formalizadas matemáticamente o que responden al esquema: si p entonces y, la verdad es que la complejidad de la vida implica trabajar con una proposición donde P tiene tantos parámetros que dificultan cualquier generalización. En la vida se puede hablar de regularidades pero siempre teniendo en cuenta que existen excepciones, de modo que la mayor parte de los biólogos prefieren hablar de reglas que de leyes. Cfr. Diéguez A. *La vida bajo escrutinio*. Cap. 6. Pág 143 y siguientes. Sin embargo, en mi opinión no cabe duda que la pervivencia y la reproducción pueden considerarse como “leyes” biológicas.

regula y como desde ella se desarrolla las distintas rutas metabólicas. A su vez hay que hacer lo propio con las reacciones metabólicas en virtud de cómo se regulan en función de las necesidades de los seres vivos y en relación con las condiciones cambiantes del medio. Para ello es preciso obtener, agrupar y clasificar los datos experimentales, intentar representarlos, al menos los más generales, desarrollando modelos matemáticos de los que se puedan anticipar predicciones y contrastarlos o verificarlos experimentalmente.

Existe un acuerdo general de que la fuerza motriz de la BS ha sido el advenimiento de las “ómicas” (genómica, transcriptómica, proteómica, señalómica y metabolómica), las llamadas técnicas de alto rendimiento (high throughput techniques) generadoras de datos masivos, que están permitiendo enumerar los componentes celulares y estudiar su evolución temporal⁵⁹

Como afirma Cánovas, el proyecto Genoma Humano no era la solución a, sino la línea de salida en la carrera de completar el conocimiento de cómo funcionan los seres vivos. Si la biología tradicional se basaba en los estudios de los componentes celulares, en su composición química, su estructura y sus funciones, la Biología de sistemas pone especial interés en la naturaleza de las uniones que conectan y los estados funcionales de las rutas metabólicas. De modo que habría que conocer los “distintos niveles representados por el transcriptoma, el proteoma, el metaboloma y el señaloma, entre otros. Además, el desarrollo de las ómicas mostró la necesidad vital de conocer los flujos de información en el ser vivo”.⁶⁰

Hay optimismo en que los avances en todas y cada una de las distintas especialidades que estudia la biología de sistemas termine completando el funcionamiento al completo de los seres vivos, pero las biomoléculas no se comportan igual *in vitro* que en los organismos, pues *in vivo* existen elementos y se producen interacciones no identificadas que hacen que el comportamiento biomolecular sea distinto y difícil de predecir en laboratorio. Sin embargo algunos piensan que no deberíamos de esperar obtener un modelo teórico sujetado por un programa matemático para explicar todos y cada uno de los seres vivos.

Si para cada sistema y/u organismo que nos interesara tuviéramos que medir todas las interacciones entre todos sus componentes moleculares, no acabaríamos nunca. Sin embargo la ciencia tiene como objetivo encontrar leyes generales que permitan describir el universo de la forma más sencilla y general posible. Así, la Biología de Sistemas también tiene la aspiración de encontrar principios organizativos o de diseño biológico que sean válidos y aplicables a una gran cantidad de organismos y de circuitos moleculares y que permitan explicar

⁵⁹ Cánovas. 2011.

⁶⁰ Id.

cómo y por qué estos organismos o circuitos han evolucionado para funcionar de la manera que funcionan.⁶¹

Así pues, la Biología de sistemas despierta muchas ilusiones explicativas y parece ser el último peldaño de la escalera naturalista, pero no para alcanzar explicar el funcionamiento de un ser vivo determinado en un momento concreto, sino para descubrir leyes generales en las que subsumir todos los procesos biológicos, pero este optimismo contrasta con el verdadero estado de la cuestión. Juan Antonio García Ranea, Investigador Ramón y Cajal del Departamento de Biología Molecular y Bioquímica de la Universidad de Málaga escribe sobre el concepto de “materia oscura” en biología, que viene a reflejar grandes parcelas ocultas de conocimiento en las relaciones intermoleculares que se dan en los seres vivos.

La gran paradoja es que a pesar de que contamos con toneladas de datos experimentales no somos capaces de enunciar modelos sistémicos consistentes que expliquen la diversidad funcional de los sistemas biológicos complejos”.⁶²

La colaboración duradera entre biólogos de la University College London y la Universidad de Málaga, a la que pertenece García Ranea, se ha centrado en el estudio comparativo entre la red de interacciones de proteínas del ser humano y la levadura, dos especies tan diferentes que permitirían encontrar patrones universales e intentar

dar respuestas a las siguientes preguntas: ¿Cuánto espacio de las redes de interacciones de proteínas permanece aún oscuro a nuestro conocimiento experimental? ¿Este espacio oscuro aún por explorar encierra componentes funcionalmente claves necesarios para comprender el funcionamiento del sistema? ¿Nuestras técnicas actuales de exploración experimental nos permitirán con el tiempo caracterizar todos los rincones del espacio de interacciones, o presentan limitaciones de muestreo que están dejando en la oscuridad importantes regiones funcionales?⁶³

Según este biólogo los estudios revelan que la redes de interacción entre proteínas predichas bio-computacionalmente no han podido ser caracterizadas en un 82% en las levaduras y en un 98% en los seres humanos. Una enorme cantidad de “materia oscura” empaña el estado actual del conocimiento al que aspira la Biología de sistemas, de modo que se pone en cuestión tanto la forma experimental de

⁶¹ Alves, R., Baldiri, S., Vilaprinyo E., Sorribas, A. “¿El aniversario de la Biología de Sistemas?”. Departament de Ciències Mèdiques Bàsiques. Universitat de Lleida. Red española de biología de sistemas. *Encuentros en la biología*. Volumen 4. N. 136. Diciembre 2011.

<http://www.sysbiol.net/documents/decada_biologia_sistemas_136_online.pdf> Consultado. 15.6.2017

⁶² García Ranea, J.A. “La “materia oscura” de los sistemas biológicos”. En: Red española de biología de sistemas. *Encuentros en la biología*. Volumen 4. N. 136. Diciembre 2011.

<http://www.sysbiol.net/documents/decada_biologia_sistemas_136_online.pdf>

⁶³ Id.

aproximación a estos fenómenos como las posibilidades reales de comprender su funcionamiento.

es obvio concluir que nos encontramos muy lejos de poder generar modelos consistentes que nos permitan reproducir y entender el funcionamiento de dichos sistemas complejos. La insuficiencia de datos no sería en sí demasiado preocupante si supiéramos que es sólo cuestión de tiempo que la aplicación recurrente de las técnicas experimentales actuales termine la caracterización de dichos espacios oscuros. Pero desafortunadamente, el análisis funcional de la materia oscura nos indica que nuestra exploración experimental de este espacio es sesgada, ignorando de forma sistemática regiones funcionalmente fundamentales, sin las cuales difícilmente alcanzaremos a comprender el funcionamiento de los sistemas moleculares.⁶⁴

Optimismo o pesimismo, carencias teóricas o experimentales, sea como sea, una explicación total de los fenómenos vivos está comprometida desde abajo por su dimensión molecular y por arriba desde la Teoría de sistemas, cualquier intento de explicación que no tenga en cuenta las partes, el todo, sus relaciones y su organización, no puede considerarse una explicación completa, por lo que la Biología de sistemas se ha desarrollado especialmente como una biología molecular de sistemas cuyo paradigma quiere superar el clásico determinismo genético complementándolo con el modelo epigenético.

Antes de terminar este pequeño repaso a la Biología de sistemas quisiera hacer mención de un dato que si en biología no es esencial para lo que nos ocupa puede ser muy interesante. Según Cánovas

El siguiente paso en la descripción del sistema completo es considerar que todos los componentes biológicos tienen un recambio. Los metabolitos tienen un recambio de menos de un minuto, los mRNA poseen vidas medias del orden de minutos (bacterias) a horas (eucariotas), los componentes de una célula poseen diferentes vidas medias. Más aún, en un ser multicelular las células de los tejidos y los órganos poseen vidas medias diferentes y sincronizadas (por ejemplo las células intestinales poseen un recambio que implica el cambio del 3-6% del total diario).⁶⁵

Cada una de las células que forman un organismo contiene distintos elementos con una edad y vida media desiguales, o sea, los elementos se recambian y lo que permanece es “la interrelación entre los componentes celulares”.⁶⁶ Cánovas deja constar que el sentido de la biología de sistemas es el conocimiento del todo a través de

⁶⁴ García Ranea. 2011

⁶⁵ Cánovas. 2011

⁶⁶ Id.

la relación y el recambio de sus partes, de modo que “de hecho, esas relaciones son las verdaderas características que perduran y dan sentido al proceso vital”.⁶⁷

Aunque pueda achacarse que en realidad estamos ante una disciplina nueva que no ha dado más que sus primeros pasos, lo cierto es que en la actualidad no hay una explicación holista que coordine todas las funciones vitales, o sea, a lo que aspira la Biología de sistemas, que en caso de los seres unicelulares debe desarrollar un modelo integrado de los procesos que constituyen y mantienen de manera dinámica el estado de la célula. En cuanto a la regulación génica en animales y plantas, aunque también forma parte de la Biología de sistemas, tiene sus propias especificaciones y su propia porción de “materia oscura”.

Creo que un importante problema no resuelto que tiene ramificaciones en múltiples campos son los siguientes: ¿Cómo las proteínas de procesamiento de señales dentro de las células crean los circuitos complejos que determinan el comportamiento celular? Específicamente una comprensión de cómo funcionan estos "circuitos integrados" biológicos. Todavía estamos a muchos años de resolver este problema.⁶⁸

Después de los ejemplos anteriores parece claro que actualmente falta mucho para completar una explicación de los procesos metabólicos. En cuanto a la regulación génica la pregunta no es ya solo si tenemos una explicación completa de los organismos sino si existe un marco conceptual válido que fundamente la investigación, teniendo en cuenta que:

Los procesos en el conocimiento de la naturaleza, el control y la regulación de la información genética han puesto de manifiesto unos fenómenos de una enorme complejidad. Unas redes de interacciones radicalmente diferentes de las antiguas concepciones elaboradas a partir de inferencias indirectas y suposiciones derivadas del desconocimiento de los procesos subyacentes a la construcción y variabilidad de los organismos.⁶⁹

A nivel estructural tradicionalmente se ha dibujado un modelo de ADN como una doble hélice estática donde las moléculas establecían relaciones íntimas con las proteínas, que disparaban o reprimían la actividad genética, pero las nuevas técnicas de microfilmación que han permitido observar el ADN nuclear en tiempo real, “han mostrado

⁶⁷ Id.

⁶⁸ Ralph, Adolphs. 2015.

⁶⁹ Sandín, M. “La transformación de la evolución”. En: *Boletín de la Real Sociedad Española de Historia Natural. Sección Biológica*. Tomo 100(1-4). Departamento de Biología. Universidad Autónoma de Madrid. 2005. Págs. 139-167. < <http://www.somosbacteriasyvirus.com/transformacion.pdf> > Consultado 3.8.2017.

las molécula girando como un danzarín demoníaco... (...)... han expuesto un inesperado barullo en la actividad de proteínas pululando alrededor del ADN".⁷⁰

Por otra parte, se ha demostrado que casi la mitad del genoma está compuesto por elementos móviles, de los cuales al menos un 10% por virus endógenos. Si a esto añadimos que se va demostrando que en las diferencias de complejidad y la morfológica de los organismo tiene mucho que ver el ADN basura, veremos claramente que los presupuestos aceptados tradicionalmente en genética han de ser revisados, de modo que en realidad la genética no ha tenido una clara base teórica como para resolver el problema que aquí se plantea.

Pero, y la simpleza de los seres unicelulares, ¿ha permitido agotar su conocimiento? Por lo que sabemos aún no, la prueba es que no se puede dar una explicación de abajo a arriba porque entre otras cosas el fenotipo no solo está sujeto al genotipo sino que también está condicionado por las interacciones con el medio, de modo que una explicación de este tipo no puede agotar totalmente el fenómeno. Un buen ejemplo análogo de lo anterior es la eterna disputa en embriología entre preformacionistas y epigenetistas, si lo primeros postulaban un determinismo genético fuerte los segundos incidían también en las relaciones causales del medio y en los dinanismos intercelulares, quedando demostrado que se produce más allá del contacto físico. Hoy se tiende a pensar que el desarrollo embrionario responde a una síntesis de ambas teorías.

He dedicado bastante tiempo a justificarme a mí mismo que la ciencia no ha conseguido explicar la organización biológica de ningún ser vivo, no existe un archivo que a modo de balance explicita lo que se sabe y lo que se ignora de la vida, pero aunque se completara tal conocimiento la dimensión formal siempre se puede esconder más adentro, allá donde la ciencia no alcanza, pues buscar una causalidad no física es una tarea imposible a través de parámetros o mediciones creadas para tratar fenómenos físicos, de modo que sería irrefutable en cualquier caso. Pero que algo sea irrefutable para nada garantiza que sea verdadero, por ello el principal argumento que utilizaré para defender que la vida implica una causa formal es de carácter positivo, y aquí me ceñiré estrictamente a las conclusiones que llegan el naturalismo o el reduccionismo en sus intentos de explicar la vida.

Sin duda, una de las características que tradicionalmente se le ha concedido al principio vital es que marca una tendencia teleológica, en cambio para Maturana la finalidad es solo la apariencia que se muestra al espectador cuando observa la ontogenia y filogenia del sistema en su contexto constitutivo y en su desarrollo temporal, cuando en realidad cualquier dinámica solo está condicionada a la integridad y mantenimiento del orden intrínseco autopoiético. Ahora bien, en mi opinión, no hay que salir de la integridad y el mantenimiento para que se dé la finalidad, por lo que creo

⁷⁰ Sandín, M. 2005.

legítimo admitir que la actividad formal empuja a los seres vivos a mantenerse en el ser. Pero si la vida tiende universalmente a seguir viva, no es menos cierto que la reproducción es tan esencial a los organismos como su propia supervivencia.

Si la vida primitiva era muy simple evidentemente su evolución sería de lo simple a lo complejo, de modo que el aumento de complejidad no tiene que ser un indicio para admitir algún tipo de finalidad. Una de las características que pueden interpretarse de los posibles efectos teleológicos es la aparición de fenómenos o novedades que van en contra de la propia economía vital, fenómenos que atentan contra la integridad de los componentes implicados o fenómenos improbables. En ese sentido desde la duplicación celular hasta la reproducción sexual de los mamíferos superiores la actividad reproductiva no ha hecho más que complejizarse y también complicarse.

6. REPRODUCCIÓN

La nutrición y el crecimiento son dos condicionantes de la vida, dos emergencias necesarias que simultáneamente complican las posibilidades de la fijación de la célula como sistema, pero también lo es la reproducción, porque una cosa es la capacidad replicativa de los aminoácidos y otra la división celular.

Si la prioridad de la vida es la conservación, la reproducción sería un accidente, para Maturana la reproducción es una fractura con conservación de organización; un fenómeno que es prescindible para el ser vivo concreto, porque vivir está antes que reproducirse y por tanto es un accidente o una emergencia al que se enfrenan los seres vivos y que tienen que gobernar salvando su propia autonomía.

La reproducción es una operación posterior al establecimiento de la unidad y no puede entrar como rasgo definitorio en la organización de los sistemas vivientes...(…)... y su origen ha de considerarse como secundario e independiente del origen de la organización viva.⁷¹

La reproducción es condición necesaria para que surjan organismos, pero una vez en el mundo no necesitan reproducirse, de hecho muchos no lo consiguen, sin embargo la experiencia nos muestra que la reproducción es tan esencial a los organismos como lo es la supervivencia y hacia ella empuja el instinto con una violencia irresistible, tan fuerte que muchas veces los seres vivos invierten la relación y priorizan la reproducción al mantenimiento de sus propias vidas.

Es un hecho innegable que los organismos se mueven en función de su propia reproducción, que es un movimiento intrínseco a la vida conocida, donde vida y

⁷¹ Maturana y Varela. 1973. Pág. 92

reproducción son una misma cosa, pero incluso a veces nos parece que se prioriza a la conservación de los organismos, es como si la evolución tuviera sus propios intereses y necesita la reproducción para satisfacerlos, de hecho, inconsciente o metafóricamente, en biología el concepto de evolución se cosifica y se erige como sujeto de determinados comportamientos reproductivos.

La experiencia nos muestra con mucha frecuencia que la autoconservación está subordinada a la reproducción. De modo que no solo la conservación y la reproducción sino también la muerte programada son inevitables elementos de la vida y de su evolución. Una de los fenómenos que parece mostrar que en algunos casos la reproducción se prioriza a la propia vida de los organismos es que en ocasiones mueren casi inmediatamente después de reproducirse. Algunos solo se reproducen una vez, los semélparos y otros sirven de alimento a sus camadas.

6.1 REPRODUCCION SEXUAL

La reproducción no es que tenga ventajas evolutivas sino que evidentemente es el motor de la evolución, de modo que el problema que plantea no está solo en su origen sino también en su desarrollo. En ese sentido la gran dificultad que hay que superar es darle una explicación al salto de la reproducción asexual a la sexual.

No tenemos la menor idea de las causas últimas de la sexualidad; por qué nuevos seres deben ser producidos por la unión de dos elementos sexuales, en lugar de un proceso partenogénico...(…)El tema completo está sumido en la oscuridad.⁷²

Desde que Darwin planteó un problema que tradicionalmente no se discutía se ha estudiado el fenómeno desde diferentes puntos de vistas y disciplinas, pero todos convergen en la dificultad de dar cuenta del gasto energético y la complicación que implica la reproducción sexual, un problema que sigue vivo hoy día.

La reproducción sexual no parece más un modo de reproducción obvio, funcional o siquiera sensato. En primer lugar, consume mucha energía pues involucra los procesos de meiosis, recombinación y fusión de material genético. Además, tiene costos fisiológicos ya que requiere la producción de células

⁷² Barrett, P.H. "The Collected Papers of Charles Darwin". 1977. Pág. 61. El documento original: Darwin, C.R. 1862. "On the two forms, or dimorphic condition, in the species of *Primula*, and on their remarkable sexual relations". En: *Journal of Proceedings of the Linnean Society (Botany)* 6: Págs.77-96.
<http://darwin-online.org.uk/converted/published/1862_primula_F1717.html>Consultado. 19.4.2017

reproductivas especializadas, gametos, e incluso diversos tipos de estos o sus portadores. (Isogamia vs. anisogamia, dioecia vs. hermafroditismo).⁷³

Comparado con la fisión binaria o la partenogénesis, la reproducción sexual tiene unos costos fisiológicos y etológicos mucho mayores (doble costo), por lo tanto, desde el punto de vista energético no resulta eficiente, no en vano se consideró durante bastante tiempo como la reina de las preguntas de la biología evolutiva. A finales del XIX August Weismann no podía verla más que como un mecanismo evolutivo *per se*.

No sé qué significado puede atribuírsele a la reproducción sexual que no sea la creación de caracteres hereditarios individuales que formen el material de trabajo de la selección natural.⁷⁴

No era preciso interpretar la afirmación de Weismann en clave teleológica o finalista, para él la evolución parte de fenómenos aleatorios, pero las nuevas combinaciones genéticas solo pueden compartirse entre individuos sexuales, de modo que a nivel evolutivo el problema parecía resuelto. En 1965 Kimura y Crow, a través de un modelo matemático concluyeron que la reproducción sexual tiene ventajas con respecto a la asexual para la recombinación genética en poblaciones altas aunque no así cuando se trata de pocos individuos. Por la misma fecha Wynne-Edwards dio a conocer los resultados de los estudios etológicos que concluían que algunas especies mostraban claramente estrategias evolutivamente seleccionadas por sus beneficios al grupo. “Su libro dividió a los biólogos evolutivos entre los “grupistas” e “individualistas”⁷⁵.

Este asunto ha permanecido vigente durante las últimas décadas y se ha tratado desde la biología molecular, la genética o la ecología, pero independientemente de si se prioriza al individuo o al grupo, existe un acuerdo generalizado en que siendo la forma más común, la reproducción sexual debe necesariamente de tener las ventajas evolutivas suficientes como para contrapesar su doble costo.

Algunas investigaciones de la biología molecular que abordan el problema del doble costo han visto que los mecanismos celulares para reparar los daños genéticos son los mismos que los que permiten la recombinación. Las enzimas encargadas de la reparación tienen que recuperar la información sobre la composición original del ADN, que está en la estructura molecular de doble hélice. Pero es frecuente que también la

⁷³ Carrillo, C., Britton, N. y Mogie, M. “Evolución y persistencia de la reproducción sexual: nuevos acercamientos a una vieja pregunta”. En: *Miscelanea Matemática*. nº 43. 2006. Pág. 87–115. <http://miscelaneamatematica.org/Misc43/C_Carrillo.pdf> Consultado.20.4.2017

⁷⁴ Weismann, A. *Essays upon Heredity and Kindred Biological Problems*. v. I. Oxford. 1889 p. 281. En Carrillo, C. 2006

⁷⁵ Carrillo, C. 2006

copia esté dañada, de modo que la información necesaria solo puede venir del mismo gen pero de otro organismo y esto solo es posible en la reproducción sexual.⁷⁶

Desde el punto de vista genético se estudia el tema teniendo en cuenta que las mutaciones genéticas pueden ser beneficiosas, deletéreas o neutras, que aun produciendo cambios genéticos no alteran la información resultante. Teniendo en cuenta que el proceso evolutivo conlleva la acumulación gradual y constante de cambios genéticos, si consideramos las beneficiosas, la reproducción sexual sería la forma en que las mutaciones que mejoran el genotipo se juntan en un individuo y se propagan a una población. De ser asexualmente quedaría restringida a un solo organismo y a sus descendientes.

Otra ventaja de la reproducción sexual es que la población adquiere muchas combinaciones nuevas que permiten a sus portadores desarrollar ventajas evolutivas, sin embargo, se ha objetado que la recombinación es también aleatoria y no siempre junta mutaciones favorables, ya que es más probable que rompa combinaciones anteriores, sean o no beneficiosas.

Desde el punto de vista de las mutaciones deletéreas queda claro que la sexualidad es la forma reproductiva más eficaz para combatir las generacionalmente, ya que los organismos diploides tendrán la mitad de estas mutaciones e irán disminuyendo las deletéreas exponencialmente en cada generación. De modo que la eficiencia biológica de la reproducción sexual es mucho mayor que en la asexual y por tanto deberían perdurar más en el tiempo. Con las mutaciones beneficiosas ocurre igual, pero esta merma se compensa porque son positivamente seleccionadas.

Sin embargo, ninguna de estas argumentaciones está exentas de críticas, entre otras cosas porque son propuestas teóricas, de sentido común, que difícilmente tenían comprobación empírica, algo que se intenta superar en la actualidad virtualmente a través de las simulaciones informáticas como la de los autómatas celulares.

George Christopher Williams publicó en 1975 *Sexo y evolución*, un libro en el que se detalla cómo los beneficios de la reproducción sexual son mayores que sus costos, ya que al variar la progenie se dan más posibilidades de adaptarse a todo cambios ambientales, lo que es menos factible que con la descendencia más uniforme de la asexual. Dice Williams que las poblaciones asexuales tienen muchos boletos de lotería con el mismo número, mientras los sexuales juegan a muchos números.⁷⁷

Sin embargo, en 1982 Graham Bell contrastó esta teoría con un patrón de distribución geográfica y llegó a la conclusión contraria, ya que observó que las especies asexuales se adaptan mejor a vivir en alturas y latitudes mayores, a climas más extremos

⁷⁶ Vid. Bernstein, H. "Germ line recombination may be primarily a manifestation of DNA repair processes". *Journal of Theoretical Biology*. N. 69. 1977. Págs.371-380.

<<https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/0022519377901448>> Consultado. 20.4.2017

⁷⁷ Williams, G. C. *Sex and Evolution*. Princeton University Press. Oxford. 1975. En Carrillo, C. 2006.

y en general a ambientes más duros, en cambio los sexuales tienden a ocupar zonas más templadas, centro-tropicales.⁷⁸

Hay otros alegatos a favor de las excelencias de la reproducción sexual a la hora de rentabilizar sus propios costos. Los mamíferos son anfitriones de billones de parásitos, de modo que su salud está en el equilibrio entre los anticuerpos que produce y la resistencia evolutiva de estos comensales. La reproducción sexual, al incorporar una carga genética distinta hace que, como diría Daniel Dennet, en lugar de "decir hogar, dulce hogar, los parásitos se encontrarían en *térria incógnita*. Esto les brinda a las crías una gran ventaja en la carrera armamentística"⁷⁹.

A finales de los noventa daba la sensación de que ni la biología molecular, ni la genética, ni la ecología, habían podido resolver el problema del doble costo de la reproducción sexual ni se podía generalizar si la evolución priorizaba al individuo o al grupo. Se habían propuestos teorías específicas en cada disciplina, pero siempre aparecían contraargumentos de peso. Además, los científicos son conscientes de que aunque una teoría sea consecuente con los hechos no es garantía de que sea verdadera, ni que haya que descartar otras causas más profundas de las que se proponen, de modo que parecía necesario abordar el problema con un enfoque global que pusiera en valor y conectaran las distintas variables que intervienen.

Por otra parte, el desarrollo del problema de la reproducción y el proceso de replicación genética ha ido paralelo al desarrollo técnico y epistemológico, de modo que el siglo XX va ofreciendo nuevas oportunidades en cuanto aparecen mejores y más precisos métodos de observación y de análisis. Aparecen nuevos enfoques genéticos, nuevos modelos matemáticos, además de crear programas de investigación específicos como el de SEXASEX, asociado a la Comisión Europea. Pero a pesar del esfuerzo

Podemos concluir que la evolución y permanencia de la reproducción sexual, así como un mayor entendimiento de las ventajas y costos de su contraparte asexual, seguirán siendo preguntas abiertas de la biología evolutiva en el siglo XXI.⁸⁰

La explicación de la abiogénesis como la emergencia de un sistema autopoiético debe llevar aparejada una descripción estructural de los distintos elementos agrupados y una justificación funcional que dé cuenta del mantenimiento del sistema. Esta justificación funcional no puede omitir la emergencia de propiedades o facultades como la sensibilidad, conductividad, crecimiento, respiración o alimentación.

⁷⁸ Bell, G. "Sex and Death in Protozoa: The History of an Obsession". 1988. Cambridge: *Cambridge University Press*. Reedición de 2008. En Carrillo Claudia. 2006.

⁷⁹ Dennet D. *Romper el Hechizo*. Trad. Felipe De Brigard. Katz Editores. Buenos Aires. 2007. Pág. 92

⁸⁰ Carrillo C. 2006. Pág. 111

Una vez satisfechas estas condiciones ya podríamos hablar de sistema autopoietico, de vida, pero no de vida conocida.

Podemos imaginar que las condiciones del planeta propiciaban miríadas de interacciones de las cuales surgieron una y otra vez formas de vida carentes de alguna de las estructuras necesarias para su conservación, o estériles, de una existencia efímera, desconocidas para nosotros porque no se perpetuaron, hasta que en algún momento apareció la célula, que incorporaba al unísono todas las características y actividades que propiciaron su diferenciación topológica, estructural y funcional, tal y como la conocemos ahora, con la capacidad de duplicar todos sus componentes y la de transmitir sus caracteres y propiedades. Por eso la teoría mejor aceptada para explicar la abiogénesis es la teoría del Mundo de RNA.

La vida surgió, eso es un hecho, y de algún modo tuvo que pasar, pero lo maravilloso es que se dieron simultáneamente una serie de emergencias de la que inexcusablemente la facultad duplicativa formaba parte. A partir de aquí aquellos cambios evolutivos que favorecían el mantenimiento, el crecimiento y la reproducción fueron positivamente seleccionados, independientemente de si incidían especialmente en una u otra función. Por tanto, que los organismos tiendan a mantenerse en el ser y a reproducirse es una tautología que fortalece la concepción metafísica del concepto de vida y en mi opinión admite también una interpretación con implicaciones teleológicas, en la que la existencia de cualquier organismo tendría como cometido prioritario su propia continuidad y la de su especie, algo que dotará de consistencia ontológica al concepto de vida, en cuanto que además de una dimensión material implicaría un ámbito formal, precisamente orientado a pervivir y reproducirse.

Por tanto, sin perjuicio de la legalidad de quien defiende lo contrario, es legítimo defender que la vida implica una actividad formal responsable de la organización biológica y que tiene como valor la conservación del individuo y de la especie. Hasta Damasio, un autor que está en la vanguardia del naturalismo recurrió al <conatus> de Spinoza para justificar por qué lo beneficioso produce sensaciones agradables y desagradables lo perjudicial.

cada criatura, en la medida que puede por su propio poder, se esfuerza para perseverar en su ser», y «el empeño mediante el que cada criatura se esfuerza para perseverar en su ser no es otra cosa que la esencia real de la criatura⁸¹

Aceptando que la dimensión formal empuja a la pervivencia y la reproducción la vida toma connotaciones metafísicas, hay una fuerza inmaterial que impele instintivamente a los seres vivos. Ahora bien, ¿cómo se manifiesta esa dimensión, esa fuerza vital? La respuesta a esta pregunta pasa por ponerle nombre a ese famoso “algo

⁸¹Spinoza Baruch. En Antonio Damasio. *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Crítica. Barcelona. 2009. Pág. 40

más” que no proporciona el reduccionismo. Pero como el naturalismo no pierde de vista que su mayor problema está en explicar las facultades superiores del ser humano, emparentan y relacionan directamente ese algo más con ellas. Por eso es frecuente leer en los trabajos especializados frases como “conciencia celular” “proto-mente” o “inteligencia vital”, ideas que quieren explicar los mecanismos homeostáticos coherentes de todos los seres vivos y miran de reojo a la conciencia humana. En ese sentido hay que decir que esta intuición no es patrimonio naturalista ya que la han hecho suya muchos y muy notables filósofos espiritualistas que han entendido al ser humano como flecha y meta de la evolución. Que la evolución no es ciega sino que implica un proceso teleológico hacia mayores niveles de complejidad como condición de posibilidad para mayores niveles de conciencia.

7. RESUMEN Y CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO

El objetivo de esta tesis es poner en valor un posible modelo antropológico triádico consecuente con el modelo de la que J.A. Antón Pacheco llama filosofía tradicional o clásica, un modelo que contrasta con el monismo materialista que ha tomado como paradigma la ciencia. Pues bien, consecuentemente con lo visto hasta ahora se puede defender que a pesar de que en filosofía es una idea minoritaria, puede asumirse que la vida implica, además de una causa material, un principio o determinación formal. En este primer capítulo hemos analizado el estado de la cuestión teniendo en cuenta que desde el naturalismo se busca refutar, y desde el punto de vista espiritualista hay que diferenciar entre el animismo de corte aristotélico, que defiende que el alma es el principio de vida, y Descartes, que contrariamente naturalizó todo lo que pudo y su mecanicismo sirvió de propedéutica para entender a los seres vivos como máquinas, refutando la idea de alma vegetativa y animal con su diferencia irreductible entre *res extensa* y *res cogitans*.

Pero ante la imposibilidad de explicar la vida mecánicamente tomo fuerza una nueva y vieja idea, el vitalismo, doctrina que defiende que la vida implica una fuerza desconocida ajena a la materia. Los postreros descubrimientos científicos como la formación artificial de aminoácidos o el cultivo celular parecían dar pie a refutar el vitalismo pero en realidad poco se anduvo en ese sentido. A partir de ahí y en mi opinión, la filosofía de la biología se ha debatido entre tener que encontrar “algo más” de lo que ofrece el método reductivo, pero que paradójicamente aspira a explicar en clave reduccionista. Ya entrados en el siglo XX la necesidad de superar el reduccionismo dio a pie a un nuevo paradigma basado en el emergentismo, las ciencias de la complejidad y la teoría de sistemas, que en mi opinión pueden servir para proporcionar a la biología un marco teórico más rico, pero para nada refuta la idea de una dimensión formal en la vida.

He querido convencerme a mí mismo de que la vida es algo más que materia, que su organización se debe a un principio formal, algo que sería incompatible con que tuviéramos un conocimiento total de cualquier ser vivo, pero en realidad, después de un repaso a <los problemas sin resolver> en biología y biología de sistemas, no queda más remedio que aceptar que estamos lejos de completar tal conocimiento. Pero en cualquier caso, la causa formal siempre se puede esconder más adentro, en las profundidades de la materia y ser invisible a la ciencia. Ahora bien, si se acepta una causa formal también habría que concederle crédito a algún matiz teleológico ya que parece que la pervivencia y la reproducción son “leyes” biológicas, que todo ser vivo tiende naturalmente a mantenerse vivo y a reproducirse.

Si los enigmas de la biología nos proporcionan argumentos negativos para defender un principio formal, en el próximo capítulo intentaré ofrecer argumentos positivos, y para ello me ceñiré a ideas y autores naturalistas, ya que la búsqueda de ese algo más se hace coincidir con la tarea de explicar evolutivamente las facultades racionales del ser humano, por lo que hay que rastrear su desarrollo filogenético en las propiedades cognitivas u organizativas de las formas de vida más elementales, lo que permitiría cerrar el círculo naturalista.

CAPÍTULO II. EL PSIQUISMO

En la actualidad la idea más aceptada en ciencia, pero también en filosofía, es que el pensamiento o la conciencia humana tienen un origen evolutivo del que se pueden encontrar pistas en otros mamíferos, pero es obvio que esto no resuelve el misterio del origen sino que lo traslada, por eso ha ido tomando fuerza la tendencia a admitir que el psiquismo es una propiedad de todos los seres vivos, tengan o no un sistema nervioso. Pero esto de algún modo recuerda el vitalismo o el principio formal aristotélico, de modo que el naturalismo tendrá que esforzarse en explicar lo psíquico desde lo material. Pues bien, aquí defenderé efectivamente que la vida implica un principio formal, pero que esta dimensión de la vida es ajena a la psique, a la subjetividad. Para ello me apoyaré en los propios datos que ofrecen los naturalistas. En mi opinión, los datos pueden ser objetivos pero ciertas conclusiones de la especulación científica son más coherentes con una explicación de la subjetividad de arriba abajo, como sostiene la filosofía clásica, que de abajo a arriba como busca el naturalismo.

La progresiva complejidad de las formas de vida puede parecer algo tautológico ya que si se parte de lo más simple el movimiento no puede ir más que complejizándose, pero la aparición de emergencias cualitativamente diferentes nos desafía. En ese sentido la aparición del sistema nervioso supone un alarde de complejidad física y funcional, pero además implica la emergencia de los fenómenos psíquicos cuyo corolario son las facultades que tradicionalmente se han considerado exclusivas del ser humano. Además, el compromiso naturalista no pierde de vista que en último término su propósito y su mayor dificultad estriban precisamente en explicar cómo la evolución biológica llegó a producir facultades como la inteligencia o el pensamiento, problemas que toma por objeto la epistemología evolucionista.

Por otro lado, las capacidades racionales humanas son el bastión más poderoso de los que en occidente creen que el humano es un ser aparte, ontológicamente diferente del resto de animales. Evidentemente el naturalismo no puede compartir esa idea de modo que se le impone explicarlo desde abajo, pero hay un abismo entre explicar los diferentes fenómenos biológicos y las capacidades racionales. Para los naturalistas la vida es un fenómeno físico que tiene su origen en fenómenos igualmente físicos y si en parte se resiste todavía a la explicación es porque no se ha completado una teoría holista que dé cuenta totalmente de su organización y de la aparición de determinadas emergencias, ya que la naturalización de las facultades superiores implica que desde elementos físicos surgen fenómenos de distinta naturaleza. Un salto ontológico que pone en problemas a los investigadores y que los convierte en verdaderos aventureros intelectuales.

La forma de encarar esta aventura epistemológica evidentemente varía según las distintas disciplinas, desde la psicología evolucionista a las neurociencias, pasando por la etología o la paleontología. La filosofía de la biología o la epistemología

evolucionista recurren a todas ellas sirviéndose e interpretando los diferentes trabajos experimentales. Enumerar proyectos de investigación, autores o ideas más significativas supera con mucho lo que este trabajo pretende, de modo que se intentará sintetizar y tener en cuenta alguna idea que pueda ser importante para lo que nos ocupa.

1. ORIGEN DE LAS FACULTADES SUPERIORES

Aunque evidentemente el naturalismo no puede prescindir del evolucionismo sería conveniente aclarar si la aparición de la racionalidad responde a un acontecimiento súbito, una emergencia neta o por el contrario a un desarrollo progresivo y continuo. Pero ojo, en biología la emergencia de estructuras no supone ningún obstáculo para el naturalismo, en cambio la emergencia de la conciencia o el pensamiento tienen las suficientes connotaciones o interpretaciones ontológicas como para poner especial interés en defender que tienen su origen en las facultades animales y por tanto podemos rastrear en ellos su presencia y explicarlas según una evolución progresiva. Esto implica hacerlo al menos en dos niveles, el estructural y el funcional, sin olvidar que es obligado también dar cuenta de su valor adaptativo.

Antes de hacer un sucinto repaso de estas condiciones hay que hacer notar que en el momento que buscamos el origen evolutivo de las facultades superiores caemos inevitablemente en una paradoja. Percepción, cognición, emoción, memoria, inteligencia, etc., son capacidades o facultades de las que tenemos cada uno de nosotros experiencia directa, pero al buscar sus orígenes evolutivos tenemos que aceptar una continuidad que cae en la paradoja que para explicar tal o cual función hay que identificar las estructuras fisiológicas que la hacen posible, pero entonces hay que postular estructuras fisiológicas más simples y anteriores de las que debió surgir evolutivamente y al mismo tiempo negarles a dichas estructuras la capacidad de desarrollar esa función tal como la entendemos; entonces hay al menos que concederle analógicamente un grado menor o una proto-función, de modo que se va difuminando semánticamente el significado y el alcance de la función que queremos investigar hasta llegar a resultar irreconocible.

Pongamos un ejemplo: Se dice que las emociones aparecen cuando se desarrollan lo suficientemente las estructuras subcorticales, concretamente el sistema límbico. Si queremos buscar su génesis o las formas proto-emocionales habría que retroceder hasta la aparición de ganglios nerviosos simples y negarles la capacidad de producir emociones tal como las entendemos, pues si no fuese así no se podrían imputar el origen al sistema límbico sino a los ganglios nerviosos. Así que o bien tenemos que imaginar que existe una potencia emocional más básica y por tanto tenemos que revisar el propio significado del concepto de emoción o tenemos que ver la emoción como una

emergencia cualitativa como consecuencia de una acumulación cuantitativa. La paradoja es que en algún momento la continuidad se rompe, o bien a nivel estructural o bien a nivel semántico, pues ni se puede identificar un momento crítico en el que surgen ni unas estructuras que permitan decir que a partir de ellas surge la primera emoción.

Inevitablemente esta paradoja aparecerá por doquier, pues evidentemente por muy naturalista que uno se declare sabe perfectamente que la inteligencia humana es muy diferente a la de cualquier otro animal, que atribuirles el pensamiento no pasa de ser una analogía arriesgada, o que demuestren visos de racionalidad o capacidad de abstracción cuando se enfrentan a problemas diseñados *ad hoc* no es más que buscar ese famoso, pero importante, cisne negro.

Nuestro bagaje genético no es tan diferente al de los primates como para que haya demasiadas esperanzas de encontrar un buen apoyo, aunque algo se ha propuesto en ese sentido, en cambio a nivel cerebral sí que parece claro que el cerebro humano tiene especialmente desarrollado el neo córtex, precisamente allí donde las neurociencias identifican principalmente la actividad neural asociada a estas facultades, pero justificarlas evolutivamente en principio choca con el principio de continuidad. Aunque evidentemente no todos los seres humanos tienen desarrollada y en la misma forma sus facultades, es obvia la diferencia con el resto de animales, pero como no tenemos pruebas de eslabones intermedios en lugar de rechazar la evolución a veces lo que se pone en duda es la continuidad, defendiendo que pequeños cambios a nivel genético pueden dar lugar a grandes modificaciones fenotípicas que explicarían el salto evolutivo.

A nivel funcional la cuestión no es saber qué nos aportan sino qué ventajas evolutivas tuvieron en su origen, teniendo en cuenta que tal aportación tiene que compensar un gasto energético extraordinario.

¿Cómo y por qué surgió esa alta capacidad cognitiva en los seres humanos, que sin duda tiene sus costes metabólicos, ya que el tejido neuronal consume bastante más energía que los demás tejidos? Lo cierto es que nadie lo sabe con suficiente seguridad científica, e incluso durante mucho tiempo se ha evitado expresamente la cuestión por parte de los biólogos, etólogos y psicólogos.⁸²

Si energéticamente podría ser un inconveniente es preciso al menos justificar su valor adaptativo, pero no desde arriba, donde es obvio, sino desde abajo, partiendo de que intuitivamente hay quienes piensan que son un lujo innecesario. En realidad lo específicamente humano no encaja demasiado bien en la evolución biológica, evidentemente para nosotros son fundamentales, pero cambiar la incertidumbre del pensamiento o los complejos morales por la infalibilidad del instinto en principio no

⁸² Diéguez, A. *La evolución del conocimiento*. Biblioteca nueva. Madrid. 2010. Pág. 134

parece ser un buen negocio evolutivo. Tampoco parece claro que la angustia o el desasosiego tengan ventajas en ese sentido, ya que lo propiamente humano muchas veces “resulta más un estorbo que una ayuda para todo lo que es instintivo o automático”.⁸³

Si los organismos se las arreglaban bien sin sentimientos por qué aparecieron, si el sistema valorativo era perfectamente funcional para qué, nunca mejor dicho, complicarse la vida pensando lo que pasa, racionalizando las experiencias y sobre todo siendo conscientes de lo contingente y dura que es la existencia. A cambio podríamos experimentar de lleno el mundo de los placeres, evidentemente, pero el deleite no tiene a ese nivel demasiado valor adaptativo, quizá hace que la vida merezca la pena vivirla y sufrirla, pero ventajas de supervivencia y de reproducción no parece tener muchas con respecto al instinto animal.

Cuando analizamos estas facultades desde arriba es innegable que son indispensables para la vida social humana, para el progreso social o técnico, y muy especialmente para romper las constricciones instintivas en pos de una plasticidad comportamental abierta a variaciones rápidas en el entorno, pero si la miramos desde abajo, en la génesis de su emergencia, a muchos les parece que aportan más una condición indigente que un recurso adaptativo a corto plazo.

La cuestión es tan interesante como controvertida, tanto a nivel experimental como a nivel interpretativo, desde algunos círculos naturalistas se defiende que tales facultades en su origen no tenían por qué tener valor adaptativo sino que fueron consecuencia indirecta del aumento cerebral. El sentido adaptativo en sí fue el aumento del cerebro como consecuencia de necesidades meramente físicas, como podría haber sido el aumento de dopamina ante cambios climáticos, de modo que las capacidades racionales serían un producto derivado, circunstancial, independiente del verdadero valor adaptativo, una *exaptación*.

Previc sostiene que fue el aumento de los sistemas dopaminérgicos en el sistema nervioso central de los primeros homínidos lo que produjo, como productos derivados, además de un incremento en la estatura, un incremento en el tamaño cerebral...(…)… Estos cambios neuroanatómicos no se habrían producido, por tanto, para favorecer el aumento de las capacidades cognitivas, sino como consecuencia del aumento de los niveles de dopamina. El aumento de los sistemas dopaminérgicos, en cambio, sí que habría sido efecto de una presión selectiva directa para mantener constante la temperatura cerebral y evitar los golpes de calor. La dopamina es un neurotransmisor que contribuye a evitar la hipertermia. Un nivel alto de dopamina habría sido una ventaja durante los periodos de caza en la sabana africana.⁸⁴

⁸³ Arana J. *La conciencia inexplicada*. Biblioteca Nueva. Madrid. 2015. Pág. 31

⁸⁴ Diéguez. 2010. Pág. 58

Claro está que aceptar que las facultades superiores no son más que un efecto residual de la vida no parece una apuesta muy segura e intuitivamente es difícil de aceptar, pero se puede matizar, lo que verdaderamente sería un derivado no serían las capacidades en sí sino su posterior desarrollo.

desde el enfoque adaptacionista...(...)...lo que se cree es que el cerebro humano debe ser considerado como una adaptación en relación al modo de vida y las necesidades de los cazadores-recolectores del paleolítico, no de los seres humanos actuales...(...)...en cambio debe ser considerado como una exaptación con respecto a muchas funciones que desempeña en la vida del ser humano contemporáneo.⁸⁵

Sin salir del naturalismo, el contraste de este enfoque adaptacionista es el que considera que la evolución cerebral en cuanto a su dimensión cognitiva tiene valor adaptativo positivo de por sí, no se trataría de una *exaptación* sino de una adaptación de facto, de modo que la cuestión es identificar esos valores. Una de las principales ventajas que se le atribuye a la racionalidad es que conlleva una flexibilidad comportamental que se puede adaptar mucho mejor a condiciones variables que la eficacia ciega del instinto.

El desarrollo del sistema nervioso permitió potenciar, agilizar y flexibilizar las reacciones de los organismos ante los cambios en su medio. Lo cual resulta particularmente beneficioso cuando los cambios se producen en el medio de forma rápida, de modo que el organismo no tiene tiempo de adaptarse a ellos genéticamente⁸⁶

Antonio Diéguez sintetiza los argumentos naturalistas: el desarrollo del sistema nervioso posibilitó obtener más y mejor información del medio, mayor capacidad de procesarla y ajustar las respuestas oportunas. Una mayor y más ágil memoria que permitía a la vez que retener esas experiencias ir progresivamente aprendiendo según el método ensayo-error, de modo que podía prever o anticiparse mejor a cualquier cambio y adaptar su comportamiento.

Darle a la aparición y desarrollo de las facultades psíquicas una explicación funcional es legítimo, pero hay un fenómeno que parece contradecirlo. El sistema nervioso no es imprescindible para la vida, es un lujo, una emergencia que acapara las funciones psíquicas de los organismos y cuando aparece no hay función alguna en la que no participe. Pero no solo el sistema nervioso es imprescindible, también lo son el sistema respiratorio, circulatorio, endocrino, digestivo, inmunológico, etc. pero ¿cuál de las funciones fisiológicas sería la más importante para la vida? Se puede estar vivo sin conciencia, sin pensamientos ni emociones o sin movilidad, pero no podemos vivir si no funciona el sistema respiratorio o el cardiovascular, y para ello es indispensable que

⁸⁵ Diéguez. 2010. Págs. 60 - 61

⁸⁶ Id. Pág. 59

funcione el sistema nervioso autónomo, sin embargo, cuando un mamífero entra en un estado de inanición severa hace una selección, una criba selectiva que prioriza unos órganos en detrimentos de otros.

En los mamíferos, incluido el ser humano, cuando la desnutrición por inanición o enfermedad llega un límite en que se pierde entre el 40% y el 50% de peso se produce la muerte, pero antes de que ocurra el desenlace final el cuerpo va administrando sus recursos, de forma que se van atrofiando órganos y actividades. Independientemente de cual sea la causa de la desnutrición todos los órganos se van atrofiando y perdiendo masa más o menos al mismo nivel, todos excepto el cerebro y las suprarrenales, dos glándulas situadas sobre los riñones cuya función es la de regular las respuesta al estrés. La mayor pérdida de peso relativo se da en el hígado, el bazo, el páncreas y los testículos, sin embargo el corazón también está entre los órganos más afectados, algo que parecería ilógico, de modo que se habla del

concepto de la selección de órganos, “el mayor enigma de la inanición”, ya que la posición privilegiada del cerebro no puede ser puesta en duda... el sistema nervioso central apenas pierde peso, o no pierde nada de peso durante la inanición. Este comportamiento mantiene ocupados a los fisiólogos⁸⁷

Todos los órganos pierden masa y muchas funciones se paralizan o se reducen al mínimo, pero el sistema nervioso central queda al margen de la atrofia, no pierde masa, sino que

al verse privado de energía, para preservar sus maravillosas funciones y sus dones, y como los grandes señores feudales divulgaron, vive a expensas de sus súbditos, por así decirlo, chupándoles la sangre, tanto tiempo mientras ésta dure”. Se establece por lo tanto una lucha, y son los órganos más valiosos para la vida, los que salen vencedores”.⁸⁸

Nos parecería lógico que el corazón corriera una suerte similar al sistema nervioso central, sin embargo no es así y pierde gran cantidad de masa, como la gran mayoría de los hallazgos lo demuestran. Es curioso y seguramente sacar conclusiones de esta desproporcionalidad en la atrofia de órganos, de esta “selección de órganos” sea precipitado, pero es indudable que si alguna idea puede apoyar es que la actividad psíquica se prioriza. Parecería más oportuno decir que los demás órganos están al servicio del sistema nervioso que lo contrario, cuando en realidad está claro que evolutivamente los organismos existían antes que apareciera el sistema nervioso. Si

⁸⁷ Martín Peña, G. y Paredes de Dios, N. “Comentario al artículo Sobre la atrofia de los órganos durante la inanición de M. Z. Krieger”. *Clásicos en nutrición*. Hospital Universitario de la Princesa. Madrid. Universidad San Pablo CEU. Madrid. 2006.

<http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0212-16112007000100014> Consultado 12.12.2017

⁸⁸ Id.

fuésemos los administradores del cuerpo sometido a la inanición parece lo más lógico que priorizáramos el sistema respiratorio y el cardiovascular, y consecuentemente las partes del sistema nervioso responsables de ellas, de la función vegetativa, especialmente el sistema autónomo. Sin embargo, el neo córtex no pierde o pierde muy poco peso, la conciencia y el pensamiento se resisten a ser “desconectados”.

Dejemos este hecho anecdótico, en *La evolución del pensamiento* A. Diéguez ilustra numerosos casos de animales, especialmente los primates, que parecen confirmar que efectivamente poseen facultades mentales ya que pueden realizar inferencias causales, mostrar grados de prevención o anticipación de acontecimientos futuros, pueden planificar, discriminar, pueden realizar inferencias transitivas e intransitivas, pueden clasificar objetos, categorizar conceptualmente, mostrar signos de metacognición o captar otras mentes.⁸⁹ Esto no quiere decir que un solo animal tenga todas estas facultades, no llega a tanto la cosa, sino que después de numerosos intentos y pruebas algunos experimentos, aunque esporádicamente, dan resultados positivos.

Pero aunque fuese un solo caso, a los naturalistas le puede servir para afirmar sus presupuestos evolucionistas y para desmentir a quienes restringen las facultades superiores a los seres humanos. Sin embargo, que un chimpancé pueda clasificar objetos o que un gorila pueda realizar inferencias por inducción no aclara la enorme diferencia con los humanos ni la ausencia de eslabones intermedios. Para solucionar esto se apela a los efectos fisiológicos de la complejización social.

En cuanto a la acción volitiva se suele definir como un proceso de aprehensión, valoración, deliberación, resolución y ejecución⁹⁰. Todos estos procesos estaban ya presentes en la actividad animal, ya que la aprensión se da en la estimulación o percepción; el proceso valorativo, la resolución y la ejecución son inseparables del comportamiento mediado por los procesos cognitivos y emocionales, de modo que lo que diferenciaría una acción volitiva de una meramente emocional es su mediación deliberativa, racional. Por tanto si se afirma que los animales también tienen algún grado de racionalidad al mismo tiempo se está afirmando algún grado de voluntad, pero siendo de grado, habrá que determinar dónde radica la diferencia. Para responder esta pregunta se recurre a la cultura.

El ser humano es un ser biológico pero toda su realización como tal es eminentemente cultural, de forma que su estar-en-el-mundo pasa necesariamente por un proceso de aprendizaje que se realiza dentro de una cultura determinada, pero como hay diferencias culturales y como en ese sentido nuestra naturaleza es flexible, nuestra forma de ser, de sentir y de actuar dependen tanto de nuestra constitución biológica como del aprendizaje. Unos piensan que predomina la segunda, otros que la primera,

⁸⁹ A. Diéguez hace un análisis detallado en el cap.III. *Evolución de la inteligencia humana*.

⁹⁰ Ferrater Mora. 2004.

hasta el punto de que hay quienes incluso niegan que haya como tal una naturaleza humana.

La cultura se suele definir como el conjunto de creencias, conocimientos, costumbres y en general todas las capacidades y hábitos que adquiere el ser humano dentro de su comunidad, y el aprendizaje o la socialización como la admisión e interiorización de esas reglas. Pero para que todo eso sea posible es perentorio que el ser humano tenga una serie de facultades como el pensamiento, la inteligencia, el lenguaje, etc. De modo que si se quiere explicar evolutivamente la evolución de dichas facultades como necesidades de socialización, entramos en un círculo virtuoso en la que la humanización es condición necesaria para la cultura y a su vez la cultura para la humanización.

Así pues, la explicación evolutiva del desarrollo de las capacidades humanas debería ser paralela al desarrollo de la cultura, ya que una es condición para la otra y viceversa, por lo que se podría entender que ambos términos se han ido desarrollando paulatinamente. No es de extrañar que la relación biología-cultura tenga un interés prominente en la Teoría de sistemas, o que algunos naturalistas aseguren que algunos comportamientos animales pueden análogamente clasificarse de culturales.

Los esfuerzos naturalistas de explicar las facultades humanas evolutivamente se fundamentan en el hecho de que los animales bajo pruebas experimentales son capaces y demuestran ciertas habilidades que las denotan. Pero esta objetividad es mucho más difícil extender al modo en que los animales lo experimentan subjetivamente. Por muchas y buenas razones que tengan los naturalistas para buscar la continuidad evolutiva no sabemos exactamente a qué nos referimos cuando decimos que un animal tiene conciencia de su sensibilidad, de sus percepciones, de sus emociones, de sus apetitos o de sí mismo. En este caso las pruebas experimentales no tienen demasiado alcance, sin embargo, esta consideración no impide que en la actualidad en Ciencia se defienda prioritariamente que la conciencia humana no es sustancialmente diferente a la de los animales.

Decidimos llegar a un consenso y hacer una declaración para el público que no es científico. Es obvio para todos en este salón que los animales tienen conciencia, pero no es obvio para el resto del mundo. No es obvio para el resto del mundo occidental ni el lejano Oriente. No es algo obvio para la sociedad.⁹¹

⁹¹ Low, P. et al. "The Cambridge Declaration on Consciousness". En: *Francis Crick Memorial Conference on Consciousness in Human and non-Human Animal*. Cambridge. 7.7.2012.
<https://es.wikipedia.org/wiki/Declaraci%C3%B3n_de_Cambridge> Consultado. 12.4.2017

Esta cita sintetiza las conclusiones de la famosa Declaración de Cambridge, donde se divulgó la opinión de un gran número de prestigiosos científicos, incluidos muchos especialistas en neurociencia, que aseguraban que de la ausencia de neo córtex no puede deducirse que los organismos no experimenten estados afectivos y que determinados animales cuentan con los sustratos neuro-anatómicos, neuro-químicos, y neuro-fisiológicos relacionados con los estados conscientes, por eso y porque realizan conductas intencionales concluyen que

Los humanos no somos los únicos en poseer la base neurológica que da lugar a la conciencia. Los animales no humanos, incluyendo a todos los mamíferos y pájaros, y otras muchas criaturas, incluyendo a los pulpos, también poseen estos sustratos neurológicos.⁹²

Lamentablemente en esta declaración no se precisa qué se entiende por conciencia, pero resulta problemático admitir que son conscientes de sí-mismo aunque no tengan neo córtex o lo tengan poco desarrollado con respecto al cerebro humano, por eso aseguran que pájaros y pulpos lo son, pero en mi opinión al hilar tan fino, al concederle la conciencia a estos niveles de vida se está desvirtuando el alcance semántico del concepto de conciencia humana, entendida como autoconciencia.

En resumen, actualmente no es posible determinar si las facultades que consideramos exclusivamente humanas, la racionalidad y la voluntad, se dieron como una emergencia súbita o a través de un proceso progresivo, tampoco tenemos una teoría definitiva que explique la enorme diferencia con el resto de animales. Ahora bien, el psiquismo o la psique son conceptos antropológicos, sabemos lo que significan porque tenemos experiencia directa de nuestras ideas, creencias, deseos o sentimientos. Como al menos aparentemente los perros o los chimpancés dan muestra de afecto, de alegría o de tristeza no habría ningún inconveniente en admitir que tienen algún tipo de conciencia, racionalidad o voluntad, aunque solo sea muy rudimentariamente, y por lo tanto no sería difícil admitir que son seres psíquicos, algo que nos costaría mucho más admitir en los pájaros o los pulpos, pero lo que no cabe duda que extrapolarlo a las amebas o los infusorios es un salto gratuito.

⁹² *The Cambridge Declaration on Consciousness.*

2. NEUROPSIQUISMO Y BIOPSIQUISMO

El término alma proviene del término griego ψυχή, *psyché*, por lo que en principio son equivalentes, pero en la actualidad si el alma conserva sus connotaciones metafísicas la psique sirve para nombrar los fenómenos mentales o subjetivos. Dado que lo más común en filosofía de la biología y de la mente es admitir el naturalismo, lo que se entiende por psique dependerá en donde se coloque su origen.

A.N. Leontyev diferenciaba entre dos extremos, los que piensan que la psique es consustancial a la realidad (Pansiquismo) y los que como Descartes opinaban que el origen de la psique coincide con el advenimiento del ser humano (ántropo-psiquismo). Entre estos extremos todavía hay dos posiciones intermedias: quienes consideran que el cerebro humano no tiene la prerrogativa de la psique sino que se da siempre que exista un sistema nervioso más o menos complejo (neuropsiquismo), y quienes llevan la psique a cualquier forma de vida (biopsiquismo).

2.1 NEUROPSIQUISMO

El psiquismo se abordará científicamente desde diferentes disciplinas, primero por la psicología, después con la biología o la etología y más tardíamente, cuando las posibilidades experimentales lo permitieron, con las ciencias duras, pero en general todas las disciplinas, en cuanto tienen la pretensión de ajustarse a los métodos científicos, presuponen la negación de la metafísica y perseveran en que toda la realidad, incluidos los fenómenos psíquicos, tiene una explicación naturalista por causas físicas. Pero esta pretensión pone a la psicología en un grave aprieto, pues por un lado no puede prescindir de su objeto clásico, el psiquismo humano, mientras que por otro lado si lleva el método reductivo a sus últimas consecuencias se corre el riesgo de perder su objeto de referencia, que se irá diluyendo a medida que se descompone en unidades simples no susceptibles de ningún tipo de aproximación psicología. Por eso lo más común en psicología es entender el psiquismo como una emergencia que coincide con el desarrollo de las estructuras nerviosas (neuropsiquismo)

La psicología experimental se centra en el cerebro, pero debido a que se trata del objeto más misterioso del cosmos conocido, cualquier conclusión sobre la actividad cerebral incorpora una buena carga de elementos especulativos. A este nivel lleva la psicología el concepto psíquico, al que se recurre dentro de los límites naturalistas por cuestiones epistemológicas, nunca ontológica.

En el plano ontológico, es decir, en el plano del ser, nosotros no podemos sacar a lo psíquico del mundo de lo material. El mundo de lo material en las formas más o menos complejas que la materia asume en su movimiento, abarca todo

nuestro universo. Pero en el plano de lo gnoseológico significa que lo psíquico es ideal en cuanto no es una reproducción, no es una copia servil del proceso externo, sino es un producto de la transformación de ese elemento exterior por nuestra actividad, por nuestra praxis a través de las leyes, precisamente, de la actividad cerebral...(...)...lo psíquico como ideal se contrapone a lo material, mientras que en el plano ontológico, en el plano del ser, en el plano de la existencia, están todos comprendidos en un mismo proceso de naturaleza material.⁹³

Esta postura emergentista es muy consecuente con las pretensiones de la psicología en cuanto anima la investigación neurofisiológica de la psique y al mismo tiempo resguarda su autonomía con respecto a la biología o la física. Pero no todos se resisten a restringir el término psíquico al desarrollo del sistema nervioso.

2.2 BIOPSIQUISMO

Desde los albores de la psicología fisiológica hay quienes defienden que la evolución psíquica se despliega a través de un proceso de complejidad progresiva: reflejo, acto automático, acto voluntario, que desemboca en la emoción y representación humana. El psiquismo a nivel celular funciona según la información almacenada en las células, una actividad que se ha ido desarrollando evolutivamente y que en última instancia ha dado lugar al pensamiento, emociones y voliciones y que determinan biológicamente los patrones de conducta.

En el psiquismo, el nivel equivalente al celular es el nivel reflejo. En esencia todo es reflejo. No puede haber fenómeno psíquico que no se base en la actividad refleja del sistema nervioso. Luego, los impulsos son los "órganos psíquicos"; es decir, los reflejos se hallan organizados en su secuencia y relaciones, dando forma a una configuración global como por ejemplo: el impulso alimenticio. El funcionamiento de dicho impulso no es más que el producto del funcionamiento organizado y coherente de los reflejos que lo sustentan.⁹⁴

La idea parece clara, para explicar las facultades racionales, emocionales y volitivas del ser humano se apela a la psique en cuanto que una actividad necesaria para entender e interactuar con la realidad, con el medio. De modo que metodológicamente se admite por razones epistemológicas que la vida en general necesita de una doble

⁹³ Itzigsohn, J. A. "Naturaleza de la actividad psíquica". Universidad Nacional de la Plata. *Revista de Psicología*. N.3. 2007. <<https://revistas.unlp.edu.ar/revpsi/article/view/1004>> Consultado 19.10.2016

⁹⁴ Fresina, A. E. *Las leyes del Psiquismo*. Buenos Aires. Fundar. 1999. Pág. 48

estructura, la material y la psíquica. Pero en el plano ontológico lo psíquico procede de lo material.

Así pues, el psiquismo humano es el objeto y el punto de partida para la epistemología evolucionista, la psicología fisiológica o las neurociencias, pero la evidencia de que los seres vivos con sistema nervioso más simple cumplen las mismas funciones que los que cuentan con ganglios cerebrales y que además los que no tienen tejidos nerviosos son tan eficaces como aquellos, ha ido decantando la balanza hacia el biopsiquismo. Según Leontyev lo aceptan desde filósofos como Hobbes hasta científicos como Claude Bernard o Haeckel.⁹⁵

Así pues, el termino psíquico, que tiene su razón de ser en el paradigma espiritualista, lo toma prestado la psicología naturalista por cuestiones epistemológicas, pero la necesidad de interdisciplinaridad que exige un tema como este hace que el psiquismo se introduzca en la biología y se conjugue con la evolución y la selección natural. El psiquismo se entenderá como biopsiquismo, pero este concepto no es patrimonio del naturalismo, hay una larga nómina de autores de corte espiritualista que lo suscriben, como, Bergson o Scheler, quien sostiene que “lo que se refiere al límite de lo psíquico, coincide con el límite de la vida en general”⁹⁶.

Otro autor espiritualista famoso por sus explicaciones evolucionistas es Teilhard de Chardin, quien aunque acepta el evolucionismo, para salvar la diferencia de la psique humana de la psique de la vida en general diferenció dos componentes

esencialmente, cualquier energía es de naturaleza psíquica. Sin embargo, añadiremos que, en cada elemento particular, esta energía fundamental se divide en dos componentes distintos: una energía tangencial, que hace al elemento solidario de todos los elementos del mismo orden (es decir, de la misma complejidad y de la misma "centreadad") que él en el Universo, y una energía- radial, que le atrae, en la dirección de un estado cada vez más complejo y más centrado, hacia adelante.⁹⁷

La energía psíquica de Teilhard de Chardin actúa en dos niveles diferenciados. La primera actividad es la que dona la forma, la materia orgánica obedece y es impelida a determinarse a la forma. Se trata de la actividad anímica que se concreta en la intrínseca unión con el mundo físico. La segunda actividad, la energía psíquica radial, imprime el carácter teleológico. Aquí está la causa de la facultad evolutiva, transformadora, complejizadora, de la que luego las condiciones ambientales y las

⁹⁵ Vid. Leontyev, A.N. “The problem of the origin of sensation”. In *Problems of the Development of the Mind*. (Trans. M. Kopylova) Moscow: Progress Publishers. 1981. Págs. 7-53

<<https://www.marxists.org/archive/leontev/works/1981/sensation.htm>> Consultado. 6.10.2016

⁹⁶ Scheler, M. *El puesto del Hombre en el cosmos*. Trad. José Gaos. Losada. Buenos Aires. 1938. Pág. 27

⁹⁷ Teilhard de Chardin. *El fenómeno humano*. Taurus. Madrid. 1977. Pág. 24

necesidades adaptativas serán árbitros que delimitan el marco operativo y podrán las condiciones materiales.

El evolucionismo es aceptado casi generalmente de modo que el desarrollo evolutivo de la psique es una idea que se ha abierto camino independientemente de si se defienden posiciones espiritualistas o naturalistas, pero aquí me centraré exclusivamente en autores e ideas naturalistas.

3. SISTEMAS VIVOS/COGNITIVOS

Aunque sea repetitivo es importante valorar lo que supone emparentar el pensamiento humano con el “comportamiento” de un ser unicelular, evidentemente en el fondo está dar una explicación del origen de las facultades humanas evolutivamente, algo que lleva al naturalismo a adjetivar los organismos como inteligentes, cognitivos, subjetivos, conscientes, y como veremos más adelante, informacionales o semióticos. La pertinencia de extrapolar estos conceptos antropológicos a la vida en general dependerá de hasta donde se puede retroceder evolutivamente sin que su significado quede irreconocible. Podría ser válido pensar que los primates son inteligentes pero decir lo mismo de una polilla no lo parece, en cambio el concepto de cognición puede admitir la extrapolación pues tiene un poder generalizador mayor que inteligencia o racionalidad ya que remite a la de conocimiento, que etimológicamente no tiene un significado unívoco, pues dependiendo de a qué nivel de conocimiento se refiere se expresa una función o propiedad determinada. Puede ser una potencia como la inteligencia, puede referirse al conocimiento total y objetivo de un fenómeno como a un saber parcial y subjetivo, pero también se le puede dar un carácter más general, tal cual le daban algunos teóricos de la complejidad.

Antonio Diéguez opina que el término cognición solo debe tomarse como analogía, pero en este trabajo aceptaremos la generalización ya que más allá de la racionalidad, el pensamiento abstracto o la elaboración y comprensión de ideas complejas, que remiten a la racionalidad o la inteligencia humana, la cognición pueden interpretarse como la capacidad de elegir las mejores opciones para resolver una cuestión, el comportamiento dirigido a metas, la facultad de adaptarse a las circunstancias, la capacidad para resolver problemas, y más concretamente como la facultad de recibir y procesar información, independientemente de la forma en que esto ocurra, basta con que la reacción a los estímulos implique alguna actividad funcional con algún margen de maniobra que lo diferencie de los movimientos puramente mecánicos o reactivos. De hecho es el término mejor aceptado al respecto por las ciencias cognitivas.

El término 'cognición' ha sido puesto en boga en las últimas décadas del siglo XX por el desarrollo de las llamadas 'ciencias cognitivas' (psicología cognitiva, inteligencia artificial, neuropsicología, antropología cognitiva, filosofía de la mente...). La razón principal por la que se usa el término 'cognición' y no el de 'conocimiento' no es otra que el evitar las connotaciones metafísicas que suele arrastrar este último y las disonancias que podría producir su uso en los nuevos ámbitos en los que habría de aplicarse (en concreto, como hacen las ciencias cognitivas, si ha de atribuirse a animales y a máquinas).⁹⁸

Hay una larga nómina de autores que dentro del naturalismo contemplan la naturaleza como consciente, inteligente o a la evolución como un proceso cognitivo, sin que por ello admitan un propósito, un diseño o un designio implícito.

la evolución es ella misma un proceso cognitivo, un proceso que puede considerarse como adquisición de conocimiento, ha sido, en efecto, una de las ideas más repetidas por los epistemólogos evolucionistas. De un modo más o menos explícito la han defendido Konrad Lorenz, Donald Campbell, Karl Popper, Rupert Riedel y Franz Wuketits.⁹⁹

Pero si la evolución es un proceso cognitivo es porque los seres vivos lo son. Uno de los innumerables ejemplos es E. Morin, quien opina que todo ser vivo es un ser computante. "El ser viviente más modesto, el unicelular procarionta, es un ser computante en primera persona, cuya computación auto-referente y egocéntrica se puede expresar con el término "yo computo"¹⁰⁰. Pero la computación es un término nacido en y para la informática, al respecto de los seres vivos lo más común es hablar de cognición. Si alguien puede significarse especialmente son Humberto Maturana y Francisco Varela, principales representantes de la llamada Teoría de Santiago.

Humberto Maturana partió de la hipótesis de que la organización circular del sistema nervioso es el modelo organizacional de todos los seres vivos. Desde una interpretación muy próxima al idealismo kantiano llegó a la conclusión de que la percepción y la cognición no representan una realidad externa sino que la especifican a través de la organización, de modo que todos los organismos, independientemente que cuenten con sistemas nerviosos, son sistemas cognitivos.

Los sistemas vivos son sistemas cognitivos y el proceso de vivir es un proceso de cognición. Esta afirmación es válida para todos los organismos, tengan o no sistema nervioso (Maturana 1970; Maturana y Varela 1980.; Capra 1996)¹⁰¹

Una declaración de tal calibre sería propia de un vitalista pero Maturana deja claro que mantiene un enfoque mecanicista, aunque no mecanicista cartesiano sino

⁹⁸ Diéguez. 2010. Pág. 65

⁹⁹ Diéguez. 2010. Pág. 62

¹⁰⁰ Morin, E. *El método 2. La vida de la vida*. Cátedra. Madrid. 1983. Pág. 210

¹⁰¹ Diéguez. 2010. Pág.62

sistémico. Sin embargo, como dijimos más arriba, Descartes está siempre presente, porque aunque lo relevante aquí es que se asegura que todos los seres vivos son seres cognitivos, subyace el interés por refutar la definición cartesiana de la mente como una sustancia pensante.

Sin embargo, aunque en muchos círculos intelectuales hoy día se dé por hecho que la subjetividad tiene un origen evolutivo desde formas de vida más simples, en realidad de los datos objetivos que tenemos al respecto no podemos deducirlo, es solo una apuesta teórica o una declaración de principios, y por tanto admite sin duda también una interpretación coherente con los postulados de la filosofía clásica.

A partir de aquí nos centraremos en esta posibilidad, o sea, partimos de que la vida implica efectivamente un principio vital o una determinación formal, responsable de que los organismos tiendan a mantenerse y reproducirse, pero a diferencia de la idea de alma, que normalmente remite a una realidad personal, el principio formal hay que entenderlo como una actividad impersonal y universal. La actividad formal se explicita en la vida por la organización y por la forma de responder a los estímulos, de modo que me parece oportuno tomar prestado el término <cognición> para identificarla.

4. COGNICIÓN: DEFINICIÓN DEL TÉRMINO.

Uno de los grandes inconvenientes que pueden resultar de un trabajo de investigación es el de comprometerse con una definición personal de algún concepto, pero en este caso el compromiso se vuelve necesidad ya que será el hilo argumental que tendremos que seguir. Habría que partir de una definición que sea lo suficientemente clara como para que sobre ella se cimiente el desarrollo especulativo, pero además de clara sobre todo tiene que hacer justicia a la realidad que quiere expresar. Además, si la cognición es una facultad o propiedad de todo ser vivo su definición tiene que respetar un acuerdo de mínimos, tiene que ser más general que el que implica la racionalidad, la inteligencia o cualquier facultad psíquica propiamente humana, tampoco vale retroceder hasta los animales e incluir el instinto o las emociones, sino que se impone una definición más elemental, aplicable a la vida en general.

Todo viviente es un sistema compuesto de partes heterogéneas relacionadas entre sí por una trama organizativa y con un propósito: mantener el equilibrio homeostático-energético, térmico, telúrico, etc. necesario para permanecer vivo y reproducirse. Para conservar la autopoiesis necesita la facultad de percibir y responder coherentemente a estímulos externos e internos, o sea, tienen que estar coherentemente en contacto con el medio e interactuar con él. Por otra parte, la cognición la entendemos como una actividad que ordena, pero no lo que es ordenado,

ni es una parte del sistema ni un producto, sino que es una actividad formalizadora, de modo que una primera aproximación a la definición de la cognición pasa por ser: la actividad que regula u ordena las respuestas a los estímulos tanto externos como internos según una necesidad, intención o tendencia determinada.

Pero las necesidades del sistema y los estímulos no coinciden con la de sus partes porque las trascienden, de modo que la actividad que ordena la respuesta lo hace de forma holista, donde el referente es el sistema al completo, entendido como una totalidad, como una unidad, de modo que a la definición anterior hay que añadir que es una actividad holista. Además, la actividad cognitiva no responde formalmente al esquema si x entonces p , de modo que tiene que implicar también algún grado de indeterminación en el proceso físico de respuesta a los estímulos.

Si nos subimos en un balancín nuestro peso hará que ineluctablemente el otro extremo suba, podríamos decir que el balancín recibe el estímulo de mi peso y coherentemente responde girando sobre su eje central, el cual hace que necesariamente cuando un asiento sube el otro baja y viceversa. Pero en realidad ni hay estímulos ni respuesta coherente, ya que este fenómeno se puede y se debe explicar en clave mecánica, según un reducido número de leyes físicas como la gravedad, la inercia o la impenetrabilidad de los sólidos. Pues bien, la cognición es incompatible con este tipo de explicaciones, ni provoca un movimiento análogo a los actos reflejos pues estos son reacciones fisiológicas automáticas y necesarias. Siempre que se produce un estímulo desencadena una reacción determinada, como cuando se estimula eléctricamente el nervio de una pata amputada de rana. O sea, siempre que se produce un estímulo desencadena necesariamente una respuesta fija. Este tipo de proceso está sujeto a una causalidad de abajo a arriba de la que se puede completar una explicación lineal en términos mecánicos o electroquímicos.

En los actos reflejos no tenemos por qué conceder ninguna actividad cognitiva, en cuanto que no hay por qué admitir ninguna mediación en las respuestas, pero en los organismos, por muy simples que sean, se dan otras actividades que van más allá de los actos reflejos ya que sus movimientos no son puramente mecánicos y no siempre los mismos estímulos producen las mismas respuestas, pues éstas dependen y están condicionadas a las necesidades del organismo y estas cambian periódicamente. Las relaciones causales sujetas a las leyes físicas explican los fenómenos propiamente materiales o energéticos, donde las causas son predecibles, como ocurre con las reacciones químicas, pero esta solución tan simple no se da en la vida, de modo que cuando se trata de organismos, en cuanto que son sistemas complejos, hay que acudir a narraciones históricas.

Como decíamos de las emergencias, la organización de los procesos biomoleculares que se dan dentro de los organismos están sujetos a un orden que tiene como referente el propio organismo considerado como un todo, o sea, el producto es al mismo tiempo el referente organizativo. Y este orden está por encima de las relaciones

de necesidad de las causas físicas, por lo que implica algún cierto margen de aplicación o algún grado de indeterminación. De este modo, al acuerdo de mínimos de la definición hay que añadir que es una actividad que presenta algún grado de indeterminación física, que desde la sensibilidad o estimulación hasta las respuestas media una dimensión no mecánica ni ciega, sino que hay un proceso de discriminación que provoca, anula, potencia o mitiga los procesos metabólicos y que hace que no siempre se den los mismos efectos y respuestas ante un mismo estímulo. Así pues, podemos ya definir lo cognitivo como <la actividad que holísticamente regula u ordena las respuestas a los estímulos tanto externos como internos según una necesidad, intención o tendencia determinada y que ostenta algún grado de indeterminación física>.

Para eliminar la cognición hay que negar que exista algo así a lo que le convenga esta definición, a partir de aquí hay dos opciones contrapuestas, pues por un lado no hay ninguna razón objetiva para negar que la ciencia alguna vez llegue a completar el conocimiento físico de los pretendidos fenómenos cognitivos y termine usándose ya solo metafóricamente, igual que hoy se les llama homúnculo sensorial y motor a sendos mapas de la corteza cerebral. De ser así, los que buscaban los orígenes evolutivos del psiquismo humano habrán cumplido su tarea, aunque su objeto de estudio habrá desaparecido como tal, a partir de entonces tendríamos que hablar de psicología o biología microtubular¹⁰² o de algo parecido.

La otra opción es intentar investigar si la experiencia nos puede proporcionar datos al respecto, de hecho partimos de su afirmación porque desde el naturalismo se defiende que los organismos son sistemas cognitivos, sin embargo convendría un análisis independiente. Pero para defender la doctrina de que toda vida implica cognición es preciso concretar lo que se entiende por actividad cognitiva y cuales funciones la hacen posible. Pues bien, para satisfacer la primera condición nos sirve la definición que le hemos dado, en cuanto a las funciones o potencias necesarias evidentemente habrá que contar con la sensibilidad, pues es condición necesaria para poder captar estímulos.

¹⁰² Por la teoría de Penrose y Hamerof

5. LA SENSIBILIDAD

La sensibilidad es la forma de contacto y la condición de posibilidad de la interacción selectiva entre los organismos y el medio, en una relación necesaria en cuanto que tiene su razón de ser en el mantenimiento vital del ente sensible. La sensibilidad humana, en cuanto vivida, admiten un conocimiento directo subjetivo, pero para identificar la sensibilidad en animales o en formas de vida más simples hay que recurrir a la objetividad del comportamiento, o la funcionalidad estructural o motora.

La sensibilidad se puede ver desde el punto de vista fisiológico o psicológico, o sea, en términos de respuestas motoras ante los estímulos o como percepción subjetiva de un ente dotado de la facultad de percibir su entorno. Pero sensibilidad tienen todos los animales de modo que es una facultad ajena a la subjetividad, por lo que evitaré referirme a ella en ese sentido, de modo que concisamente entenderé que la sensibilidad es simplemente la facultad de captar información.

Se puede suponer que cualquier movimiento programado es, en general, un signo de la presencia de sensibilidad. Otra forma en que se podría inferir la diferencia entre el movimiento reflejo derivado exclusivamente de reacciones físicas mecánicas del mediatizado por la sensación podría ser la aparición novedosa de estructuras funcionales. Evidentemente si un organismo cuenta con ojos es indudable que posee sensibilidad. Pero para admitir la cognición universal de la vida hay que demostrar que también existe la sensibilidad y las estructuras que lo permiten en el mundo vegetal.

5.1 SENSIBILIDAD VEGETAL

Dependiendo de los parámetros que se escojan los seres vivos se clasifican de diferentes formas, estas clasificaciones vienen a revisar otra mucho más antigua y cotidiana que solo diferenciaba animales de vegetales, a las que sumado el mineral completa los tres tradicionales reinos. Esta división se basaba en una serie de divergencias físicas y funcionales que establecen un hiato psicológico espontáneo: a diferencia de los vegetales, y para lo que nos interesa, los animales tienen sensibilidad y movimiento. Si además añadimos que siendo las primeras en aparecer deben de ser evolutivamente inferiores, tendremos una visión del mundo vegetal poco agraciado que históricamente ha calado en el imaginario colectivo.

Así pues, tradicionalmente se ha entendido que los árboles son palos con hojas y por tanto propiamente no tienen sensibilidad, es más, si preguntamos a muchos biólogos actuales lo corroboraran asegurando que cuando se habla de la irritabilidad (sensibilidad) o movimiento (crecimiento) de las plantas solo se trata de reacciones

electroquímicas (tropismos). De este modo su conocimiento puede agotarse desde la biología molecular. En realidad el propósito es hacer lo propio con todo ser vivo, pero parecería que es mucho más fácil hacerlo con la simpleza del reino vegetal que tener que bregar con la complejidad de los animales. En definitiva, intuitivamente parece que los sistemas vegetales, en cuanto que funcionalmente más simples, son mucho más accesibles a las explicaciones de la biología molecular.

También intuitivamente se ha dicho que si los vegetales no tienen órganos sensitivos evidentemente no tienen sensibilidad, que en sus movimientos son causados necesariamente en la influencia del medio sobre una máquina química, pero esta espontaneidad se puede cuestionar de varias formas, una de ellas es comprobando cómo la complejización evolutiva implica una especialización de funciones que consiste en que un determinado órgano asume en exclusiva, o casi, una función que antes estaba diversificada. En las células eucariontes cada uno de los orgánulos tienen una función dentro de la actividad celular, sin embargo las procariontes, que carecen de orgánulos, hacen todas las funciones; por ejemplo, en las cianobacterias, que cuentan con clorofila A pero no con cloroplastos -un tipo de orgánulo-, la fotosíntesis se realiza en las membranas proteicas dobles, en cambio en las plantas solo tienen lugar en los plastos.

La especialización, en cuanto que pasa por concentrar una función en un órgano determinado, supone una merma cuantitativa, pero que suele compensarse evolutivamente con un avance cualitativo. Los vegetales careciendo de pulmones, hígado, estómago o riñones realizan funciones análogas a las que estos órganos realizan en los animales. Por otra parte, las plantas al ser la base de la pirámide alimenticia están expuestas a todo tipo de depredadores, de modo que si se concentrara alguna función vital en una de sus partes no resistirían si se la comieran, sino que están constituidas a partir de una estructura modular en la que cada parte es importante pero no imprescindible. El césped sigue viviendo aunque las ovejas lo devoren continuamente.

Pero el principal argumento para poner en entredicho la no sensibilidad vegetal es hacer un repaso de algunos "comportamientos" curiosos como el de las trepadoras, los girasoles, las carnívoras, etc. que complican la simplicidad que les atribuimos. En la mayoría de las ocasiones estos movimientos se reducen al crecimiento, pero difícilmente podremos hacernos una idea de cómo operan si descartamos cualquier tipo de sensibilidad discriminativa, y más si tenemos en cuenta que las plantas no están indefensas ante la criba selectiva, de hecho en términos de masa representan el noventa por ciento de los seres vivos en nuestro planeta, de modo que no es descabellado que cuenten con una propiedad en ese sentido tan importante como es la sensibilidad.

5.2 NEUROBIOLOGÍA VEGETAL

Desde mediados del siglo pasado los estudios al respecto han dado pie para que haya quienes defienden que las plantas no solo tienen sensibilidad, sino que incluso poseen inteligencia, sentimientos y algunas otras cualidades de esta naturaleza. Hay quienes aseguran que es beneficioso hablarles o ponerles música, pero a estos extremos no se llega por que sí, sino al hilo de estas propuestas científicas que lo propician. Me centraré en una de ellas por su actualidad y por sus titulares: la neurobiología vegetal, cuyos adalides ocupan el extremo opuesto de los que opinan que el mundo vegetal se puede explicar con un puñado de propiedades y reacciones electroquímicas.

Se trata de una más de las tantas autodenominadas revoluciones científicas que cada determinado tiempo salen a la luz, ésta concretamente asegura que los vegetales realizan las mismas funciones que los organismos dotados de sistema nervioso. Su objetivo es identificar qué estructuras y qué componentes cumplen esas funciones. Para explicar esta nueva disciplina veamos lo que dice de ella el filósofo español Francisco Calvo

Unos prefieren hablar de neurobiología vegetal, otros de señalización y conducta vegetal. Yo me quedo con “neurobiología vegetal”. En cualquier caso, sea cual sea la etiqueta que le pongamos, lo importante es entender que no podemos trabajar en un marco reduccionista o monodisciplinario. Las disciplinas integrantes son la biología vegetal celular y molecular, la fisiología vegetal, la bioquímica, la biología evolutiva y del desarrollo, la ecología vegetal, y, tal y como propongo en el artículo, la filosofía de la neurobiología vegetal.¹⁰³

Para F. Calvo evidentemente los vegetales no son racionales, pero sí inteligentes, siempre y cuando limitemos tal concepto a un comportamiento sensorio motor y perceptual que está orientado a objetivos precisos y que muestra formas básicas de aprendizaje, memoria, comunicación e incluso toma de decisiones y resolución de problemas, o sea, lo que entendemos por cognición.

En la lista de los adalides de la neurobiología vegetal que cita F. Calvo destaca la figura de Stefano Mancuso, profesor de la Universidad de Florencia y quien dirige el Laboratorio Internacional de Neurobiología vegetal, es miembro fundador de la *International Society for Plant Signaling & Behavior*. Su último libro *Sensibilidad e inteligencia en el mundo vegetal* es un alegato contra la discriminación del reino vegetal y un apéndice importante del movimiento ecológico, pero no solo en virtud de una

¹⁰³ Calvo, F. “La neurología vegetal es una revolución científica”. En: *Revista digital Cartagena piensa*. 15.01. 2018. <<https://cartagenapiensa.es/la-neurobiologia-vegetal-una-revolucion-cientifica%E2%82%AC%80/>> Consultado. 4.4.2017

propuesta pragmática de sostenibilidad, sino también como una reivindicación de la “dignidad” de árboles, arbustos o matorrales.

S. Mancuso va analizando las funciones vegetales que hacen las veces de la sensibilidad animal. Para el equivalente a la visión los vegetales producen moléculas fotorreceptoras que reciben y transmiten información sobre la localización de los rayos lumínicos y su calidad en función de su longitud de ondas. Aunque la mayoría se encuentran en las hojas también están presentes en el tallo, los zarcillos o las raíces, que muestran un comportamiento fotofóbico.

En cuanto al olfato, existen muchas plantas aromáticas que evidentemente no derrocharían energía en una función estéril, y no solo sirven para atraer polinizadores o para repeler depredadores. Las plantas utilizan estos olores, o sea, las moléculas COVB (compuestos orgánicos volátiles de origen biogénico) para obtener información del entorno y para comunicarse entre ellas y con los insectos. El jasmonato de metilo es una de estas moléculas que producen muchas plantas en situación de estrés causado por agentes bióticos, hongos, insectos, etc. o abiótico, como la falta de humedad, frío, calor, contaminación, etc., y que comunican en tiempo real a todas las partes del organismo e incluso a plantas vecinas.

Más allá de enfermedades, lo cierto es que se ha demostrado que la música influye en el crecimiento de las plantas y en la germinación de las semillas. No se trata de que aprecien la buena música sino que son sensibles a las diferentes frecuencias sonoras, de modo que en frecuencias bajas, entre 100 y 500 Hz, se favorece su crecimiento, la germinación de las semillas y la prolongación de las raíces. Por el contrario las ondas superiores a 500 Hz tienen el efecto contrario.

La mecanosensibilidad de las plantas y su funcionalidad también muestran a veces una complejidad que sobrepasa con creces la automaticidad de los actos reflejos. La Dionea es un buen ejemplo, una planta carnívora que dispone de una trampa que se cierra cuando “siente” que algo la toca, pero no se trata de un movimiento automático simple y ciego. Para detectar el movimiento dispone en su interior de tres pequeños pelos que funcionan a modo de gatillos, pero no basta que se mueva uno sino que solo se cierra cuando un insecto toca al menos dos de los tres pelos en un intervalo inferior a veinte segundos, así consigue cerrarse en el momento preciso y ante la presa oportuna

No me parece necesario seguir desarrollando los argumentos y ejemplos que utiliza este neurobiólogo vegetal, en resumen, no solo no discrimina la sensibilidad vegetal con respecto a la animal sino que le concede ventajas, en cuanto que seres inmóviles necesitan una gran información para su supervivencia, y para captar y gestionar la información es preciso que cuenten con un bagaje sensitivo importante.

las plantas poseen los mismos cinco sentidos de los que está dotado el ser humano: vista, oído, tacto, gusto y olfato, cada uno de ellos desarrollado a la

manera «vegetal», obviamente, pero no por ello menos satisfactoria. Así pues, ¿es lícito pensar que, desde este punto de vista, sean similares a nosotros? Nada más lejos: las plantas son extremadamente más sensibles y, además de nuestros cinco sentidos, poseen por lo menos otros quince. Por ejemplo, sienten y calculan la gravedad, los campos electromagnéticos, la humedad y son capaces de analizar numerosos gradientes químicos.¹⁰⁴

Con toda esta suerte de argumentos y alegatos a favor de la sensibilidad vegetal y según su comportamiento complejo no es difícil que se dé el salto a preguntar: ¿tienen inteligencia los vegetales? No hay ningún neurobiólogo vegetal que piense en una inteligencia racional, pero como tal concepto se abre a distintas interpretaciones que abandonan su uso tradicional, suelen entenderse la inteligencia vegetal como “la habilidad para resolver problemas”¹⁰⁵.

Aunque hemos hecho hincapié en que las plantas no concentran sus funciones en ningún órgano, para el autor es en el sistema radical donde especialmente se procesa la información. La obra botánica de Darwin es quizás la menos popular, pero está llena de referencias al respecto, de modo que llega a comparar el cerebro con las raíces. En el último capítulo de *The power of movement in plants* afirma que

No es exagerado decir que la punta de raíz, así dotada de sensibilidad y siendo capaz de dirigir el movimiento de las regiones adyacentes, actúa como el cerebro de un animal inferior¹⁰⁶

Explica S. Mancusso que Darwin está convencido de que las diferencias entre el cerebro de un gusano o el de cualquier otro animal inferior y la punta de una raíz no son sustanciales. Las raíces no presentan un crecimiento lineal ni ciego, sino selectivo, que dependen especialmente de los apéndices radicales, los cuales desarrollan una intensísima actividad eléctrica basada en potenciales de acción, por lo que funcionan de manera semejante a las neuronas. Los ápices son extremadamente sensibles y móviles, pero no solo tienen que buscar la humedad y huir de la luz solar sino que además tienen que administrar otros muchos parámetros y variables cada una de ellas de vital importancia, como

la gravedad, temperatura, humedad, campo eléctrico, luz, presión, gradientes químicos, sustancias tóxicas, vibraciones sonoras, presencia o ausencia de oxígeno y dióxido de carbono...(...)... la lista crece todos los años...(...)...Que el ápice los registra de forma constante y guía a la raíz en función de una serie de

¹⁰⁴ Mancusso S. y Viola A. *Sensibilidad e inteligencia en el mundo vegetal*. Trad. David Paradelo López. Galaxia Gutenberg. Barcelona. 2015. Págs. 41-42

¹⁰⁵ Mancusso. 2015. Pág. 109

¹⁰⁶ Darwin, en: Mancusso. 2015. Pág. 115

cálculos que toman en consideración las distintas necesidades locales y globales del organismo vegetal.¹⁰⁷

En el interior de las plantas la información principalmente viaja a través de señales eléctricas, que a efectos prácticos es igual en los animales, pero careciendo de nervios capaces de transmitir los impulsos eléctricos utilizan señales hidráulicas y químicas. Para distancias cortas utilizan la comunicación intercelular a través de los plasmodesmos, aperturas en las paredes celulares. En cambio, para comunicaciones largas, como entre las raíces y las hojas, se valen del sistema vascular principal, que sirve principalmente para el transporte de sustancias.

No parece que de forma automática las raíces pudiesen evitar dirigirse al unísono en una sola dirección en busca de un estímulo concreto, sin embargo despliegan su crecimiento como un sistema organizado en función de patrones complejos. Son los ápices radicales los responsables, genuinos centros de elaboración de datos que trabajan coordinadamente en una red de millones de ápices, que hacen las veces del sistema nervioso animal.

Creemos que no existe en la planta estructura más fascinante, en lo tocante a sus funciones, que el ápice radical. Cuando el extremo queda ligeramente apresado, se quema o se corta, éste trasmite una señal a las partes adyacentes superiores, provocando con la curvatura el alejamiento del punto afectado...(…)… cuando el ápice percibe que la humedad del aire es mayor en un lugar que en otro transmite una señal a las partes adyacentes, que se doblan hacia la fuente de humedad. Cuando la luz excita el ápice de la raíz...(…)… las partes adyacentes se alejan de la luz, pero cuando sienten la gravedad, esas mismas partes se doblan hacia el centro de gravedad.¹⁰⁸

Como síntesis diremos que Mancuso asegura que según los estudios más recientes está demostrado que las plantas tienen sensibilidad. Asimismo pueden considerarse organismos inteligentes, en los cuales el sistema radical representa un frente continuo con un avance dirigido en función de las necesidades locales y generales y se “erige en guía de la planta como si fuera un cerebro colectivo, o mejor, una inteligencia distribuida que, a medida que crece y se desarrolla, va recabando información importante para su nutrición y su supervivencia”¹⁰⁹.

Como toda pretendida revolución científica, desde que se le puso nombre la neurobiología vegetal ha tenido en su contra la mayoría científica ortodoxa, que se apresuró en buscarle errores y lagunas. Un manifiesto de 33 expertos de diversos lugares del mundo fue publicado en 2007 por la revista *Trend in Plants Science*, cuyo título en castellano es *Sin cerebro no hay ganancia*, en el que niegan enérgicamente la

¹⁰⁷ Id. Pág. 120

¹⁰⁸ Darwin, en: Mancusso 2015. Pág. 115

¹⁰⁹ Mancusso. 2015. Pág. 138.

analogía entre cualquier estructura fisiológica de los vegetales y el sistema nervioso animal. Este manifiesto conjunto tiene un mensaje muy claro

Sostenemos que la neurología vegetal no ayuda en nada a la comprensión de la fisiología de las plantas, la biología de las células de los vegetales o la comunicación celular.¹¹⁰

Aunque este manifiesto es anterior al libro de S. Mancusso y desde entonces algo se ha avanzado en la cuestión, lo cierto es que las críticas van encaminadas a demostrar que no hay evidencias suficientes de que las vías comunicativas que sugieren los neurobiólogos vegetales existan y funcionen tal y como ellos afirman, y mucho menos que sean equiparables a las del sistema nervioso animal, a las sinapsis ni al cerebro. Se trata de una crítica técnica, sobre la base de lo que se sabía y de lo que se propone, pero siempre teniendo en cuenta que la neurobiología vegetal no aporta nada al respecto, pero también que los mecanismos que subyacen a tales facultades vegetales siguen siendo tan misteriosos como los del sistema nervioso animal.

Claramente, aún hay muchas incógnitas en torno al transporte de auxina, y el papel (si es que lo hay) de los plasmodesmos en este proceso sigue siendo tan enigmático como lo era hace 15 años...(…) Así que, ¿estamos mejor informados científicamente acerca de estas incógnitas, o mejor encaminados hacia su resolución, con el concepto de neurobiología vegetal?¹¹¹

Pero que no se pueda hacer analogía entre el sistema nervioso y los sistemas vegetales no impiden que la investigación obligue a reconocer semejanzas funcionales. Aquí la ortodoxia tienen que hacer concesiones en cuanto a la transmisión de información en los organismos vegetales, algo que no cierra la puerta a la sensibilidad vegetal, eso sí, subrayando las diferencias estructurales.

Las células vegetales comparten características en común con todas las células biológicas, incluyendo las neuronas. Por citar sólo algunas: las células vegetales muestran potenciales de acción, sus membranas albergan los canales iónicos dependientes de voltaje, y hay pruebas de sustancias semejantes a las neurotransmisoras. Igualmente, en un sentido más amplio, la transducción de señales y transmisión a distancia es una propiedad tanto de las plantas como de los animales. Aunque a nivel molecular son aplicados los mismos principios generales y pueden extraerse algunos paralelismos importantes entre los dos principales grupos de organismos, esto no implica a priori la existencia de estructuras comparables a la propagación de la señal a nivel celular, de tejidos y de órganos.¹¹²

¹¹⁰ VV.AA. "Plant neurobiology: no brain, no gain". En: *Revista científica Trend in Plants Science*. 2007. Vol.12. N.4 <<http://blumwald.ucdavis.edu/papers/Alpi%202007.pdf>> Consultado. 6.4.2017

¹¹¹ Id.

¹¹² Id.

El manifiesto termina recordando que el desarrollo del conocimiento se debe producir a partir de un pensamiento creativo, pero sin salirse de la analítica científica. Se preguntan: ¿Qué beneficios puede acarrear la neurobiología vegetal? A lo que ellos mismos responden que éstos serían muy limitados mientras que se basen en analogías superficiales y extrapolaciones confusas, por lo que les invitan a desarrollar una base intelectualmente más rigurosa.

Aunque la neurobiología vegetal sea criticada por comparar la transmisión de señales de los vegetales con el sistema nervioso no cabe duda de que deja bastante claro de que los vegetales pueden tener sensibilidad, al menos que funcionan como si la tuvieran, en cuanto que reciben y procesan información del entorno. Recordemos que la paradoja no nos permite fijar con exactitud cuándo empieza una cualidad ni a partir de qué estructuras, en cambio sí nos muestra que las emergencias suelen acaparar funciones que ya se realizaban antes de que aparecieran.

Pero no solo es la neurología vegetal la que habla de sensibilidad vegetal, aunque sea analógicamente, la bióloga Elizabeth Haswell de la Universidad de Washington está especializada en el estudio de los mecanismos celulares que subyacen a lo que llama “sensibilidad vegetal” al modo como las plantas perciben el tacto, la gravedad y otras fuerzas físicas. En un artículo de 2014 cuenta que desde hace unos años se han realizado investigaciones para comparar los genes relacionados con los canales iónicos de algunas bacterias con los de otros organismos, y se ha comprobado que esos genes están presentes en algunos organismos multicelulares, incluidas las plantas. Esos genes homólogos al de las bacterias se han encontrado además de en la membrana celular de los vegetales, en las mitocondrias y en los cloroplastos.

Esta investigación le ha llevado a sospechar que muy probablemente los canales mecanosensitivos de bacterias y plantas cumplen otras muchas funciones además de descargar iones, pues estarían integrados en procesos de señalización comunes que llevarían la información a toda la célula. Con lo que se explicarían ciertos movimientos rápidos de las hojas como los que realiza la Mimosa púdica. Eso le lleva a asegurar que “las vías de señalización por el que las plantas responden al desafío osmótico son intrigantes desde un punto de vista evolutivo”.¹¹³ Pero también es intrigante la capacidad vegetal de percibir directamente los desequilibrios osmóticos a través de la membrana celular y los efectos indirectos en la propia membrana y en la pared celular, a lo que llama “*osmosensing*”. Su trabajo será desentrañar los mecanismos moleculares que están detrás de este fenómeno.

Las plantas han desarrollado mecanismos para detectar cambios del potencial hídrico, las concentraciones de soluto o el volumen celular o turgencia, que le permiten

¹¹³ Haswell E. S., Verslues S., Paul, E. “The ongoing search for the molecular basis of plant osmosensing”. *The journal of general physiology*. Rockefeller University Press. Abril 2015. <<http://jgp.rupress.org/content/145/5/389>> Traducción propia. Consultado. 5.4.2017

dar respuesta al desafío osmótico. Deben de realizar una función que continuamente regula y equilibra eficientemente el aporte y pérdida de agua. Las plantas solo pueden tomar agua a través de las raíces y la pierden por la transpiración, en un recorrido que permite además de agua, llevar minerales y nutrientes a todas las partes de la planta. Cuando el potencial hídrico disminuye las plantas reaccionan, pero saben diferenciar si responde por ejemplo a una disminución de la humedad o a un aumento de solutos, de modo que pueden responder de forma muy diferente ante un caso y otro y tienen efectos diferentes en las conexiones de la pared de las células de la membrana plasmática, que a su vez provocan diferentes eventos de señalización.

La *osmosensing* es posible gracias a fuerzas mecánicas y electroquímicas que empujan el agua y los solutos del exterior de la célula y viceversa, en el que intervienen una gran cantidad de interacciones. Este mecanismo se ha intentado explicar especialmente a través de tres teorías distintas que aquí no desarrollaremos, tres teorías que corresponden a tres modelos moleculares diferentes que en su artículo la autora analiza uno a uno, para terminar reconociendo que las investigaciones todavía no han llegado al fondo del fenómeno, o que llega un momento en que hay que recurrir a alguna *osmosensing* subordinada, o sea, no se consigue explicar la sensibilidad vegetal sin recurrir o presuponer algún tipo de proto-sensibilidad. Su propósito es avanzar en el empeño, aunque en la actualidad “No se conoce completamente cómo las plantas detectan inicialmente cualquiera de los retos osmóticos descritos anteriormente”¹¹⁴.

Esta investigadora hace un uso metafórico de la sensibilidad en las plantas que no tiene que ver con la que hace S. Mancuso y los defensores de la neurobiología vegetal, el objetivo de su investigación es comprender cómo responden las plantas al estrés hídrico y darle un uso práctico a la hora de mitigar los efectos de la sequía. Desde esta perspectiva neutral, científica, en su *resumen y perspectivas* deja ver que todavía estamos lejos de saber cómo procesan la información los vegetales. “A pesar de nuestra fuerte motivación para entender la *osmosensing* y la señalización, los científicos que estudian las plantas todavía tienen mucho trabajo por hacer”¹¹⁵.

En resumen, los vegetales captan y procesan la información del medio mediante unos procesos cuya complejidad crece a medida que se va profundizando más en su estudio. Los científicos defensores de la neurobiología vegetal quieren buscar los

¹¹⁴ Id.

¹¹⁵ Haswell, E. 2015.

“Los objetivos principales para la investigación futura incluyen: (a) determinar la identidad molecular del aparato *osmosensing*. (b) la caracterización de la naturaleza de las vías de señalización osmótica aguas arriba de la ABA de fitohormonas y que la distingue de las respuestas a otros tipos de estrés abiótico (c) el uso de una gama más amplia de ensayos genéticos para incluir toda la gama de fenotipos relevantes para la adaptación de las plantas a los entornos limitados de agua”.

mecanismos que cumplen tales funciones, incluidas sus especificidades genéticas, teniendo en cuenta que su referencia teórica es la funcionalidad del sistema nervioso. Sus detractores intentan demostrar que tales argumentos no son válidos, que ni existe una base técnica que los demuestre, ni representa un marco teórico fructífero, pero en realidad ambos bandos tienen el mismo objetivo: completar una explicación causal de todos esos acontecimientos en función de los procesos biomoleculares que los desencadenan.

De todo esto se deducen dos cosas: la primera es que por mucho que se haya avanzado en el conocimiento del mundo vegetal todavía existen lagunas epistemológicas, entre ellas la de explicar la regulación génica responsable de la sensibilidad, si no como la suponemos en los animales al menos de manera análoga. La segunda y más importante para lo que ahora nos ocupa es que es más arriesgado defender que en el mundo vegetal no hay sensibilidad que lo contrario, por tanto, no vemos ningún impedimento para poder afirmar que los vegetales reciben, crean y procesan la información estimular y elaboran respuestas coherentes análogamente a los animales, por eso y porque podemos aplicarle las mismas exigencias epistemológicas hay que concluir que se puede sostener que ejercen una actividad cognitiva tal y como la entendemos en este trabajo.

Si los vegetales son sensibles no hay ningún impedimento para admitir que la cognición se da en cualquier forma de vida, pero la sensibilidad es la facultad de recibir y procesar estímulos, o lo que es lo mismo, la facultad de recibir e interpretar información. Esta manera de entenderlo me será muy útil ya que proporciona un nuevo vocabulario que servirá para iluminar el proceso de constitución, organización y evolución de los seres vivos y en general todas las cuestiones que aquí nos ocupan, unas cuestiones que la Biosemiótica plantea en términos de información.

6. BIOSEMIÓTICA

La Biosemiótica es una disciplina que estudia la producción, la acción y la interpretación de signos en la vida. A nivel teórico supone un nuevo enfoque a la tarea de naturalizar los procesos cognitivos, por lo que puede considerarse como una interesante aportación a la epistemología evolucionista. Su desarrollo especulativo hay que entenderlo como una alternativa naturalista al dualismo y al vitalismo, pero también como una revisión o complemento al neodarwinismo, pues plantea que en toda forma de vida se da una actividad informacional no reducible epistemológicamente a procesos electro-químicos, pero que sin embargo forma parte de los procesos naturales.

La Semiótica tuvo su razón de ser en el estudio de las relaciones comunicativas humanas, pero en 1963 Thomas Sebeok sugirió que la comunicación animal también se basa en signos, y bautizó a la ciencia encargada de estudiar la semiosis animal como zoosemiótica. Al parecer Sebeok se inspiró en el concepto de "Umwelt" o medio circundante del biólogo Jacob von Uexküll, quien desarrolló una teoría experimental de corte subjetivista de la percepción animal según el aporte kantiano de las formas a priori de la sensibilidad, asegurando que cada ser vivo tiene una determinada y particular forma de captar su medio ambiente, de modo que en un mismo escenario un mosquito, una serpiente y un ser humano experimentan el mundo objetivo de diferentes formas.

Para Uexküll el entorno tiene para cada ser vivo una significación particular que se retroalimenta formando un mundo funcional según las relaciones entre lo que él considera como subjetividad perceptiva y el entorno, en el que crea su propia realidad, su mundo subjetivo. El entorno (Umgebung) corresponde al espacio objetivo, en cambio el medio ambiente (Umwelt) posee elementos que son para el ser vivo portadores de significado, o sea, marcas que solo lo son para el sujeto y son en ese sentido productos del sujeto.

Por otra parte, el desciframiento del código genético inspiró la idea de un vínculo profundo entre la biología y la semiótica (George y Muriel Beagle.1966), lo que llevó a Marcel Florkin en 1974 a acuñar el término "biosemiótica" para denominar la disciplina encargada del estudio de la producción de signos a nivel básico. Giorgio Prodi en 1988 sugirió que también existe una forma primitiva de semiosis a nivel molecular, y le dio el nombre de semiosis natural o protosemiosis. En 1981 Martin Krampen argumentó que las plantas también se involucran en procesos semióticos y propuso la semiosis vegetal (fitosemiosis) y en esa misma década Krampen (1981) y Sonea (1988) afirmaron que la semiosis continúa incluso en el mundo bacteriano.¹¹⁶

¹¹⁶ Vid. Barbieri M. "What is Biosemiotics?" Dordrecht. Netherlands: SpringerBegan with: V 1. no. 1. Published online: 13 February 2008. *Business Media B.V.* 2008. <<https://doi.org/10.1007/s12304-008-9009-1>> Consultado. 14.6.2017

Así pues, la semiótica tuvo su razón de ser en el estudio de las relaciones comunicativas humanas, pero el paralelo desarrollo de la biología cognitiva y la evidencia de la comunicación animal llevó a crear un apartado específico, la zoosemiótica, cuyo desarrollo abrió la puerta a la biosemiótica, por lo que sigue la misma senda que el psiquismo, que en principio era algo humano, que luego se le concedió también a los animales y se terminó admitiendo el biopsiquismo. Consecuentemente la biosemiótica defenderá que en toda forma de vida se da necesariamente procesos de intercambio de mensajes. Según esta teoría lo que distingue lo inerte de la vida son procesos de comunicación y significación ya que todo organismo tiene la capacidad de contener, replicar y expresar mensajes.¹¹⁷

Para la biosemiótica lo que caracteriza a los organismos no es una configuración especial ni unas propiedades estructurales determinadas sino la capacidad de responder a las diferencias encontradas en su ambiente. Los organismos son selectivos y discriminan su modo de responder a estas diferencias ajustando su comportamiento gracias a la información y la computación. Ahora bien, qué es o en qué consiste un proceso semiótico.

Revisando la teoría clásica de Ferdinand de Saussure, para quien un sistema semiótico contiene una dualidad significante-significado, Charles Peirce dio un paso más y propuso que todo sistema semiótico consta de la tríada signo-objeto-interpretante y señaló la interpretación como una parte fundamental del sistema. En biosemiótica tiene mucho peso el modelo de Peirce ya que se tomará como medida para diferenciar los procesos semióticos de los que no lo son, que para lo que nos ha traído hasta aquí es clave, ya que la interpretación apela a una dimensión en la que intuitivamente se sobrepasa el carácter necesario o mecanicista de los procesos reactivos e implica algún margen de maniobra según algún carácter valorativo o discriminativo¹¹⁸.

Esto es obvio en la comunicación humana, si se quiere también en el mundo animal y vegetal, pero hay que señalar que hay quienes defienden que la semiosis se da más allá de la vida, en la materia inanimada. “Esto diferencia bruscamente a los biosemióticos de los pansemióticos, cuya doctrina acepta la existencia de semiosis incluso en la física”.¹¹⁹

¹¹⁷ Vid. Castro, Oscar. *Jakob von Uexküll. El concepto de Umwelt y el origen de la Biosemiótica*. Universitat Autònoma de Barcelona. Tesis doctoral. 2009.

<https://www.researchgate.net/publication/230620849_Jakob_von_Uexkull_El_concepto_de_Umwelt_y_el_origen_de_la_Biosemiótica_Tesis_DEA/citation/download>

¹¹⁸ Aunque propiamente para Peirce el interpretante no es el sujeto sino la idea que el sujeto elabora del signo. El signo es mediación, está en lugar del algo, su objeto, pero no en todos sus aspectos, sino con referencia a una idea llamada fundamento o “ground”. Ese fundamento es el fundamento del representamen. Un signo representa la idea que produce o modifica, es un vehículo que transmite a la mente algo desde afuera: aquello que representa se llama su objeto; aquello que transmite, su significado; y la idea que origina, su interpretante. Pero obviamente en la semiosis humana toda interpretación remire a un “sujeto”, a un intérprete.

¹¹⁹ Marcelo Barbieri. 2008. Traducción propia.

Existe consenso en biosemiótica que a nivel celular ya se puede hablar con propiedad de sistema semiótico, pues su actividad responde al modelo genotipo-fenotipo-ribotipo, donde este último es su hacedor de códigos “codemaker” y donde las reglas del código genético no dependen de la interpretación y son virtualmente idénticas en todos los vivientes. La entrada en escena del interpretante marca lo que Howard Pattee llamó “umbral epistémico”, que marca la frontera donde hay que postular algo más que propiedades físicas intrínsecas gobernadas por leyes universales.

Para los físicos, la naturaleza de la vida siempre ha sido reconocida como un problema, porque las llamadas leyes universales no describen los controles locales, las estructuras informativas o las condiciones de contorno que definen la vida (por ejemplo, Polanyi 1968).¹²⁰

La información es una potente candidata a cubrir el hueco de ese famoso “algo más” que busca la filosofía de la biología, eso que explicaría la diferencia entre los sistemas reactivos de los sistemas semióticos. Si en los primeros estímulos y respuesta están directa y solidariamente unidos, en los segundos se da una actividad interpretativa que juega un papel fundamental en las respuestas, provocando diferentes reacciones a un mismo estímulo que evidencian conductas autocorrectivas y/o teleológicas mediadas por la interpretación. Pero la semiosis puede darse también a nivel intracelular, Jesper Hoffmeyer, propuso en <*Signs of Meaning in the Universe*> que la información genética puede interpretarse según la concepción del signo de Peirce. Los genes contienen esta estructura triádica.

en su aspecto primario el gen consiste en la estructura, las moléculas de ADN, el significante. Este signo se relaciona con un objeto, la proteína simbolizada por el código genético en ese gen. A la vez el mecanismo de procesamiento y transcripción el ARN, interpreta al ADN en la célula ¹²¹

Las secuencias de ADN son signos que son interpretados por el ribosoma para la formación de proteínas según una relación que no puede ser reducida a reacciones físico-químicas y que aportan a los procesos biológicos y evolutivos lo que Hoffmeyer llama “causalidad semiótica” una emergencia que “puede ser una alternativa válida a la

¹²⁰ Pattee, H.H. “Response by H. H. Pattee to Jon Umerez’s Paper: “Where Does Pattee’s “How Does a Molecule Become a Message?”. En: *Belong in the History of Biosemiotics?*” *Biosemiotics*. 2009. 2: 291. <https://doi.org/10.1007/s12304-009-9061-5> Consultado. 5.6.017

¹²¹ Emmeche, C. y Hoffmeyer, J. “From language to nature. The semiotic methaphor in biology”. *Semiótica* 84 (1/2) 1-42. 1991. Citado en: Santillini, E. “Biosemiótica: una metáfora en la biología teórica”. En: Martins, R.A., Martins, L., Silva, C., Ferreria, J.M. *Filosofía e história da ciencia no Cone Sul: 3º Encontro*. Campiñas: AFHIC.2004.Págs. 165-174. <<http://www.ghhc.usp.br/server/AFHIC3/Trabalhos/22-Estela-Santilli.pdf>> Consultado. 16.12.2017

selección natural como mecanismo para explicar la evolución del comportamiento finalista de los seres vivos”¹²².

Hoffmeyer reivindica que “nada tiene sentido en biología si no es a la luz de la Información”¹²³, que los procesos de replicación, transcripción y expresión genética suponen procesos de información secuencial donde la información es procesada, leída e interpretada. Lo que lleva a Hoffmeyer a calificar como la “inherente intencionalidad de la información biológica”¹²⁴. Esta idea supone una crítica y una muestra de las limitaciones de la Teoría Sintética de la evolución, pero también se guarda de dar pábulo a los que ven en la naturaleza los signos de una intervención externa, por lo que se propone la biosemiótica como “tercera vía”.

Para Hoffmeyer no es posible entender la vida sin los procesos semióticos, los cuales aunque son inseparables de ellos no pueden reducirse a procesos electroquímicos. Para comprender cómo surgen y se desarrollan los procesos semióticos Hoffmeyer tomará como modelo la comunicación humana y propondrá una teoría con connotaciones ontológicas en relación con la diferencia entre sustancia y forma. Una teoría que quiere fundamentar en lo que para él es un requisito imprescindible de todos los sistemas vivos, la dualidad de códigos analógico y digital.

Para Hoffmeyer la Biología ha querido superar el problema tradicional de la sustancia y la forma afirmando que las formas reales de los organismos se explican a través de la funcionalidad de los programas genéticos del ADN, así parece que queda resuelto el problema, pero en realidad se obvia cuál es la relación entre el ADN y el programa, cómo se considera la lógica eventual del programa en sí y lo que es más importante, quién es el “sujeto” para el que este programa tiene sentido. En este modelo, el ADN, que es una realidad física, una sustancia, y el programa, que es forma potencial o información, se tratan como una sola realidad, y así la flexibilidad evolutiva del ADN se toma como base para la flexibilidad evolutiva del programa genético. Pero Hoffmeyer asevera que la información no es idéntica al ADN, o sea, la forma no es idéntica a la sustancia, pues la información, aunque dependa del mundo físico no es parte de la sustancia. Un error que para Hoffmeyer está en la raíz de los problemas fundamentales de la biología actual y que se evitaría comprendiendo que

La dinámica de la información biológica pertenece a otro nivel de análisis que la dinámica de las moléculas de ADN. La información biológica se expresa a través

¹²² Hoffmeyer, J. “Semiotic Freedom: an emerging force” En: “Information and the Nature of Reality”, de Davies, P. y Gregersen, N. En: Aizpun, F. “Hoffmeyer, la semiótica y el naturalismo”. *Biología Genética*. 4.2011 <<http://www.darwinodi.com/hoffmeyer-la-semiotica-y-el-naturalismo-1/>> Consultado 2.2.2018

¹²³ Hoffmeyer. 2011

¹²⁴ Id.

de signos y debe estudiarse como tal, es decir, como un caso especial de semiótica, que llamaremos semiótica de la naturaleza¹²⁵

La información no puede imputarse a la sustancia, en el sentido de que no es algo que se obtenga sino algo que se crea con el concurso del interpretante, que es quien crea la información. Como sostenía Peirce, nada es un signo a excepción de que sea interpretado como un signo.

Hoffmeyer no descarta que la información esté presente también en el mundo inorgánico, pues “la esfera de la información habita el mundo sin vida de la energía y la materia, depende de ella”¹²⁶, pero este extremo queda fuera de la biosemiótica. Tampoco admite Hoffmeyer un abismo epistemológico o un dualismo irreductible entre información y sustancia, que no sería más que un nuevo disfraz para el dualismo mente-cuerpo, aunque piensa que la relación entre información y sustancia es muy diferente de la relación entre mente y cuerpo y que la perspectiva biosemiótica implica una dualidad de códigos que permite su integración en una relación unitaria que se desarrolla en diferentes niveles de complejidad, ya que “la red de relaciones de signos es en todo momento informacional y energética, espacial y temporal, objetiva y subjetiva” (Anderson et al., 1984)¹²⁷.

Pero, ¿qué es esto de la dualidad de códigos? Si la epistemología evolucionista pretende explicar la inteligencia o la razón humana desde la biología, o sea, desde la actividad cognitiva que presuntamente se da en todo ser vivo, en biosemiótica se tomara la comunicación humana como modelo teórico para explicar la biología. Ya hemos mencionado que la característica central de los sistemas vivos es la autorreferencia, que para Hoffmeyer equivale a la capacidad de seleccionar y responder coherentemente a las diferencias en su entorno, pues bien, la característica que lo hace posible es la capacidad de un sistema para representarse a sí mismo en dos códigos diferentes, uno digital y otro analógico. Una dualidad tomada de la comunicación humana, en la que por ejemplo la mímica usaría un código analógico, que cuenta con un nivel de abstracción limitado, mientras que el lenguaje usa un código digital.

Lo analógico tiene una gran significación respecto a lo digital, pero lo que lo analógico gana en semántica lo pierde en sintáctica, de la misma forma que lo digital siendo relativamente estéril semánticamente tiene una gran potencialidad sintáctica. Además, la digitalización introduce vacíos en el continuo de forma que crea límites

¹²⁵ Hoffmeyer J. y Emmeche C. “Code-Duality y la semiótica de la naturaleza”. En: Myrdene Anderson and Floyd Merrell (eds.): *On Semiotic Modeling*. Mouton de Gruyter. Berlin and New York. 1991. Págs. 117-166. Traducción personal. <<http://www.nbi.dk/~emmeche/coPubl/91.JHCE/codedual.html>> Consultado 4.2.2017

¹²⁶ Id.

¹²⁷ Id.

estos límites no pertenecen al continuo, ni son parte de la brecha. El límite es el lugar de una intervención externa y, por lo tanto, necesariamente define un sistema de búsqueda de objetivos que dibujó ese límite. Por lo tanto, un sistema de un tipo lógico superior, que define el objetivo, se establece necesariamente en el proceso de digitalización.¹²⁸

La autorreferencia de los organismos solo es posible si el sistema construye una descripción de sí mismo, pero además debe de mantenerse en el tiempo y para ello debe de protegerse de posibles perturbaciones para asegurar la identidad del sistema, o sea, su memoria. Esta descripción se realiza en el código digital de ADN o ARN, que no especifican los detalles materiales del sistema sino sus relaciones estructurales. O sea, se trata de especificaciones abstractas que permiten una gran versatilidad y riqueza, pues si esta tarea se realizara mediante un código analógico solo serían posibles sistemas muy simples, de la misma manera que si la comunicación humana y la memoria dependieran únicamente de códigos analógicos y no poseyéramos el código digital del lenguaje, nuestra memoria cultural y nuestra estructura social serían tan limitadas como la de los chimpancés.

Pero el código digital tiene una realidad ideal, de modo que para que el sistema funcione la descripción memorizada en el código digital debe traducirse a la realidad física, al sistema vivo, de la misma forma que la vida humana transcurre en un flujo interminable y retroactivo entre el código digital de palabras y el código de conducta analógico. Para ilustrar esta idea Hoffmeyer toma como ejemplo un huevo, inicialmente una sola célula, y en la que puede diferenciarse los tres elementos de la tríada de Peirce, ya que el objeto es la información genética, el signo el ADN y el interpretante es el resto del huevo, o sea, toda su maquinaria enzimática. Para que el proceso de desarrollo sea efectivo la célula fertilizada debe ser capaz de descifrar el código del ADN y seguir sus instrucciones, pero su desarrollo dependerá de otros muchos factores epigenéticos.

En la actualidad entender los genes como portadores de "información objetiva" separada de las vinculaciones contextuales parece una visión simplista e insuficiente que la epigenética ha querido corregir, en esa línea la biosemiótica postula que:

el "conocimiento tácito" del aparato celular no es en sí mismo parte de la redescipción del ADN. Esto, de hecho, es paralelo al problema del uso del conocimiento técnico para la construcción de maquinaria real. Aunque el conocimiento está presente en las bibliotecas, nadie esperaría que la biblioteca en sí pudiera construir una máquina. Se necesita gente para convertir el conocimiento de los libros en construcciones reales. Una vez más, los códigos digitales no interfieren directamente con el juego de la vida.¹²⁹

¹²⁸ Hoffmeyer. 1991

¹²⁹ Id.

Llegados a este punto hacemos notar que la propuesta de Hoffmeyer puede considerarse un aporte muy especial a la epigenética, pero con una visión más amplia se defiende que toda vida requiere de procesos semióticos y que la dualidad de códigos es indispensable para el mantenimiento y la evolución de las especies, una dualidad que está presente y que puede entenderse según la concepción sémica de Peirce claramente a nivel celular.

Evidentemente proponer un principio equivale a admitir una emergencia o una discontinuidad, de modo que en biosemiótica, en línea con los postulados de la epistemología evolucionista, habrá que buscar el origen de los procesos semióticos a nivel biomolecular, o lo que es lo mismo, intentar explicar la abiogénesis con las herramientas de la biosemiótica. En este punto Hoffmeyer se acerca a las teorías del Mundo del ARN, muy concretamente se pregunta cómo pudo surgir la dualidad de códigos. Para responder a esta pregunta, en la que implícitamente se plantea el origen de la vida, se inspirará en la aparición de la dualidad de código en la comunicación humana. Para Hoffmeyer no fue el desarrollo de la complejidad cerebral en sí misma, ya que los chimpancés no utilizan la comunicación digital en estado salvaje, sino la introducción de una necesidad social¹³⁰, concretamente una economía de intercambio que propició la creación de una “esfera mental supraindividual autónoma y compartida, así “se garantizó un "mapa de la realidad" formalizado y común en el que se podría basar la comunicación digital”¹³¹.

Para Hoffmeyer analógicamente la abiogénesis implicó entre los componentes pre-celulares un nivel de formalización compartido según un código digital muy simple que se iría sofisticando. A partir de ahí los procesos semióticos, igual que los biológicos, se fueron desarrollando cada vez en un mayor nivel de integración, donde los niveles superiores se asientan en los niveles inferiores y emergen desde ellos, por lo que en biosemiótica se entienden los organismos como “enjambres de enjambres” (Hoffmeyer), ya que en cuanto a su estructura están formados por agrupaciones de agrupaciones celulares dados cada vez y reunidos en mayores niveles de integración. En

¹³⁰ Hoffmeyer propondrá que también la aparición del doble código a nivel molecular responde a una “necesidad social”. Una parte de un agregado de complejos de péptidos podría ser capaz de recolectar pequeños trozos de ADN, y quizás éstos crearían una estabilidad en otras partes del agregado. Además, si se diese el caso de que otros agregados compartieran con éste la misma localidad, algunas pequeñas secuencias de ARN se difundirían extendiendo un tipo de información analógica latente que se refiere a otras regiones del sistema. De este modo, posibilitado por las propiedades catalíticas, ahora bien establecidas de moléculas de ARN pequeñas, se podría dar una interdependencia entre los agregados en la que “su supervivencia / persistencia individual” dependiera de ella. Así podría crearse una organización de nivel superior con una economía de intercambio molecular, que además fuese acompañada por la creación de sitios *selectivos* o canales para *la difusión selectiva*, entonces podría haberse establecido un tipo simple de comunicación analógica. Más tarde y de algún modo, tendría que darse la separación entre moléculas funcionales (por ejemplo, complejos de péptidos) y moléculas de información (ARN), que conformaría una especialización esencial para la creación de un código digital y que no debería de ser funcional en sentido físico, de modo que se protegería de los procesos dinámicos del sistema.

¹³¹ Hoffmeyer 1991.

cuanto a información se superponen o emergen desde el nivel celular mayores niveles semióticos con cada vez un mayor grado de libertad semiótica.

Ni que decir tiene que esta teoría, como el propio Hoffmeyer reconoce, se mueve en un escenario escabroso y muy especulativo, algo muy frecuente en los esfuerzos de explicar el origen de la vida, pero también requiere un alto grado especulativo explicar los pasos intermedios entre la semiosis celular y la comunicación humana. En ese sentido Hoffmeyer defiende, como se hace en biosemiótica en general, que el carácter interpretativo evoluciona según un proceso de aumento de “libertad semiótica” que deviene en una sofisticación selectiva de los modos de comunicación inherentes a la organización de los organismos. Además, tomando como ejemplo la comunicación grupal de insectos, se establece un paralelismo que viene a considerar los diferentes niveles de integración, básicamente unicelular-pluricelular, como el establecimiento de macroentidades o configuraciones de nivel superior a través del intercambio de signos entre subcomponentes. Así se aporta una interesante alternativa para explicar las facultades superiores humanas desde abajo, a partir de un incremento de posibilidades informacionales que va desde la célula a la cultura.

a partir de este delicado comienzo la libertad semiótica se incrementa a través de la evolución orgánica y en este hecho reside la clave de un probable cierre de la brecha entre la historia en el sentido de la irreversibilidad termodinámica y la historia en el sentido de la cultura humana.¹³²

Estas líneas sobre biosemiótica no pueden considerarse siquiera una breve introducción pero recogen la idea general que subyace a este nuevo paradigma de la biología y que nos resulta un aporte extraordinario para lo que aquí nos ocupa, ya que se propuso una definición de la actividad cognitiva que debería adecuarse a un acuerdo de mínimos para poder albergar toda forma de vida. Así definimos lo cognitivo como <la actividad que holísticamente regula u ordena las respuestas a los estímulos según una necesidad, intención o tendencia determinada y que ostenta algún grado de indeterminación física>. Pues bien, después de indagar los presupuestos de la biosemiótica nos parece perfectamente factible que esta definición serviría en gran medida también para la actividad informacional, tal y como la biosemiótica la entiende. Además, aunque se presente como una propuesta más del paradigma naturalista, a mi parecer admite una interpretación en sentido contrario ya que si, motivados por indagar la viabilidad de una ontología triádica, queríamos ver una actividad regulativa que

¹³² Hoffmeyer, J. “Biosemiotic: towards a new synthesis in Biology” . *European Journal for semiotic studies*. P (2): 355-376, 1997 a. En Santillini E. “Biosemiótica: una metáfora en la biología teórica”. <http://www.ghtc.usp.br/server/AFHIC3/Trabalhos/22-Estela-Santilli.pdf> Consultado 5.4.2018

informa la vida, en biosemiótica se admitirá de entrada esta actividad, la diferencia es que quiere encuadrarse dentro del paradigma naturalista.

A mi parecer, en biosemiótica hay que distinguir claramente entre el nivel experimental del teórico-especulativo. A nivel experimental se trabaja en aspectos diversos, desde arriba, como por ejemplo en la comunicación grupal de los insectos, hasta abajo, en la presunta actividad interpretativa del ribosoma respecto a la significación del ADN, donde el propósito es entender cómo se llevan a cabo estos procesos y cómo inciden en el desarrollo y evolución de los seres vivos. Pero en última instancia y consecuentemente con que se admite que la información tiene su origen y depende de la materia y la energía se terminará depositando todas las expectativas en una metodología reduccionista, de modo que en último término por ejemplo la comunicación grupal se estudiara como un proceso de quimio-semiosis, por lo que se acaba recurriendo al paradigma reduccionista, precisamente de cuya superación surge el arsenal teórico y especulativo de la biosemiótica.

Cabe preguntarse cómo conciliar que se defiende que la actividad informacional o la semiosis no es reductible a procesos físicos o electro-químicos y al mismo tiempo defender el naturalismo. La respuesta no está nada clara porque aunque el Pensamiento complejo o la Teoría de sistemas vinieron a proponer que la materia tiene propiedades estructurales y organizativas, parece todavía más complicado concederle a la materia propiedades semióticas o informacionales. Pero en Biosemiótica se apela a “algo más” que diferencia los sistemas reactivos de los semióticos, algo que puede implicar connotaciones metafísicas, por lo que se terminará intentando explicar ese “algo más” a nivel experimental, en último término deberá asentarse a nivel biomolecular y a ese nivel no se opera metodológicamente más que en base al reduccionismo, no es casualidad que Timothy Lenoir llamó a este nuevo paradigma, al respecto de la “Biología subjetivista” de Uexküll, “teleo-mecanicista” o “vitalismo-materialista”.¹³³

La biosemiótica nos remite a una cualidad informacional que tiende puentes con los defensores de la Teoría de Santiago, recordemos que esta teoría sostiene que el proceso de vivir es un proceso de cognición, independientemente que exista o no un sistema nervioso, así que en último término hay que hacer coincidir la génesis de estas facultades con la aparición de la vida.

La universalidad biológica de la información o cognición es una propuesta consecuente con el evolucionismo implícito en el naturalismo, pero no se puede pasar por alto que en estos menesteres la tarea científica en el plano experimental se enfrenta con el Gran problema y por tanto no sería justo exigirle más de lo que puede dar de sí. Pero en el nivel especulativo es donde no se puede obviar que se parte de una

¹³³ Castro, O. 2009.

declaración de principios, pues es la apuesta la que marca el sentido de los trabajos experimentales y no el resultado de ellas, una apuesta para escapar de las estrecheces e insuficiencias del paradigma reduccionista-mecanicista, pero que de partida implica grandes lagunas epistemológicas y que además deben de esquivar derivas ontológicas, de modo que en cierto sentido la dimensión experimental contradice a la dimensión teórico-especulativa que la precede, ya que o bien se terminan explicando reductivamente o se correrá el riesgo de no poder refutar una realidad cognitiva o informativa independiente o separada.

Pero si la cognición y la información son conceptos demasiado abstractos y pueden admitir esta controversia, con el interpretante entramos en un campo más restringido y determinado, más concreto, donde lo que está en juego es identificar o elegir quién es el “sujeto” interpretante. Aquí he puesto entre comillas a este “sujeto” porque en biosemiótica es el que se usa, un sujeto biológico que es el que surge con fuerza precisamente en Biología teórica frente al paradigma reduccionista y contra el sujeto cartesiano.

Dado que la semiosis parte de la comunicación humana, el objeto y el signo corresponden a estímulos externos y el interpretante por excelencia y el modelo es el sujeto humano. Del mismo modo, el “sujeto” interpretante de la información animal es el organismo, por tanto tenemos una semiosis a nivel orgánico en la que el organismo en su conjunto es el sujeto, que es un sujeto lógico, en cuanto a que se afirma o niega algo de él, es un sujeto gnoseológico, ya que es a quien se imputa el conocimiento o la cognición, y es también un sujeto ontológico, ya que la información, la actividad cognitiva o el conocimiento remiten a un individuo. En biología y gran parte de la filosofía hace algunas décadas que se ha traspasado esta idea de sujeto y se ha tomado como modelo para todo ser vivo. Un sujeto biológico que, como dice Morin “no se constituye ni como una esencia ni una sustancia: se trata de una modalidad de ser, propia del individuo viviente, unida indisolublemente a la auto-(geno-feno)-organización”¹³⁴

Pero la semiosis que se corresponde con los estímulos internos sigue una lógica diferente, en cuanto que tanto el objeto, el signo, como el interpretante se dan inmanentemente y por tanto habrá de darse una división, al menos teórica, entre los componentes del organismo y que lleva a identificar procesos semióticos a nivel de sistemas, órganos o tejidos y por último se lleva la semiosis a nivel celular. Pero aunque se parta desde arriba en realidad los procesos semióticos, igual que los biológicos, se asientan en niveles inferiores y emergen desde ellos, así se dan dentro de cada organismo múltiples procesos semióticos que por arriba convergen en el nivel

¹³⁴ Morin, E. 1983. Pág. 210.

organísmico, pero que por abajo se asientan sobre los procesos semióticos más básicos, los celulares.

Evidentemente un tejido, los pulmones o el sistema inmunitario son sujetos lingüísticos o lógicos, pero otorgarles la categoría de sujetos cognoscentes pasaría por admitir que su actividad interpretativa se refiere a una actividad funcional independiente, algo que evidentemente no se da y no pueden más que darse como una parte de una unidad funcional global que está referida al organismo al completo. De la misma forma a nivel celular, aunque se considere como un organismo independiente (unicelular) hay que diferenciar entre la semiosis que corresponde a estímulos externos (ambientales o intercelulares) de los estímulos internos (intracelulares) de modo que si en los primeros el interpretante es la célula, considerada como un organismo, en el segundo, como afirmaba Hoffmeyer del huevo, el objeto es la información genética, el signo el ADN y el "sujeto" interpretante es el resto del huevo, o sea, toda su maquinaria enzimática.

Pero visto así el misterio no es que se dé una semiosis inmanente al organismo, sino precisamente de donde se parte, o sea, de la semiosis del organismo con el medio, pues lo que queda desdibujada es la semiosis del organismo en cuanto a unidad. Pues cabe preguntarse si en realidad existen procesos semióticos en el que el organismo se erige en interpretante, ya que igual que aquí se identifica al sujeto con la maquinaria enzimática, también puede proponerse la membrana celular o cada uno de los orgánulos como sujeto interpretante de los estímulos externos y por tanto se podría obviar o negar una actividad semiótica imputable a la célula considerada como un organismo independiente. En esa lógica también podríamos cuestionar si los organismos, en cuanto a sujetos biológicos, puede considerarse en alguna ocasión como sujetos interpretantes, ya que se podría proponer a la corteza cerebral, al sistema nervioso en general, al sistema inmunológico, al visual, etc. como interpretante de cada uno de los procesos semióticos que se dan y por tanto el individuo se nos mostraría como un ente de razón, o meramente como un producto, incluso si seguimos a Hoffmeyer, como una herramienta que es utilizada por el óvulo para su supervivencia.

En la naturaleza, que no debe confundirse con la cultura, el individuo es la herramienta del óvulo fertilizado. Expresado en la metáfora del lenguaje, el cigoto 'lee' el 'libro' en su ADN, 'interpreta' su significado como una especie de 'manual' para la construcción de una herramienta para la supervivencia, el organismo individual. Con la ayuda de esta herramienta, el óvulo puede esperar continuar su línea celular durante otra generación con la condición, por supuesto, de que la herramienta esté suficientemente bien hecha para sobrevivir y reproducirse en su nicho ecológico.¹³⁵

¹³⁵ Hoffmeyer. 1991.

Pensar que el individuo no es más que el modo o la herramienta que usa el cigoto para su supervivencia puede resultar extravagante, pero Hoffmeyer no es el único que ve así las cosas, ya Richard Dawkins (1976) decía que el individuo es una máquina de supervivencia y reproducción para los genes. Hoffmeyer no llega tan lejos como Dawkins pero critica aquellas posturas en la que el individuo solo es una herramienta para sí mismo y parten de un individualismo que entiende infundado. La base de su crítica es la importancia de la dualidad de códigos, de modo que

el individualismo, visto biológicamente, tiende a sobreestimar la independencia de la fase analógica de la vida activa y subestimar la importancia de la historia de la especie como se refleja en el código digital del conjunto de genes común. Tanto el "ADNismo" como el "individualismo" tienden a cegarnos.¹³⁶

Hemos visto como para la biología de sistemas y para Maturana los organismos son sistemas formados por subsistemas y ahora vemos como a la luz de la biosemiótica toda la dinámica vital de un organismo puede descomponerse teóricamente en multitud de sistemas semióticos celulares, por tanto lo que queda desdibujado es el organismo como tal. Esta imagen de los organismos se muestra ahora coherente con el reduccionismo, o sea, como la suma de partes, no de sus partes, pues bien, si aceptamos esto la organización de los organismos pluricelulares se explicaría desde abajo, desde la dinámica celular, sin necesidad de tener que admitir un principio de organización holista que corresponde al individuo.

Si tomamos como referencia las hipótesis más aceptadas para explicar el origen de los seres pluricelulares hay dos alternativas, o bien que determinadas células plurinucleadas habrían desarrollado membranas que separaron los núcleos en compartimentos celulares distintos¹³⁷, o bien que células independientes se unieron formando colonias¹³⁸. De alguna manera se estableció una diferenciación estructural y funcional que dio como resultado un organismo pluricelular.

En el primer caso en el citoplasma habría varios núcleos, inexorablemente interactuando entre sí a través del intercambio semiótico, de forma que su diferenciación topológica, o sea, que los núcleos formen células independientes, modifican la organización de los subsistemas pero para nada habría que hablar de un sistema global independiente que corresponde al organismo. El organismo sería solo los

¹³⁶ Ídem.

¹³⁷ La hipótesis colonial propuesta por Ernst Haeckel, que sugiere que se formaron a partir de colonias de protistas; u otra más reciente como la hipótesis de la fagotrofía, que se apoya experimentalmente para postular que ciertas células osmótrofas se unieron en colonias formando una estructura cuyas dimensiones impedían que fueran presa de sus depredadores.

¹³⁸ La hipótesis plasmodial sugiere que algún hongo, mucilaginoso o mixomicete, que son células plurinucleadas, o sea, con diversos núcleos que comparten citoplasma, habrían desarrollado membranas que los separaron en compartimentos celulares distintos

límites donde se desarrollan acoplados diferentes subsistemas, igual que lo hacían antes de diferenciarse, por tanto, la aparición de un ser pluricelular puede considerarse simplemente como una complejización o sofisticación de las relaciones entre los componentes que implican nuevos sistemas semióticos, pero que se asientan sobre los más básicos.

Teóricamente podemos descomponer un organismo en partes y cada parte puede ser funcional independientemente, podemos trasplantar células, órganos, porque son procesos biológicos relativamente independientes, pero que están referidos a la totalidad, pero no según una relación meramente extrínseca que forma parte de la organización del sistema, sino en una relación constitutiva, donde cada célula es lo que es porque pertenece al sistema y el sistema puede entenderse como los límites en que esos procesos biológicos se establecen.

En el caso de las colonias celulares ocurre igual, la unión solidaria de las células lleva consigo nuevos estímulos, nuevas necesidades y nuevas formas de satisfacerlas, el sistema se complejiza, se hace más heterogéneo, pero en última instancia sigue siendo un sistema único, formado de células. Que ahora formen un organismo no es ningún impedimento para pensar que la actividad se puede descomponer en tantas partes como procesos semióticos podamos identificar, procesos que al menos impliquen algún tipo de adecuación, de respuesta, que sobrepasa las posibilidades de los sistemas reactivos porque necesitan ser interpretados. Evidentemente los procesos biológicos están referidos al sistema, a su continuidad, pero no porque los procesos biológicos son para el sistema sino porque su razón de ser es que pertenecen y forma parte de un sistema cuya especificación se mantiene por su valor positivo.

Aunque en realidad ignoremos cómo estructural y funcionalmente se dio el salto, según estas teorías y a la luz del modelo implícito en la Biología de sistemas, la lógica evolutiva nos lleva a pensar que el organismo es un producto, de hecho surge en todo caso como una integración de elementos, surge desde las células individuales, pero no solo filogenéticamente ya que todo organismo pluricelular surge como el producto de una sola célula por lo que en un momento de su ontogenia también lo son.

Todos los procesos biológicos de los seres unicelulares están referidos a la unidad, al mantenimiento y la reproducción de la célula, aquí la célula es el referente. Cuando se unen en una colonia determinados grupos de células se especializan en diferentes funciones, de forma que cambian de actividad en función de un nuevo referente, ahora es la colonia. Pues bien, en mi opinión los organismos pluricelulares pueden explicarse del mismo modo, como el producto de una determinación específica de la organización de sus componentes, de modo que las transformaciones celulares producen solidariamente cambios en el referente. Por tanto, en mi opinión, la idea de sujeto biológico que aplica la biosemiótica para determinar el interpretante se corresponde con lo que aquí llamaremos referente, que a la luz del reduccionismo se muestra como un producto y por tanto podría entenderse como un ente de razón. Si

Hoffmeyer ve en los organismos una herramienta del cigoto, o Dawkins la forma como se reproduzcan los genes, nosotros entenderemos que el organismo es el producto de los procesos biológicos, los límites del sistema en donde se desarrollan y se mantienen acoplados.

7. PROCESOS BIOLÓGICOS

Si damos por bueno lo que propone la Teoría de Santiago o la Biosemiótica tendremos que admitir que la cognición o la capacidad de procesar información es un atributo general de la vida, de modo que justificarían que realmente además de una dimensión material implica también una determinación formal, un principio de organización responsable de la actividad cognitiva. A partir de aquí hay dos opciones, o bien entender que la aparición de la cognición o la semiosis coincide con el origen de la vida, o sea, como un fenómeno emergente, o bien que de alguna manera existían procesos cognitivos e informacionales a nivel molecular que propiciaron la aparición de la vida, de hecho se afirma en biosemiótica que la información depende de la materia y la energía por eso, como decía Marcelo Barbieri, hay quienes defienden la postura pansemiótica.

Pero si aceptamos también que la primera forma de vida surgió como consecuencia espontánea de la interrelación de componentes sin referencia a la totalidad, a su producto (Maturana y Varela), tendremos que admitir que difícilmente la interrelación entre componentes que dio lugar a la primera célula no necesitó ya de cognición o semiosis.

Como he dicho más arriba, la formación de la primera célula implicó necesariamente la emergencia simultánea de funciones, como la sensibilidad, respiración o alimentación, y la capacidad de duplicar y transmitir sus caracteres, funciones que lógicamente no surgen de la nada. Aunque se entiendan meramente como reacciones electro-químicas independientes, implican necesariamente un intercambio de información y por tanto hay que considerarlos como procesos semióticos.

La abiogénesis requería el acoplamiento estructural de procesos moleculares independientes, algo que puede explicarse en términos electro-químicos, pero cuando además la unión de elementos heterogéneos se hace funcional hay que admitir necesariamente un trasvase de información y por tanto, que se dieron procesos cognitivos y/o semióticos en los componentes pre-celulares, aunque estos no fueran lo suficientemente eficientes, de forma que el nivel celular sería el primer nivel de integración donde ya efectivamente la organización es funcional y holista (autopoiesis).

Si para explicar cómo una ameba reacciona diferentemente ante un mismo estímulo hablamos de cognición o de semiosis podemos hacerlo con la misma solvencia al hablar de la abiogénesis.

En realidad, si nos detenemos y analizamos las consecuencias del reduccionismo y del emergentismo llegaríamos a la misma conclusión, por muy imprecisa que sea la frontera de lo vivo con lo inerte, en el momento que hablamos de vida, hablamos de procesos biológicos y viceversa, pero como se dan procesos biológicos solidarios pero independientes del organismo, como ocurre en los vegetales, y si se acepta que la cognición era necesaria para que se ensamblaran funcionalmente los distintos elementos que formaron la primera célula, habría que admitir que son los procesos biológicos los que sujetan la cognición y la semiosis. Por tanto, podemos cambiar la forma de mirar y postular como sujeto predicamental de la cognición y la semiosis, ya no a los sistemas vivos, ni a los organismos como tales, sino a los procesos biológicos que los hacen posible.

El requisito primordial de la semiosis y de la cognición es la capacidad de recibir información y procesarla, pero la capacidad de captar información es idéntica a la sensibilidad. Como vimos en nuestro recorrido por la Neurología vegetal los arboles detectan los cambios químicos del subsuelo y responden consecuentemente, por lo que diríamos que son sensibles y cognitivos, pero en realidad si seguimos la lógica reduccionista estos estímulos son captados por las raíces, por sus células epidérmicas, que inician una reacción en cadena que se extiende a determinadas partes del árbol, pero el árbol como tal, en cuanto al proceso sensorial, no es más que una abstracción por la cual unificamos distintos procesos en una unidad funcional significativa pero no real, en suma, en lo que llamamos aquí <referente>.

El árbol como tal no es sensible, del mismo modo, y dado que los arboles elaboran respuestas a los cambios ambientales, podríamos decir que son organismos cognitivos, entendido con la generalidad que aquí concedemos al término, pero la cognición no se da en el árbol como una totalidad sino en sus procesos vitales, son ellos los que denotan la cognición sin necesidad de que remitan a una unidad real y no abstracta como es el árbol. Como la cognición requiere de sensibilidad, podemos decir también que sus procesos vitales son sensitivos sin que lo sea la unidad o el organismo al que están referidos.

Otra forma de expresarlo sería afirmar que los procesos vitales de las plantas son sensitivos y cognitivos pero no se subsumen en una unidad central perceptiva que le corresponda al organismo como tal. Si lo planteáramos en términos de información, tal como hemos visto en biosemiótica, diríamos que los procesos vitales de los vegetales implican múltiples sistemas semióticos pero que no convergen en una unidad semiótica superior que corresponda al organismo.

Todavía queda más claro en el caso de los volvox, colonias acuáticas de varios centenares de células verdes que se agrupan en forma de esfera, aproximadamente de 1 mm de diámetro. Cada una de las células tiene su núcleo, citoplasma, un cloroplasto, dos largos flagelos y una mancha fotosensible. Pero a pesar de que son células independientes, al agruparse hacen una subdivisión de funciones y actúan como un sistema, de hecho parecen ser la prueba empírica de más peso para explicar el origen de los pluricelulares.

La división de funciones en los volvox es muy sencilla, unas células actúan especialmente como fotorreceptores que guían la colonia, el alga, que se mueve de día hasta la superficie en busca de la luz y hace el camino inverso cuando llega la noche. La mayoría forman el soma, en el que resalta el movimiento de los flagelos, que a veces muestran una sincronización perfecta semejante a un desfile y que cambia dependiendo si el ambiente es oscuro o luminoso. Otras células se encargan de la reproducción, el germen, que puede ser sexual o asexual.¹³⁹

Sería repetitivo recordar que uno de los conceptos primordiales aplicados a la vida y que entrañan una significación muy especial es el de organización. Pero la organización no es una entidad, ni una cualidad, sino un patrón relacional que percibimos a través de su funcionalidad y que expresamente se muestra en las respuesta a los estímulos según necesidades. La organización da la forma de la respuesta y significa la clase de relaciones que espaciotemporalmente se dan entre los distintas partes del sistema. Parece evidentemente que en la vida la organización se basa en un patrón que obedece a las necesidades básicas de los organismos, de modo que en el caso de los volvox es intrigante si se tiene en cuenta que hay organización pero no hay un organismo como tal.

El nivel de cohesión celular en los vegetales es tanto estructural como funcional, pero en las colonias volvocadae la cohesión es espontánea, de modo que se trataría de procesos biológicos solidarios sin que haya un organismo al cual estén referidos, como dijimos, el referente es la colonia. Por tanto, igual que decíamos de los árboles que sus procesos vitales son sensoriales o cognitivos sin que lo sea el árbol, o que implican numerosos sistemas semióticos sin que converjan en una unidad semiótica superior, de los volvox podemos decir que algunas de sus célula funcionan como fotorreceptores, de modo que son las responsables de la sensibilidad lumínica de la colonia sin que exista, de hecho, un organismo como tal con facultades visuales.

La funcionalidad remite a un referente, la colonia, que no es un organismo y sin embargo se puede afirmar que en su seno se producen procesos biológicos en los cuales

¹³⁹ Extractado del artículo: "Volvox". *Infobiología*. Publicado el 7 de enero de 2013 (s.a.) <<http://www.infobiologia.net/2013/01/el-volvox.html>> Consultado. 9.12.2017

se procesa la información lumínica y se responde a ella, subiendo de día a la superficie y bajando de noche. A este nivel la sensibilidad es imputable a las células especializadas y el proceso biológico aún se produce por la interacción, presumiblemente química, de éstas con el resto de la colonia, de modo que no existe una sensibilidad global imputable a la colonia.

Por tanto, la colonia no es un organismo sino los límites en que se desarrollan multitud de procesos biológicos que encuentran su estabilidad y funcionalidad acoplada y solidariamente. Si la hipótesis más plausible para explicar el salto de lo unicelular a lo pluricelular es precisamente la unión funcional de células independientes, como ocurre con los volvox, no sería necesario reconocer que en otras formas de vida pluricelulares simples no ocurra de igual modo, o sea, que la sensibilidad sea facultada por los procesos biológicos y no remitan a una unidad global en la que pueda identificarse.

Si talamos completamente un árbol volverán a salir los brotes verdes y con el tiempo se regenerará totalmente, evidentemente los vegetales claramente están hechos de partes independientes, pero si cortamos por la mitad una lombriz o un mosquito nos quedamos sin ellos para siempre. La diferencia es que si en los vegetales la cognición y la sensibilidad están descentralizadas, en los animales remiten a un centro neurálgico, a una centralidad sensorial y cognitiva que corresponde al sistema nervioso, donde el grueso de la información es procesada, donde convergen y se unifican las sensaciones, donde se alcanzan cotas cognitivas mayores y más complejas. Aquí sería razonable admitir que se da un nivel cognitivo y sensorial que corresponde al organismo como totalidad, pero en realidad si analizamos filogenéticamente el desarrollo del sistema nervioso, desde el punto de vista funcional la aparición de células neuroepiteliales, de tejidos nerviosos o por ejemplo el sistema nervioso de los cnidarios, que “consta de una o varias redes bidimensionales y difusas de neuronas”¹⁴⁰, pueden entenderse como una sofisticación de los procesos de estímulo y respuesta sin necesidad de que remitan a un organismo como tal.

En mi opinión, ni con la aparición de nódulos o ganglios nerviosos habría que admitir un sí mismo al que remiten los estímulos ya que tiene una explicación funcional, de hecho las cucarachas pueden vivir una semana sin cabeza, ya que no la necesitan para respirar y pueden estar largos periodos sin alimentarse, solo mueren porque no pueden hidratarse. Ni siquiera sería necesario admitirlo con la cefalización ya que

surge en respuesta a la necesidad de disponer de una elevada concentración de estructuras sensoriales en el extremo anterior del cuerpo y al valor de que el encéfalo se encuentre lo más próximo posible a esas estructuras. De esa forma,

¹⁴⁰ Pérez Iglesias, J. I. “Sistemas nerviosos: cnidarios y gusanos no segmentados”. En: *Animalia*. Mayo 2017.

<<https://culturacientifica.com/2017/05/30/evolucion-los-sistemas-nerviosos-cnidarios-gusanos-no-segmentados/>> Consultado. 4. 2.2019

las señales con información sensorial llegan en el tiempo mínimo posible al centro de procesamiento para, cuanto antes, elaborar la respuesta adecuada.¹⁴¹

En mi opinión, la organización y la gestión de la vida de las lombrices, las sanguijuelas o las cucarachas pueden explicarse análogamente a la de los vegetales. Se creía que el aprendizaje era prerrogativa del sistema nervioso y como ha quedado acreditado, entre otros por los trabajos del Centro de Investigaciones sobre la cognición animal de la Universidad Paul Sabatier de Toulouse, también los organismos sin sistema nervioso pueden aprender, en forma de hábitos, como el protista *Physarum polycephalum*, aunque es una incógnita el modo como desarrollan la facultad del hábito dirigido, como aprenden de las experiencias, ya que nuestra idea de aprendizaje implica, además de un proceso cognitivo, algún tipo de facultad mnemotécnica y esta nos remite a una unidad perceptiva y discriminativa, de modo que o bien hay que concederle algún tipo de centralidad sensorial y cognitiva a este protista, a pesar de no poseer sistema nervioso, o bien que el aprendizaje, al menos a este nivel, no la necesita.

El sistema nervioso de los *Aplysia* es muy simple, unos cientos de grandes neuronas, pero son capaces de realizar un aprendizaje asociativo¹⁴². Por tanto, el aprendizaje de hábitos no necesita un sistema nervioso sofisticado, de modo que no veo que la aparición de ganglios cerebrales implique que la actividad biológica sea imputable al organismo como una totalidad.

Pero las sanguijuelas tienen ojos, en un número que oscila entre dos y diez, ¿acaso habría que admitir que las sanguijuelas ven, que tienen representaciones visuales? Yo creo que no, al menos no necesariamente. No creo que sea definitivo que todos los seres vivos que cuentan con órganos sensoriales especializados perciban en cuanto a organismos, ya que podría explicarse simplemente como una especialización estructural que enriquece los procesos sensoriales.

De nuestras experiencias sensoriales tenemos acceso directo pero qué clase de experiencia implican la del resto de seres vivos se nos escapa, no podemos más que elucubrar al respecto, pero consecuentemente con lo dicho hay que distinguir netamente entre la facultad de procesar información visual y la conciencia visual, o sea, la cualidad fenoménica, que si bien en los seres humanos son fenómenos concomitantes, no podríamos generalizarlo a toda forma de vida.

Los humanos no podemos imaginar cómo sería una facultad visual sin un correlato subjetivo que la aprehenda, pero operativamente podemos distinguir entre el procesamiento de información visual, imputable a los procesos biológicos sin que remitan al organismo, tal como vimos más arriba, de la experiencia subjetiva. La

¹⁴¹ Id.

¹⁴² Kandel E. R. *En busca de la memoria: nacimiento de una nueva ciencia de la mente*. Trad. Elena Marengo. Katz. Buenos Aires. 2007. Pág. 228 y ss.

pregunta ahora es: ¿existe la facultad visual o la acústica sin experiencia subjetiva? Si contestamos que no, tendremos que admitir que cualquier organismo que tenga ojos las tiene, pero también podemos ir más allá y preguntarnos que si en el cerebro la facultad de ver es idéntica a la capacidad de procesar información visual, entonces los seres vivos que cuentan con parches fotosensibles o las células con cloroplastos también tendrían experiencias visuales subjetivas, algo que evidentemente nos costaría admitir.

Por tanto contestaremos afirmativamente, de modo que tendremos que reconocer que la experiencia subjetiva es un añadido evolutivo a la capacidad de procesar información, aunque a este nivel ya no sería pertinente llamarla visual sino lumínica, o en último término, la capacidad de captar y procesar la información de la radiación electromagnética. Vimos como en neurología vegetal se relaciona la visión con la capacidad de los vegetales de producir moléculas fotorreceptoras que reciben y transmiten información sobre la localización de los rayos lumínicos y su calidad en función de su longitud de ondas.

El determinismo cerebral que se defiende en neurociencia llega a afirmar que probablemente el yo o la libertad es una ilusión, que en realidad es el cerebro el que decide, si aceptáramos esto con mucho más motivo podríamos decir que es también el cerebro “lo que ve y lo que escucha”, pero no porque se den representaciones sino porque procesa información visual o información acústica, por lo que la experiencia de los qualia y la actividad cerebral asociada serían una y la misma cosa¹⁴³. El cerebro no ve, pero la actividad por la cual procesa la información produce un fenómeno adyacente subjetivo, la vista. Por tanto, podríamos afirmar que aunque camarones y moscas tengan ojos no es necesario admitir una experiencia visual subjetiva análoga a la de los sujetos, sino que pueden entenderse simplemente como parte de la estructura que procesa la información visual, de un organismo que como tal no es más que la suma de los procesos que lo conforman, un referente.

¹⁴³ Teoría de la identidad.

8. EL REFERENTE

Hemos concedido el papel de sujeto predicamental de la cognición, de la información o de la semiosis a los procesos biológicos, con lo que el organismo se nos muestra como un ente de razón, como un producto. Afirmábamos más arriba que se dan procesos biológicos independientes del organismo, algo que resulta al menos extraño, pero que se justifica en la abiogénesis según la autopoiesis de Maturana y Varela, recordemos que afirman que el ser vivo surge de la dinámica relacional de sus componentes de una manera ajena a toda referencia a la totalidad a la que éstos daban. O sea, al menos una vez el organismo no existía más que como un producto y los procesos biológicos se desarrollaban ajenos a él, pero también podríamos incluir a la vida vegetal en general, ya que su sistema reticular implica una gran independencia de las partes al todo, de modo que podemos entenderlo como la suma de innumerables procesos biológicos independientes, pero que estructuralmente está referidos a una totalidad, a un referente, que no es más que un sujeto predicamental.

Si miramos una colonia celular como la de los volvox a simple vista tendremos que creer que se trata de un organismo, pero si lo observamos al microscopio comprobaremos que no, que no es más que un conglomerado de células que han encontrado su estabilidad vital acopladas, de modo que lo que creíamos que era un organismo no es más que los límites en que se desarrollan funcionalmente una multitud de procesos biológicos independientes pero que están referidos al mismo sistema, pues bien, es a esto lo que llamamos referente. En el caso de los volvox el referente ni siquiera es un organismo, pero además si se acepta que la unión simbiótica de células independientes es la hipótesis más plausible para explicar el paso de lo unicelular a lo pluricelular, también los organismos pluricelulares podrían ser considerados como la suma de partes, no de sus partes.

Así pues, con el concepto de referente me refiero a la totalidad de los procesos biológicos que se dan en un organismo, pero ajenos a la dimensión subjetiva, de forma que en aquellos seres vivos que no tienen subjetividad el referente es sinónimo del cuerpo. En cambio, en el ser humano podemos distinguir entre la actividad biológica independiente a la subjetividad de aquella ligada y relacionada con ella, de forma que en la primera el cuerpo es el referente y por tanto admite una explicación reduccionista, en cambio, aquellos procesos en los que participa la subjetividad no admiten una explicación desde abajo.

Si aceptamos el paradigma reduccionista los organismos pueden considerarse como entes de razón ya que en realidad sería el espectador el que vería unidad en un dominio diferente del que efectivamente se cuece la organización, la cual se produciría solo en virtud de las interacciones entre las partes. Para afirmar esta idea habría que demostrar que dados unos elementos determinados y en condiciones propicias la materia es capaz de producir orden estructural, algo que se ha trabajado satisfactoriamente, al menos virtualmente (Prigogine o Kauffman). Pero la dificultad no

está en la estructura sino en explicar cómo los sistemas vivos producen y estructuran aquellos elementos de los que están compuestos sin hacer referencia a una funcionalidad operativa, la cual a nivel celular no existiría más que en la mirada del espectador cuando observa el producto acabado y lo considera como una unidad.

No es fácil aceptar esta idea, pues si bien operativamente puede ser fructífera y alimenta las expectativas de resolver el misterio de la abiogénesis, aplicado a los organismos pluricelulares se topan con la realidad de que el resultado además de producto es condición de posibilidad de la organización, algo obvio en cuanto que la autopoiesis de cada célula, como hemos visto anteriormente, está subordinada a la del organismo. Pero en realidad si aceptáramos que a nivel celular la finalidad o el objetivo no es más que un trampantojo que el observador se infringe a sí mismo cuando vuelca sus estructuras cognitivas en la vida, también los organismos pluricelulares, en cuanto a entidad propia, podrían considerarse como entes de razón, ya que se desarrollan a partir de una sola célula, aunque potencialmente capaz de contener todo lo necesario para su desarrollo y la transmisión de sus características filogenéticas.

En clave sistémica la estabilidad es una propiedad del orden y viceversa, que a nivel físico se produce en el bucle desorden-interacciones-orden-organización. Pongamos el ejemplo de la hipótesis más admitida sobre el origen del carbono. Dentro de las estrellas las interacciones entre los núcleos de helio es cuasi infinita, lo que propicia que a pesar de que se repelen en una billonésima de segundo, se dan casos en que antes de separarse llegan a interactuar con un tercer núcleo de helio constituyendo la estabilidad del núcleo de carbono. Pero esta estabilidad es solo estructural, no podemos admitir que el helio tiene la función de producir carbono. En cambio, la organización biológica solo la entendemos funcionalmente, ya que actúa sobre las estructuras físicas para primero producir y luego mantener la estabilidad en función del organismo y sus necesidades.

En Biología de sistemas aunque cualquier determinación estructural puede ser explicada desde abajo, las determinaciones funcionales necesitan ser explicadas también desde arriba, desde la unidad del sistema considerado como una totalidad. Sin embargo, en mi opinión, desde el punto de vista reduccionista no es necesario hablar de funciones sino simplemente de procesos que desembocan en una circularidad productiva cuyos límites encarnan una unidad a la que concedemos ficticiamente una realidad existente, un organismo al que remite la organización. Lo que llamamos funciones serían procesos por los cuales una y otra vez la configuración y la organización tiende a conservarse y repetirse, de modo que es posible prescindir de cualquier interpretación finalista y entender su desarrollo como un despliegue necesario. Visto así, el desarrollo no estaría dirigido ni orientado a crear un organismo, no estaría referido a él, sino que el organismo sería el producto de las interacciones celulares y por tanto no es necesario hablar de patrón organizativo relativo a un organismo ni de función sino meramente de relación entre componentes.

Aunque parezca inevitable admitir que es el mantenimiento de la organización del organismo lo que condiciona la propia organización de sus partes y las relaciones que entre ellas se establecen, por tanto, que la organización funcional está dirigida o referidas a la totalidad, en realidad esta relación no tiene por qué ser constitutiva sino simplemente relativa, o sea, que dado que todo el conjunto de interrelaciones entre las partes se enmarcan entre unos límites, son los organismos precisamente el marco donde se desarrollan.

Si hablamos en términos de relación en realidad tampoco podemos hablar de necesidades ni de respuestas a nivel orgánico ya que serían también espejismos que surgen al comparar un estado posterior con un estado anterior. Pongamos un ejemplo, la respiración o la regulación hídrica a nivel celular se entienden como funciones celulares, funciones que se realizan en la interacción de sus componentes y el ambiente mediado por una membrana que “tiene la función” de discriminar qué elementos entran y salen de la célula, pero en realidad no serían más que el resultado de los trasvases de materiales producidos por la regulación osmótica. Del mismo modo, aunque decimos que un organismo respira, se podría explicar como la suma de diferentes procesos biológicos referidos al mismo sistema, o sea, se puede entender que la respiración no es una función de un organismo, sino el producto de distintos procesos que se perpetuaron porque forman parte de unos procesos que se acoplaron sistémicamente.

La determinación estructural, esto es, las disposiciones espaciales establecidas por distintos elementos y sus relaciones, se puede explicar en términos electroquímicos, o sea, desde abajo, pero en biología la comprensión de las determinaciones y relaciones estructurales es inseparable de su carácter funcional y evolutivo, de modo que se sustenta a posteriori con lo cual la comprensión resulta redundante. Decir que la estructura del ADN está formada por moléculas de nucleótidos en forma de escalera retorcida, doble hélice, que a su vez están formados por una desoxirribosa, un grupo fosfato y una base, etc. y añadir que tal estructura tiene la función X, donde X pueda darse en distintos niveles interdependientes y jerarquizados: desde la transferencia de electrones hasta el trasvase de energía, o a otro nivel, desde el almacenamiento de información, la codificación de proteínas, hasta la transmisión de la herencia filogenética, es dar por sentado que la función no es solo consecuencia de la estructura sino también que la estructura se determina por una función positivamente seleccionada.

A otro nivel, decir que el hígado está estructurado de una determinada manera que le facultada para digerir las grasas, sintetizar proteínas plasmáticas o para realizar funciones desintoxicantes es utilizar la finalidad como criterio explicativo de las estructuras. Pero en realidad, si se defiende en sus últimas consecuencias el reduccionismo, no habría por qué admitir ningún fin sino una relación necesaria entre partes que accidentalmente producen unos procesos que se han perpetuado hereditariamente por su valor adaptativo.

Para defender que los organismos pueden considerarse meros productos o entes de razón todavía quedaría justificar la aparición de sensaciones imputables al organismo como una totalidad, por ejemplo la sensación de sed, pues ya no se trataría solo de totalidades organizativas y a la vez organizadoras, ni de funciones referidas a un sistema, sino de facultades y cualidades distintas, en cuanto que el sistema percibe estímulos que trascienden la capacidad estimular de sus partes. Pero como hemos visto anteriormente la aparición de los sentidos puede considerarse simplemente como un avance cuantitativo de la capacidad o facultad de procesar información. La experiencia de tener sed es un fenómeno cualitativamente distintos a la deshidratación celular, pero desde el reduccionismo se puede alegar que la sed está provocada precisamente por la deshidratación celular, que inician un proceso informacional que llega al cerebro y provoca epifenoméricamente la experiencia de tener sed y por tanto es un añadido del que se podría prescindir. Por tanto, no tenemos garantías que los animales más simples, aunque busquen agua, tengan sensación de sed. De hecho recordemos que para Maturana la percepción y la cognición no representan una realidad externa sino que la especifican a través de la organización.

Podría objetarse que no es discutible que la actividad de cada parte está subordinada al conjunto y que las funciones que realizan están referidas al organismo, ya que, como parece mostrarlo la especialización de funciones en órganos determinados, funciones que anteriormente estaban descentralizadas. O, sea, lo que predomina es la función referida a necesidades del organismo, además, cuando un órgano determinado o una parte no realiza su función satisfactoriamente el organismo intenta compensarse de algún modo. Pero tendremos que insistir en el cambio de mirada, pues desde otro punto de vista todos los procesos biológicos se refieren al sistema, por eso lo del referente, de forma que todo cambio, toda transformación de los procesos biológicos, implican cambios en el referente, de manera que un cambio radical del referente implica también un cambio en los procesos biológicos. Si se pierde o atrofia una parte el sistema tiende a compensarse, pero el resultado ya no es el mismo sistema sino otro distinto, si a pesar de los cambios el sistema se sujeta diremos que se habrá compensado, pero no porque haya un organismo que se las apaña para seguir funcionando, sino que la propia dinámica vital tiende a ello.

Por tanto, se puede proponer que los protagonistas de la vida son los procesos biológicos, son los sujetos predicamentales de una actividad que se mantiene y renueva según una multitud de interacciones independientes que se establecen entre unos límites, el organismo, que como tal no es más que un referente que no ejerce causalmente sobre las partes. Así, podemos concluir que el organismo como tal no debería entenderse como causa eficiente, sino como la configuración particular de unos procesos biológicos que a lo que están direccionados es a su propio mantenerse en el ser, a pervivir y reproducirse, y si en su desarrollo se concreta como un ser vivo

determinado no se debe más que a su configuración biológica, a sus posibilidades y limitaciones genéticas y epigenéticas.

Entender los organismos como referentes tiene unas consecuencias filosóficas capitales para el propósito de este trabajo, la primera es que la cognición puede considerarse como la dimensión formal de la vida, en la cual no hay por qué admitir ninguna actividad mental, en cambio, lo mental es la nota más características de la subjetividad. Pero dado que el concepto psíquico proviene precisamente de las facultades subjetivas, los fenómenos psíquicos son mentales, por tanto no es legítimo pensar que la cognición es un fenómeno psíquico. Esto nos lleva a su vez a dos consideraciones: primero a contradecir a quienes identifican el psiquismo como la actividad organizativa o coordinadora de la estructura ser vivo-medio, de cuyo desarrollo evolutivo emergería la subjetividad.

Evidentemente entre la complejización evolutiva y la aparición de la subjetividad existe una relación directa, pero en consecuencia con el modelo ontológico del que partimos la complejización de las estructuras nerviosas sería causa necesaria para el desarrollo de la subjetividad humana pero no causa suficiente. La segunda conclusión es que si la subjetividad nos remite a un sujeto particular, la cognición se muestra como una actividad impersonal y universal de la vida, de modo que si en el ser humano existe algo sustancial habrá que buscarlo en la subjetividad, en la conciencia.

La idea de referente es sobre todo una apuesta teórica que nos puede permitir delimitar con más precisión el ámbito de la subjetividad. Comprender la autonomía del cuerpo, sus posibilidades y limitaciones nos permitirá comprender mejor qué es y que no es la subjetividad. Según el esquema que seguimos la subjetividad debe mostrar lo más esencial del sujeto, en cambio, la cognición ni exige ni admite ningún tipo de entidad sustancial. Por tanto, desde nuestras consideraciones quedaría refutada la idea de alma vegetativa y sensitiva y su actividad formal quedaría desustancializada.

9. DESUSTANCIALIZACIÓN DEL ALMA

De lo visto hasta ahora podemos concluir que no estaría justificada la idea tantas veces admitida que el alma humana cumple las funciones vegetativas y sensitivas. Si somos coherentes con nuestras indagaciones no tendría sentido admitir que la actividad cognitiva que subyace a los procesos biológicos sea imputable al alma, entendida como entelequia del ser vivo. La idea de Alma en Aristóteles se suele entender como principio de vida, como la forma del cuerpo, su *eídos*, pero además de forma específica o causa formal el alma actúa también como arquetipo ya que no es solamente la esencia y la causa inmanente de la entidad natural sino también aquello a lo que apunta y se dirige la organización del viviente y por tanto lo que determina el ser biológico, su entelequia, de modo que existiría un alma “caballo” análoga a la todos los equinos y que dirige el movimiento de la materia viva de un ente particular hacia su *telos*.

Desde el punto de vista del aristotelismo más tradicional el alma “caballo” sería la forma (*morphé*), que determina el ser biológico del caballo, en cambio, desde nuestra perspectiva, el referente no ejerce de determinación formal ya que es meramente el producto, donde el sujeto predicamental de la cognición no es el organismo sino los procesos biológicos. Por tanto, no existiría un alma o una determinación formal o cognitiva del ser caballo, sino que la actividad cognitiva que se da en un ser vivo potencialmente determinado a ser caballo está orientada y condicionada a la unidad, conservación y reproducción, y si es un caballo es porque su constitución biológica, científicamente circunscrita al código genético, no puede más que articularse en función de ser un caballo.

Desde nuestra perspectiva, a nivel biológico no existe un alma individual sino una actividad cognitiva universal, de modo que el sujeto predicamental de la semiosis o la cognición no es el organismo sino los procesos biológicos que lo conforman. Son estos los que materializan la determinación formal, una determinación que estriba en las potencialidades y actualidades de los procesos biológicos. Estos son los que determinan la forma de la cognición y por tanto no remiten a una unidad formal particular relativa a un individuo como ocurre con el animismo aristotélico, sino a una determinación formal impersonal e universal.

Para el aristotelismo el alma es la *morphé* del cuerpo, en cambio nuestra idea de referente nos lleva a admitir que a lo que está teleológicamente direccionada la vida es a la coherencia y funcionalidad de los procesos biológicos, a la vida, ese es su fin, y si es un ente u otro, un tipo de organismo u otro, es porque la *morphé* está sujeta y limitada a las posibilidades materiales del ser vivo, concretamente a las potencialidades y actualidades que permiten su arsenal genético. Por tanto, en ausencia de un alma, podemos decir que la *morphé* del referente es la cognición, o sea, la materia está en potencia de ser actualizada por la cognición, pero a su vez la cognición está en potencia de ser determinada, tanto positiva como limitativamente, por la materia.

Así pues, el alma a nivel del referente, del cuerpo, quedaría “desustancializada”, no habría una entidad de naturaleza anímica responsable de los procesos biológicos, de modo que ahora queda mejor despejado el propio concepto de psique, que ya no serviría para explicar la digestión o la respiración y quedaría restringida a la subjetividad. Llegados aquí es el momento de aplicar la terminología triádica, de modo que si la cognición, entendida como la actividad universal configuradora de la vida, no es imputable a la psique, al alma, entenderemos la cognición como un fenómeno universal e impersonal de carácter Espiritual.

Así pues, rompemos con la más tradicional forma de entender el animismo aristotélico, pero también se podría aceptar otra interpretación de Aristóteles coherente con nuestros argumentos. En el prólogo de *Acerca del alma* de Aristóteles, Tomás Calvo sugiere que “la desustancialización del alma es, pues, una poderosa posibilidad interna de la teoría aristotélica acerca del viviente”.¹⁴⁴ Así puede entenderse cuando Aristóteles dice que

si el ojo fuera un animal, su alma sería la vista. Esta es, desde luego, la entidad definitoria del ojo. El ojo, por su parte, es la materia de la vista, de manera que, quitada ésta, aquél no sería en absoluto un ojo a no ser de palabra, como es el caso de un ojo esculpido en piedra o pintado.¹⁴⁵

Según Tomás Calvo a la desustancialización del alma en Aristóteles se podría llegar de dos formas, o bien identificando al alma con el acto, con la vida, o bien con la potencia, donde el alma sería la capacidad del organismo para vivir. Esta segunda interpretación fue la que tuvo mejor acogida en la escuela aristotélica primitiva

el alma no es ya para Aristóxeno sino la armonía o equilibrio entre las distintas funciones del organismo. En idéntica dirección se mueven Estratón y Dicearco. Éste —discípulo inmediato de Aristóteles— recurre también al concepto de equilibrio corporal para afirmar que «no existe el alma», que el alma es algo «insustancial» (anoúsios).¹⁴⁶

Si preguntamos ¿qué es esto? por ejemplo un caballo, la pregunta se refiere al sujeto (*hypokeímenon*) y se toma en dos sentidos, como sujeto al que remiten los accidentes y como sujeto lógico predicamental. Pero como apunta Tomás Calvo, desde un punto de vista metafísico muy bien podría postularse la materia física como el sustrato último de todas las determinaciones reales, ya que toda entidad primera podría considerarse como modificaciones de la materia original. Pero para Aristóteles no cuenta la dimensión material del compuesto ya que es indeterminada, sino la forma específica, aquello que Aristóteles llama *eîdos*.

¹⁴⁴ Calvo Álvarez, T. 1983. Pág. 15

¹⁴⁵ Aristóteles. *A cerca del alma*. Introducción de Tomás calvo. Gredos. Madrid. 1983. Pág. 49

¹⁴⁶ Calvo Álvarez, T. 1983. Pág. 16

Si los elementos materiales del viviente quedan fuera de la definición, la respuesta a por qué esto es un caballo nos llevaría a preguntarnos por qué los distintos elementos materiales de los que está compuesto se organizan de tal forma para que sea un caballo. La respuesta pues nos remite al conjunto de funciones vitales. “La forma específica de un viviente serán las actividades o funciones vitales (alimentarse, reproducirse, etc.) que en su conjunto suelen denominarse «vida»”¹⁴⁷. El *eîdos* es pues el conjunto de funciones de un ser vivo.

Se trata de una concepción dialéctica, circular, de la causalidad en cuanto que la función produce la estructura (las actividades vitales mismas crean y segregan los distintos órganos) y la estructura, a su vez, sirve a la función, si bien la prioridad corresponde a esta última, al *eîdos*.¹⁴⁸

Si se acepta que la idea de alma en Aristóteles puede entenderse como el conjunto de funciones vitales de un organismo y si además son las actividades vitales las que crean los órganos, entonces nos acercamos a la conclusión que hemos llegado, ya que desde nuestro punto de vista a nivel del referente no consideramos la existencia de una entidad formal como el alma, sino una actividad cognitiva impersonal. Aunque el referente implica que la actividad cognitiva remite a una unidad, verdad que dinámica y continua, pero al fin y al cabo unidad, en realidad a lo que apunta la cognición es a la pervivencia y reproducción, que se erigen en realidades meta-biológicas, pero que necesariamente operan en un organismo.

Desde un punto de vista metafísico la forma específica del viviente es su *eîdos*, de modo que equivale al conjunto de las funciones vitales del organismo y constituye la esencia de la entidad natural, de modo que la pregunta por el *eîdos* de un ser vivo es la pregunta por cómo o por qué los distintos elementos materiales de los que está compuesto se organizan. Pero a nivel del referente se organizan para que sean efectivas las funciones vitales no porque exista una entidad determinada. Las necesidades del individuo son particulares pero las funciones vitales son universales: nacer, crecer y reproducirse, de modo que todo organismo comparte un mismo *eîdos* y por lo tanto a nivel del referente podemos hablar en la vida de un *eîdos* universal, de una *morphé* universal. Visto así podemos hacer nuestra esta cita de Tomás Calvo

Si esto es así, ¿no queda el alma desprovista de sustancialidad, de existencia y realidad autónomas?; ¿no se trataría, en definitiva, de una manera discreta de eliminar el alma manteniendo —eso sí— la palabra «alma» como un mero sinónimo de la palabra «vida»?¹⁴⁹

¹⁴⁷ Id. Pág. 14

¹⁴⁸ Id. Pág. 13

¹⁴⁹ Calvo Álvarez, T. 1983. Pag.14

La desustancialización del alma implica romper también con la idea de que todo ser vivo responde a una constitución psicofísica, así la psique quedaría liberada también de su genésica dependencia de la vida y se abriría a recibir sus determinaciones esenciales desde arriba. Pero también llegamos a una idea que será decisiva para justificar nuestro modelo, ya que si los procesos biológicos se determinan en función de la actividad cognitiva, también la cognición se determina según los procesos biológicos. Visto así se entiende que *hyle* y *morphé* son abstracciones, las dos caras de todo fenómeno que de algún modo implique movimiento, cambio, transformación o producción, o sea, el paso de lo potencial a lo actual. A pesar de que Aristóteles sea posiblemente el autor más estudiado todavía salen a la luz nuevas interpretaciones que vienen a revisar esa idea hilemórfica cosificada históricamente, y a las que podemos recurrir para reforzar esta idea.

este análisis nos muestra que materia y forma no son conceptos que expresen cosas, sino funciones. En todo cambio algo “funciona” como materia y algo “funciona” como forma. Son funciones desprovistas de contenido concreto, únicamente fijables en su polaridad: lo que aquí y ahora funciona como forma, no funciona como materia ahora y aquí.¹⁵⁰

Entenderemos pues los dos términos del hilemorfismo como funciones o relaciones, entendiendo la *hyle* como de lo que está hecho y permite que algo sea, y la *morphé* lo que actúa sobre la *hyle* para que algo sea lo que es y no otra cosa, lo que actualiza sus potencialidades. Para la metafísica clásica la primera proyección ontológica es el *Nous*, el Espíritu, de modo que podríamos entender que siendo la primera determinación ontológica penetra toda la realidad, por tanto debe de ser algo que en lo relativo a la realidad debe ser absolutamente en potencia, capaz de determinar cualquier realidad, pero al mismo tiempo también capaz de determinarse según cualquier realidad posible, de modo que en su determinación en lo real debe de recibir de la existencia el salto de pasar de la potencia al acto. Por tanto si la materia está en potencia de actualizarse como vida por mor del Espíritu, el Espíritu, al ser absolutamente en potencia, se actualiza y se determina según las formas de vida.

¹⁵⁰ Calvo Álvarez, T. *La teoría hilemórfica de Aristóteles y su proyección en el De Anima*. En: Anales del Seminario de Metafísica. Madrid. 1968. Págs.8-23

10. RESUMEN Y CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO

De la mano de Antonio Diéguez vimos los argumentos a favor y en contra para defender una continuidad evolutiva entre las forma de cognición que se admite en cualquier forma de vida y la racionalidad humana, desde aquí llegamos a la conclusión que actualmente no es posible determinar si se dieron como una emergencia súbita o a través de un proceso progresivo, ni tenemos una teoría definitiva que explique el origen de las facultades superiores humanas. Esta indeterminación sumada a las posiciones ontológicas que se defienden hace que el psiquismo sea un concepto problemático. De las diferentes posturas nos interesan el neuropsiquismo, que limita la psique a una cierta complejidad del sistema nervioso, y muy especialmente el biopsiquismo, que ve indicios de mente o de inteligencia en toda forma de vida. Frases como inteligencia vital, cognición o memoria celular, o afirmar que los seres vivos son sistemas cognitivos o semióticos tienen aquí su razón de ser, pero en mi opinión sirven mejor para defender una causa formal que para reforzar las posiciones naturalistas.

Consecuentemente con el método elegido partimos de la existencia de una causa formal en la vida que se hace patente en que todos los seres vivos realizan procesos cognitivos, pero para justificarlo habría que demostrar que todo ser vivo tiene sensibilidad ya que es condición necesaria para poder captar estímulos. Para ello hemos recurrido a la neurología vegetal, de la cual concluimos que es más plausible admitir que los vegetales tienen sensibilidad que lo contrario y por tanto que la sensibilidad es una facultad universal de la vida.

Esta idea queda reforzada con nuestra incursión en la biosemiótica que traduce este tema en términos de información, pero además nos sirve para entender que los verdaderos protagonistas de la cognición o de la semiosis no son los organismos sino los procesos biológicos que los hacen posible, reforzando en gran medida la idea reduccionista, donde el organismo se muestra como la suma de partes no de sus partes, y por tanto como un producto. Ideas como las de Maturana lo confirman ya que piensa que el ser vivo surgió sin referencia a la totalidad sin ninguna guía y sin ninguna intencionalidad. De este modo entenderemos los organismos como máquinas cuya organización remite a un principio formal universal e impersonal que impele a vivir y a reproducirse.

Pero con estas premisas la idea de alma vegetativa y sensitiva quedaría desustancializada, no existiría un alma caballo particular que actúa como arquetipo y dirige el movimiento de la materia hacia su *telos*, sino una causa formal que empuja a vivir y a reproducirse, y si es un árbol, un pez o un caballo es porque depende de su constitución genética. Ahora bien, prescindir del alma como forma de la vida libera al concepto de psique gran parte de sus connotaciones biológicas, ahora el alma no serviría para explicar la digestión ni la respiración, ni en general para todo lo que sea pervivir y reproducirse, incluida la facultad de procesar información. Pero entonces, ¿dónde se hace patente el alma o la psique?, la respuesta es evidente, en los fenómenos subjetivos.

CAPÍTULO III. LAS EMOCIONES

1. IMAGEN Y SUBJETIVIDAD

La idea de referente es una propuesta teórica que nos sirve para desmarcar el ámbito biológico de la subjetividad. Al concederle a los procesos biológicos una gran autonomía con respecto al organismo este se muestra como un ente de razón, algo que nos puede resultar extraño pero en realidad llegamos a la misma conclusión que llegó Descartes al considerar el cuerpo como una máquina, de forma que queda marcada la diferencia irreductible entre el cuerpo y la mente o la conciencia. Pero para justificarlo he hecho afirmaciones tan comprometidas como que no es necesario concederle a determinados animales la visión a pesar de contar con ojos. He entendido que si somos consecuentes con el reduccionismo los órganos visuales pueden considerarse meramente como una sofisticación sensorial por la cual se procesan los estímulos lumínicos.

Las abejas fijan la atención en los colores de las flores, ¿sería esto posible si las abejas no vieran su imagen, o sea, si no tuvieran una experiencia fenoménica visual de la flor? Algunos documentales incluyen imágenes comparativas que quieren mostrar lo que ve un humano y lo que vería la abeja. Estos insectos captan el verde, azul, amarillo/anaranjado y el ultravioleta (300 nanómetros),¹⁵¹ invisible para el ojo humano, de forma que nos pintan el mundo visual de las abejas azulado y oscuro, con pocos matices de colores. Sin embargo, en mi opinión, nunca sabremos si las abejas ven, aunque sea diferentemente a como lo hacemos los humanos ya que según la lógica que aquí seguimos es posible entender que sus ojos forman parte de una estructura que procesa la información lumínica sin necesidad de conciencia. Los ojos pueden servir para diferenciar los colores, pero no porque necesariamente la abeja vea, sino porque ahora tiene la capacidad de discriminar las diferentes ondas de la escala cromática.

Las plantas detectan la intensidad y las longitudes de onda de la radiación solar y responden coherentemente para optimizar su crecimiento y desarrollo gracias a células y grupo de células que funcionan como fotorreceptores. Las diferentes longitudes de onda son procesadas a través de distintas proteínas que a su vez ponen en marcha diferentes reacciones.

Procesos como germinación, fotomorfogénesis y fotoperiodicidad, son regulados por luz roja/roja lejana, la que es percibida gracias a la existencia de moléculas receptoras conocidas como fitocromos. El fototropismo y la reorientación de cloroplastos intracelularmente, así como la síntesis de clorofila,

¹⁵¹ Vid. Carrasco, J. P., Romo, F.J. y Galán, L. "El atractivo ultravioleta". *Bio-Nica.info*. 2004. <<http://www.bionica.info/Biblioteca/Carrasco%20atractivo%20ultravioleta.PDF>>. Consultado. 5.04.2017

son procesos regulados por la luz azul, la que es sentida por la planta debido a la existencia de receptores conocidos como criptocromos y fototropinas.¹⁵²

El proceso que se da desde que la radiación solar llega a los fotorreceptores hasta que se produce la elongación o el fototropismo, donde es determinante la hormona auxina, puede descomponerse en procesos independientes, cada uno de ellos supone un sistema semiótico donde la información se propaga y es interpretada a distintos niveles, pero en ningún caso hay un sujeto ni se producen imágenes y mucho menos se ven colores, sin embargo.

Tal como en los otros organismos, las plantas superiores también han desarrollado fotorreceptores, que les permiten el monitoreo de su entorno a través de la detección de longitudes de ondas específicas¹⁵³

Parece evidente que este “monitoreo” se usa metafóricamente, los vegetales no tienen imágenes y no por ello dejan de “monitorear” o “cartografían” su entorno, algo que también realizan ciertas lombrices de tierra, peces o cangrejos a pesar de no tener ojos¹⁵⁴, por tanto, la facultad de procesar información lumínica es independiente a la visión como experiencia subjetiva fenoménica.

El azul no es una propiedad de las hojas de las flores, sino que las hojas tienen la facultad de absorber una gama del espectro lumínico, de forma que la abeja solo tiene acceso al espectro de luz no absorbido. Pero este residuo lumínico tampoco es el azul sino una luz que ahora transmite un tipo de información precisa que será recibida y filtrada por los ojos y procesada en su sistema nervioso. El color azul de la flor solo puede ser tal en una experiencia fenoménica.

Desde este punto de vista no habría que admitir necesariamente que las abejas tienen una experiencia subjetiva de los colores, al menos que no necesariamente, pues si los vegetales y ciertos animales a los cuales nos resistimos concederle algún tipo de experiencia fenoménica visual, entre otras cosas porque no tienen ojos, pueden

¹⁵² Lee, A. Meisel, Daniela, C. Urbina y E. Pinto M.E. “Fotorreceptores y Respuestas de Plantas a Señales Lumínicas”. *Fisiología Vegetal*. Capítulo XVIII. Ediciones Universidad de La Serena. La Serena. Chile. 2011 <http://www.biouls.cl/librofv/web/pdf_word/Capitulo%2018.pdf> Consultado. 17.4.2019

¹⁵³ Id.

¹⁵⁴ Según una publicación de la universidad de Michigan la *C.elegans*, una lombriz de tierra, puede hacerlo. Según Shawn Xu, profesor asistente de investigación en el Instituto de Ciencias de la Vida, para estas lombrices es dañina la radiación ultravioleta A de la luz del sol y una exposición prolongada a ella las mata, de modo que necesitan algún sistema de fototraducción. ¿Habría que admitir que estas lombrices son conscientes o simplemente que tienen la facultad de procesar información lumínica? <<https://espanol.umich.edu/noticias/2008/07/06/sin-ojos-pero-no-ciegas-las-lombrices-sensibles-a-la-luz-proporcionan-un-nuevo-instrumento-para-el-estudio-de-la-visin-y-las-enfermedades-de-los-ojos-descubren-los-bilogos-de-la-u-m/>>

procesar la luz, no se puede descartar que no ocurra del mismo modo en especies más desarrolladas.

Ahora bien, podríamos entenderlo de otra manera, podríamos admitir que la abeja efectivamente cuando para su vuelo delante de una flor no solo su sistema nervioso procesa la información lumínica que repele la flor sino que además tiene una imagen de ella, tiene una representación. Antonio Damasio se preguntaba qué experiencia fenoménica tendría una lagartija cuando caza una mosca: “Sospecho que vio un punto negro en movimiento, que se desplazaba en zigzag por un campo de visión por lo demás vago. ¿Qué sabía la lagartija de lo que sucedía? Sospecho que nada, en el sentido que damos al verbo saber”¹⁵⁵.

Para Damasio la lagartija tiene una representación visual, tiene una imagen pero no le afecta, ni sufre ni padece. Podríamos decir que sin la intermediación de la corteza cerebral solo se procesa la información en su dimensión operativa, no hay un sujeto explícito que se sepa ser el centro al que remiten y que da significado a las percepciones. Aunque Damasio vería aquí ya un proto sí mismo porque lo considera necesario para explicar la integración solidaria de los movimientos de respuesta a la imagen, en realidad si la imagen es la plasmación visual de la información, los movimientos coordinados pueden ser explicados al margen de la conciencia.

Los seres vivos responden coherentemente a la información que captan del medio y los ojos son parte de la estructura que lo permite, pero no podemos hablar de imagen hasta que la información que llega desde los ojos se procese en el cerebro. Ahora bien, cuando por primera vez un ser vivo tuvo una representación o una imagen visual, sonora o acústica, esta no pudo ser más que la consecuencia de la información proporcionada por los órganos sensoriales, solo pudo ser un producto, una realidad emergente si se quiere, pero que en su origen no pudo ser causa-de sino el efecto de una información que era procesada anteriormente sin imágenes.

Cada contraste, cada recta, curva, contorno, matices o colores de las imágenes tienen su correlato físico que se explican como todo fenómeno electroquímico. Si son imágenes es porque la información se sintetiza y se transforma, pero en buena lógica no puede contener más información que la que ha servido para crear la imagen. Podríamos admitir que al menos la primera vez que un ser vivo tuvo una representación no aportaba nada nuevo, era meramente un producto emergente del desarrollo de unas estructuras cerebrales que no surgieron para crear imágenes, al menos que se admita que la evolución tenía tal propósito. Pero si descartamos que la evolución estaba dirigida a crear imágenes, cuando estas surgieron deberían haber sido inocuas a nivel operativo.

Igual que las emociones son una respuesta holista a un estímulo, las imágenes dotarían al proceso estímulo-respuesta de una dimensión intermedia y concentrarían o

¹⁵⁵ Damasio, A. *Y el cerebro creó al hombre. ¿cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?* Trad. Ferrán Meler Ortí. Destino. Barcelona. 2010. Pág. 140

homogenizarían la información lumínica, sonora, etc. algo que permitiría nuevas formas de interpretación pero no más contenido. Al menos la primera vez que un cerebro creo una imagen ésta no pudo contener más información que la que sirvió para crearla, pues bien, en mi opinión, cuando la imagen implica más información que la que se necesitó para que el cerebro la creara, ese de más lo pone el sujeto y entonces es seguro que ya podemos hablar propiamente de imágenes.

Cuando Damasio da su opinión sobre qué es lo que ve la lagartija, está pensando que efectivamente hay una imagen del campo visual en el que se destaca una mancha móvil que se corresponde con la mosca. Esta imagen la crea el cerebro de la lagartija pero para Damasio eso no quiere decir que la vea ya que el afamado neurocientífico defiende que el cerebro produzca y procese imágenes no implica que sea consciente. Damasio diferencia entre mente inconsciente y mente consciente, para que una imagen mental sea consciente se necesita un sí-mismo básico que Damasio llama “proto sí mismo” y que surge como el resultado de la recopilación de imágenes que representan los aspectos corporales más estables.

El cerebro tiene una asombrosa habilidad de crear mapas que abarcan distintas zonas cerebrales, los mapas más estables quedan fijados en una imagen, en una recopilación coherente de patrones neurales que cartografía en cada momento el estado del cuerpo en sus múltiples dimensiones. De sus interrelaciones y en un juego de señalización recursiva enrevesado, aparentemente caótico, se produce la mente. “El cerebro necesita de ese aparente desorden para generar algo tan rico, refinado y adaptativo como son los procesos mentales”¹⁵⁶

La mente solo se hace patente cuando aparece la capacidad de representar y ordenar internamente imágenes, que se refieren a las representaciones en general, por lo que las representaciones sonoras, táctiles u olfativas son también imágenes. Pero la imagen no será una imagen consciente hasta que no haya un proto sí-mismo que se construye precisamente de las imágenes inconscientes, de modo que Damasio posiblemente está pensando que si el sí-mismo de la lagartija es muy rudimentario su imagen lo sería igualmente.

La idea de Damasio parece clara, el cerebro crea imágenes que nadie ve, ni oye, ni huele, algo por otra parte muy coherente porque Damasio también sabe que los organismos procesan todo tipo de información aunque no tengan órganos sensoriales. Pero el cerebro igual que elabora mapas de las imágenes también lo hace de la propia corporalidad y entonces aparece un sí-mismo en el que se desarrollará la subjetividad y la imagen se hará consciente. Pero aunque admitamos la propuesta de Damasio, al menos la primera vez que un cerebro creó una imagen consciente ésta no pudo contener más información que la que contenían los mapas cerebrales que sirvieron para crearla, pero tampoco podría tener otro significado u otra interpretación valorativa.

¹⁵⁶ Damasio. 2010. Pág. 146

Por muy básico que sea un animal, e independientemente a cómo reciba la información del medio, ésta no provoca siempre la misma respuesta sino que depende de las necesidades actuales del animal. Cuando capta una fuente alimenticia recibe una información y la interpreta, la información será siempre la misma pero no la interpretación. Pero en cualquier caso, el alimentarse o no hacerlo responde a la misma necesidad, al mismo valor, a un valor meramente biológico. Sin embargo un ser humano hambriento tiene alimento a su alcance, lo ve, pero su religión le prohíbe comerlo, de modo que lo interpreta más allá de lo que realmente es el alimento. Para esta persona la imagen de la comida porta mucha más información que la que sirvió para que el cerebro la creara y requiere otro nivel de interpretación, pues bien, ese de más no lo pone la imagen sino el sujeto.¹⁵⁷

La génesis de la subjetividad es un misterio, no tenemos una frontera o un criterio que discrimine en qué momento o en qué especies se da, pero donde ya no podemos obviarla es cuando determinadas imágenes toman un claro valor subjetivo, cuando provocan comportamientos que explícitamente denotan sentimientos y un nivel valorativo que va más allá de las necesidades meramente biológicas. Este nivel ya no es explicable desde el referente y hay necesariamente que contar con la subjetividad y entonces, además de procesar información, si se quiere también, además de darse representaciones, hay un sujeto que es conscientes de ello y por tanto podemos hablar de conciencia sensorial. Posiblemente donde podemos identificar claramente la subjetividad es en determinados aspectos de los procesos emocionales, en los sentimientos.

¹⁵⁷ Se podría pensar que si todo ser vivo interpreta la información ya habría que hablar de un “sujeto interpretante”, pero como el referente es procesual siempre es lo que es, de modo que cuando no necesita nutrientes no se alimenta, pero no porque sea un ser cognitivo sino porque responde a los estímulos según sea su estado actual. Pero así no se podría explicar cómo una ameba pasa de largo de los solutos menos ricos y no se detiene hasta que encuentra los más ricos, ni en general aquellos actos que van dirigidos al futuro, por muy próximo que sea.

2. LAS EMOCIONES

Desde el referente se pueden explicar muchos fenómenos, entre ellos la facultad de procesar información, incluso podríamos aceptar que, con un cierto desarrollo, el cerebro pueda crear representaciones, pero cuando las representaciones provocan sentimientos hay que contar necesariamente con la subjetividad.

Los sentimientos difícilmente se pueden explicar desde el referente y por tanto abren la puerta a una posible distinción ontológica entre cuerpo y subjetividad. Pero sean o no categorías ontológicas distintas, entre ellas se da una relación recíproca y son aspectos constitutivos del ser humano. Pues bien, como muestra Rodríguez Valls, las emociones representan posiblemente la principal fuente informativa y la que suministra mejores y más relevantes datos al respecto, en cuanto que ilumina cómo aspectos físicos y psíquicos se imbrican e inciden mutuamente. Tal es así que lo que vertebra gran parte del desarrollo filosófico sobre las emociones es la pregunta sobre si se trata de fenómenos físicos o psíquicos.

En la actualidad ya nadie duda que en las emociones humanas hay que distinguir tanto una dimensión física como una psíquica, por lo que representan una fuente de información muy fértil para investigar la naturaleza humana, claro está que dependerá de qué es lo que se considera como psíquico. La unidad psicofísica de las emociones no es ningún impedimento para el naturalismo ya que entiende que la psique es un producto del cuerpo, pero que merece un tratamiento aparte, o sea, se aceptara la unidad psicofísica por motivos epistemológicos. Pero la postura naturalista se basa en una declaración de principios por lo que nos podemos sentir autorizados a entender esta relación en términos de diferencia ontológica, de modo que la principal apuesta de este capítulo será que si las emociones muestran la relación o la imbricación entre el cuerpo y la subjetividad también muestran su independencia.

Para tratar las emociones me he apoyado en la obra *El sujeto emocional* de Francisco Rodríguez Valls, quien deja claro que el problema filosófico de fondo que vertebra los estudios sobre las emociones es: “¿son las emociones pasiones del alma (Descartes) o afectos corporales (Spinoza)?”¹⁵⁸. Rodríguez Valls hace un análisis pormenorizado desde el punto de vista histórico, tanto a nivel experimental como teórico, y concluye que

en el ser humano es claro que la emoción corresponde a un proceso dual en el que se dan claramente manifestaciones orgánicas pero que tienen indiscutiblemente un componente psíquico.¹⁵⁹

¹⁵⁸ Rodríguez Valls, F. “El sujeto emocional. La función de las emociones en la vida humana”. *Thémata*. Sevilla. 2015. Pág. 16

¹⁵⁹ Ídem. Pág. 71

Así pues, la emoción, al menos teóricamente, puede dividirse en dos dimensiones, una fisiológica, de efectos públicos, y una psíquica que se caracteriza por el sentimiento y que es privada, por lo que terminológicamente y siguiendo a Rodríguez Valls llamaré emoción solo a la dimensión pública, a sus efectos fisiológicos, que no necesitan subjetividad, y llamaré a la dimensión privada y subjetiva, sentimiento.

Las emociones tienen una finalidad intencional que actúa como un automatismo, son evaluaciones pre-reflexivas que automatizan el sistema de respuestas a determinados estímulos¹⁶⁰. Lo que aportan en relación con aquellos organismos que no las tuvieran es que las respuestas se producen de forma solidaria y holista, o sea, todas las funciones fisiológicas en que puede descomponerse la emoción, que por separado son perfectamente funcionales, se coordinan solidariamente. Dependiendo del organismo y del tipo de emoción que se trate esta unidad será más o menos compleja, de modo que a formas de vida más simples corresponden formas más básicas de emociones.

Así pues, no toda respuesta está mediada por las emociones pero sí que toda emoción forma parte de la actividad que media entre estímulos y respuesta, activando solidariamente distintos procesos fisiológicos, por tanto pueden considerarse como un proceso cognitivo tal como aquí lo entendemos. El comportamiento o movimiento de respuesta que implican las emociones más simples, pese a que indudablemente supone un avance cuantitativo, no alcanzaría un nivel cualitativo de cognición muy diferente al de los vegetales, hongos, bacterias, protistas o al de algunos animales con sistema nervioso primitivo.

Cuando tocamos una hormiga inmediatamente cambia la velocidad y la dirección de su marcha, ¿puede considerarse que tiene una emoción? Evidentemente se han puesto en marcha distintos procesos solidariamente dirigidos a la huida, por tanto, cumple los requisitos de la dimensión fisiológica de la emoción. Ahora bien ¿siente miedo la hormiga? Pensar eso sería demasiado aventurado, en realidad en mi opinión ni siquiera siente, sino que la emoción hay que entenderla como una forma más de respuesta a los estímulos de la actividad cognitiva, y por tanto explicable desde el referente.

Las emociones forman parte de la dinámica vital necesaria para cubrir las necesidades del viviente, pues bien, a nivel del referente las necesidades están estrictamente relacionadas con la pervivencia y la reproducción, sin embargo, reconocemos en ciertos animales superiores capacidades de estimulación y necesidades que aun teniendo su razón de ser en lo biológico, lo trascienden, referidas a nuevas dimensiones de la existencia.

¹⁶⁰ Vid. Rodríguez Valls, F. "Evolución, naturaleza e inteligencia. ¿Para qué sirve una emoción". *La inteligencia en la naturaleza. Del relojero ciego al ajuste fino del universo*. Biblioteca Nueva. Madrid. 2012.

Determinadas demostración de fuerza o de debilidad respecto a otros animales dan muestra de la capacidad de valorar y valorarse en función de la aceptación o rechazo por el grupo al que pertenecen. “Se pueden observar en algunos animales sentimientos que podrían llamarse, sin grave antropomorfismo, culpa, pudor, nostalgia, compasión, soledad, amistad, etc.”¹⁶¹

Evidentemente la aceptación o rechazo del grupo forma parte del juego de la vida, de la pervivencia de los más fuertes, pero ya no se trata solo de vencer o ser vencido porque en ello va sobrevivir y reproducirse, sino que además hay un sujeto que se siente vencedor o vencido. Sabemos lo que es sentirse así porque los humanos lo vivimos en primera persona, pero el sentimiento, en cuanto emoción, se nos acompaña de una suerte de actos gestuales y comportamentales que presumiblemente certificamos en otros animales.

Ya no es el mundo lo que el ser vivo interpreta, sino a sí-mismo en su estar en el mundo, pero no a nivel corporal, ya que todo animal tiene su propio sentido de proporción, en cuanto que sabe discriminar entre lo pequeño y lo grande y sabe ajustar su comportamiento en función del tamaño de sus órganos y de sí mismo en relación con el entorno, y para ello no se precisa la subjetividad. Se trata de una interpretación en la que entra en juego el sentimiento, los estados de ánimo y en general aquellos fenómenos que precisan y denotan la actividad de una instancia subjetiva. Aquí se trata sin duda de una autointerpretación a nivel psíquico.

En la lucha por ser el macho alfa se dan los dos niveles, en un primer momento se daría una interpretación física por la cual un animal se valora en relación a su oponente, algo que le puede llevar a evitarlo o enfrentarse a él. Pero una vez consumada la lucha aparece otro nivel de autointerpretación que desencadena sentimientos que como asegura Jacinto Chozza muestran signos de orgullo o sumisión, de satisfacción o disgusto, en la que el animal presumiblemente interpreta la situación y a sí mismo en relación a ella.

Es esta muestra inequívoca de una dimensión afectiva donde inevitablemente hay que postular un sí-mismo, que aunque se proyecta en los animales principalmente por motivos y a través de contenidos biológicos, además posiblemente requieren a priori de una interioridad subjetiva individual desde la que se autointerpreta existencialmente, algo que superpondrá a toda sus experiencias emocionales.

La autointerpretación física no tiene porqué ir acompañada de la experiencia subjetiva pues puede entenderse como cualquier otro proceso cognitivo, ya que es solo a nivel físico a lo que remite el valor, pero determinados gestos y comportamientos denotan objetivamente un mundo interior, un sí-mismo que siente y una

¹⁶¹ Chozza, J. *Manual de antropología filosófica*. Themata. Sevilla.2016. Pág. 292

autointerpretación subjetiva. Aunque a decir verdad no es descartable que la gestualidad podría imputarse meramente al referente.

Más arriba decía que cuando la representación actualiza más valor o más información de la que intrínsecamente contiene, o sea, de la información física desde la que se creó la representación, entonces hay que admitir una información y un valor adicional que los pone necesariamente un sujeto. En estos casos la dimensión corporal se trasciende y ya no predomina la generalidad de la especie sino la individualidad, un si-mismo, un yo inmerso en una comunidad. Cuando además de tener emociones estás se sienten, ya no es posible prescindir de la subjetividad. La prueba de esto la tenemos en nosotros mismos pero parece haber consenso que también determinados animales tienen sentimientos, que podemos identificar claramente sus efectos públicos, fisiológicos, y presumiblemente también su dimensión privada, sus sentimientos.

La primera cuestión que se les planteó a quienes estudiaron las emociones humanas fue si la emoción es la consecuencia del sentimiento o si por el contrario es la causa. Parecería que lo más intuitivo es lo primero, por ejemplo, ante una amenaza siento miedo y el sentimiento provoca la activación de los mecanismos de huida o ataque, que implican el aumento de algunas constantes vitales o la segregación de determinadas sustancias químicas.

El sentimiento de miedo ante un peligro inminente es típico en ese sentido; a través de los sentidos se percibe una amenaza que provoca el sentimiento de miedo y a partir de ahí desarrollaríamos un proceso de respuesta física. Este sería el planteamiento más intuitivo en el que las emociones en el ser humano son estados psíquicos que se proyectan fisiológicamente. Pero esta sucesión temporal no está nada clara ya que a veces la respuesta motora es tan rápida que parece simultánea al sentimiento o incluso anterior. Esto es difícil de discernir, pues al menos en los seres humanos la secuencia es difusa, ya que media un tiempo entre el estímulo y la emoción como tal, pues parece que no disfrutamos de la inmediatez del instinto y suele ocurrir que antes del miedo aparezca la sorpresa, de modo que el sentimiento de miedo en los seres humanos necesita un tiempo para ser sentida como tal, necesita ser racionalizada, y parecería que en algunos casos lo sentimos cuando ya estamos escapando o protegiéndonos de la amenaza

Posiblemente esta apreciación temporal es la que llevó a William James a defender que las emociones son estrictamente físicas. En ese sentido es famosa su *Teoría periférica de la emoción*. Para James si abstraemos todos los efectos fisiológicos que atribuimos a una emoción ya no nos quedará nada de ella, solo “un estado de percepción intelectual, frío y neutro”¹⁶². Los estímulos llegan al cerebro, desde donde se controlan y ordenan las respuestas, de modo que las emociones serían las

¹⁶² William, J. “What is an emotion”? En: *Mind*. V. IX. Issue 34. 1 April 1884. Págs. 188–205, <<https://doi.org/10.1093/mind/os-IX.34.188>>

sensaciones físicas asociadas a la actividad motora desencadenada, o sea, la dimensión fisiológica. Sin embargo esta teoría fue puesta en cuestión y se desarrollaron alternativas como la *Teoría de Cannon-Bard*, que elaboraron un estudio experimental ya que,

de acuerdo con las propias predicciones expresas de James, que si las emociones radicaban ya en el sistema vasomotor (Lange) ya en las vísceras (James), si se separaran quirúrgicamente las conexiones entre ellas y el cerebro, el sujeto debería dejar de experimentarlas¹⁶³

Según Valls, en investigaciones con animales Walter Cannon “desconectó” del cerebro las estructuras fisiológicas en los que se siente la emoción y comprobó que seguían manifestando conductas emocionales, de modo que refutando a James demostró que no son los fenómenos fisiológicos los que determinan el sentimiento, sino que los estímulos pertinentes provocan tanto el sentimiento como la expresión en los sistemas nerviosos somáticos. Para más abundancia, Gregorio Marañón inyectó adrenalina a seres humanos, sustancia secretada cuando se siente miedo, y comprobó que sentían los efectos corporales del miedo, pero se mantenían psíquicamente tranquilos.

Los resultados obtenidos fueron concluyentes y establecieron que los sujetos se sentían «como si» estuvieran asustados pero que no experimentaban un miedo real ya que, a la vez, se encontraban psíquicamente tranquilos. Podría decirse que la reacción fisiológica era algo que ocurría a su cuerpo pero que no tenía repercusiones psíquicas como para que se produjera la formación de la vivencia de la emoción.¹⁶⁴

Por otro lado, si lo que se siente psíquicamente en la emoción dependiera de las alteraciones fisiológicas debería de haber una correspondencia entre su estructura y el sentimiento, pero como cuenta Valls, Cannon y Bard comprobaron que la rabia y el miedo, o sea, dos sentimientos distintos, iban asociados a las mismas alteraciones viscerales. Según esto sería difícil explicar cómo la variada gama de colores del sentimiento puede pintarse con la limitada paleta cromática del cuerpo.

Los estados fisiológicos son demasiado groseros como para funcionar como causa de las diferentes emociones y, en consecuencia, la causa debe ser una causa psíquica...(…) además de intervenir unas manifestaciones orgánicas existe un componente psíquico indiscutible.¹⁶⁵

La conclusión que saca Rodríguez Valls es que si en un laboratorio o teóricamente podemos aislar los aspectos fisiológicos de los psíquicos, en el ser humano es claro que la emoción corresponde a un proceso dual en el que se dan claramente manifestaciones

¹⁶³ Rodríguez Valls. 2015. Pág.68

¹⁶⁴ Id. Pág.69

¹⁶⁵ Id. Pág.70

orgánicas pero que tienen indiscutiblemente un componente psíquico, y de ninguna manera “puede hablarse de fenómeno físico puro o de fenómeno psíquico puro sino de la unidad psicofísica de la estructura compleja de la emoción”¹⁶⁶.

Una vez visto que la emoción humana se da como un proceso dual ahora habría que averiguar cómo se relacionan los dos polos, lo físico y lo psíquico. Tratándose de un sistema debe existir una relación constitutiva y una interacción causal entre ambas dimensiones. Generalizando podemos decir que todo animal con un cierto desarrollo del sistema nervioso tiene emociones en cuanto a que su organismo reacciona holísticamente ante determinados estímulos, filogenéticamente, a este proceso se añadió el sentimiento, y por tanto la subjetividad, inaugurando una nueva experiencia emotiva, ahora más global. Cuando aparece la subjetividad el proceso emocional se reconfigura como un proceso dual.

La Teoría de los procesos duales se refiere en realidad a un conjunto de teorías sobre cómo procesamos la información, que en lo concerniente a la emoción y a grosso modo viene a decir que estructuralmente existe evidencia empírica de dos vías de producción y reacción emocional que convergen en la amígdala. En ese sentido Valls explica que en 1937 James Papez aseguró que los procesos emocionales siguen dos flujos distintos de información, el “canal de los sentimientos” que lleva la información desde el hipotálamo a la corteza cerebral media, donde una vez procesada la devuelve al hipotálamo, y el “canal del pensamiento” otro flujo de información que se dirige al neocórtex. El primer flujo pertenecería a la parte más antigua filogenéticamente y el segundo a las más tardías.

Al hilo de la propuesta de Papez, Paul MacLean propuso que el cerebro humano es fruto de la superposición evolutiva de tres estructuras, El cerebro instintivo o Complejo R, El cerebro límbico o mamífero y el cerebro cognitivo-ejecutivo, que cronológicamente aparecieron en ese orden. Cada una de las estructuras está especializada en unas funciones determinadas que se corresponderían con las diferentes etapas evolutivas. Según esta teoría las emociones aparecen en el segundo nivel ya que el sistema límbico es indispensable para que se produzcan.

El Complejo R lo componen los ganglios basales, el sistema reticular y el tallo cerebral; es la estructura más elemental y la comparten todos los animales con una cierta complejidad en sus sistemas nerviosos. Se le llama también cerebro instintivo ya que es el encargado de coordinar las funciones autónomas como la respiración o los latidos del corazón, también controla el sistema muscular y a nivel de respuesta su función es relativamente simple.

Según McLean hubo que esperar a la aparición del cerebro límbico o mamífero para que aparecieran las emociones. El sistema límbico incluye la amígdala, el hipotálamo, y el hipocampo, o sea, anatómicamente pertenece al sistema subcortical.

¹⁶⁶ Rodríguez Valls. 2015. Pág. 71

El neocórtex o corteza cerebral es la estructura que evolutivamente aparece más tarde y corresponde a la última entrega de la división trina de McLean, el cerebro cognitivo-ejecutivo.

El neocórtex es propio del cerebro de mamíferos más evolucionados y es responsable del pensamiento avanzado, la razón, el habla y la sapiencia, de modo que parece lógico admitir que cuanto más sofisticado es el animal más desarrollado tiene el neo córtex y por tanto podemos hablar de un mayor grado de inteligencia, la prueba evidente es que los primates suelen ser más inteligentes que otros mamíferos y el ser humano más que los primates.

La teoría del triple cerebro de McLean tuvo en su día muy buena aceptación, de hecho todavía se cita y se toma como referencia, sin embargo, estudios científicos posteriores han mostrado que la actividad cerebral actúa holísticamente, de modo que dividirla, aunque pueda servir a efectos teóricos o metodológicos, no refleja una imagen acertada del funcionamiento del cerebro humano.

El estudio psicológico de la dinámica e interacción entre los procesos mentales-cognitivos y los emocionales se ha polarizado en las últimas décadas en la neurología, de modo que cualquier explicación pasa por identificar la relación de los diferentes sistemas cerebrales en los procesos emocionales. En ese sentido la neurociencia cognitiva más actual conserva algunos de los presupuestos de McLean, en cuanto que se consideran tres estructuras:

desde Luria sobre todo, se distinguen tres unidades o bloques funcionales en el cerebro humano, dado que los procesos mentales humanos son sistemas funcionales complejos que no están 'localizados' en áreas estrictas", que son: (1), una estructura puramente funcional que abarca las estructuras subcorticales y el tronco cerebral en relación con el resto del cuerpo; (2), una estructura afectiva motivacional que corresponde al sistema límbico, y (3), una estructura cognitiva que corresponde a la corteza cerebral. La primera claramente corresponde al organismo, y la segunda parece que también, mientras que la tercera sería el principal o el único componente del psiquismo.¹⁶⁷

En esa línea Joseph E. LeDoux defiende que la emoción tiene su centro especialmente en la amígdala cerebral y el lóbulo prefrontal ventromediano, desde donde parte la información siguiendo dos rutas distintas, una vía baja, inmediata, que es más corta y une directamente el tálamo con la amígdala sin pasar por el córtex, y una vía alta que

¹⁶⁷ Ortiz, Pedro. "Hacia una psicofisiología de la afectividad humana y la motivación". En: *Revista de Psicología*. Vol. I. Nº 1. Julio 1997.

<http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:http://sisbib.unmsm.edu.pe/BVRevistas/psicologia/1997_n1/psicofisiologia.htm&num=1&strip=0&vwsr=0> Consultado. 21.8.2018

une el tálamo con la corteza sensorial y luego alcanza la amígdala. En la corteza sensorial, que en esta ruta está mediando entre el tálamo y la amígdala, tiene lugar el procesamiento del estímulo perceptivo, que con más sofisticación y más tiempo determina de qué se trata ese input¹⁶⁸

LeDoux estudió la emoción de miedo en animales, principalmente ratas, ya que consideró que era una emoción universal localizable en la amígdala cerebral, y comprobó que desde allí la información toma una ruta directa, la que ha seguido siempre, pero cuando aparece la subjetividad, además de esa ruta la información va a otras zonas del cerebro donde será procesada conscientemente. Estas dos rutas se articulan como un solo sistema

imaginar un excursionista que pasea por el bosque y que, de repente ve una serpiente en el suelo. El estímulo viaja directamente de sus ojos al tálamo, que obtiene una imagen aproximada de la serpiente. Pero sin más información la amígdala no puede saber si se trata de una serpiente o algo que se le parece, como una rama de árbol. La imagen precisa de la serpiente sólo le llegará después de que el estímulo haya sido procesado por la corteza cerebral” (LeDoux, 2002, p. 117).¹⁶⁹

Para LeDoux los estímulos desencadenan tanto la respuesta fisiológica como el sentimiento, pero como procesos relativamente diferentes que siguen vías distintas. La evolución habría propiciado esta duplicidad, en cuanto que la vía baja tiene en la instantaneidad de la acción su valor positivo, mientras que la vía alta, más lenta, proporciona una información más precisa y detallada que permite discriminar los estímulos con mayor eficacia y en base a un sistema valorativo mucho más rico.

Ahora bien, la diferencia filogenética de las dos vías y su distinta línea evolutiva invitan y refuerzan los motivos para pensarlos como procesos separados, aunque concomitantes y relacionados bidireccionalmente. LeDoux se centra en la emoción de miedo, certificando que los procesos emocionales puede dividirse teóricamente en dos procesos, uno muy antiguo que consiste en la facultad universal de identificar lo peligroso y de reaccionar coherentemente sin que se necesite la subjetividad, y otro proceso que implica un sentimiento consciente, o sea, lo que propiamente es el miedo, que en cuanto a tal implica también una valoración consciente. Pero los mecanismos de alerta, de atención, de protección o ataque y todos los efectos fisiológicos implicados en ellos no tienen la función de provocar el miedo.

¹⁶⁸Melamed, A. F. “Las teorías de las emociones y su relación con la cognición: un análisis desde la filosofía de la mente”. En: *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*. Universidad Nacional de Jujuy. Núm. 49. 2016. Págs. 13-38 <<https://www.redalyc.org/pdf/185/18551075001.pdf>> Consultado 6.4.2018.

¹⁶⁹ Id.

Estrictamente hablando, la función de este mecanismo [cerebral del miedo] no es provocar la experiencia del miedo, es un mecanismo que detecta el peligro y produce respuestas que aumentan la probabilidad de supervivencia en una situación peligrosa de la forma más ventajosa posible. En otras palabras es un mecanismo de la conducta de defensa. Como hemos comentado antes, creo que las conductas emocionales, como las de defensa, evolucionaron ajenas a los sentimientos conscientes, es decir, antes que éstos, y no deberíamos precipitarnos y dar por sentado que cuando un animal distinto del hombre está en peligro siente miedo.¹⁷⁰

LeDoux define la emoción de miedo como un conjunto de acciones físicas encaminadas a la huida, la protección o el ataque, por lo que es una facultad inherente a la mayoría de los animales y por tanto no se precisa la subjetividad, de modo que ilumina con viveza la idea de referente. LeDoux parte de unos presupuestos naturalistas y evolucionistas por lo que entenderá que

las interacciones entre el mecanismo de defensa y la consciencia sirven de base a los sentimientos de miedo, pero la función del mecanismo de defensa –o al menos la función para realizar la cual evolucionó– es la supervivencia ante el peligro.¹⁷¹

O sea, LeDoux piensa que el sentimiento de miedo es el producto de la actividad cerebral asociada a los mecanismos de huida o defensa, de modo que su utilidad tiene que ser coherente con ello. El sentir miedo nos predispone automáticamente a un comportamiento que de alguna manera se relaciona con la amenaza, pero el miedo como tal es un fenómeno independiente que implica ser conscientes del sentimiento, sentirlo, y a la vez ser conscientes de cuál es la amenaza y qué lo amenazado.

O sea, para sentir miedo es necesario ser conscientes de sí mismo, de modo que aunque el miedo sea relativo a una amenaza física, el sentirlo es una experiencia subjetiva y por tanto no hay que dar por supuesto que sean un producto cerebral. LeDoux dice literalmente que el sentimiento de miedo es un producto derivado de la evolución de dos sistemas neurológicos, una vía que desarrolla la conducta de defensa y la vía de la conciencia. Pero ningún sistema por separado “basta para producir el miedo subjetivo. Sentir miedo puede ser muy útil, pero no es una función que la evolución haya programado en el mecanismo neuronal de defensa (LeDoux 1999: 141-142)”.¹⁷²

Por tanto, si los procesos emocionales muestran la relación entre la dimensión emocional y el sentimiento también iluminan su independencia. Que las emociones siguen dos rutas independientes es una evidencia empírica, ahora bien que los

¹⁷⁰ LeDoux, J. *El cerebro emocional*. Planeta. Barcelona. 1999. Citado en: Rodríguez Valls. 2015. Pág. 78

¹⁷¹ Id. Pág.77

¹⁷² Rodríguez Valls. 2015. Pág. 78

sentimientos tengan su origen y causa suficiente en el cerebro pertenece al ámbito especulativo, de modo que bien pueden entenderse independientemente y conceder que la emoción es del cuerpo, pero el sentimiento pertenece al alma, a la psique.

Lo que LeDoux estaría defendiendo en el fondo es la tesis cartesiana del animal como un autómeta, pero eso es precisamente lo que significa el referente, un conjunto de procesos referidos solidariamente a un sistema biológico y que vale para explicar toda forma de vida que no implique la subjetividad. Cuando aparece la subjetividad lo hace según una relación constitutiva con el cuerpo, una relación que implica una causalidad bidireccional que se hace manifiesta en las emociones, pero también ofrece indicios de su independencia.

Si teóricamente dividimos el desarrollo de la emoción de miedo en momentos, el estímulo será procesado según dos rutas, una consciente y mediata en la que se identifica con más precisión y certeza de qué se trata, y otra ruta inmediata, instintiva, que activa unos movimientos automatizados. Si quitamos la subjetividad el ser vivo se muestra como un autómeta. Cuando Gregorio Marañón inyectó adrenalina a seres humanos tuvieron las relaciones fisiológicas asociadas al miedo, pero no se activó el sentimiento.

3. CUERPO Y SUBJETIVIDAD

En el referente, en el cuerpo, lo accidental y lo sustancial son la misma cosa, una infección es un acontecimiento accidental que puede sufrir el cuerpo o no hacerlo, pero una vez que el organismo enferma el referente no es un organismo sano que ahora está enfermo sino un organismo enfermo, con tal o cual carencia, con tal o cual desequilibrio a compensar, pero que ahora forma parte constitutiva de la actividad y de la organización del sistema.

La infección forma parte del cuerpo y cuando esta desaparezca ocurrirá lo mismo, ya no será un referente enfermo que ha sanado sino uno sano. El cuerpo de una persona fumadora no intenta compensar los efectos negativos de la nicotina sino que la asimila y adecua su organización a ella. Si deja de fumar, aunque sea beneficioso, el cuerpo se resiente ya que tiene que compensar el desequilibrio. Por tanto, el cuerpo se transforma cada instante, sus cambios son accidentales y sustanciales a la vez, incluidos los que provoca la subjetividad. Desde este punto de vista, los efectos que la subjetividad produce en el cuerpo forman parte y son actos que lo constituyen.

El cuerpo es anterior filogenéticamente a la subjetividad, por lo que es obvio que se da sin ella, pero también es cierto que cuando aparece la subjetividad reconfigura los procesos emocionales. Con la aparición de la subjetividad el cuerpo se abre a una nueva y más rica suerte de posibilidades estimulares, ahora no solo reacciona a los estímulos externos e internos sino que es también sensible a los estados subjetivos. Ya no se trata solo de procesar la información física, como el espectro de luz, ahora también puede procesar la imagen, antes podía discriminar la frecuencia de ondas sonoras, ahora el sonido en sí, antes podía captar las sustancias moleculares que provocan el olor, ahora es sensible al olfato. Pero no porque el cerebro vea o escuche, sino porque cada imagen, cada olor y cada sentimiento produce un efecto fisiológico en el cerebro. La repetición de esos estímulos y la carga sentimental que los acompaña fijaran la experiencia en el cuerpo, incidirá y determinará una nueva gama de procesos biológicos.

El cuerpo es el producto de una determinación específica de las propiedades y la organización de sus componentes, de forma que los cambios que se producen, incluidos los que provoca la subjetividad, van reconfigurando los procesos biológicos primitivos y creando otros nuevos, por tanto suponen cambios sustanciales en el referente. Pero no porque haya que entender el cuerpo como algo sustancial sino porque siendo la suma de procesos biológicos, su reconfiguración y la aparición de otros nuevos implican la transformación del todo. Recordemos que en biología de sistemas se afirma que son las relaciones entre los distintos procesos biológicos las verdaderas características que perduran y dan sentido al proceso vital.

No sabemos cómo interactúan el cuerpo y la subjetividad pero es innegable que existe una relación íntima y necesaria que queda patente en las emociones, pero si los

procesos emocionales iluminan la relación entre el cuerpo y la subjetividad también dejan ver su independencia. Una de las investigaciones paradigmáticas que incidió en la integración entre los aspectos psíquicos y los fisiológicos y que incluye los procesos emocionales fue la de Candace Pert, una reconocida Psicofarmacóloga norteamericana que estudiando los neuropéptidos, aminoácidos que se sintetizan en el cerebro y actúan como neurotransmisores químicos, llegó a la conclusión que el trasvase de información es mucho más flexible, variado y sutil de lo que se pensaba. Para esta investigadora el “sistema de información” del cuerpo tiene dos elementos básicos conectados, los neuropéptidos y sus receptores.

Utilizando moléculas radiactivas se identificó el elemento receptor de los neuropéptidos del opio en el cerebro “Se puede imaginar a la molécula del opio fijándose al receptor de forma parecida a como una llave encaja en una cerradura, y a partir de esta pequeña conexión, ocurren muchísimos cambios”.¹⁷³ Más tarde comprobó que otros opiáceos, como la codeína, la heroína o la morfina, se unen a esos mismos receptores, pero lo más significativo fue que los receptores no solo están en el cerebro sino distribuidos por varias zonas del cuerpo.

La conexión entre los opiáceos y sus receptores es posible porque dichas sustancias exógenas tienen un ligando que debe de ser coherente con un ligando endógeno del receptor, esta idea le llevó a identificar una de las formas de los opiáceos propias del cerebro, la betaendorfina, un neuropéptido producido por las células nerviosas del cerebro. Pues bien la betaendorfina se concentra en grandes cantidades en la glándula pituitaria, pero también en los ovarios y testículos.

Los péptidos se sintetizan directamente del ADN, sin la intervención de enzimas intermedias y quedan almacenados en pequeñas vesículas de las neuronas a la espera de los eventos electrofísicos que los liberan, de modo que pueden actuar a distancia. Muchos neuropéptidos recorren el cuerpo hasta que se adhieren a las moléculas receptoras adecuadas en función de la especificidad de los receptores, que son los elementos que ponen orden en el intercambio de información corporal. Estos hechos sirvieron para desmentir la tradicional idea de que la información en el sistema nervioso se distribuía exclusivamente a través de la sinapsis. “Lo que se pensaba que era un sistema lineal sumamente rígido parece ser un sistema con patrones de distribución mucho más complejos”¹⁷⁴.

Para lo que estamos tratando lo importante es que los estudios de Candace Pert le llevaron a postular que las claves bioquímicas de las emociones son los receptores de los neuropéptidos. El punto focal de los receptores de neuropéptidos es el sistema

¹⁷³ Pert, Candace, B. “La sabiduría de los receptores: neuropéptidos, emociones y cuerpo-mente”. En: *Advances Institute for the Advancement of Health*, Vol. 3. No. 3. 1986. Pág. 3. <<https://seryactuar.files.wordpress.com/2012/12/la-sabidurc3ada-de-las-emociones-neuropc3a9ptidos-emociones-cuerpo-mente-candace-pert-1986-pdf.pdf>> Consultado. 21.6.2017

¹⁷⁴ Id. Págs. 4-5

límbico, pero la actividad de producción y recepción de péptidos se origina también en el sistema inmunológico y en el endocrino además de en otras zonas del cuerpo, que representan puntos nodales de estimulación emocional donde se localiza una gran actividad química asociada a dichos receptores. Un caso muy ilustrativo es el recubrimiento intestinal, desde el esófago hasta el intestino grueso, que está recubierto de células que contienen neuropéptidos y receptores de neuropéptidos, algo que explicaría por qué muchas personas somatizamos las emociones en el aparato digestivo. Después de un detallado análisis y para lo que nos interesa la autora concluye que

las tres áreas clásicas de neurociencia, endocrinología e inmunología, con sus diversos órganos -el cerebro (que es el órgano clave que los neurocientíficos estudian), las glándulas y el sistema inmunitario (consistente en el bazo, la médula ósea, los nódulos linfáticos y, desde luego, las células que circulan por el cuerpo)- esas tres áreas están realmente unidas unas a otras en una red de comunicación bidireccional, y que los “portadores” de la información son neuropéptidos. Existen sustancias fisiológicas muy estudiadas que muestran que la comunicación se da en ambas direcciones¹⁷⁵

La estructura temporal de la emoción es estímulo-evaluación del viviente-respuesta, pero ya hemos dicho que el estímulo sigue dos líneas interpretativas distintas, pues bien, de las conclusiones de Candace Pert se podría concluir que aunque la causa de la emoción sea psíquica y la información se procese en el cerebro, independientemente se activan ciertas zonas del cuerpo, que a su vez vuelven al cerebro es forma de estímulos.

Esto explicaría mejor por qué a veces los procesos emocionales tienen un origen subjetivo con efectos fisiológicos y en otras ocasiones son los estados fisiológicos los que provocan los estados subjetivos. Una vez dado el estímulo se activan solidaria pero independientemente. Podría decirse que la dimensión fisiológica añade intensidad, aunque siendo coherente con las leyes que rigen la energía, la duración dependería de la intensidad que provoca el estímulo original que suscita primeramente las emociones. La presencia de una amenaza producirá una emoción que variara en intensidad según su grado o su novedad, pero seguirá produciendo estímulos por un tiempo después de desaparecer, lo que deja claro que la emoción perdura aunque el estímulo haya desaparecido.

En los procesos emocionales diferentes zonas del cuerpo actúan como un relé, como un interruptor que recibe una carga de entrada y amplifica el potencial de salida, como un repetidor y amplificador de energía y de información que genera una nueva señal que vuelve aumentada a su lugar de origen en el cerebro. De este modo la dimensión fisiológica de la emoción marcaría o tendría mucho que ver con la intensidad.

¹⁷⁵ Pert, C. Pág. 9

Que perduren los efectos de la energía tienen mucho que ver con la intensidad de la fuerza inicial y con el desgaste energético de su despliegue, pero cuando los estímulos llegan a las células a través de señales químicas no suponen para ellas un aporte de energía que una vez recibida se proyecta perdiendo intensidad. Los estímulos emocionales llegan a las células desencadenando su propio potencial energético, de modo que funcionan como estaciones intermedias que alimentan el proceso, el cual puede llegar de nuevo a los centros nerviosos con un mayor potencial.

Pero para que los distintos órganos funcionen como un relé tienen que tener unas características que le permitan reproducir las emociones. Cuando los péptidos asociados a las emociones llegan a las células provocan las respuestas celulares porque éstas están estructuralmente preparadas para ello. La emoción provoca la liberación de péptidos y neuropéptidos que circulan por todo el organismo haciendo de la emoción una experiencia holista donde conjuntamente se activan distintos sistemas paralelamente al sistema nervioso, pero los efectos fisiológicos retroalimentan el proceso emocional.

Que la emoción tenga duración depende de que perdure el sentimiento, de que se mantenga la excitación corporal o de ambas cosas, dos fenómenos que se dan a la vez pero que son independientes, dado que a veces uno se da sin lo otro, como se ha demostrado experimentalmente. Puede ocurrir que un sentimiento muy intenso motivado por causas meramente psíquicas y ajeno a las necesidades biológicas provoca una fuerte actividad emocional fisiológica, especialmente en el aparato digestivo. Pues bien, si este hecho se repite durante nuestra vida puede que ya no despierte el sentimiento, o lo haga muy débilmente, sin embargo, aunque ya no nos influye psíquicamente, aunque dejemos de sentirlo, nuestro cuerpo sigue reaccionando de la misma manera.¹⁷⁶

Con la edad vamos cambiando el talante con el que nos enfrentamos al mundo y esos cambios incluyen la forma como nos afectan las cosas. Las mismas cosas, las mismas situaciones que una vez nos emocionaron dejan de hacerlo o lo hacen con distinta intensidad, pero suele ocurrir que nuestro cuerpo no “aprende” a manejarse con las emociones y no consigue desprenderse de ellas. Emoción y sentimiento, aunque están inexorablemente conectados siguen una lógica propia y sus transformaciones no son directamente proporcionales. El cuerpo tiene su propio sistema emocional, su propia memoria y no sigue a rajatabla los impulsos de la psique porque emocionalmente tiene su propia estructura, ligada a la psique pero independiente. Pero también a la inversa.

¹⁷⁶ Como buen español y aficionado al tenis me emocioné con la primera final de Roland Garros que ganó una compatriota. Pocas veces me había puesto tan nervioso, en los últimos juegos mi esófago se iba a salir por la boca, sudaba por las axilas, hasta que su rival, número 1 del mundo, tiró una bola fuera y se acabó el partido. Afortunadamente después han venido muchos más trofeos de París, pero ya no me pongo nervioso, quizá me he habituado a ello y por tanto ya no tienen la carga emocional que la primera vez, sin embargo mi cuerpo sigue reaccionado casi igual, mi aparato digestivo sigue excitándose con fuerza y sigo sudando de la misma forma.

4. RESUMEN Y CONCLUSIÓN DEL CAPÍTULO

La idea de referente es una propuesta teórica que entiende al cuerpo como la suma de distintos procesos biológicos solidariamente referidos a un mismo sistema y por tanto nos sirve para desmarcar el ámbito biológico de la subjetividad, la cual es condición necesaria para tener representaciones subjetivas, por eso hemos defendido que no es preciso conceder que las abejas vean realmente sino que sus ojos puede ser una forma más sofisticada de procesar información lumínica sin necesidad de conciencia. También podemos entender como Damasio que es posible que en los animales con un sistema nervioso básico puedan darse imágenes que nadie ve, que son un producto cerebral independiente y más prístino a la aparición de un sí mismo. Pero cuando la imagen contiene más información y más valor que la que sirvió para que el cerebro la creara este de más lo pone un sujeto. Pues bien este hecho se da ya con nitidez en uno de las dos dimensiones de la emoción: en el sentimiento

El momento en que apareció la subjetividad es un misterio, pero es obvio que determinados aspectos de las emociones implican necesariamente un sujeto que las siente. Los sentimientos suponen nuevas dimensiones de la existencia e inauguran una nueva gama de valores, ahora el comportamiento además de atender a los meramente biológicos tiene que hacerlo también a los subjetivos

Después de un breve análisis apoyado en Rodríguez Valls concluimos que en el ser humano podemos diferenciar dos aspectos o dimensiones, una de efectos públicos, en cuanto que se expresan fisiológicamente, y otra dimensión privada, cómo se siente o se experimenta subjetivamente la emoción. En el primer caso la emoción se tiene, en el segundo se siente.

Estas dos dimensiones pueden ser verificadas estructuralmente como dos vías distintas de comunicación, una vía baja, inmediata e inconsciente, equivalente a la de cualquier animal que tenga emociones, y una vía alta, mediata y consciente, que proporciona información más precisa y detallada. Toda interpretación implica un sistema valorativo, pues bien, en la vía baja los valores son estrictamente biológicos, pero a estos valores se superponen los que llegan por la vía alta, los valores subjetivos.

Aunque teóricamente podemos diferenciar dos aspectos, en la vida humana real los dos se dan como un solo sistema y por tanto la emoción es una realidad psicofísica. (Valls). Sin embargo y dado que la vía baja es mucho más universal y anterior filogenéticamente es preciso admitir que es independiente, que ha estado funcionando inconscientemente millones de años antes que apareciera la conciencia. El miedo como tal es el sentimiento de un sujeto y por tanto hay que diferenciarlo de la facultad universal de identificar el peligro y de reaccionar coherentemente. Los mecanismos de alerta, de atención, de protección o ataque y todos los efectos fisiológicos implicados en ellos no tienen la función de provocar el miedo, éste es un efecto concomitante. (LeDoux).

LeDoux llega a la conclusión que las emociones demuestran que el cuerpo es una máquina cuya información es procesada por la vía baja y que filogenéticamente y por una línea evolutiva diferente ha ido desarrollando una vía alta que llega a la conciencia. Pero aunque LeDoux parte de unos presupuestos naturalistas y evolucionistas, llegaríamos a las mismas conclusiones con nuestra idea de referente.

Las emociones me han servido para identificar la subjetividad y para diferenciarla del referente, del cuerpo, pero aunque muestran en el ser humano como lo físico y lo psíquico se imbrican, también muestran su independencia. Pero esto todavía se hace más patente en los estados de ánimo y el temperamento ya que en mi opinión se explican mejor desde arriba, al modo de la filosofía clásica, que desde abajo, como pretende el naturalismo. Es más inverosímil pensar que el temperamento es el producto de los estados de ánimo y los sentimientos que creer que la forma de ser se actualiza en los estados de ánimo y estos en el sentimiento. Volveré a este tema más adelante, pero para poder concretarlo mejor es preciso antes entrar de lleno en la subjetividad

CAPÍTULO IV. LA SUBJETIVIDAD

1. EL GRAN PROBLEMA

Comprender ciertas emergencias como el resultado no deducible pero reducible a la relaciones entre las partes puede ser aplicable a emergencias físicas, pero parece insuficiente e implica colosales intentos teóricos y experimentales cuando aparentemente muestran un carácter ontológico distinto de lo que emerge. En ese sentido la subjetividad es el fenómeno más paradigmático porque inaugura una nueva clase de fenómenos: los fenómenos mentales.

La conciencia, la inteligencia, la memoria, la fantasía, las creencias o el sentimiento no son cosas iguales a caminar o hacer la digestión, eso es lo más intuitivo, decimos lo mental en contraposición de lo físico. Evidentemente para el naturalismo lo mental surge de lo físico, lo que ocurre que tiene otra clase de realidad. Algunos creen que lo mental tiene su origen en la materia, incluso que es una forma de materia, otros partimos de que lo mental es independiente y ontológicamente diferente a la materia, que la mente está en el cuerpo, pero no es del cuerpo.

El problema que tenemos los que partimos de este punto de vista es la dificultad que entraña explicar cómo la mente o la subjetividad actúa en y sobre el cuerpo. Desde que Descartes apostó por la glándula pineal pocas alternativas reales se han propuesto. Por el otro lado los neurocientíficos buscan desesperadamente como el cerebro produce la conciencia, pero poco o nada se ha avanzado en este asunto ya que no concebimos como la materia física puede interactuar con la mente, por eso últimamente las expectativas de solucionarlo se han centrado en la física cuántica.

Los estudios a nivel cuántico suponen de algún modo continuar dividiendo y por tanto, si seguimos profundizando en las propiedades de la materia podríamos encontrar alguna pista, pero además es curioso que los fenómenos cuánticos sorprendentemente se parecen a los psíquicos y no se dejan explicar por las leyes de la física clásica. El mundo está sujeto a sus leyes, pero al diseccionar la realidad llega un momento en que nos encontramos que está construido a partir de sistemas de partículas elementales, un submundo en el que operan otras reglas de juego diferentes.

El mundo macroscópico clásico está regido por los principios de la mecánica, la termodinámica, el electromagnetismo, la dinámica de fluidos, etc. Que estudian fenómenos que pueden describirse con precisión en términos matemáticos. Sin embargo, el desarrollo experimental del mundo cuántico empezó a desvelar propiedades extrañas y contraintuitivas a la luz de la física clásica: coherencia cuántica, superposición cuántica, indeterminación cuántica y causalidad no local. Dicho con otras palabras, en el mundo cuántico una misma cosa puede tener masa o puede ser solo vibración, puede estar en varios sitios a la vez, puede comunicarse inmediatamente o

comportarse coherentemente con otras cosas a largas distancias (entrelazamiento cuántico), incluso los fenómenos se manifiestan de distinta manera dependiendo si alguien los observa o no. Todo esto obliga a renunciar a la exactitud, a sustituir la predicción determinista de la física clásica por unas constantes matemáticas probabilísticas, pero sobre todo para poner de manifiesto que la coherencia del materialismo debería descansar en un concepto claro y cerrado de materia que no existe como tal.¹⁷⁷

Las partículas aisladas pueden permanecer en ese estado cuántico pero esta propiedad se pierde cuando interactúan consigo mismo o con algo diferente. Un electrón puede no interactuar con ningún otro, pero interactúa con la radiación de fondo, una radiación presente en todo el universo. A la transición desde el mundo cuántico al mundo clásico es lo que se llama decoherencia cuántica. Un fenómeno que se da con más rapidez cuanto mayor sea la partícula o cuanto más caótico sea el sistema, o sea, cuantas más interacciones se den. Como los entes clásicos en última instancia están formados de materia cuántica, dentro de ellos pueden darse estados de decoherencia cuántica, y es en esos estados, en el interfaz o tránsito de un mundo a otro, es donde presuntamente se darían los fenómenos conscientes o subjetivos.

La hipótesis sería, por tanto, la búsqueda de una explicación <<balanceada>> entre lo clásico y lo cuántico... (...)... el <<soporte físico>> del mundo psíquico se debe buscar en la ontología física que se muestra en las propiedades del mundo cuántico.¹⁷⁸

Hipótesis que da pie a fundar una nueva especialidad, la neurología cuántica, cuya teoría más famosa al respecto ha sido llamada *Reducción objetiva orquestada*, de Roger Penrose y Stuart Hameroff. Esta teoría propone que la comunicación neuronal se realiza a través de las vesículas sinápticas, en cuya dinámica intervienen decisivamente el citoesqueleto de las neuronas. Pues bien, los componentes más pequeños del citoesqueleto son los microtúbulos, que serían los responsables de la transferencia de información cuántica que da origen a la conciencia.

Ciertas subestructuras celulares, los microtúbulos de las neuronas, podrían potenciar los efectos cuánticos. Esto daría pie a que una versión ampliada de la mecánica cuántica —!todavía por descubrir y formular!— explicara el surgimiento de la conciencia.¹⁷⁹

Penrose afirma que más allá de la mecánica cuántica existe un nivel atemporal y no dimensional en el que se dan las leyes esenciales para la actuación de la mente. Habla de los *twistors*: "Objetos geométricos abstractos que operan en un espacio

¹⁷⁷ Vid. Anaya, S.

¹⁷⁸ Montserrat J. "El problema del soporte físico de la sensibilidad-conciencia". *La inteligencia en la naturaleza. Del relojero ciego al ajuste fino del universo*. Biblioteca Nueva. Madrid. 2012. Pág. 113

¹⁷⁹ Penrose, R. *La nueva mente del emperador*. Fondo de Cultura económica. México D.F. 1991. Pág. 22

complejo multidimensional que subyace bajo el espacio-tiempo”¹⁸⁰. Sin embargo, como los propios autores reconocen, sus esfuerzos seguramente no son más que intentos de poner la primera piedra de una teoría que explique la conciencia.

el mecanismo real subyacente a la producción de la conciencia en un cerebro humano será mucho más sofisticado que cualquiera de los que podamos imaginar en la actualidad, y probablemente diferirá en muchos aspectos importantes de lo que podamos anticipar en nuestras actuales propuestas”.¹⁸¹

Roger Penrose advierte que la teoría que diera cuenta del problema de la conciencia no sería una teoría cuántica ordinaria y debería ser conocida como "gravitación cuántica", algo todavía inaccesible. Pero aunque Penrose no haya tenido más fortuna que otros, a mi parecer, no es baladí proponer desde el naturalismo una nueva hipótesis cuántica que incorpore el hecho probado de la conciencia. Que los hechos físicos no puedan dar cuenta de los hechos mentales no solo no quiere decir que hay que dejarlos fuera de la física, todo lo contrario, sino que deben ser estimulantes y sugestivos para toda ciencia con aspiraciones holísticas, incluido la física cuántica.¹⁸²

Sería extraordinario que alguna vez la ciencia llegara a tal extremo, sin embargo, en mi opinión, aunque se llegara a descubrir los mecanismos físico-cuánticos que permiten la conexión o la transición entre lo mental y lo físico podría interpretarse en ambas direcciones. O sea, una teoría que sirviera para explicar cómo el cerebro produce la subjetividad podría servir también para explicar cómo la subjetividad interactúa con el cerebro.

Cuerpo y subjetividad interactúan recíprocamente, son estímulos y agentes causales bidireccionales, de forma que la teoría que explicara cómo del cerebro surge la mente sería también la que explicaría cómo lo fisiológico interviene en lo psíquico, pero como es obvio que en los procesos emocionales también lo psíquico ejerce causalmente en lo fisiológico, cualquier teoría se podría interpretar en las dos direcciones. Ahora bien, que ignoremos el modo de interacción entre el cuerpo y la subjetividad no es el único misterio que nos queda por resolver ya que también tenemos problemas para dar cuenta de su aparición o su emergencia y de sus singularidades.

¹⁸⁰ Gardner, M. Prefacio a: Penrose, R. *La nuevamente del emperador*. Fondo de Cultura económica. México. 1991. Pág. 10

¹⁸¹ Hameroff S., R., Penrose R. "Consciousness in the universo": A review of the 'Orch OR' theory". *Physics of Life Reviews*. 11. 2014. Págs. 39-78. <URL: <http://francis.naukas.com>> Consultado 5.6.2016

¹⁸² Cfr. Anaya, S.

1.1 GENESIS Y DESARROLLO DE LA SUBJETIVIDAD

La aparición de la subjetividad supone un añadido o una emergencia difícilmente explicable en su origen; evidentemente en su desarrollo tiene un valor adaptativo innegable, pero en su origen plantea problemas, ya que desde el punto de vista funcional no es posible intuir por qué apareció, ya que las emociones a nivel biológico aportaban al sistema cognitivo un modo de reacción perfectamente funcional. Del mismo modo cabe preguntarse qué ventajas implicaría en su génesis un añadido fenoménico a las funciones reproductivas, tan operativas y tan fuertemente determinadas por el instinto. Pero el mayor misterio está en su constitución, pues independientemente de dónde coloquemos su frontera no podemos imaginar nada intermedio entre la no-subjetividad y la subjetividad. Por muy tenue que sea una luz hay una diferencia radical con la oscuridad. Es cierto que existen diferentes grados o niveles de conciencia, pero la experiencia subjetiva o está o no está, por mínima que se puede admitir supone un salto cualitativo del cual no tenemos una explicación ni definitiva ni provisional.

Si existen argumentos para defender la imposibilidad de que la subjetividad tenga su origen y su razón suficiente en las estructuras biológicas es de carácter negativo, o sea, se nutre del fracaso de quienes defienden lo contrario. Hicimos un brevísimo repaso del estado de la cuestión acerca de la génesis y el desarrollo de las facultades superiores y de la mano de Antonio Diéguez y llegamos a la conclusión que actualmente no es posible determinar si se dieron como una emergencia súbita o a través de un proceso progresivo, ni tenemos una teoría definitiva que explique el origen de las facultades superiores humanas, pero en cualquier caso estas facultades para poder desarrollarse implican a priori la experiencia subjetiva.

La subjetividad es efectivamente un misterio, ocupa un vacío epistemológico que el progreso experimental no ha hecho más que resaltar, pues a pesar de contar cada vez con más y mejores medios no se ha conseguido ningún avance en ese sentido. Evidentemente esto no significa que no se pueda conseguir ya que la relación entre el sistema nervioso y la subjetividad es un hecho innegable, pero esta obviedad no autoriza a descartar que exista entre ellos una relación diferente a la naturalista fisicalista y quede abierta cualquier otra posibilidad.

Cuando decimos que las emociones tienen una dimensión subjetiva o psíquica rápidamente lo reconocemos, y en ello identificamos diferentes fenómenos relacionados que no siempre se tratan terminológicamente con justeza. Así nos entendemos como sujetos porque tenemos emociones, pero a su vez esto implica que hay una realidad que permanece y que subyace a ellas, que esa realidad es de carácter mental, que es consciente de sí misma y que además, aunque tiene una relación directa con la corporalidad, sigue su propia lógica, es autárquica. Veamos esto con atención.

1.2 PERMANENCIA.

Para los clásicos la materia era pura multiplicidad, puro devenir, sin embargo, cuando se formó la primera forma de vida, fuese la que fuese, apareció un nuevo evento difícilmente deducible desde el devenir físico, ya que supuso la estabilización de los procesos materiales en una unidad sistémica, pero precisamente esta unidad solo se consigue con el movimiento, con la continua transformación material, donde lo que persiste es su organización, en clave ontológica su forma. Aquí hemos introducido la idea de referente que nos sirve para explicar que los procesos biológicos remiten a una unidad y al mismo tiempo entenderlos como los legítimos sujetos predicamentales de la cognición o la semiosis, por lo que a nivel del referente lo que entendemos como organismo no sería más la suma de innumerables procesos biológicos, que como tales son puro devenir.

Pero como nuestra experiencia nos revela, inmerso en el devenir aparece un fenómeno extraordinariamente diferente. A pesar de que las diferentes células que componen el organismo se renuevan, a pesar de que sus funciones se potencien, debiliten o dejen de ser operativas, queda un fondo de existencia constante que permanece. El remolino de agua supone una unidad estructural, el referente además también implica una unidad funcional y por tanto podemos hablar de individuación, pero el sujeto, al menos el sujeto humano, supone la aparición de un nuevo tipo de unidad, una individualidad existencial en cuanto a que la naturaleza de su ser, aun concretándose estructural y funcionalmente, trasciende estas dimensiones físico-temporales en una unidad de existencia subjetiva que ya no se manifiesta como un proceso sino como una realidad estable que permanece pese a las transformaciones estructurales y funcionales del ser que la acoge, de forma que tiene un modo de relación con el ser de las estructuras y de las funciones que además de ser inmanente es también trascendente, por tanto, el sujeto se determina ontológicamente como una individualidad-estable-subjetiva

El naturalismo, al concebirse bajo una ontología monista, a priori está limitado y obligado a ignorar la diferencia ontológica entre sujeto y referente, ya que cualquier explicación evolutiva debe limitarse a la evolución estructural y a justificarla funcionalmente, pero si partimos de la cognición, tal como la hemos entendido, nos encontramos con el mismo problema, ya que al construir una definición de lo cognitivo de carácter funcional, universal e impersonal, la determinación ontológica del sujeto se nos escapa. La permanencia solo viene con la subjetividad, a partir de un momento filogenético indeterminado ya podemos, aunque sea analógicamente, además de referente hablar del sujeto como la entidad que permanece. Por tanto, tenemos que postular de partida una distinción entre referente y sujeto, donde el referente es un proceso, en cambio el sujeto subyace a sus propias facultades, cualidades y transformaciones y por tanto podemos hablar en términos de sustancia, con todas las reservas a la que obliga este concepto.

1.3 SUSTANCIALIDAD

A nivel del cuerpo hablamos de una unidad sistémica y funcional en la que cada parte ocupa una posición espacio-temporal en el todo, pero las partes se transforman y se renuevan y lo único que permanece es una disposición orgánica recursiva en continua transformación, por tanto no vemos ninguna realidad sustancial al que remitan los accidentes, lo único que permanece es la determinación funcional, la organización, que es la esencia del referente, aquello invariante y permanente que constituye su naturaleza. En este caso y en sentido estructural el todo es la suma de partes, por tanto, el cuerpo es lo que es en cada momento concreto, no tiene una realidad sustancial en la que diferenciar cambios accidentales de cambios sustanciales. Es solo cuando se mira el cuerpo como sujeto cuando aflora la diferencia entre lo sustancial y lo accidental, pero mirarlo así es mirarlo desde arriba, no llegando a él desde abajo, allá donde todo es devenir y la permanencia no es más que quietud y por tanto, biológicamente, sinónimo de muerte. La sustancialidad no puede venir más que con la subjetividad, aunque no se nos ha revelado más que en virtud de aquellas determinaciones donde la percepción se trasciende en sentimiento, el cual no se puede comprender si necesariamente no se postula un sí-mismo, una existencia real que permanezca a la temporalidad de sus propias vivencias.

La subjetividad escapa de la funcionalidad orgánica, aunque ejerza causalmente sobre ella. La pena, la tristeza o la afectividad producen efectos biológicos, pero siguen una lógica radicalmente diferente a la digestión o la respiración. La diferencia estriba en que aunque a veces están directamente relacionadas de las necesidades biológicas marchan paralela pero desacopladas de estas y remiten a una unidad estable, a un sujeto que las experimenta como tal y que no es meramente su producto. Si el referente es el producto de la respiración, la digestión y de todas sus determinaciones funcionales, la subjetividad no lo es de sus emociones o sus estados de ánimo, sino la base mental a la cual remiten, su condición de posibilidad.

Pero la subjetividad nos remite a la autoconciencia, de modo que la facultad autoconsciente descansa sobre un sustrato metal sin necesidad de que estén activos aquellos fenómenos desde los cuales deducimos la subjetividad, o sea, deducimos la subjetividad por que se dan fenómenos como el pensamiento o el sentimiento, pero la subjetividad no es el producto de pensar o de sentir sino su condición de posibilidad. Con otras palabras, el cuerpo no es la condición de posibilidad de sus determinaciones funcionales sino su producto, en cambio, aunque deducimos al sujeto desde la subjetividad y ésta desde las actividades subjetivas como el pensamiento o el sentimiento, no es el sujeto el producto de pensar o de sentir, sino su condición de posibilidad. Por tanto, aquello permanente que constituye la naturaleza del cuerpo es su carácter procesual, esa es su esencia, de modo que la inmovilidad supone su desaparición, en cambio lo esencial de la subjetividad es precisamente su permanencia y por tanto apunta a la sustancialidad.

1.4 EL CARÁCTER FENOMENICO

En el capítulo anterior se ha sugerido que no es necesario que cuando una abeja detiene su vuelo delante de una flor la vea realmente. Este hecho podía explicarse sin necesidad de imagen o representación ninguna de la flor, alegando que la abeja, igual que los vegetales y algunos animales sin ojos, discrimina las diferentes ondas o frecuencias del espectro de luz. Pero como realmente no sabemos lo que experimentan las abejas podíamos conceder que efectivamente tienen una representación, que en vez de captar una frecuencia determinada ahora ven el color azul. De lo que se trata es del famoso problema de los qualia, de cómo desde la facultad de procesar información surgen cualidades subjetivas.

La forma en que el cerebro se las arregla para producir imágenes o representaciones y además para que haya alguien que las vea es un misterio que ha llevado a importantes naturalistas a ver en ellos la necesidad de superar el reduccionismo. Las experiencias subjetivas son desde el punto de vista epistemológico no cognoscibles e incommunicables, como bien dice Daniel Dennet, de los qualia solo podemos tener experiencia directa, son inefables y privados y necesariamente conscientes, por tanto son fenómenos subjetivos que de momento no pueden explicarse.

Al analizar los procesos biológicos desde abajo se postula una continuidad evolutiva, en cuanto al desarrollo y complejización de la actividad cognitiva, pero el carácter fenomenológico de las experiencias pone en entredicho esta continuidad. La respuesta celular ante sustancias tóxicas o la de una hormiga ante un intruso no necesitan tener ningún carácter fenomenológico. Podemos abstraer o identificar independientemente los distintos procesos cognitivos que se dan en la emoción, en cuanto que podemos diferenciar por ejemplo entre el aumento del ritmo cardiaco, la actividad motora o la perceptiva, que implican respuestas a la emoción, pero que son autónomas en el sentido que son funcionales independientemente y por separado, de modo que aunque en la emoción se activen solidariamente se pueden entender como procesos cognitivos independientes. En cambio los sentimientos no son susceptibles de descomponerse en partes, sino que se trata de una corriente de conciencia continua y unitaria, homogénea, sin partes diferenciables, esas mismas características tienen las cualidades subjetivas individuales de las percepciones conscientes, la rojez del rojo, lo doloroso del dolor, aquello que se denomina como qualia.

Pero además se inaugura un nuevo tipo de proceso, que ya no es ni físico ni funcional, sino de carácter mental, en cuanto que lo subjetivo no puede considerarse sino análogamente con las facultades superiores humanas. Por tanto, hasta el nivel del referente la continuidad cognitiva está servida, pues la emoción biológica no viene a desarrollar nuevas funciones, sino a hacer más sofisticada las que ya se ejercían y no se traspasa la frontera de lo propiamente biológico, en cambio, el carácter mental de la subjetividad ya de por sí aporta una novedad irreductible, en cuanto que la pregunta

por cómo surge la subjetividad desde el sistema nervioso es sinónima a la de cómo surge lo mental.

Lo mental se entiende en contraposición con lo material y por tanto es respecto a lo material o bien un añadido emergente o bien una realidad autónoma, pero en cualquier caso los procesos cognitivos del cuerpo no implican nada de esta naturaleza. Solo la intención de buscar el origen evolutivo de lo mental en las formas primitivas de vida es lo que lleva a sugerir en ellas una actividad mental, deducida de las facultades humanas, pero en realidad a nivel corporal no hay nada independiente de lo material que lo denote más que su organización, su forma y por tanto sería caprichoso identificarla como un proceso mental, en cambio, sentir tristeza o alegría, independientemente de cómo se experimente y de sus efectos físicos, implica también una experiencia de naturaleza mental.

1.5 AUTARQUÍA

Por otra parte, la dimensión fisiológica de la emoción responde a estímulos igualmente físicos, en cambio, la dimensión afectiva de la emoción responde a estímulos que solo lo son para un ente capaz de ser estimulado en ese sentido, para un ser que tiene sentimientos. Por tanto, solo tienen razón de ser para la subjetividad y aunque se desarrollen en paralelo a lo biológico tienen su propia lógica funcional independiente y autárquica.

Si la emergencia del referente es condición de posibilidad de la organización del sistema del que emerge lo es en virtud de una funcionalidad global solidaria, en cambio, la aparición de la subjetividad no es condición de posibilidad de la organización biológica de la que emerge sino un añadido, que se acopla al sistema cognitivo y no tiene más función que la de satisfacer necesidades que han surgido precisamente con su aparición. O sea, la subjetividad sirve para satisfacer necesidades y para responder a estímulos que son tales precisamente en y para la subjetividad, por lo tanto es en ese sentido autárquica.

La autarquía o independencia de la subjetividad pasa por encima de las posturas naturalistas ya que a pesar de que se considere como el producto de las interacciones nerviosas, como un epifenómeno, o simplemente como una emergencia, en realidad cobra una autonomía radical de aquellas instancias de donde presuntamente emerge. La subjetividad toma vida propia, se desmarca de la corporalidad, crea sus propios contenidos, sus propias necesidades, y sobre todo, tiene una forma de ser ajena a toda referencia externa.

Aunque se le impute a la subjetividad cualquier función mediadora, aunque se quiera explicar su génesis como una evolución funcional positivamente seleccionada, en realidad siempre la sobrepasa y sigue su propia lógica, a veces contraria a los intereses biológicos. Por eso ha tenido siempre un tratamiento separado de las ciencias duras y presumiblemente, aunque se acabe explicando reductivamente, siempre conservará su particular autonomía.

1.6 CAUSALIDAD MENTAL

Sin duda, desde el reduccionismo defender que lo mental es un producto del cerebro es más consecuente con una causalidad unidireccional de abajo a arriba, cerebro-mente, que admitir una causalidad en sentido contrario, por eso uno de los argumentos más importantes para creer que el reduccionismo es insuficiente para explicar la vida es la causalidad mental. Un ejemplo de autores naturalistas que lo han subrayado es Tomás Nagel, quien afirma que

la hipótesis científica neo-darwinista que ha derivado filosóficamente en posturas reduccionistas y materialistas deja fuera de su ámbito de explicación fenómenos que realmente son contrastables o que para explicarlos deben hacer un conjunto de conjeturas que significan un triple salto mortal en el vacío de cuyo riesgo nadie puede darse cuenta.¹⁸³

Es la conciencia, el conocimiento y el valor a lo que se refiere con el triple salto Tomás Nagel, considerado como un filósofo de la mente de prestigio su opinión es considerada, pero la convicción que le guía es que la mente no es algo eventual sino un aspecto básico de la naturaleza¹⁸⁴. Para Nagel el esclarecimiento satisfactorio de la conciencia debe incluir un desarrollo evolutivo de la subjetividad desde formas primitivas, aunque reconoce que no sabemos con precisión qué formas son esas. Pero Nagel va más allá del materialismo fisicalista: “Creo que de eso no puede haber una explicación puramente física”¹⁸⁵, pues si la teoría evolucionista es netamente una teoría física y si la conciencia subjetiva no es reducible a los fenómenos físicos, quedaría inexplicada por la evolución física aunque esté demostrado que para que haya conciencia es necesaria la evolución de las estructuras nerviosas pertinentes. Por tanto, parece un intento más de superar el materialismo, no para refutarlo sino para otorgarle

¹⁸³ Rodríguez Valls, F. Prólogo a: Nagel, T. *La mente y el cosmos*. Biblioteca nueva. Madrid. 2014. Pág.12

¹⁸⁴ Cfr. Anaya, S.

¹⁸⁵ Nagel. 2014. Pág.70

a la naturaleza unas posibilidades que trascienden las que la física clásica le ha otorgado tradicionalmente.

La relación esencial que existe entre la conciencia, la subjetividad o la mente y el cuerpo es una incógnita actualmente, pero afirmar que depende del cuerpo parece contradictorio con que parece probada la causalidad mental, algo que vulnera el principio de clausura causal del ámbito físico, el monopolio de la causalidad ascendente, algo injustificable desde el punto de vista reduccionista.

al menos en apariencia, la causalidad intencional entra en conflicto con la clausura causal del ámbito físico. Si, en ocasiones, actuamos intencionalmente debido a lo que creemos, deseamos o pretendemos lograr, entonces, dado que esas acciones incluyen diversos cambios físicos, por ejemplo movimientos corporales, estos cambios ocurren, al menos en parte, debido a esos estados psicológicos y su contenido. Y esto parece constituir una violación del principio de clausura. De hecho, ni siquiera es necesario que llevemos efectivamente a cabo esas acciones; basta, para esa violación del principio, que la probabilidad de esas acciones, y de los cambios físicos correspondientes, aumente debido al contenido de estados psicológicos.¹⁸⁶

La intencionalidad mental es tan problemática para el naturalismo que hay quienes para defenderlo han creído encontrar pruebas de que la intencionalidad o la libertad humana son espejismos, que en realidad antes de que el sujeto tenga conciencia de su propia decisión ya la ha tomado antes su cerebro. Para algunos naturalistas la conciencia es un elemento más del sistema cerebral encargado de tomar decisiones y no quien las toma (Benjamin Libet, John Dylan Haynes).

Los *Experimentos de Libet* resonaron con fuerza en el universo naturalista, pero en mi opinión, a poco que se analicen estos experimentos, sus conclusiones caen por su propio peso. Francisco Soler afirma que los experimentos de Libet y John Dylan se dan en unas situaciones que tienen poco que ver con aquellas en las que verdaderamente está en juego la libertad humana. Apretar un botón y elegir una mano son impulsos que tienen poco contenido racional y ninguna valoración previa, son irrelevantes: “Las decisiones libres se siguen de un proceso en el que la mente sopesa alternativas, no de haber sentido un impulso”.¹⁸⁷

Nuestra distinción entre referente y sujeto y la doble vía emocional refuerzan los argumentos de Francisco Soler ya que sostiene que la actividad inconsciente que presuntamente intervienen en las decisiones son estadios automatizados en los que se apoya la conciencia para dirimir los hechos novedosos, por lo que la última palabra la tiene el estado consciente. Si todas y cada una de las influencias que pueden intervenir en la toma de decisiones fueran conscientes, la mente se saturaría. Para Soler, quienes

¹⁸⁶ Moya, C. J. “El problema de lo mental. Causalidad intencional”. *Thémata*. N. 46. 2012. Págs. 43-55.

¹⁸⁷ Soler Gil, F. J. *Mitología materialista de la ciencia*. Encuentro. Madrid. 2013. Pág. 175

niegan la identidad y la libertad del yo, no son objetivos con los experimentos, sino que obedecen a sus creencias.

Resulta legítimo concluir que la supuesta identidad de lo mental con lo cerebral, o la absoluta dependencia causal de la mente respecto al cerebro, o la negación de la voluntad libre, no son en modo alguno una consecuencia directa de los datos de la neurociencia, sino que constituye la tesis característica de una interpretación particular de dichos datos: la interpretación materialista.¹⁸⁸

Otro asunto que dificultad negar la causalidad mental son las somatizaciones psíquicas, basta recordar que con las emociones se inaugura un tipo de relación que lo evidencia, pero todavía es interesante el hecho de que la propia actividad mental transforma estructuralmente el cerebro. Se ha comprobado experimentalmente que el ejercicio de la meditación modifica el espesor cortical de áreas frontolímbicas, la actividad neural y el funcionamiento cognitivo y una mayor concentración de materia gris en el hipocampo y en la región orbitofrontal medial, entre otros cambios anatómico-cerebrales¹⁸⁹. Este hecho además de confirmar la causalidad mental también sirve para justificar que la subjetividad reconfigura los procesos biológicos del referente. Por tanto, aunque para el naturalismo sea difícil aceptar más jerarquía que la cerebral

la causalidad intencional parece contravenir estas relaciones jerárquicas, ya que implica que ciertos sucesos mentales, en virtud de sus propiedades mentales, dan lugar a cambios en estratos inferiores, incluyendo los procesos microfísicos más básicos. A este respecto, la causalidad intencional parece implicar una forma misteriosa y objetable de causalidad descendente.¹⁹⁰

En realidad ya pocos se atreven a negarla aunque resulte difícilmente explicable en clave naturalista. Así pues, la subjetividad es un fenómeno emergente muy particular que nos desafía, que desde un punto de vista funcional no es fácil explicar su aparición, que supone una permanencia que contrasta con que los organismos son realidades procesuales y por tanto apunta a la sustancialidad. Además el carácter fenoménico, su autarquía o la causalidad mental son características que muestran una singularidad que supone un gran impedimento para el naturalismo, de forma que caben otras alternativas, incluida la de la filosofía clásica.

¹⁸⁸ Id. Soler. Pág. 185

¹⁸⁹ Vid. Valderas J. M. "Introducción a la neuroteología: Una aproximación a las bases neuronales del fenómeno religioso". *Escritos del Vedat*. N.43. 2013. Págs. 7-64.

<<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4693515>> Consultado 4.4.2015

¹⁹⁰ Id.

2. LA SUBJETIVIDAD: EL SUJETO

Al seguir una línea ascendente partiendo desde las primeras formas de vida nos encontramos o deducimos determinados tipos de fenómenos, causas o valores, que llamamos subjetivos porque partimos de una pre-comprensión previa de sujeto, de modo que en realidad podríamos llamarlos de distinta manera ya que no tenemos un gancho del cual colgarlos. O sea, de abajo a arriba llegamos antes a la subjetividad que al sujeto y por tanto solo podremos saber qué es el sujeto a partir de sus facultades.

Si nos sumergimos en las profundidades de la vida y adoptamos una visión reduccionista, cuando reducimos el todo a la suma de partes, aquello que sea el todo se vuelve un misterio. Si los organismos quedan reducidos a interacciones celulares y las células a otros procesos más primordiales, el yo o la conciencia terminan reduciéndose a los efectos de interacciones neuronales.

Cuando en física decimos que sabemos qué es una piedra, un gas o un relámpago es porque operando reductivamente y en base a leyes comprendemos sus causas, su realidad, pero hacer lo propio con un pájaro o un gusano no está nada claro. Preguntarse desde el paradigma reduccionista qué tipo de realidad tienen los organismos, los animales o el ser humano no tiene una respuesta fácil. Por muy obvia que parezca la respuesta en realidad ni siquiera es posible formular con claridad la pregunta, tampoco parece un problema que pueda dirimirse en un contexto meramente científico ya que sin duda se trata de un problema ontológico.

Pero aunque aquello que sea el sujeto sea la última respuesta, en realidad la prueba de la realidad del sujeto la tenemos en nosotros mismos, nuestra mismidad, nuestra autoconciencia, nos revelan nuestra forma de ser más esencial. En ese sentido creo que el modelo de sujeto del naturalismo reduccionista no es coherente con la experiencia, ya que no tenemos ninguna que apoye la tesis de que el yo o la conciencia son epifenómenos cerebrales. Pero si el reduccionismo quiere explicar al sujeto desde abajo la filosofía clásica lo hará desde arriba según un modelo metafísico jerárquico que subsume todas las determinaciones del ser y cuyo corolario es la Inteligencia, el *Nous*.

La inteligencia, la racionalidad o la autoconciencia se consideran lo más noble y sobre ellas gira la idea de sujeto humano. En la actualidad este modelo es marginal en antropología porque se sale de los cánones modernos basados en la experiencia, pero en mi opinión, esta crítica olvida que respecto a la corporalidad humana la antropología puede y debe ser objetiva, el cuerpo es el cuerpo y como tal la experiencia que tenemos de él es eminentemente física y objetiva, pero desde la objetividad a lo que llegamos es al sujeto biológico de las ciencias naturales y ese no es el sujeto que buscamos.

El sujeto que nos interesa es aquel del cual se predicen los fenómenos subjetivos: los sentimientos, los pensamientos, la voluntad, que no son fenómenos objetivos pero no por eso dejan de darse en la experiencia. De hecho, si algo nos enseña la fenomenología es que la experiencia más real es aquella que se nos da

introspectivamente, aquella que remite a la conciencia y por tanto no hay experiencia más radical que la conciencia misma. Aunque lo objetivo de la subjetividad es un oxímoron, los propios fenómenos subjetivos tienen su forma de darse al sujeto y por tanto, aunque no puedan considerarse literalmente objetivos, sí que se dan en la experiencia. Pues bien, es cierto que la idea de sujeto esencialista que se difunde con la filosofía clásica, con el platonismo, parte de unos Primeros principios, pero estos se dedujeron de la experiencia.

El ser humano se ve diferente al resto de seres vivos y sabe que la vida es diferente a lo inerte, este contraste es un hecho de experiencia que lleva la especulación a postular el alma. Como se dijo, el animismo no surgió como un principio general del que deducir una concepción antropológica sino como la conclusión, ingenua o no, de un razonamiento lógico basado en la experiencia.

Así pues, dado que el método elegido es comprobar si los datos de experiencias ayudan a refutar o a justificar el modelo triádico, partimos de que la idea de sujeto gira en torno a la subjetividad. Pero la subjetividad es un concepto general que se usa como predicado del sujeto, además, el concepto de subjetividad tiene un uso nominal que abarca diferentes fenómenos como el pensamiento, la razón, la mente, la conciencia o la autoconciencia, conceptos que a su vez tienen una relación diferencial con el sujeto, al punto que algunos se entienden mejor como una facultad mientras que otros tienen una relación diferente que debería considerarse, teniendo en cuenta que la idea de sujeto no debe de girar en torno a sus accidentes ni a sus funciones sino en torno a lo más esencial.

Una de las mayores críticas a Descartes ha sido precisamente que sustancializara el pensamiento, porque pensar parece una facultad del sujeto y siendo una facultad no puede ser algo sustancial, de hecho, aunque imaginemos que no podemos pensar no por ello dejaríamos de ser un sujeto. Si el pensamiento no se puede sustancializar tampoco aquellas facultades que dependen del pensamiento como la inteligencia o la razón, para ese menester se muestra más favorable la conciencia. Pero en realidad el concepto de conciencia es tan oscuro y general como el de subjetividad, al punto que se admite que existen distintos tipos o niveles de conciencia, los cuales se presentan como categorías diferentes respecto al sujeto, ya que el ser conscientes de cosas parece claramente una función del sujeto, en cambio podemos mediante la introspección alcanzar niveles de conciencia donde no queda nada claro que se trate de una facultad ya que sujeto y conciencia tienden a converger, si no a coincidir.

Así pues, parto de un idealismo metafísico coherente con la filosofía clásica, en el cual el sujeto hay que buscarlo en lo más esencial de la subjetividad y por tanto si en la primera parte de la tesis hemos intentado basarnos en la experiencia, en los datos científicos, todo lo relativo a la conciencia o la subjetividad tiene su correlato experiencial en la introspección o en el ejercicio fenomenológico.

3. FENOMENOLOGÍA E INTROSPECCIÓN

3.1 CONSIDERACIONES PREVIAS.

El acceso científico a los fenómenos psíquicos como el pensamiento o los sentimientos toman dos dimensiones o dos interpretaciones precisamente en virtud de qué es lo que se considera experiencia y qué especulación. La neurociencia parte de la actividad cerebral como polo objetivo del fenómeno, de forma que se admitirá que tal o cual fenómeno psíquico tienen como causa suficiente la activación de determinadas zonas cerebrales. Evidentemente esta conclusión no pertenece a la experiencia sino a la especulación, pero a partir de ahí los fenómenos psíquicos se consideran meramente como el producto de la interacción neural y el yo como un epifenómeno, por tanto no tienen por sí ningún valor objetivo.

En cambio, si se toma una posición psicológica o fenomenológica la experiencia es la vivencia de los fenómenos psíquicos, de forma que aunque la actividad cerebral puede ser medida y contrastada experimentalmente es mucho más objetiva la experiencia propia de pensar, de sentir pena o alegría. La pena está ahí, el pensamiento es un hecho, la actividad cerebral también, pero la relación entre uno y otro es pura especulación.

Si se quieren analizar los procesos psíquicos son ellos tal y como se nos dan a la conciencia los que representan el polo objetivo, esa es la experiencia más real, pero los fenómenos subjetivos no son el sujeto sino la manera en que se hace patente, por lo que hay que deducir sus características desde ellos. Buscamos qué es el sujeto porque nos sabemos ser un sujeto, pero en realidad lo único que sabemos son sus facultades, sus cualidades o sus estados. Por tanto, la investigación sobre el sujeto pasa por el análisis fenomenológico de sus facultades y estas solo se revelan en el modo en que se dan a la conciencia. Sin embargo, aunque se tome la precaución de no condicionar la experiencia de pensar, de sentir o de querer y experimentarlas en su pureza, por sí mismas no proporcionan una idea de sujeto determinada. Si doy por hecho que mi pensar es una realidad me sé un sujeto pensante, si es obvio que experimento sentimientos me sé un sujeto sintiente, pero poco más podemos sacar que su propia confirmación y las relaciones entre los distintos fenómenos psíquicos, pero el sujeto en cuanto a tal nos sigue esquivando.

En mi opinión es muy difícil deducir un modelo antropológico desde nuestras experiencias internas sino que estas deben de servir más como comprobación y en su caso justificación del modelo del que se parte. Con otras palabras, el aventurero intelectual que busca dentro de sí no puede descubrir un modelo “yendo a las cosas mismas” sino comprobar si el modelo desde el que parte es coherente con la forma en la que se dan las cosas.

Por otro lado, la introspección es un ejercicio mental y como todo ejercicio es susceptible de desarrollarse, por lo que no podemos dar por sentado que sea un

ejercicio siempre idéntico. En los estudios preliminares metodológicos de *Ideas* / Husserl advierte que la captación de esencias depende de la intuición y esta se puede dar con mayor o menor claridad, o que el ejercicio fenomenológico requiere una serie de pasos que hay que aprender a recorrer, por eso es “precisamente difícil para el principiante en fenomenología llegar a dominar en la reflexión las diversas actitudes de la conciencia”¹⁹¹.

Las prácticas meditativas orientales consisten en conseguir llevar la conciencia a un determinado estado, pero esto no ocurre espontáneamente sino que el meditante tiene que ir progresivamente aprendiendo a alcanzar mayores niveles introspectivos, distintos niveles meditativos. En definitiva, la introspección o el ejercicio fenomenológico, como todo ejercicio, es susceptible de aprenderse, desarrollarse y evolucionar y dependen del momento, de las circunstancias o de las posibilidades del sujeto, por tanto nada nos garantiza que lo que deducimos de los datos de experiencia introspectiva tengan un valor absoluto ya que es posible que se den otros niveles introspectivos en los cuales lo que creemos como absoluto no tenga más que un valor relativo.

Que no podamos darle a nuestras experiencias introspectivas o fenomenológicas un valor absoluto no quiere decir que tenga solo un valor “subjetivo” en el sentido peyorativo del término. No se trata de que siendo fenómenos privados e incommunicables solo tienen valor particular, sino que pueden considerarse universales, pero solo en un sentido restringido. Cualquier vivencia fenomenológica tiene una forma de darse o una estructura que es universalizable, otra cosa es que como todo ejercicio, con la práctica podemos alcanzar logros o vivencias a las que no llega un principiante.

La introspección, además de ciertas directrices necesita práctica, habituar la mente a ella y en ese sentido consideraré que al menos puedo alcanzar un nivel introspectivo medio, a sabiendas que no podemos descartar que haya quienes no lo alcancen y por ejemplo, como he podido constatar, haya quienes no pueden parar su flujo de pensamiento; ni tampoco que existan personas que hayan experimentado una interioridad mucho más profunda, a un nivel inimaginable para mí. De hecho, investigar sobre este fenómeno te obliga a ejercitarlo y en ese trance es lógico que se alcancen mayores cotas y con más facilidad.

Pero la vivencia y descripción de alguien que no pueda dejar de pensar es tan objetiva como cualquier otra, lo que ocurre es que no es generalizable más que a su nivel. En este caso la persona podría afirmar que conciencia y pensamiento coinciden y se trataría de una vivencia objetiva, pero que tiene un valor solo relativo, en cambio, un meditante experimentado deja su mente en blanco con mucha facilidad por lo que

¹⁹¹ Husserl, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Trad. José Gaos. Fondo de cultura económica. México D.F. 1962. Pág. 141

[<https://profesorguillen.files.wordpress.com/.../11/husserl-edmund-ideas-relativas>](https://profesorguillen.files.wordpress.com/.../11/husserl-edmund-ideas-relativas)

defenderá que conciencia y pensamiento no coinciden, que el pensamiento siempre implica conciencia pero la conciencia no siempre implica pensamiento.

Si nunca hemos practicado la introspección es fácil que pensemos que la conciencia es siempre conciencia de algo, pero a poco que nos pongamos lograremos una vivencia de conciencia vacía, despierta, atenta a sí misma y sin relación a ningún objeto, de hecho ese es el objetivo de todo ejercicio meditativo. Además, toda racionalización implica un ejercicio hermenéutico, pero como lo que aquí se trata no son fenómenos que se dan a una conciencia sino la conciencia misma, nada de lo que le pasa a la conciencia en el mundo serviría para identificar al sujeto. Por tanto, para interpretar la conciencia en su pureza habría que partir de unos principios ajenos al mundo, ya que ninguna interpretación se da en el vacío y necesita al menos de algún punto de apoyo en el que sustentarse. Este es un punto de la mayor importancia y una apuesta metodológica pues defenderemos que determinados fenómenos mentales necesitan necesariamente de un modelo previo para poder ser racionalizados y que difícilmente podremos conseguir un gran desarrollo de la introspección sin un modelo que nos ayude. En ese sentido la fenomenología es muy fértil ya que ha conceptualizado distintos fenómenos que, si no tienen que ser previamente admitidos, sirven de guía a la introspección.

En realidad el modelo teórico direcciona la experiencia introspectiva, pero será ésta la que legalice o refute el modelo y no al contrario, es por eso que creo que el método no puede ser ir a las cosas mismas, a secas, sino que es más conveniente partir de un modelo o concepción previa y contrastar si el modo en que verdaderamente las experiencias fenomenológicas, ahora sí, las cosas mismas tal y como se nos dan, contradicen o afirman este modelo, el cual será puesto en cuestión y en su caso validado, si quiera provisionalmente, precisamente según admita tanto una adecuada racionalización de los fenómenos como un marco general que los contenga y justifique.

En filosofía al hablar de introspección es imprescindible acudir a la fenomenología de Husserl, cuya puesta en marcha pasa por prescindir de todo juicio previo y vivenciar los fenómenos tal y como se nos dan, pero en mi opinión esto puede ser fértil para elaborar una crítica del conocimiento o para alcanzar los fenómenos en su pureza pero no para buscar un modelo de la estructura de la subjetividad humana. Ahora bien, tampoco tenemos que dar por sentado que tenemos una idea clara y distinta de lo que significa "fenomenología" porque evidentemente la fenomenología de un principiante es distinta a la que alcanzará con la práctica. En otras palabras, la fenomenología o la introspección son ejercicios de abstracción y esta se puede dar a distintos niveles y aplicar a distintas clases de fenómenos.

Pero todavía hay otro asunto importante, pues en mi opinión incluso el modelo del que se parte condiciona la propia experiencia, ya que nuestras ideas, nuestras creencias, las expectativas, nos predisponen o nos dificultan alcanzar determinadas vivencias inmanentes. Pero además necesitamos un marco general donde las

experiencias una vez alcanzadas pueden ser racionalizadas, fijadas en un concepto, de modo que necesitamos un modelo donde el concepto tome significado, aunque solo sea para refutarlo.

Por otro lado, por la introspección, siendo una experiencia en sí, llegamos a unos fenómenos que difícilmente podemos aprehender a través de su fijación conceptual, sino que su asimilación precisa que cada uno intente reproducirlos, de modo que es inevitable que todo investigador se enfrente a tales acontecimientos personalmente. Que la fenomenología le haya puesto nombre a determinadas experiencias o ejercicios mentales no quiere decir que no puedan ser reproducidos al margen de ella. La ausencia de términos no significa la ausencia del fenómeno, ni tampoco el uso de conceptos es garantía que quien los utiliza los haya vivenciado en primera persona.

Si el propósito de la primera parte de este trabajo era justificar que la vida implica un principio formal responsable de la cognición y que empuja a la pervivencia y la reproducción, esta segunda parte tiene dos cometidos nucleares: afianzar la irreductibilidad de la conciencia al cuerpo e intentar justificar la diferencia ontológica entre el alma y el espíritu. El método será partir del modelo y comprobar si efectivamente la experiencia interior lo desmiente o lo confirma y para ello es obligada la referencia a la fenomenología. Por tanto aquí el interés por la fenomenología se limitará a lo que de ella pudiéramos sacar al respecto.

La fenomenología puede aplicarse a diferentes ámbitos pero aquí solo nos interesarán aquellas vivencias que nos ofrezcan datos sobre la estructura de la subjetividad, muy especialmente aquellos que apunten a una diferencia entre lo psíquico y lo espiritual, en ese sentido el sujeto trascendental de Husserl puede ser determinante. Pero antes de abordar la fenomenología es preciso comentar unos conceptos relativos a la introspección que nos ayudarán a aclarar la propia práctica fenomenológica. La introspección, meditación o interiorización es el ejercicio por el cual obramos un movimiento de conciencia que va desde lo exterior a lo interior y por tanto denota diferentes niveles de conciencia, algo que nos será fundamental.

3.2 PROFUNDIDAD Y ESPACIO DE REPRESENTACIÓN

El RAE define la Introspección como la mirada interior que se dirige a los propios actos o estados de ánimo, etimológicamente procede del término latino *introspicĕre*, que significa mirar adentro, por lo que implica un afuera y un adentro, un mirar y algo que se mira y por tanto implica diferencia, lejanía. La introspección es pues el ejercicio de mirarnos dentro, pero no al modo como miramos en el interior de un barril ya que lo miramos por dentro pero lo hacemos desde fuera, en cambio el mirar-dentro de la introspección es mirarnos dentro desde dentro, porque en ella nuestra conciencia ha abandonado el exterior y se recoge, por tanto no supone que la mirada cambia de objeto sino que cambia de posición desde la que mira. Por tanto, definir la introspección como “la mirada” puede ocultar su verdadera estructura, quizá sería más oportuno definirla como un reposicionamiento de la conciencia, en consecuencia con que son admitidos diferentes niveles. Siendo así habría que entender la introspección como el acto por el cual situamos la conciencia más adentro, a más profundidad.

Pero para entender la profundidad hay que desterrar el prejuicio de la conciencia es solo un fenómeno temporal ya que los actos de conciencia no solo se dan en el tiempo sino que también ocupan un “lugar” determinado relativo al sujeto. Este “lugar” es lo que llamaré Espacio de representación (EDR) y hay que entenderlo como la ubicación “espacial” de la conciencia, y en cuanto a ubicación presupone unos límites y una “dinámica estructural” comprobables o verificables fenomenológicamente. Solo así tomará su verdadero sentido el término profundidad.

Freud habla de la representación espacial, tópica, del acontecer anímico, Husserl de “campo de fondo, como un campo de percepción potencial”¹⁹², pero no lo tematiza, quien lo nombra explícitamente es Mario Luis Rodríguez Cobos, un escritor argentino de corte humanista.

como todos los sentidos producen su representación y esta representación está dada en un espacio mental, este espacio pone un ámbito en el que se emplazan las representaciones que han provenido de distintas fuentes perceptuales. Este espacio no es sino el conjunto de representaciones internas del propio sistema cenestésico¹⁹³

La causa de esta “espacialidad” del teatro cartesiano parece estar directamente relacionada con la percepción, muy especialmente con la visión, de modo que si

¹⁹² Husserl. 1962. Pág. 425.

¹⁹³ Rodríguez Cobos, M.L. “Apuntes de Psicología II”. *Recopilaciones de conferencias en Corfú*. 1975. Las Palmas de Canarias de España y en Buenos Aires. 2006. Pág. 95

www.silo.net/system/documents/88/original/Apuntes_es.rtf Consultado el 3.03.2019>

cerramos los ojos nos percatamos claramente que nuestro EDR tiene su centro en ellos. Pero por la visión no solo vemos cosas sino que las vemos espacialmente. La información visual se procesa en el cerebro incluyendo la espacio temporalidad, la procedencia de la fuente estimular. Esto queda aún más claro en la audición; resulta interesante comprobar como el sonido queda fenomenológicamente identificado en su origen, o sea, viene de algún sitio, sabemos con más o menos precisión si viene del norte o del sur, si está lejos o cerca. O sea, cuando procesamos un sonido además de discriminarlo también tenemos acceso a su procedencia espacio-temporal, sin duda una facultad necesaria para los seres vivos porque en ello le va la vida, sin embargo esto no es más que una forma en que la cognición, en cuanto a procesamiento de información, se hace patente ya que sabemos que en realidad la información se procesa en el cerebro y “topológicamente” dentro del EDR.

Si en actitud natural nos centramos en la percepción nuestro EDR se difumina, parecería que los límites de mi mente son los límites de mi percepción. Pero no, el EDR tiene unos límites muy restringidos en comparación con la percepción. La mente no sale del cuerpo para localizar la procedencia del sonido, sino que la información se procesa inmanentemente.

La conciencia no sale de sí, no va allá donde proviene el sonido y sin embargo lo captamos en su origen. Solo en actitud fenomenológica, con los ojos cerrados y por un sonido que no sabemos de dónde procede, podremos tener la experiencia de que en realidad el sonido es algo inmanente a la conciencia, ya lo sabíamos, ahora somos conscientes de ello, pero evidentemente esta forma de ser conscientes donde además el sonido se objetiva, es necesariamente de una profundidad diferente al de la conciencia sensorial, aunque ambas comparten objeto.

Los límites del EDR solo se nos muestran en actitud fenomenológica. Si permanecemos tranquilos con los ojos cerrados no tenemos percepción visual sin embargo nuestra conciencia visual sigue activa igual que con los ojos abiertos. Al comenzar la introspección del EDR se destaca un punto focal, un foco de atención, que aunque tenemos los ojos cerrados se corresponde con la conciencia visual, que no solo abarca la zona ocular sino también parte de la frente. Aunque esos límites se nos revelen imprecisos podríamos decir que vemos con y por los ojos, pero no solo desde los ojos. Lo que ocurre es que percibimos visualmente por los ojos pero en el EDR el foco mental de la conciencia visual es más amplio que la zona ocular¹⁹⁴.

Si en esta actitud se produce un ruido fuerte e inesperado comprobaremos que se activará especialmente otra parte del EDR, la zona que se corresponde con la parte

¹⁹⁴ Vemos mentalmente como los cíclopes, algo que contrasta con que la actividad cerebral asociada a la visión está muy definida y localizada en el en el lóbulo occipital, en la parte posterior del cerebro, en el lado contrario. La información visual toma rutas muy definidas desde los ojos hasta la parte posterior de la corteza visual sin que se dé actividad neural relevante en la parte frontal del cerebro.

posterior baja de la cabeza tomará más viveza y se destacará del resto, puede incluso que en el momento que se produce el ruido veamos un destello de luz en esa zona.

Podría proponerse que en la actitud natural el EDR es el campo donde se activa el foco de atención en distintas zonas alternativamente, de modo que el EDR tiene una relación directa con la conciencia sensorial, ya que el foco se polariza en los sentidos, en la espacialidad del mundo, en cambio en plena interiorización, con la mente quieta y en calma, no podemos destacar un foco de atención, sino que se funde con el EDR.

Una vez perdido el trato con el mundo la conciencia sensorial queda mitigada, pero no por eso se pierde la conciencia, ni tampoco se difumina el EDR sino que sigue ocupando la misma zona, entendida en términos topológicos, una zona en cuyos límites trascurre el pensamiento, pero podremos notar que el pensamiento, pese que acontece topológicamente en el mismo EDR que la conciencia sensorial, muestra una diferencia, ocupa un “lugar” diferente, más íntimo, una diferencia que se corresponde con un nivel diferente de profundidad.

A poco que nos fijemos comprobaremos que cuanto más ajena sea la conciencia a lo sensorial más evidente se nos hace nuestro propio sí mismo. En esta vivencia se capta como la conciencia tiene una realidad propia y ajena a la percepción y que compartiendo espacio-tiempo se ubican en “zonas” diferentes, estas zonas son niveles diferentes de profundidad. Entender esto requiere que intentemos escapar de la tridimensionalidad que implica literalmente conceptos como zonas, niveles o profundidad.

Cuando estamos en actitud meditativa o fenomenológica podemos sentir puntualmente un dolor o un picor en la rodilla, éste sentir se nos da en un acto de conciencia sensorial que contrasta con el nivel de conciencia en actitud meditativa. La conciencia sensorial capta la separación espacial entre mi rodilla y mi EDR, que tiene sus límites más o menos en relación a la cabeza. Esta separación es posible porque hay dos niveles de conciencia implicados, el nivel sensorial en el cual se da el dolor de rodilla y un nivel más profundo en donde opera el pensamiento, y aunque ambos están referidos al mismo fenómeno, al dolor de rodilla, se procesan a diferente profundidad.

Si en vez de en la rodilla es un dolor de cabeza ya la conciencia sensorial no muestra ninguna separación topológica, ya que el dolor acontece en la cabeza y coincide con el EDR, pero captamos claramente como a pesar de que el dolor acontece “dentro” de nuestro EDR, evidencia una clara “separación”, ocuparía igual que el dolor de rodilla un “lugar” diferente, del que no tenemos mejor concepto para explicar que el de profundidad, pero no entendida en términos tridimensionales sino como una cuarta dimensión.

Todos percibimos nuestro cuerpo espontáneamente pero podemos hacerlo a voluntad, por ejemplo, una técnica de relajación consiste en concentrarnos primero en los dedos de los pies, a poco que uno se aplique notará como los siente, como al

proyectar la conciencia sobre ellos los notamos, sentimos nuestros dedos, antes estaban ahí pero no éramos conscientes de ellos, ahora sí. Después hacemos lo mismo con los pies, vamos siendo conscientes de las piernas, notamos su peso. Pero también podemos a voluntad dirigir la conciencia al estómago, centrar el foco ahí y dejar de sentir las piernas. Luego la garganta, la cabeza, hasta que dejamos de tener conciencia de todo nuestro cuerpo.

Pues bien, en este ejercicio el cuerpo se vuelve cosa y captamos que nuestra conciencia es ajena a él hasta el punto que dejamos de sentirlo y sin embargo a poco que queramos podemos volver a sentir los pies o cualquier otra parte de nuestro cuerpo, pero se palpa la diferencia entre sentir el pie y quien lo siente. Se trata de que se van dando concomitantemente dos niveles de conciencia, el sensorial por el cual sentimos nuestro cuerpo y un nivel más profundo desde donde se ejecuta todo el proceso y donde el sentir nuestro cuerpo queda objetivado.

Esta es justamente la apuesta del dualismo cartesiano (que yo no considero irrazonable). Mi cogito no se confunde, desde luego, con mi pie ni con parte alguna de mi cuerpo (especialmente si se lo entiende como cuerpo físico, claro, no como Leib o cuerpo vivo). Por eso, en el proceso de la duda metódica, Descartes retrocede al cogito, dejando atrás el cuerpo, que al ser otro-que-yo, se torna dudoso.¹⁹⁵

Esta experiencia nos muestra que la conciencia sensorial acontece a una profundidad diferente a la conciencia de sí o autoconciencia. Siendo fenómenos que perfectamente se dan concomitantemente ahora captamos la diferencia de profundidad, pero también se nos revela el hecho de que a medida que nuestra conciencia se polariza en la percepción pierde claridad y viveza la autoconciencia y viceversa. Por eso la introspección implica o necesita primeramente abstraerse en lo posible de la conciencia sensorial, para que la conciencia tome profundidad, pero también nos muestra que no se trata de estar en un nivel u otro, un sí o un no, sino de predominio, en cuanto que ganará intensidad y claridad en un nivel según lo pierda en otro.

En actitud natural el EDR también tiene un horizonte y una orientación determinada, una verticalidad que coincide con nuestra cabeza de modo que a todas luces nuestro EDR tiene una espacialidad orientada y relativa a la corporalidad. Inmediatamente después de cerrar los ojos si doblamos la cabeza hacia un lado comprobaremos que el EDR gira en consecuencia, manteniendo la misma estructura. Si en lugar de doblar la cabeza lo que escorzamos es el cuerpo nada afectará a la posición del EDR, con lo que queda claro que depende del cerebro, o de la cabeza al completo.

Así pues, si la conciencia depende de la percepción y ésta de los sentidos y si además tiene una estructura sujeta a la espacialidad topológica del cuerpo habría que

¹⁹⁵ Moreno, Cesar. Correo personal 4.8. 2019

admitir que existe una relación causal directa entre cuerpo y conciencia. Pero aquí estamos tratando el EDR en relación con la conciencia sensorial, la más “superficial”, la menos profunda del ser humano, que por definición está íntimamente relacionada con la percepción. Pero quien no ha perdido el norte, quien no ha quedado tan ensimismado que no tenía ninguna sensación de arriba o abajo, de aquí o allí y cuando vuelve a la actitud natural se queda sorprendido, se da cuenta que estaba “desubicado”. En actitud natural la verticalidad de nuestro EDR coincide con la de la cabeza, en cambio cuando la conciencia toma una determinada profundidad la verticalidad del EDR se desliga de ella.

Diremos pues que la profundidad es un parámetro de la conciencia, cuanto más profundidad más desconectados estamos de los sentidos y más clara se nos hace nuestra propia realidad mental, más nos centramos en nuestra propia mismidad. Ahora bien, describir este movimiento de la conciencia como un cambio de profundidad no hace justicia al fenómeno. Aunque pueda parecer que a más profundidad más angosto se hace el espacio de la conciencia, no es así, precisamente a veces al estado de máxima profundidad de se llama conciencia expandida. De hecho en la interiorización profunda se difuminan los límites del EDR de modo que la profundidad no hay que entenderla como estrechura y limitación. Esta medida no es ni espacial ni temporal, ni se trata de más intensidad o de menos, en mi opinión no es descabellado considerar que se trata efectivamente de una cuarta dimensión.

En resumen, el análisis de la subjetividad tiene en los fenómenos mentales propios su polo objetivo y por tanto su estudio más directo pasa por el ejercicio fenomenológico o introspectivo, pero metodológicamente partiremos del modelo que nos ocupa e intentaremos comprobar si nuestras propias vivencias sirven para refutarlo o quizá para justificarlo. Pero tenemos que tener claro que, como todo ejercicio, la búsqueda interior puede desarrollarse con la práctica, de modo que en su ejercicio alcanzaremos cada vez mayores cuotas y con más facilidad, por eso es que no podemos obviar que las formas de las vivencias se nos dan de distinta forma, precisamente según la profundidad de conciencia alcanzada. Esto hace que las vivencias no puedan proporcionar datos absolutos sino relativos, pero no por ello hay que negar su objetividad. Ahora bien, esto que podría parecer un grave impedimento para la validez y universalidad objetiva de las vivencias es en realidad un dato de gran valor, pues es ya una característica esencial de la conciencia humana. Que la conciencia humana pueda variar en profundidad es ya un dato antropológico a considerar.

Podemos afirmar ya que al menos la conciencia se da a dos niveles, el nivel sensorial, en el cual tratamos con el mundo y con nuestra propia corporalidad y el nivel autoconsciente, donde entre otras cosas se da el pensamiento, dos niveles que varían en profundidad. Pero difícilmente estará la conciencia polariza en uno de ellos sino que se trata de predominio, que podemos estar espontáneamente o a voluntad enfocados en un nivel u otro.

La premisa fundamental de la fenomenología es que el mundo solo es mundo para una conciencia y tal y como se da a ella, pero ahora podemos añadir que esto depende en gran medida de la altura de la atalaya desde la que la conciencia mira al mundo. El mundo puede ser siempre el mismo, la conciencia también, pero el lugar desde donde lo mira depende de la profundidad de la conciencia, entendida como una cuarta dimensión que la conciencia puede transitar.

4. NIVELES DE CONCIENCIA

Aquello que se entienda por conciencia dependerá de varios factores, de las disciplinas o los motivos con que se encara o del punto de vista ontológico que se defiende, pero de alguna manera, se adopte una visión filogenética o funcional, en todo caso se defiende que la conciencia se da a diferentes niveles.

Todos los investigadores que han abordado el tema de la conciencia con la intención de comprenderla, han terminado distinguiendo diversos sistemas o niveles de conciencia, desde los más ligados a la percepción y atención, a los vinculados al control ejecutivo, la autorreferencia, el metaconocimiento, etc.¹⁹⁶

4.1 PERCEPCIÓN Y CONCIENCIA SENSORIAL

Los términos sensibilidad, sensación o percepción no tienen un significado unívoco, pero en su forma más elemental pueden considerarse o referirse meramente al acto de “darse cuenta”, sin embargo, este darse cuenta puede interpretarse de formas distintas. El nivel más básico de darse cuenta es el de los vegetales, donde el darse cuenta no es más que captar información. A este nivel no habría mucha diferencia entre un girasol y un termostato ya que los dos tienen la facultad de captar información. Evidentemente la gran diferencia es que los seres vivos además de captar información también la procesan o la interpretan, en cambio un termostato o un detector de movimiento son sistemas reactivos, que a un mismo estímulo siempre “responden” de la misma forma. Es solo tomando la sensibilidad como la facultad estimular que puede concedérsele a los vegetales, y no evidentemente como un fenómeno subjetivo.

Hemos considerado que no hay que admitir necesariamente que las abejas vean realmente sino que puede explicarse simplemente como la facultad de procesar información lumínica, o lo que es lo mismo, que ser conscientes es una cosa y procesar

¹⁹⁶ Álvarez Munárriz, L. “Niveles de conciencia. Perspectiva socio-cultural”. *Themata*. N. 37, 2006.

información es otra distinta, pero esto que suponemos en animales simples también puede predicarse del ser humano. Desde un punto de vista naturalista y tras revisar numerosos trabajos experimentales Max Velmans concluyó que la conciencia solo es un subproducto del procesamiento de información¹⁹⁷, que la experiencia consciente siempre sigue al procesamiento y por tanto no puede incidir en él. “La experiencia consciente, por tanto, es epifenómica con respecto al procesamiento de la información y el funcionamiento cerebral”¹⁹⁸.

Aunque Velmans toma un punto de vista naturalista y defiende que la experiencia consciente es un epifenómeno, lo que parece claro es que el cerebro humano procesa la información sin que intervenga la conciencia y por tanto puede considerarse un fenómeno independiente y paralelo, solo basta con pensar que este epifenómeno tiene una realidad ontológica propia para que podamos apoyarnos en Velmans. Pero también hemos planteado la posibilidad de una imagen que nadie ve, Damasio habla de imágenes inconscientes, cuando estas se vuelven conscientes hay que hablar ya de percepciones, pero en realidad percibir y ser conscientes de lo percibido no es lo mismo.

Percibir y ser conscientes no son sinónimos, aunque como solo tenemos acceso directo a nuestra propia interioridad la experiencia que tenemos de la conciencia sensorial es indiscernible de la percepción, o sea percibir es ser conscientes de lo percibido y viceversa. Pero intentaré poner algunos ejemplos en que queda clara la diferencia.

El caso más simple es tan cotidiano que pasa desapercibido, si miramos fijamente un objeto cercano con atención se nos da claramente en su contorno, pero si aflojamos el foco de atención, si lo miramos sin fijarnos en él su imagen se duplica. En ambos casos nuestro cerebro recibe la misma información visual, pero en el segundo caso somos conscientes a la vez de lo que percibimos por un ojo y por otro, que dado que tienen una relación espacial diferente con el objeto producen dos imágenes diferentes. Cuando volvemos a enfocar la conciencia en el objeto ya no lo veremos doble sino una sola imagen que ocupara un lugar intermedio entre las dos imágenes anteriores, o sea, percibimos simultáneamente el mismo objeto en dos posiciones distintas, pero nuestra conciencia visual las junta en una imagen que ocupa un lugar intermedio, que no coincide espacialmente con ninguna de las dos. En este caso la diferencia es clara entre lo que captan los sentidos y de lo que tenemos conciencia, pero se podría alegar que la

¹⁹⁷ Vid. Velmans, M. “Is human information processing conscious?”. *The Behavioral and Brain Sciences*. N. 14. Págs. 651-726. 1991. Citado en: Ruiz-Vargas, J.M. “¿Qué papel juega la conciencia en la memoria?” *Anthropos*. nº 189. 2000. Págs. 184-193

¹⁹⁸ Ruiz-Vargas, J. M. “¿Qué papel juega la conciencia en la memoria?” *Anthropos*. 2000. Nº 189/190. Págs. 184-193

percepción implica ya un proceso de síntesis que une las dos imágenes, que el cerebro está estructurado para corregir el paralaje.

Veamos otro ejemplo: Si miramos durante un minuto una imagen en negativo y después miramos una pared blanca comprobamos que seguimos viendo la imagen, o sea, tenemos conciencia de la imagen pero no una percepción de ella. Todavía se hace más evidente si cerramos los ojos ya que comprobaremos que la imagen sigue ahí por un tiempo, dentro de nuestro EDR, y al doblar la cabeza, la imagen acompañara ese movimiento, con lo que se demuestra que la percepción visual es una cosa y la conciencia visual es otra.

Otro caso cotidiano donde comprobamos claramente que percepción y conciencia no coinciden es que mientras soñamos nuestra conciencia visual está activa pero evidentemente no la percepción visual. Por tanto, la conciencia sensorial se da sin percepción, pero en los seres humanos despiertos esto no ocurre a la inversa, o sea, toda percepción implica tener conciencia de lo percibido, pero es claro al menos que nuestros órganos visuales nos envían constantemente estímulos que no atendemos. Si nos llama la atención un determinado objeto y voluntariamente nos fijamos en él seremos especialmente conscientes de sus colores, de sus formas, etc. en cambio, nuestra conciencia de los objetos periféricos será mucho menos clara e intensa hasta el punto que pase tan desapercibidos que podamos distinguir entre representación y conciencia de lo representado, entre imagen e “imagen inconsciente”. Pero esto no se debe a la percepción, esta solo ofrece datos no los discrimina, no es la vista lo que destaca unas formas de otras sino la atención consciente, que fija la conciencia en unos estímulos en detrimento de otros.

Percibir y ser conscientes en el ser humano van estrechamente unidos, pero ya hemos visto que la conciencia visual se da sin percepción visual, si se olvida esto se puede caer en el error de pensar que son sinónimos y concederle a cualquier ser vivo que tenga órganos sensoriales la conciencia, con lo que seguramente estaremos adulterando el significado del término conciencia. Tenemos claro lo que significa ser conscientes, imaginamos que otros animales también lo son, pero parece descabellado admitir que sea una facultad de todos los seres vivos, por eso distingo netamente entre la facultad de procesar información y ser conscientes, lo primero sí que es universal y lo imputo al referente, la conciencia una facultad subjetiva.

Para que se dé la conciencia sensorial es precisa la subjetividad y sería gratuito pensar que cualquier forma de vida tiene una dimensión subjetiva. Podemos hablar de subjetividad porque si partimos evolutivamente y vamos de abajo a arriba nos tropezamos con fenómenos subjetivos, concretamente afectivos, que nos costaría conceder a las amebas o las termitas, que serían sensibles pero no conscientes. Por tanto, tendremos que distinguir entre percepción y conciencia sensorial, donde esta última es un fenómeno subjetivo concomitante. Vemos gracias a que nuestra estructura

visual lo permite pero a la vez se genera un acto de conciencia de lo percibido, de modo que percepción y conciencia están estrechamente unidos pero son independientes.

Como ya se ha dicho, la imagen es el producto de una información que llega al cerebro desde los órganos sensoriales, pero la imagen no puede contener más información que la que se necesitó para que el cerebro la creara, pero cuando aparece la subjetividad la imagen se interpreta no solo según la información intrínseca que contiene sino también según una información y un valor que los pone el sujeto y por tanto hay que admitir la conciencia sensorial. Que el darse-cuenta conscientemente es un acto reflexivo que como tal implica un sí-mismo, un sujeto, algo que es diferente a procesar información, que según nuestros parámetros es una propiedad universal de la vida.

Por tanto, dado que el concepto de conciencia desde su origen viene ligado ineluctablemente a las facultades superiores del ser humano, lo que significa ser conscientes lo tenemos muy claro y si no queremos perder el tradicional significado del concepto de conciencia tendremos que pensar que los humanos somos conscientes, que determinados animales pueden que lo sean, aunque posiblemente de distinta forma, que las bacterias, hongos y virus son sensibles pero no conscientes y los detectores de movimiento ni son conscientes ni son sensibles, son simplemente sistemas reactivos.

4.2 CONCIENCIA SENSORIAL Y AUTOCONCIENCIA

El recurso a las alarmas o termostatos, muy típico en filosofía de la mente, nos resulta muy sugerente ya que en clave biosemiótica diremos que los termostatos están hecho de partes, una de ellas “interpreta”¹⁹⁹ la temperatura, normalmente son sendas tiras bimetálicas que se expanden o se contraen por reacción térmica. Aquí empieza y termina su trabajo, sin embargo su deformación es un signo que “interpreta” un contacto eléctrico activándose, que a su vez abre o cierra un circuito. Por tanto, no existe un sujeto termostato que regula la temperatura sino procesos parciales y autónomos que gracias a una configuración determinada forman un todo. Análogamente se podrían explicar reductivamente todas las funciones del referente de modo que la percepción quedaría reducida a la capacidad de procesar información sin que remita a un todo y por tanto no necesitaría ningún tipo de conciencia.

El argumento principal de Juan Arana en *La conciencia inexplicada* es que la conciencia autoconsciente no puede ser naturalizada ya que “la explicación naturalista

¹⁹⁹ Lo pongo entre comillas porque toda interpretación implica un margen de maniobra que evidentemente no tiene lo inorgánico.

(esto es, nomológica) no tiene ningún recurso para explicar esta dimensión subjetiva de la conciencia, puesto que todo lo que maneja y proporciona son objetividades”²⁰⁰.

La conciencia autoconsciente o autoconciencia es para Juan Arana patrimonio humano, un fenómeno que no puede naturalizarse, en cambio cualquier otro tipo de conciencia sí que en principio podría explicarse en términos reduccionistas del mismo modo que los termostatos, un ejemplo que deja bien claro lo que significa “naturalizar”, en cambio sería un despropósito pensar que son autoconscientes, ya que “sería completamente gratuito suponer que además de detectar la luz o la temperatura detectan que detectan la luz y la temperatura”²⁰¹.

Esta conciencia que es naturalizable la denomina Juan Arana conciencia intencional simple, y en cuanto a intencional implica que es conciencia de algo, ser conscientes-de sería sinónimo de <darse-cuenta-de>, de <hacerse cargo-de>, independientemente de que sea algo interno o externo, real o ficticio, con lo que en nuestros términos podemos asimilarla a la conciencia sensorial. En cambio, para J. Arana por la autoconciencia no solo nos damos cuenta-de, sino que nos damos cuenta que nos damos cuenta-de.

La diferencia entre conciencia sensorial y autoconciencia, además de tener diferente profundidad, se diferencian en el objeto que aprehende, el objeto de la conciencia sensorial es el mundo, el de la autoconciencia es el sujeto. Sin embargo, con este sujeto no nos referimos a la dimensión corporal ya que espontáneamente no llamamos autoconsciente sino consciente al acto por el que nos damos cuenta de un dolor en la pierna. Lingüísticamente no es mi cuerpo el sujeto al que remite la conciencia de mi cuerpo de forma que con la autoconciencia no nos referimos a nuestra corporalidad. En realidad la forma en la que somos conscientes de nuestra corporalidad (apercepción) es un modo más de conciencia sensorial.

Pero tampoco es propio afirmar que soy autoconsciente de mi aburrimiento o del cariño que tengo a mi hija, porque el “auto” se refiere al sujeto y no a sus estados, que en este caso son estados psíquicos. El lenguaje común, aunque tantas críticas haya recibido en este sentido, nos invita, casi nos obliga a admitir que la idea de sujeto subyace a la corporalidad y también a las facultades y los estados y por tanto no puede identificarse con ellos. Por tanto, el ser consciente de nuestra corporalidad es una forma más de la conciencia sensorial, pero además el ser consciente de nuestros estados o facultades no es literalmente ser autoconsciente.

Si decimos que es un acto de autoconciencia aquel por el cual nos damos cuenta de que somos el sujeto que percibe, que piensa o que actúa, el “auto”, o sea, el sí-mismo, se refiere precisamente a un sujeto que tiene facultades como la de percibir o pensar y que padece diferentes estados, puede estar triste, alegre o preocupado, es pues un

²⁰⁰ Arana, J. Correo personal. 19/4/2016

²⁰¹ Id.

sujeto físico-psíquico, por tanto al definir la autoconciencia como un meta darse cuenta se trataría de una función por la cual nos captamos como un yo en el mundo ejerciendo sus facultades y padeciendo sus estados.

4.3 AUTOCONCIENCIA: LA CONCIENCIA PSÍQUICA

Porque poseo la facultad de ser autoconsciente sé que soy yo quien veo, escucho, padezco o disfruto en mi trato con el mundo, y sé además que tengo un cuerpo porque soy consciente de él. Pero en realidad solo puedo ser consciente de lo que ocurre en mi conciencia y por tanto lo que quiere decir la autoconciencia es ser conscientes de que somos conscientes en el mundo. Con otras palabras, la autoconciencia implica un conocimiento de ser un sujeto en el mundo y como tal un saber qué cosa soy, y así tengo evidencia de ser un sujeto que tiene facultades perceptivas o valorativas, que siente, y por tanto que tiene evidencia de ser un ente en el mundo, una unidad psico-física individual determinada, de modo que la autoconciencia es sinónimo de conciencia psíquica. Pero esta idea esconde un salto categorial ya que este darse-cuenta que corresponde a la autoconciencia no tiene que ver con el darse-cuenta de cosas, con el darse-cuenta-de.

Esta vivencia reflexiva de sabernos ser el sujeto que percibe es algo tan obvio para nosotros que no podemos imaginar que pueda ser de otra manera, pero en realidad se nos puede mostrar muy oscuro ya que si hacemos el intento de captarnos en actitud cotidiana, teniendo percepciones, el hecho de tenerlas nos descentra y nuestra conciencia está tan enfocada que no puede “mirarse” a sí misma. Mientras estoy percibiendo las cosas no puedo retrotraerme para justificar que el que percibo soy yo, simplemente ejerzo en la conciencia sensorial. Esto se debe sin duda a que polarizada la conciencia en la superficialidad sensorial no se da concomitantemente una autoconciencia explícita. Totalmente enfocada en los sentidos la subjetividad no es autorreferente y por tanto la autoconciencia queda oscurecida.

Pero en la introspección lo oscuro se hace claro, dado que podemos experimentar el hecho de que la conciencia esté ahí sin necesidad de percepciones ya hemos alumbrado una idea de sí-mismo al que remiten, de modo que cada vez que estamos en actitud natural siempre la idea de sí-mismo va implícita en toda conciencia sensorial, según un saber-de-sí no conceptual que recubre estando presente todo acto de conciencia intencional, de forma que aunque el sujeto no se capte a sí mismo en la superficialidad de la conciencia sensorial a ella emerge inevitablemente de las profundidades la evidencia de ese sí-mismo. En actitud fenomenológica nos sabemos ser el sujeto que tiene percepciones porque nos sabemos sin ellas. A este nivel

No hay discontinuidad entre el percatarse de la conciencia y la reflexividad de la autoconciencia. Pienso que la fenomenología opera en la confianza de que hay un camino que conduce desde la conciencia a la autoconciencia, y desde ésta a aquella. De no ser así, nos sería imposible describir nuestras vivencias con visos de veracidad²⁰²

El sí-mismo queda identificado en la introspección a una profundidad silenciada cuando la conciencia emerge a la superficialidad sensorial, pero aun silenciado queda un “conocimiento” tácito que hace posible entender la autoconciencia como la facultad de darse cuenta de que vemos, pensamos, queremos, odiamos, de que lo hacemos nosotros. Pero esto nos lleva a considerar que toda conciencia sensorial implica autoconciencia, algo que parece “esencial en fenomenología”²⁰³, que todo acto de aprehensión consciente de un objeto implica necesariamente este saberse ser el sujeto que lo aprehende en cuanto que lo hace. Por tanto, la conciencia sensorial y la autoconciencia son modos de darse una misma subjetividad, la diferencia estriba en que acontece a distinta profundidad. Por la conciencia sensorial aprehendemos el mundo, en cambio por la autoconciencia nos sabemos ser el sujeto que lo aprehende, un sujeto sintiente que tiene facultades y las desarrolla en el mundo.

Desde un punto de vista nominalista se podría pensar que la conciencia sensorial no es más que un concepto que sirve para generalizar los distintos tipos de conciencia: visual, olfativa, táctil, etc. y por tanto que dependería genéricamente de la percepción, pero a poco que pensemos al respecto comprobaremos que no es así. Aunque efectivamente la conciencia sensorial es un concepto que subsume diferentes facultades sensoriales: visual, olfativa, táctil, interoceptivas, etc. no se trata de una abstracción que pone un universal lógico, sino una facultad muy real, en cuanto que no hay conciencia sensorial sin conciencia pero sí conciencia sin percepciones sensoriales.

La conciencia sensorial como potencia no se actualiza en la percepción ya que por definición si es conciencia sensorial es porque ejerce sensorialmente, de modo que si abstraemos de la conciencia sensorial lo sensorial nos quedará otro tipo de conciencia. Por tanto, en realidad la conciencia sensorial no se actualiza en la visión, en el tacto, sino que lo implica, es su condición de posibilidad, lo que se actualiza en la conciencia sensorial es la conciencia psíquica, de la cual lo sensorial es solo un modo de darse o actualizarse.

La conciencia sensorial antes que sensorial es conciencia y se refiere a una facultad que no necesita lo sensorial para actualizarse, ya que la subjetividad a la que se refiere la conciencia sensorial es la misma que la de la conciencia racional y emotiva y por tanto no necesita lo sensorial para actualizarse, lo sensorial es solo uno de los modos en que puede hacerlo. Así pues, la conciencia psíquica es la condición de posibilidad de

²⁰² Moreno César. Correo personal. 6-3-2019

²⁰³ Id.

la conciencia sensorial, ahora bien, el modelo triádico de la filosofía clásica nos obliga a postular una conciencia jerárquicamente superior, una conciencia absoluta, un yo espiritual que subyace a un yo psíquico, a un yo en el mundo merced a su facultad de ser consciente de lo que en el mundo hay.

Aunque en el orden del conocer esta conciencia absoluta es la última, en el orden del ser debería ser la primera y por tanto tendríamos que hablar de yo absoluto que subyace al yo físico-psíquico. De este modo la conciencia más esencial sería la conciencia absoluta, de esta dependería la conciencia psíquica que a su vez es el fundamento de la conciencia sensorial.

4.4 CONCIENCIA ABSOLUTA

Fenomenológicamente distinguimos claramente entre conciencia sensorial y autoconciencia o conciencia psíquica, por la primera aprehendemos el mundo, incluida nuestra corporalidad, por la segunda tenemos evidencia de ser un sujeto en el mundo, un sujeto psíquico. Pero el ejercicio fenomenológico o introspectivo puede dar todavía un paso más, ya que se da, según como se mire, una sobreabundancia o una limitación que supera el hecho de darse cuenta de que somos conscientes de cosas y del ser conscientes en y del mundo, algo que se demuestra en el hecho de que podemos ser conscientes sin necesidad de ningún objeto, de que podemos estar asomados al mundo o simplemente estar sin relación a nada y al mismo tiempo tener la certeza de que ese yo que se abstrae del mundo es el mismo que en él comparece. Podemos experimentar la conciencia vacía, desnuda, sin ninguna proyección y entonces “el propio sujeto se da cuenta de su ser desbordado, y de que la conciencia inmediata de sí y del mundo no es suficiente”²⁰⁴.

Esta vivencia nos muestra la diferencia entre la subjetividad y sus funciones y estados, aparece un yo más radical ajeno a toda percepción, a todo movimiento. A este nivel de profundidad la conciencia ya no se muestra como una facultad, ni como la proyección de un yo sobre el mundo, sino como una forma de ser que es solo atención sin objeto. Algo que se revela como el dato más firme y a la vez el más originario, la subjetividad en términos absolutos y por tanto la mayor evidencia experiencial de lo que significa ser sujeto, pues anulado todo pensamiento, toda volición y toda percepción la conciencia alcanza una profundidad absoluta, sola consigo misma no hay nada más que conciencia y entonces se confunde con el sujeto. Pero no porque la conciencia presente ahora tal o cual característica que el sujeto tiene de suyo, sino precisamente porque no hay nada que caracterizar, no hay un sujeto que es tal o cual cosa sino solo conciencia, lo único que queda del sujeto.

²⁰⁴ Moreno, César. Correo personal

La experiencia introspectiva o fenomenológica nos puede llevar a un nivel de profundidad en que solo queda la conciencia, sin necesidad de ninguna proyección, sin más contenido que ella misma, sin que se proyecte intencionalmente sobre ningún objeto. Simplemente ser, sin relación a nada, y al mismo tiempo tener la certeza de que ese yo es el mismo que comparece en el mundo. Con la conciencia vacía, desnuda, sin ninguna proyección no hay nada más que conciencia pura, y entonces lo único que le queda a la conciencia es la certeza de ser.

La conciencia absoluta se realiza como certeza de sí-mismo, sin ningún conocimiento de sí, en la evidencia absoluta de ser sin ningún modo concreto, de ser sin ninguna determinación, la potencia de ser sin ninguna actualidad²⁰⁵. Si alguna vez pudiéramos tener alguna experiencia de la diferencia ontológica entre ser y ente tendría que ser en ese momento cuando la conciencia, como egología pura, lo único que tiene es su indubitable certeza de ser que ha sido ganada por un conocimiento puro, sin relación a nada.

Esta intuición primigenia acompañará siempre todo acto de conciencia, pero cuando la conciencia teje su propia armazón psíquica, además de su saber de sí se sabe ya como algo, su ser deviene entitativo, además de ser ahora se sabe ser algo, un ente. Cuanto más emerja la conciencia desde su pureza, cuanto más se polarice en el nivel psíquico, más se diluye el ser en lo ente y el saber innato de ser se difumina en la evidencia de ser entitativa.

en cierto modo, lo más digno del saber acerca del hombre es que éste se sostiene en la posibilidad de un saberse o ser pre-antropológico. Antes de que me auto-objetive como humano, puede que ónticamente lo sea, claro (no voy a ser un caballo ni una silla), pero esa dimensión de ser me hace ser previo a mis auto-objetivaciones.²⁰⁶

La subjetividad absoluta implica la certeza de ser, la subjetividad psíquica la evidencia de ser entitativa, pero el conocimiento tácito de ser emerge y subyace a todos los niveles en el que distintamente aparece el yo, el sí-mismo o la conciencia. Pero la certeza de ser es más originaria que la de saberse ser algo y por tanto su condición de posibilidad.

Para la metafísica clásica la primera proyección ontológica es el *Nous*, el Espíritu, de modo que siendo la primera determinación ontológica penetra toda la realidad, por tanto debe de ser respecto a la realidad algo absolutamente en potencia, capaz de determinar cualquier realidad imaginable, pero al mismo tiempo también capaz de determinarse según cualquier realidad. Aquí es donde toma sentido lo que nos corroboraba Tomás Calvo, si la materia está en potencia de ser actualizada por la cognición, también la cognición está en potencia de ser actualizada en la vida. De este

²⁰⁵ Autorrevelación pática del vivir, dice Michel Henry

²⁰⁶ Moreno, César. Correo personal

modo, el espíritu, para poder determinar y determinarse a cualquier realidad tiene que ser al respecto de la realidad algo absolutamente en potencia, de modo que es en su determinación en lo real como se actualiza. Con otras palabras, el espíritu, absolutamente en potencia, se actualiza en el cuerpo como conciencia psíquica, o sea, el alma es el producto de la actualización del espíritu en el cuerpo. Por tanto, en esencia, la subjetividad humana sería una realidad espiritual absolutamente en potencia que se actualiza en el cuerpo, por lo que aceptamos a priori la existencia de un yo puro o espiritual independiente del mundo y que se actualiza en él como un yo psíquico, pero que podría hacerlo en cualquier mundo y de cualquier otra forma imaginable.

Identificamos pues tres niveles de conciencia: la conciencia sensorial, la conciencia subjetiva, que sería equivalente a la autoconciencia o a la conciencia psíquica, y un tercer nivel que siguiendo la terminología triádica llamaré conciencia absoluta o espiritual. Ahora bien, estos tres tipos de conciencia lo son de una misma subjetividad, de un mismo sujeto, en una relación jerárquica donde, consecuentemente con el modelo que seguimos, la conciencia absoluta es superior y la condición de posibilidad de la conciencia psíquica y esta a su vez de la conciencia sensorial, de modo que la conciencia pura, aunque en el orden del conocer es la última, en el orden del ser es la primera, de forma que lo superior se actualiza en lo inferior y puede ser pensado en su esencia y concretado de distinta manera, o con otras palabras, que una misma facultad en potencia puede actualizarse de formas distintas.

El breve análisis de la profundidad y el espacio de representación sirven para entender que la diferencia entre los tres niveles de conciencia es una diferencia de profundidad, de una cuarta dimensión que la conciencia puede recorrer. Pero hay que tener en cuenta que por lo general no se trata de que la conciencia se polarice absolutamente en un nivel determinado sino que se trata de predominio. Ahora bien, nuestra forma de ser natural es la del sujeto psíquico y por tanto la realidad de una dimensión más radical, espiritual o pura, no se nos da espontáneamente sino que hay que ganarla de algún modo, teniendo en cuenta que la psique es un hecho indubitable con el que coexistimos, el espíritu solo un postulado metafísico. Es obvio que para intentar resolver este dilema hay que recurrir a la fenomenología.

A partir de aquí intentaré desarrollar un análisis de la fenomenología de Husserl en ese sentido, teniendo en cuenta que intentaremos comprender sus ideas al hilo del concepto de profundidad y los niveles de conciencia identificados, de forma que quizá no se haga justicia a su pensamiento. Esta distinción será importante para comprender mejor todo el desarrollo fenomenológico que lleva a Husserl a postular una interioridad aún más profunda, un sujeto más radical que el sujeto psicofísico, una conciencia trascendental. O sea, aquí partimos desde arriba, desde el sujeto trascendental y lo justificamos con un breve análisis fenomenológico, en cambio Husserl partirá desde el sujeto psíquico y llegará al sujeto trascendental.

5. EL YO TRASCENDENTAL.

5.1 KANT

La diferencia entre conciencia psíquica y conciencia absoluta viene a reflejar la que la filosofía ha establecido entre el yo psicológico y el yo trascendental, lo mundano y lo puro, la psique y el espíritu y otras denominaciones que no tienen una significación unívoca y que vienen dadas por diferentes motivaciones y contextos.

Kant nos enseñó que el mundo no se concibe como un mundo de cosas sino de experiencias. La cosa en sí, el noúmeno, puede pensarse pero no conocerse, es objeto del pensamiento pero no del conocimiento. Pero si el mundo de las cosas es independiente al sujeto, el mundo de las experiencias, los fenómenos, forman parte y están constituidos por el propio sujeto.

Kant concibe el conocimiento como un proceso de síntesis sucesivo que comienza en el hecho de que la pluralidad de datos sensoriales se sintetiza en una unidad, “en una intuición empírica, por la cual se hace posible la percepción, es decir la conciencia empírica de la misma (como fenómeno)”²⁰⁷.

Para Kant esta conciencia empírica corresponde a un yo empírico, pero la sensibilidad es pasividad y por tanto hay que postular un sujeto que consciente e intencionalmente constituya los fenómenos. Toda representación implica un yo que la piensa o la intuye, un yo pienso cuya representación es espontánea y no pertenece a la sensibilidad, es una conciencia de sí más profunda que la conciencia empírica. Dice Kant que la llama

apercepción pura, para distinguirla de la empírica, o también apercepción originaria, porque es aquella autoconciencia que, produciendo la representación yo pienso (que tiene que poder acompañar a todas las demás y que es una y la misma en toda conciencia), no puede ser deducida de ninguna otra. A su unidad doy el nombre de unidad trascendental de la autoconciencia.²⁰⁸

Este es el yo trascendental de Kant, deducido analíticamente como condición de posibilidad y quien constituye todo fenómeno, por eso habla de apercepción originaria del propio sujeto, de autoconciencia, que se diferencia y es condición de posibilidad de la conciencia empírica, pues ésta, “que acompaña a diferentes representaciones, es en sí dispersa y sin relación con la identidad del sujeto”²⁰⁹.

Kant toma el testigo de Descartes y encuentra en el yo pienso el fundamento del conocimiento ya que la unidad del yo pienso es anterior a las categorías y a toda unificación o síntesis. Un yo que acompaña y da coherencia a todas mis

²⁰⁷ Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Alfaguara. Madrid. 1978. S 26

²⁰⁸ Id. S16

²⁰⁹ Id.

representaciones. La unidad de la conciencia es primigenia y originaria, el foco común y la condición de posibilidad de toda síntesis y la constitución de cualquier fenómeno. El yo pienso es una apercepción pura, a priori, la unidad trascendental de la autoconciencia y la posibilidad del conocimiento a priori, las categorías y los conceptos puros: espacio y tiempo. Así pues, Kant postula un sujeto puro o trascendental llevado por la fundamentación del conocimiento, es pues un sujeto lógico, una conciencia cognoscente que pone las condiciones a priori del conocimiento.

En definitiva Kant ha puesto de manifiesto que en el conocimiento el sujeto cognoscente tienen prioridad sobre el objeto conocido ya que lo constituye según las formas a priori de espacio y tiempo con carácter intencional, que este sujeto no es el sujeto empírico sino un sujeto trascendental que es la razón de ser de los fenómenos y del sujeto empírico. Ahora bien, si se identifica el ser del sujeto con la representación y dado que según Kant no podemos tener ninguna representación del yo pienso, no podríamos tener ningún conocimiento de su ser, por eso es que se suele decir que el sujeto trascendental de Kant es un sujeto lógico no ontológico.

5.2 HUSSERL

Si Kant da un tratamiento lógico al sujeto trascendental, Husserl elevó el problema del conocimiento a la relación entre el ser y la conciencia. Pero en sus primeros escritos no llegó a la idea de un yo trascendental, un yo puro independiente o separado del yo empírico, algo que no tomará cuerpo hasta *Ideas I*. Es posible que el “salto” trascendental de Husserl se debió al desarrollo de su experiencia introspectiva ya que el objetivo prístino del Husserl de *Investigaciones lógicas* era fundamentar una lógica independiente de la psicología, para lo que aparentemente no tenía que salir de lo psíquico, pero ulteriormente llegó a la conclusión que esto solo es posible aceptando una conciencia trascendental.

Queda claro que las investigaciones de Husserl le llevaron a aceptar un sujeto o yo trascendental, ahora bien, aunque la obra de Husserl es una investigación fenomenológica que desemboca en la idea de un yo trascendental, tácita o explícitamente ese yo trascendental es el que fundamenta y explica el propio desarrollo fenomenológico. Aunque busquemos fenomenológicamente al yo trascendental este ya participa del ejercicio fenomenológico, lo que podemos hacer es identificarlo, pero siendo la esencia de lo psíquico es también el fundamento de todo ejercicio fenomenológico, por eso, en mi opinión, los conceptos claves de la fenomenología de Husserl no se entienden bien por separado sino que unos conceptos se explican desde otros.

Intentar una reconstrucción fiel del camino seguido por Husserl o delimitar el significado preciso de sus conceptos fundamentales sobrepasa las posibilidades de este trabajo. Recorro a él porque es el promotor de la fenomenología, porque enseñó el camino del ámbito trascendental, de modo que intentaré restringir su análisis a una interpretación fundamentada que justifique el salto y la diferencia entre el yo psíquico y el yo trascendental en los términos aquí empleados, o sea, intentando aplicar a la fenomenología de Husserl el concepto de profundidad y los niveles de conciencia que aquí manejamos.

5.2.1 EPOJÉ

Posiblemente la máxima por la que Husserl es más conocido es “volver a las cosas mismas”, de forma que lo primero que necesitaríamos saber es qué significa esta expresión y cómo se logra, o sea, qué son y cómo se vuelve a las cosas mismas. A juicio de Javier San Martín “La epojé es para Husserl el primer paso del filósofo que comienza y que quiere volver a las cosas mismas, para que aquello que es se pueda mostrar tal como es”.²¹⁰ O sea, a las cosas mismas se llega por la famosa epojé, pero ¿cómo se hace una epojé?

Epojé significa “una puesta entre paréntesis de las tesis de la actitud natural, la represión <de todas las tesis cogitativas>”²¹¹. La puesta entre paréntesis suele interpretarse como una eliminación de condicionantes previos, de los irremediables prejuicios con los que nos asomamos al mundo, que en boca de Eugen Fink, asistente de Husserl, significaría “ganar las cosas mediante la eliminación de todas las capas de sentido con que las ciencias las ha cubierto”²¹². Por tanto, la epojé consiste “en una neutralización de todo lo que aceptamos como válido en la actitud natural y espontánea”²¹³, de modo que las cosas mismas son las cosas aprehendidas limpiamente, sin que el sujeto las condicione a priori.

En *La idea de fenomenología* Husserl plantea en términos gnoseológicos la diferencia entre la actitud natural y la actitud filosófica, en actitud natural me capto como alguien que percibe, tiene representaciones, piensa y siente, me encuentro, dice Husserl, generalmente referido al mundo que me rodea,

²¹⁰ San Martín, J. “Epojé y ensimismamiento. El comienzo de la filosofía”. *Issues Confronting the Post-European World*. Ponencia impartida en Praga. 2002.

<web.archive.org/web/20070812132131/http://o-p-o.net/essays/SanMartinArticleSpanish.pdf>

²¹¹ Id.

²¹² Vid: FINK, E. "L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée speculative". En: *Problèmes actuels de la phénoménologie*. Ed. H. Leo van Breda. Bruselas. 1952. Págs. 69 y ss.

Bruselas. 1952, pág. 62. Citado en: San Martín J. *Estructura del método fenomenológico*. UNED. Madrid. 1986. Pág. 27

²¹³ Rábade Romeo, S. “El sujeto trascendental en Husserl”. Universidad Complutense. Madrid. *Anales del Seminario de Metafísica*. Nº 1. 1966. Págs. 7-28

Tengo conciencia de un mundo extendido sin fin en el espacio y que viene y ha venido a ser sin fin en el tiempo. Tengo conciencia de él, quiere decir ante todo: lo encuentro ante mí inmediata e intuitivamente, lo experimento. Mediante la vista, el tacto, el oído, etc., en los diversos modos de la percepción sensible están las cosas corpóreas, en una u otra distribución espacial, para mí simplemente ahí, "ahí delante".²¹⁴

La idea parece clara, desde la actitud natural no hay una aproximación pura a la experiencia, no hay acceso puramente objetivo ya que la percepción está condicionada por la subjetividad, la cual siempre toma partido según alguna idea, creencia o motivación previa. En cambio, en actitud filosófica "debemos intentar, ante todo, prescindir de todos los presupuestos de la vida ordinaria para que las cosas puedan manifestarse tal como son"²¹⁵.

Visto esto ya podemos comprender que "a las cosas mismas" se llega por la epojé, que consiste en abstraer de las vivencias todo aquello que el sujeto añade a lo percibido para quedarnos con las cosas tal y como se nos dan. Ahora bien, en nuestros términos esto significaría abstenernos de pensar, de creer o de esperar nada y centrarnos en las percepciones, con lo cual lo que estaríamos haciendo es centrar nuestro foco consciente en el nivel sensorial e intentar abstraernos de nuestra conciencia psíquica. De ser así supondría un movimiento contrario al que aquí se ha descrito como primer paso de la interiorización, ya que parece obvio que ésta requiere primero "olvidarse" del mundo, restringir o abstraerse en lo posible de la conciencia sensorial, para poder polarizarse en la autoconciencia, de modo que si interpretamos la epojé en los términos descritos se trataría de lo contrario.

Pero Husserl cuando habla de la epojé no se refiere a depurar las percepciones, al menos no solo a eso. En *investigaciones lógicas* todavía "no se habla ni de la reducción ni de epojé y la fenomenología en ella incluida es para Husserl una psicología descriptiva"²¹⁶ ya que lo que motiva su fenomenología es encontrar un conocimiento apodíctico capaz de fundamentar la praxis humana, para lo cual era preciso

la obtención de una ciencia nueva y puramente teórica, que constituye el fundamento más importante de todo arte de conocimiento científico y posee el carácter de una ciencia a priori y puramente demostrativa. Es aquella que ha buscado Kant y los restantes defensores de una lógica <formal> o <pura>²¹⁷

Pero aunque en *Investigaciones lógicas* no se hable explícitamente de la epojé sí que se refiere a las cosas mismas, y no precisamente en el sentido antes expuesto. Husserl explica que toda indagación teórica, toda intuición mental, se plasma en

²¹⁴ Husserl. 1962. Pág. 64

²¹⁵ San Martín. 2002

²¹⁶ San Martín, J. *Estructura del método fenomenológico*. UNED. Madrid. 1986. Pág. 12

²¹⁷ Husserl, E. *Investigaciones lógicas*. Trad. Manuel G. Morente y José Gaos. Alianza. Madrid. 1982. Pág.38 <<http://medicinayarte.com/img/husserl-investigaciones-lc3b3gicas-i.pdf>>

conceptos o enunciados, condición necesaria para que la teoría pueda fijarse y comunicarse, para que pueda ser ciencia. Así ocurre también con la lógica, cuyos objetos de estudio se nos dan primeramente en “vestidura gramatical”²¹⁸, o sea, en una vivencia psíquica que implica ya algo de la propia cosecha del sujeto y por tanto “lo lógico nos es dado en una figura imperfecta”²¹⁹.

Cuando la interpretación psicológica de la lógica tomó el protagonismo “todo el esfuerzo se concentró en la construcción sistemática de la disciplina con arreglo a los principios admitidos como válidos”²²⁰ sin una crítica previa que pusiera en valor la relación de la intuición con los conceptos y enunciados, ya que estos no proporcionan más que una comprensión verbal meramente simbólica que puede basarse en “intuiciones remotas, confusas, impropias”²²¹.

Queremos retroceder a las cosas mismas. Sobre intuiciones plenamente desenvueltas queremos llegar a la evidencia de que lo dado aquí, en abstracción actualmente llevada a cabo, es verdadera y realmente lo mentado por las significaciones de las palabras en la expresión de la ley.²²²

En esta cita de *Investigaciones lógicas* ya aparece la idea de “a las cosas mismas”, pero no se está refiriendo a cosas del mundo que captamos sensorialmente sino a aquellas intuiciones puras donde se nos hacen evidentes los principios lógicos fundamentales y en los que descansan axiomas o teoremas. No se trata de lograr una percepción incondicionada de un objeto mundano, sino de una vivencia donde la idea toma certeza en un acto intuitivo, un acto que puede corromperse al ser conceptualizado, al ser psicologizado. Por eso aquí volver a las cosas mismas no es poner entre paréntesis el mundo, sino todo nuestro cavilar sobre esa experiencia.

En nuestros términos diríamos pues que lo que aquí se pone entre paréntesis es todo el discurrir psíquico. Por tanto, en ambos casos la epojé se refiere a lo mismo, a poner entre paréntesis nuestro pensar, creer, sentir o desear, en definitiva, que nuestro psiquismo no altere o condicione lo que se da y nos quedemos en las cosas mismas, lo que ocurre es que en el primer caso la cosa misma es el mundo, las cosas vistas, tocadas u oídas, los fenómenos, y en el segundo caso la cosa misma es una intuición pura, absolutamente ajena al mundo.

Husserl deja muy claro que volver a las cosas mismas no tiene nada que ver con fundamentar todo conocimiento en la experiencia²²³, pero nótese que Husserl no dice llegar sino volver o retroceder a las cosas mismas, como si alguna vez hubiésemos estado en un lugar y lo hemos abandonado. Esto puede interpretarse en el sentido que

²¹⁸ Id. Pág. 217

²¹⁹ Id. Pág. 218

²²⁰ Id.

²²¹ Id.

²²² Id.

²²³ Vid. Husserl. 1962. Pág. 49

de alguna forma logramos un conocimiento esencial que nosotros mismos ocultamos envuelto por nuestras propias significaciones, tanto al respecto de las percepciones como de las intuiciones²²⁴, de modo que “reflexionar sería lo contrario de volver a las cosas mismas”²²⁵.

Visto así habría que cambiar radicalmente la manera de entender también el primer caso, ya no se trataría de que me abstengo de todo juicio o creencia para captar las percepciones en su pureza, sino que como he puesto entre paréntesis mi propio psiquismo ahora veo las cosas de otra manera, o sea, desde otra profundidad.

Uno de los presupuestos básicos de Husserl es que el ejercicio fenomenológico nos pone en una situación diferente a la actitud natural, algo que en nuestros términos puede equivaler a tomar un nivel de conciencia y un punto de vista más profundo. Por tanto, ahora podemos entender la epojé como el ejercicio por el cual miramos el mundo con otra actitud, desde otra profundidad. En mi opinión, solo entendido en este sentido es comprensible que se admita con rotundidad que la epojé conduce necesariamente a otra experiencia fenomenológica clave, a la reducción.

5.2.2 REDUCCIÓN

La relación entre epojé y reducción es complicada, “de hecho representa también en el propio Husserl un constante problema”²²⁶, pero hay consenso en admitir que son momentos de un movimiento en el cual la epojé supone un acto negativo y la reducción uno positivo.

Conforme vas haciendo la epojé se va efectuando la reconducción a la donación fenomenológica en sentido genuino. La epojé hace a un lado y la reducción se queda con lo que no se ha echado a un lado.²²⁷

La epojé consiste en desconectar o hacer a un lado todo aquello que nos impide ver las cosas en sí mismas y por tanto es un movimiento depurativo, un filtro, por eso se traduce como abstenerse o prescindir, pero evidentemente la epojé toma cumplimiento y el llegar a las cosas mismas es ya un acto positivo, un acto por el cual las cosas mismas quedan despojadas de todo lo accesorio y reducidas a lo esencial. Ahora bien, lo que impide que las cosas no se den como tales cosas mismas no son ni las cosas ni las percepciones sino las relaciones de sentido, las significaciones que a priori derrama el sujeto sobre ellas y por tanto lo que requiere es un cambio de actitud, pasar de la actitud

²²⁴ Propiamente hablando no habría que decir intuiciones sino constituciones, pero en este momento de la argumentación se entiende mejor así. Los análisis profundos de Husserl, como el de San Martín, llevan a que en última instancia la conciencia no intuye sino constituye las cosas.

²²⁵ San Martín. 1986. Pág. 23

²²⁶ Id. Pág. 28

²²⁷ Moreno, César. Correo personal 26-8-2019

natural a la actitud filosófica o fenomenológica, una actitud en la que me abstengo de todo juicio para desnudar los fenómenos y captarlos en su pureza.

Ahora bien, si con la epojé nos referimos a las percepciones de objetos del mundo la reducción equivaldría a una reducción eidética, “es decir, una actitud en la cual solo nos interesa lo esencial de las cosas”²²⁸. Pero la actitud eidética no equivale a actitud fenomenológica ya que como dice Husserl “estando situados en una actitud natural, se puede adoptar una actitud eidética, es decir, un interés teórico por las estructuras esenciales”²²⁹.

A lo que se opone la actitud fenomenológica no es a la actitud eidética sino a la actitud natural, en la cual el mundo nos es dado a la conciencia empírica y ostenta en su unidad y articulaciones su carácter, el “estar” ahí “delante”, en una experiencia en la que permanecemos. “Pues bien, en lugar de permanecer en esta actitud, vamos a cambiarla radicalmente”²³⁰. Si pienso en una fórmula matemática compruebo que “nada análogo hay ahí delante en el mundo circundante”²³¹. Este mundo aritmético, con sus números y sus fórmulas, solo está ahí “mientras estoy en actitud aritmética”²³². A diferencia del mundo de la actitud natural en actitud aritmética todo es inmanente, dos mundos que están ahí delante a la vez pero que “carecen de conexión”²³³.

Para Husserl la actitud aritmética implica ya desconectar del mundo y quedarse en la inmanencia de la conciencia. Aunque en mi opinión, el pensamiento matemático toma prestado algo del mundo, esta es la epojé y la reducción que nos interesan, la que nos deja a solas con la conciencia, de modo que la epojé relativa a la realidad solo es un medio para conseguir la actitud fenomenológica pura. Por la epojé todo queda reducido “a la esfera de lo individual propio de mi yo, a lo egológico”²³⁴.

la conciencia tiene en sí misma un ser propio que, en presencia propia absoluta, no resulta afectado por la descripción fenomenológica. Por ende queda este ser como residuo fenomenológico, como una región del ser sui generis por principio... (...)... únicamente por esta interacción merecerá la epojé fenomenológica su nombre. ²³⁵

El acceso a la conciencia pura es la puerta a la región fenomenológica, porque precisamente es ahí donde los fenómenos remiten a la conciencia y a nada más, no importa el contenido, si tienen correlato objetivo o son meras fantasías, en cualquier caso son *noemas* para la conciencia. Pero el acceso previo a la conciencia pura nos ha

²²⁸ San Martín. 1986. Pág. 31

²²⁹ Id.

²³⁰ Husserl. 1962. Pág. 70

²³¹ Id. Pág. 67

²³² Id. Pág. 67

²³³ Id. Pág. 168

²³⁴ San Martín. 1986. Pág. 30

²³⁵ Husserl. 1962. Pág. 76

cambiado la forma de mirar, ahora ya miramos más acá del mundo y al mismo tiempo no estamos en el mundo en la actitud natural sino en una actitud que ha trascendido al mundo.

Husserl sigue la senda cartesiana, todo filosofante debe situarse por encima de su vida mundana y abstenerse de todo juicio o creencia que tenga pre-dado al mundo como existente, el filosofar originario exige polarizarse en la vida de conciencia, en una conciencia que trasciende al mundo, de forma que puedo pensar que el mundo no existe sin que ésta eventualidad suprima mi ser, de modo que Husserl llama trascendental a “este mi ser puro o mi yo puro”.

Mediante la epojé fenomenológica se reduce el yo humano natural, y, ciertamente, el mío, al trascendental; y esto es lo que hay que entender cuando se habla de la reducción fenomenológica.²³⁶

A partir de aquí nos quedaremos exclusivamente con esta idea de reducción, es decir, a la reducción por la cual operamos “un movimiento de purificación y de unificación que nos evoca al yo puro o trascendental”²³⁷. Ahora comprobamos que la reducción no se entiende sin la epojé pero tampoco a la inversa, ya que “el problema de la epojé husserliana radica fundamentalmente en que es un concepto preparatorio de la reducción, pero que no se puede entender realmente sin la reducción”²³⁸. De este modo la reducción no equivale a abstraernos de la conciencia sensorial, llevar la conciencia a la profundidad donde no llega nada mundano, sino que además implica hacer epojé también de nuestro yo mundano, de nuestro yo psíquico y quedarnos en nuestro yo trascendental. Pero esto no quiere decir que

dentro del yo mundano haya un receptáculo que sea el yo trascendental, sino que el yo mundano es el yo trascendental que se ve a sí mismo en el mundo, pudiendo no tener conciencia de su realidad premundana.²³⁹

Es aquí donde se concreta la relación entre el ser y la conciencia, el yo trascendental no es una parte del yo psíquico sino su condición de posibilidad. El yo psíquico es el yo trascendental en el mundo y por tanto lo trascendental toma jerarquía ontológica sobre lo psíquico, es anterior en el orden del ser aunque no en el orden del conocer

²³⁶ Husserl E. *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*. Trad. A. Ziri6n. Universidad Nacional Aut6noma de M6xico. 1988. P6gs. 13-14

²³⁷ R6bade. P6g. 14

²³⁸ San Mart6n. 1986. P6g. 151

²³⁹ Id. P6g. 37

Yo era trascendental también en cuanto yo vivía naturalmente, pero no sabía nada acerca de ello. Para percatarme de mí absoluto ser propio, tuve precisamente que practicar la epojé fenomenológica.²⁴⁰

La auto-experiencia del yo trascendental es necesariamente un fenómeno subjetivo, pero no psíquico, con lo cual comprobamos que la subjetividad existe sin determinación psíquica pero no a la inversa, pero también y lo más importante, que es la misma subjetividad la que comparece en el mundo y la que se abstrae de él.

5.2.3 EL YO TRASCENDENTAL DE HUSSERL

En sus *Conferencias de París* ha desarrollado Husserl temáticamente su idea de sujeto trascendental que implica un dominio propio que lo diferencia del mundo anímico, una diferencia que resulta fundamental en la relativización de los fenómenos psíquicos y en la absolutez de la egología trascendental. La conciencia psíquica es conciencia trascendental en el mundo pero ajena de su condición, el ser humano vive ingenuamente en el mundo, donde el experimentar tiene el valor en lo experimentado, las cosas, los anhelos, los proyectos, los pesares, en cambio con la reducción fenomenológica el objeto es ahora su propia vida experimentante.

La reducción trascendental de Husserl nos descubre el yo soy indubitable, algo a lo que habíamos llegado en la introspección, en el hecho de que podemos experimentar la conciencia vacía, desnuda, sin ninguna proyección. Ser conscientes sin necesidad de ningún objeto, de que podemos estar asomados al mundo o simplemente estar, en una vivencia en la que lo único que queda es la conciencia y la certeza de saberse ser, sin relación a nada. Una vivencia en la que aparece un yo más radical ajeno a toda percepción, a todo movimiento o representación. A este nivel de profundidad la conciencia es solo atención sin objeto y se revela como el dato más firme y originario.

Ahora bien, la quietud y la vacuidad son las formas en que podemos identificar fenomenológicamente la conciencia o el yo trascendental, pero esto no quiere decir que sean sus características esenciales. Con el acceso al yo trascendental no se acaba nada sino que se descubre una nueva e infinita esfera de ser y de experiencia, de una experiencia que es ahora trascendental, lo que entiende Husserl que puede formalizarse según un conocimiento experimental, como una ciencia trascendental que ponga en valor que el sujeto pueda, en la actitud de la reducción trascendental

²⁴⁰ Husserl. 1988. Pág. 19

reflexionar de modo consecuente sobre sus cogitaciones y sobre su contenido puramente fenomenológico, y con ello descubrir por todas partes su ser trascendental en su vida temporal-trascendental y en sus facultades.²⁴¹

Una vez que Husserl ha identificado el yo trascendental y la actitud que implica, se abren dos caminos o posibilidades: el primero es volver al mundo y dar cumplimiento a las motivaciones de *Investigaciones lógicas*: Husserl aceptó el reto moderno que desde Descartes buscaba un punto de apoyo, una realidad absolutamente verdadera que autorizó la intuición cartesiana en la conciencia, pero para Husserl esto solo se podría concretar elevando el idealismo a trascendental, donde ahora comprobamos que “el mundo, nuestro mundo, es el resultado de las operaciones trascendentales del sujeto”²⁴², por eso la epojé no ha sido más que un recurso necesario que cumplida su función, conseguido el nivel trascendental, puede abandonarse.

Viéndolo con exactitud, no sólo no abandono el convencimiento sobre el ser y la posibilidad del mundo, sino que ni siquiera exijo algo así como una epojé real respecto a él»²⁴³

Husserl por un lado mantiene una posición realista, el mundo existe al margen de la conciencia, pero desde el punto de vista epistemológico es inevitablemente idealista, no tenemos acceso al mundo sino a lo que nos representamos de él, de modo que el mundo es el producto del sujeto, de un sujeto trascendental que comparece en el mundo constituyéndolo intencionalmente. Todo acto de conciencia tiene un objeto, *cogitatum*, cuya relación con el ego tiene como “característica fundamental de los modos de conciencia en los cuales yo vivo como yo, es la denominada intencionalidad”²⁴⁴.

La intencionalidad recae en el objeto pero no remite más que al sujeto y a las relaciones de sentido que éste establece con el mundo, sin embargo, a lo que apunta la intencionalidad no es al mundo en sí sino a las representaciones que de él tenemos, “desde una perspectiva trascendental, el mundo no es ajeno a la subjetividad intencional; es, por el contrario, el término necesario de la relación intencional”²⁴⁵.

Ahora podemos distinguir entre la intencionalidad psicológica, “que constituye una representación del mundo o del objeto”²⁴⁶ y la intencionalidad fenomenológica o trascendental, en el que el mismo objeto real es intencional. “La intencionalidad fenomenológica es ante todo intencionalidad constitutiva formadora de sentido”²⁴⁷, el yo trascendental no aprehende los fenómenos sino que los constituye, de modo que es

²⁴¹ Husserl. 1988. Pág.16

²⁴² San Martín. 1986. Pág. 221

²⁴³ Husserl, E. *Erste Philosophie (1923/24): Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*. R. Boehm. 1959. Págs. 499 y ss. Citado en: En San Martín 1986. Págs. 182-183

²⁴⁴ Id. Pág. 17

²⁴⁵ San Martín. 1986. Pág. 231

²⁴⁶ Id. Págs. 240-241

²⁴⁷ Id. Pág. 235

su fundamento y por tanto ya ha encontrado Husserl ese dato originario que buscaba para fundamentar la lógica y en general la praxis humana. El mundo es el correlato de la experiencia, que significa ser constituido en la experiencia, “que el mundo de la exterioridad se constituye en la interioridad trascendental”²⁴⁸.

Una vez aclarado que es en la relación entre el yo trascendental y el mundo donde hay que fundamentar ontológicamente la teoría del conocimiento se nos abre la segunda posibilidad que nos brinda la fenomenología trascendental, la de indagar una ontología del propio sujeto trascendental. La subjetividad trascendental constituye los fenómenos pero lo hace según unas categorías o facultades determinadas, de modo que la fenomenología puede proponerse investigarlas y desligar lo que pertenece a la psique y lo que es genuino del yo trascendental, teniendo en cuenta que la diferencia puede estribar en lo que es adquirido o es innato.

Que el ego, para decirlo con los antiguos antecesores, tiene un inmenso a priori innato, y que toda fenomenología, o el auto examen puro del filósofo conducido metódicamente, es descubrimiento de este a-priori innato en su infinita multiformidad. Este es el genuino sentido de lo innato, que el viejo concepto ingenuo en cierto modo barruntó siempre, pero no fue capaz de apresar.²⁴⁹

El conocimiento de las propiedades y facultades de la conciencia trascendental marcarán pues el límite de lo que es puro y lo que está mezclado con el mundo, pero además implica necesariamente posibilidades y potencialidades a priori, que para Husserl permitirían identificar la forma esencial de un sistema estructural del ego en cualesquiera experiencias posible, determinado por categorías a priori. Ahora bien, Husserl puso a la fenomenología en disposición de elaborar un análisis del sujeto trascendental pero él no lo llevo a término.

Como hemos visto, la fenomenología la entendió Husserl como un método para lograr un conocimiento absolutamente fundado, apodíctico, pero en su despliegue y desarrollo llegó al yo trascendental que lo justifica, comprobando que el *cogito* cartesiano “no es una pura identidad vacía, sino un campo fenomenológico concreto tan accesible como la propia auto-identidad del yo”²⁵⁰, pero a partir de ahí habría que comprobar hasta qué punto es apodíctica la experiencia trascendental; “esto significa que hay que hacer una crítica de la experiencia trascendental”²⁵¹. Sin embargo, para J. San Martín, Husserl cometió un error fundamental ya que “después de haber descubierto el campo trascendental, acude a modelos pre-trascendentales e incluso pre-fenomenológicos”²⁵².

²⁴⁸ Husserl E. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* III. (1929-1935). I. Kern. 1973. Citado en: En San Martín. 1986. Pág. 218

²⁴⁹ Husserl. 1988. Pág. 38

²⁵⁰ San Martín. 1986. Pág. 275

²⁵¹ Id. Pág. 275

²⁵² Id. Pág. 279

Esta idea sugiere que la práctica fenomenológica trascendental es incompatible con la motivación crítica inicial, que las herramientas utilizadas para que la fenomenología echara a andar no sirven para desbrozar el campo puro de lo trascendental. Así pues, la etapa última de la fenomenología será distinguir lo psíquico de lo puro, algo que Husserl expuso, “pero no parece que terminara de clarificar la práctica fenomenológica que debía poner en marcha esa etapa decisiva de la fenomenología”²⁵³.

6. RESUMEN Y CONCLUSIÓN DEL CAPÍTULO

La subjetividad es todo un reto epistémico, no tenemos idea de cuál es su origen ni cómo interacciona con el cuerpo, pero además es un fenómeno o una emergencia muy particular en cuanto que supone una novedad que contrasta con que la corporalidad es una realidad procesual, de modo que si en el sujeto hay algo sustancial habrá que buscarlo en la subjetividad. Además, inaugura el carácter fenoménico y el sentimiento, que hacen de la subjetividad tenga una forma de ser autárquica. Asimismo, desde el punto de vista reduccionista es difícil explicar cómo la subjetividad ejerce causalmente sobre aquello de lo que presuntamente emerge, algo que se tematiza como el problema de la causalidad mental.

Una vez vistas estas singularidades nos centramos en la estructura de la subjetividad y para ello quizá la herramienta más importante es la introspección o la práctica fenomenológica, teniendo en cuenta que en mi opinión lo más fructífero para nuestra tarea es partir del modelo triádico y comprobar si las experiencias y la teoría lo justifican o lo desmienten. Además, partimos de dos ideas básicas, que la conciencia se da en diferentes niveles y que estos corresponden a diferentes niveles de profundidad, entendida realmente como una cuarta dimensión de la cual podemos tener cierta experiencia fenomenológica.

Identificamos tres niveles de conciencia: la conciencia sensorial, la autoconciencia o conciencia psíquica y la conciencia absoluta, la diferencia entre la psíquica y la pura debería reflejar la distinción entre el alma y el espíritu de la tríada, una diferencia que la filosofía ha tematizado entre el yo psicológico y el yo trascendental, lo mundano y lo puro, la psique y el espíritu y otras denominaciones.

Kant postula un sujeto puro o trascendental llevado por la fundamentación del conocimiento, es pues un sujeto lógico, una conciencia cognoscente que pone las condiciones a priori del conocimiento. Husserl le dio un tratamiento ontológico como

²⁵³ Id. Pág. 288

resultado de sus pesquisas fenomenológicas, las cuales tienen en la epojé y la reducción las herramientas necesarias para llegar al yo trascendental, al yo puro. Pero aunque Husserl puso a la fenomenología ante el yo trascendental no elaboró un análisis ontológico al respecto ya que se centró en la fenomenicidad no en las condiciones de posibilidad de la fenomenicidad misma.

Nuestra forma espontánea de ser o nuestra actitud natural es la del sujeto psíquico, por tanto la realidad del yo trascendental en principio es solo un postulado metafísico que hay que alcanzar. Con el desarrollo de la fenomenología de Husserl el yo trascendental queda identificado y en la misma medida justificado, pero no delimitado. Ahora bien, no podemos olvidar que el propósito que perseguimos no es solo identificar la diferencia entre lo psíquico y lo puro sino verificar si se trata efectivamente de una diferencia que justifique el modelo triádico. Una diferencia que debe concretarse como dos formas de ser diferentes, dos regiones del ser distintas, una región psíquica y una región espiritual o pura. Por eso y porque Husserl considera como puros ciertos fenómenos mentales, que en mi opinión son fenómenos que necesitan al mundo, es que no tenemos garantías de que realmente Husserl llevó la conciencia a lo puro, pero además, para delimitar qué es lo puro deberíamos intentar al menos esbozar una ontología del yo puro, del sujeto trascendental, algo que trataremos en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO V. LA REGIÓN PURA

Terminamos en el capítulo anterior con la idea de que la fenomenología de Husserl confirma que hay un nivel de subjetividad más profundo que el psíquico y que es su condición de posibilidad; el yo psíquico vive en el mundo ajeno a su condición trascendental. Sin embargo, hay que examinar esa diferencia pues solo así podremos determinar si efectivamente se trata de una diferencia ontológica que justifique el modelo triádico. Esta diferencia debe corresponder a formas distintas de ser, a dos regiones ontológicas diferentes, la del alma y la del espíritu.

Buscamos ahora la región pura y cuáles son sus categorías, o sea, qué es lo que tiene ajeno a la psique y al cuerpo, teniendo en cuenta que según este modelo la diferencia entre el alma y el espíritu tiene que cumplir algunas condiciones: la primera que el espíritu es jerárquicamente superior al alma y su condición de posibilidad, de modo que podría darse el espíritu sin el alma pero no a la inversa. Pero esto lleva aparejada la idea de que el espíritu, al ser la primera determinación ontológica, tiene que ser respecto a la realidad algo absolutamente en potencia, pues solo así podría actualizarse en cualquier mundo imaginable. Si existiesen seres autoconscientes de corporalidad gaseosa o etérea, o de cualquier otra manera imaginable, esencialmente serían igual que el ser humano, o sea, tendría la misma forma (*morphé*), pero se diferenciaría en la materia (*hyle*). Por tanto, todo lo que tenga que ver con el mundo, todo lo que esté mezclado o que implique una concreción determinada no deberían, bajo esta ontología, considerarse como formas de lo puro.

La subjetividad absoluta no puede considerarse en sus contenidos, ni en sus actualidades sino en sus potencialidades, por tanto, la tarea fenomenológica debe consistir en intentar llegar no a la raíz de las vivencias, sino a la raíz de la condición de posibilidad de las vivencias mismas, no al aparecer de las cosas, sino a la razón de ser de que haya una conciencia que las constituye y cómo las constituye.

Pensar se ha considerado una facultad espiritual, sin embargo no es fácil pensar algo que no esté en el mundo o imaginar algo sin tomar materiales del mundo. Puedo pensar un unicornio aunque no exista, pero el caballo y el cuerno han llegado a mi mente desde este mundo. Una fórmula matemática no es del mundo, pero para aprenderla, enseñarla o recordarla se necesitan categorías mundanas espacio- temporales. En este sentido parece que hay que darle la razón a quienes han defendido que nada hay en la mente que no haya entrado por los sentidos.

Por otra parte, pensar la más de las veces implica actualizar recuerdos, y la memoria parece ser una facultad en la que participa necesariamente el cerebro, de modo que no está nada claro que pensar sea una facultad estrictamente espiritual. Ahora bien, podemos entender que el pensar, que es pensar en el mundo, es una

facultad en la que se actualiza una potencia espiritual más abstracta, aunque por lógica solo podremos tener experiencia de esa potencia, que sería la condición de posibilidad del pensar en el mundo, si nos abstraemos absolutamente del mundo. La pregunta es inevitable ¿podemos hacer tal cosa?

Descartes en su *Tratado de las pasiones de alma* nos decía que un genio maligno puede engañarnos y hacernos creer que el mundo es real cuando no es más que una ilusión, podemos incluso creer falsamente que tenemos un cuerpo. Todo cuanto capto del mundo puede ser engañoso, puedo dudar de todo pero

no nos podemos engañar en cuanto a las pasiones, sobre todo porque están tan próximas y tan dentro de nuestra alma que es imposible que ésta las sienta sin que sean verdaderamente tales como las siente ...(...)... aun dormidos y soñando, no podríamos sentirnos tristes o emocionados por alguna otra pasión sin que sea muy cierto que el alma tiene en sí esta pasión.²⁵⁴

Para dirimir si pensar o sentir son facultades espirituales o psíquicas habría que comprobar que una vez alcanzado el nivel puro siguen presente. Ahora bien, aquí nos encontramos con dos dificultades, la primera es constatar que efectivamente la experiencia en la que creemos identificar al yo trascendental es realmente una experiencia pura, o sea, absolutamente ajena al mundo. La segunda dificultad está en averiguar si la conciencia pura, sin referencia al mundo, sin proyección, movimiento ni contenido, es una conciencia espiritual, o con otras palabras, si lo puro y lo espiritual son sinónimos.

1. ¿ES POSIBLE REALMENTE LLEVAR LA CONCIENCIA A LA REGIÓN PURA?

Sumergir la conciencia hasta un nivel donde no llega nada mundano es llevar nuestra conciencia a la región de lo puro, pero como todo llevar tiene un punto de partida, éste comienza en nuestro quehacer intelectual, volitivo o sensorial que es un quehacer psíquico, de modo que el acceso a esta pretendida conciencia pura es en cierta manera un modo de quebrantar nuestra propia tendencia natural. Si se admite que la nota distintiva de la conciencia es la intencionalidad, que es conciencia del mundo y sobre él se proyecta, abstraerse del mundo implicaría una intencionalidad en sentido contrario, o sea, violentar nuestra propia tendencia espontánea y abandonar toda intención relativa al mundo, abstrayéndonos en la medida de lo posible de nuestro propio psiquismo, de nuestros pensamientos, deseos y sentimientos que se dan en el mundo.

²⁵⁴ Descartes, R. *Las pasiones del alma*. Península. Barcelona. 1972. Art.26

El mundo es todo, todo lo que no es pura conciencia, los cuerpos, las ideas, los sentimientos que en el mundo se dan son cosas del mundo, otra cosa es que exista la inteligencia pura, el sentimiento puro, que estén dadas esencialmente en el pensar y en el sentir del ser humano, pero en cuanto a tales, son cosas del mundo, por tanto él límite del mundo es lo trascendental. José Gaos señalaba que “el paso desde el idealismo al idealismo trascendental consiste en la depuración de la realidad, del mundo, en la que todo queda reducido a las puras quintaesencias”²⁵⁵.

Es obvio que Husserl usó los conceptos de epojé y de reducción para designar experiencias que consciente y voluntariamente había alcanzado en su introspección, además había requerido de un planteamiento, de una teoría previa, que diera consistencia quizá a una intuición esencial, pero que si no a priori, al menos concomitante, hace inteligible y reproducible el acto y sus logros. Por tanto, la epojé implica ya un ejercicio de racionalidad y de voluntad ejercidas desde la actitud natural, repito, al menos en su comienzo, y no puede estar referida en su integridad a los contenidos inmanentes de la conciencia, pues el propio hecho de intentar abstraerse del mundo ya implica un mundo. La cuestión es pues descifrar si es posible y la manera en que el ser humano puede desprenderse del mundo y de su constitución psíquica y alcanzar verdaderamente un estado puro de conciencia. De hecho para Merleau-Ponty

la mayor enseñanza de la reducción es la imposibilidad de una reducción completa. De ahí que Husserl se interrogue constantemente sobre la posibilidad de la reducción. Si fuésemos el espíritu absoluto, la reducción no sería problemática²⁵⁶

Hablar de psiquismo y de conciencia pura como regiones separadas viene a servir como recurso a priori, o sea, para justificar una presunta diferencia ontológica partimos de la diferencia, de formas distintas de ser, pero en realidad difícilmente podremos conseguir una experiencia fenomenológica que de ningún modo se vea inserta, afectada o condicionada por el mundo, esto es, por nuestra propia corporalidad y nuestro psiquismo. Por tanto, en principio no tenemos lo puro semánticamente establecido sino que debe ir abriendo su significado al compás de la experiencia fenomenológica. En mi opinión, aunque el fenómeno quede reducido al modo como se da a la conciencia no tenemos garantía de que se trate de fenómenos puros, si entendemos lo puro como lo absolutamente ajeno al mundo.

No tenemos un criterio de demarcación claro de lo que es puro y lo que no, una condición necesaria para poder tener la certeza de que cuando creemos tener experiencia de la conciencia pura ésta lo es realmente. Solo la intuición de

²⁵⁵ Gaos, José. Prólogo a: Husserl E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Fondo de cultura económica. México D.F. 1962.

²⁵⁶ Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*. Península. Barcelona. 1975. Págs. 13-14

potencialidades a priori que de ningún modo pueden haber surgido naturalmente nos pone en el camino, por tanto, es a medida que se identifican estas potencialidades que se van perfilando el significado y los límites de lo puro.

Husserl, a grosso modo, entenderá que la conciencia es pura cuando no contiene nada del mundo y ha abandonado la actitud natural, algo a lo que llegamos por la reducción trascendental. Si atendemos al Husserl de *Ideas I*, comprobamos que entiende como pensar puro aquel que en ningún modo necesita la experiencia para su validación, así admite que

Hay ciencias puras de esencias, como la lógica pura, la matemática pura, la teoría pura del tiempo, la teoría pura del espacio, la teoría pura del movimiento, etc. Estas ciencias son puras de toda posición de hechos en todos sus pasos intelectuales; o, lo que es equivalente, en ellas no puede tomar la función de fundamentación de la experiencia en cuanto experiencia, esto es, en cuanto forma de conciencia que aprehende o pone la realidad o la existencia ²⁵⁷

Lógica, matemática, teoría del tiempo, del espacio o del movimiento, son ciencias puras para Husserl, la pregunta es si tal como se entienden podría darse en cualquier mundo imaginable. En mi opinión no está claro que queda satisfecha la condición de que no esté mezclado con este mundo, que no participe de sus determinaciones espacio-temporales, de modo que en nuestra búsqueda de la región pura podríamos partir desde Husserl pero conviene recordar que, como todo ejercicio, la introspección es susceptible de desarrollarse y por tanto podemos creer como absoluto lo que desde otro punto de vista, desde otro nivel de profundidad, se muestra relativo. Por tanto nada nos garantiza que Husserl llegó efectivamente al yo trascendental, a la subjetividad o a la conciencia pura, de modo que la intuición husserliana de lo puro no es la única, que tanto teórica como fenomenológicamente pueden darse otras interpretaciones.

La reducción eidética de Husserl consiste en despojar los fenómenos que se dan a la conciencia de toda circunstancia material o existencial, despojarlo de toda forma de aprensión condicionada para captar su esencia. Ahora bien, este cambio de actitud, aunque nos muestre las vivencias esencialmente, todavía no nos dice nada del sujeto, para ello hay que captar con nitidez cómo todas las vivencias externas como las experiencias internas remiten a un centro, a un yo puro. Por tanto, podemos hablar de dos niveles fenomenológicos, al modo en que las cosas se nos dan esencialmente y a las condiciones o facultades del yo puro que hacen posible que las cosas se nos den. Para Michel Henry el primer nivel se corresponde con un sentido fenomenológico pre-crítico o ingenuo, en cambio

²⁵⁷ Husserl. 1962. Pág. 98

El objeto de la fenomenología en sentido filosófico no lo constituyen los fenómenos en el sentido ordinario de la palabra sino su fenomenicidad, más exactamente, el modo original según el cual se fenomeniza esta fenomenicidad pura.²⁵⁸

Michel Henry criticaba “el excesivo empeño de Husserl en la intencionalidad como conciencia-de. Lo que le importa a Henry en el ver no es que yo vea esto o aquello, sino el aparecer del aparecer en el ser autoafectado del sujeto por el ver. En efecto, el ver no se ve, transcurre interiormente”²⁵⁹. Para identificar las características o las potencialidades del yo puro no basta examinar las vivencias tal y como se nos dan sino que hay que escrudiñar lo que permite que esto sea posible, que se nos den las vivencias, y para ello es preciso dar un salto más y convertir en objeto el propio hecho de darse la vivencia, analizar las condiciones que la hacen posible. La vivencias se dan al yo porque es potencialmente capaz de vivenciar, de modo que igual que vivencia lo que le ocurre en el mundo podría hacerlo en cualquier mundo imaginable y gracias a las mismas potencialidades. Así lo expresa César Moreno

la vida/conciencia absoluta no está supeditada a este o aquel mundo, de modo que siendo ella fenomenológico-trascendentalmente necesaria, es contingente que se le asigne, o que ella se corresponda con, o que se encuentre arrojada en, este o aquel mundo fáctico²⁶⁰

Para César Moreno la pregunta sobre si Husserl llegó efectivamente a la región pura es la pregunta que lleva desde Husserl a Henry, pero también podemos considerar otras alternativas fuera de la fenomenología. Sin duda uno de los mayores préstamos que el mundo occidental ha tomado de las culturas orientales son las técnicas de relajación y meditación, asimiladas como la parte práctica de sus doctrinas o bien como enlace sincrético de nuevas corrientes espiritualistas, pero lo que no cabe duda es que en cuanto introspección y al estudio de la mente nos llevan siglos de ventaja, de modo que en fenomenología se antoja una referencia obligada. Además, hace ya décadas que han sido tratadas experimentalmente en neurociencia, donde se han identificado claramente un tipo de causalidad mental de características cognitivas, psicoterapéuticas e incluso fisiológicas. Si la relajación es un método que sirve para disminuir la tensión física y mental y ayuda a reducir las tensiones físicas o a mitigar el estrés o la ansiedad, la meditación es

²⁵⁸ Henry M. *Fenomenología material*. Encuentro. Madrid.2009. Pág. 55.

²⁵⁹ Moreno, César. Correo personal

²⁶⁰ Moreno, César “La razón y la vida”. *Escritos en homenaje a Javier San Martín* Jesús Díaz y José Lasaga, eds. Trotta. Madrid. 2018. Págs. 266-280

una técnica aprendida con la que cambiamos la atención en estímulos identificables, a un estado de atención no focalizada. También podría llamarse una práctica de disuasión de pensamiento repetitivo o de reorientación cognitiva”.²⁶¹

No trataremos la meditación en profundidad sino que nos centraremos en algunas similitudes y diferencias con lo que aquí tratamos, y lo primero que podemos confirmar es que aunque existen distintos tipos de meditación, se podría generalizar y afirmar que implica un ejercicio de epojé, en cuanto que desconectamos del mundo de la vida, primero a nivel físico, ya que produce efectos sobre el sistema nervioso autónomo produciendo una desaceleración de los parámetros físicos: disminuye la respuesta motora, baja la tasa de respiración, la tensión muscular o la frecuencia cardiaca, pero especialmente a nivel mental ya que

entrena la concentración, no para relajarse, sino para ‘des-concentrarse’, o sea, para perder toda noción de contenido, de pensamiento, de uno mismo, sin dejar de estar alerta ni perder claridad de mente.²⁶²

Pero si la relajación disminuye tanto los parámetros físicos como la actividad del sistema nervioso central, con la meditación la actividad nerviosa aumenta en determinados parámetros relativos a la concentración²⁶³, pero no en una conciencia focalizada, sino atendiendo a una totalidad de conciencia en la que se reducen las interferencias, el ruido mental y se entrena la atención. No hay una sola técnica, pero una budista consiste situarnos primero en una actitud de tranquilidad o calma, la atención se fija en un objeto mental autoproducido como paso previo a focalizarse en la conciencia-en-sí. Este ejercicio se realiza mediante un proceso donde el practicante va alcanzando progresivamente diferentes niveles introspectivos a través del aprendizaje y la práctica (*Samadhi*), hasta que

se produce un cambio dramático en el estado mental de uno, caracterizado por una sensación breve y no desagradable de peso o de insensibilidad en la cima de la cabeza, seguida por experiencias de deleite físico y mental, que desaparecen rápidamente para dejar la atención firmemente y tranquilamente sostenida sobre el objeto meditativo, pero gradualmente desenganchándose del mismo objeto y quedándose la persona con una ausencia de objetos en la mente, un

²⁶¹ Campagne, D. M. “Teoría y fisiología de la meditación”. En: *Cuadernos de medicina psicosomática y psiquiatría de enlace*. Universidad de la Rioja. Dialnet.2004.

<<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1194864>>

²⁶² Id.

²⁶³ El estudio de D.M. Campagne se inscribe en las investigaciones que durante décadas estudian los efectos comprobables experimentalmente de la meditación, en cuanto a se trata de actos de conciencia se reconoce una vertiente objetiva que emplea metodologías científicas sofisticadas, pero también una dimensión subjetiva, de proyección asimétrica que necesitaría nuevas técnicas que conectaran satisfactoriamente la introspección y la medición fisiológica, o entre la intelección y la respuestas observables. No es lo mismo identificar las áreas cerebrales que especialmente se activan en la facultad sensorial o motora, actos objetivables, que, con nuestras palabras, descubrir los mecanismos que responden al cambio de mirada desde la actitud natural a la conciencia pura.

sentido de claridad y la sensación de 'entender'. Esta sensación también se describe como 'afecto positivo puro' (dicha pura, alegría, contento, belleza, etcétera) que es independiente de todo pensamiento discursivo y contenido.²⁶⁴

No sería forzar mucho afirmar las similitudes o analogías con la práctica fenomenológica Husserliana, aunque en ésta no queden reflejados explícitamente los aspectos placenteros, pero apelar a una ausencia de objetos mentales es también hacer epojé del mundo, y una dicha o alegría pura, por tanto sin referencia a lo que lo produce, nos lleva a identificarla como una experiencia fruto de la reducción, o sea, de un operar desde el residuo fenomenológico que queda después de la epojé, de la conciencia pura de Husserl, o en nuestros términos, o sea, polarizar el foco de atención consciente en las profundidades de la mente humana y

ganar experiencia sistemática de la materia, estructura y dinámica de conciencia que hay debajo de toda experiencia humana...(…)...'invertir' la dirección de la atención y cambiarla de su orientación habitual 'exterior' (hacia sensaciones, pensamientos, percepciones, así como hacia objetos 'interiores'), hacia la conciencia misma.²⁶⁵

Es a este punto donde queríamos llegar, pues habíamos recurrido a la meditación para intentar arrojar luz sobre qué es lo puro, lo trascendental, para intentar conocer sus potencialidades a priori, teniendo en cuenta que Husserl no prescinde de actos ideáticos o intuiciones puras, o sea, concede de entrada a la región pura algunas determinaciones, como el pensamiento o la captación de esencias. Esto tiene que ver con la diferencia entre hechos exteriores como la percepción y hechos internos como el pensamiento, pero en las practicas meditativas orientales se postula un interior aún más profundo y radical, donde

hasta ser consciente de los pensamientos y sensaciones de uno, más privados e internos, sigue siendo externo a la propia conciencia misma, porque siguen mostrándose a la conciencia de uno, frente al 'ojo de la mente' de uno, por decirlo así, y lo 'interior' a que la meditación se refiere implica una inversión completa de la atención, alejándose de pensamientos y sensaciones así como de objetos externos, hacia atrás y adentrando en la conciencia misma, una percepción 'sin objetos'.²⁶⁶

Visto que la pureza se puede interpretar de formas distintas difícilmente sabremos si tal o cual experiencia lo es realmente, de modo que identificar una región trascendental o pura sin saber exactamente de qué se trata resulta un tanto paradójico, habría que apelar a una figura literaria "cuando lo encuentres lo conocerás", una idea que deja poco margen a la razón y que nos podría llevar a pensar que nunca nos

²⁶⁴ Id.

²⁶⁵ Id.

²⁶⁶ Id.

libraremos de la duda de que si para acceder a lo trascendental es preciso encontrar una vía experiencial mística. En ese sentido hay que recordar que la filosofía clásica no es solo especulativa, aspira a un conocimiento transformativo, a la gnosis, precisamente aquel que se precisa para llevar la mente o la conciencia al nivel trascendental, al mundo del Espíritu.

Sin embargo, esta dificultad no tiene que paralizarnos, ya que diferenciamos claramente entre la conciencia sensorial y la autoconciencia, pero difícilmente estaremos polarizados en un nivel y totalmente abstraído del otro, sino que la mayoría de las veces se trata de predominio, que teniendo “un pie” en cada nivel nos apoyamos con más fuerza en uno de ellos en detrimento del otro. Por tanto, si se trata de predominio, de estar con más fuerza y claridad en un nivel de profundidad de conciencia a costa de menguar en otro, podemos hacernos una idea de las características propias de aquel nivel al que nos vamos aproximando, en cuanto que progresivamente se irán haciendo más evidentes las categorías que le corresponden, aquellas que no están mezcladas con el mundo fáctico, las categorías puras.

Cualquiera que tenga cierta práctica en el arte de la meditación sabe perfectamente distinguir entre meditaciones profundas y superficiales, evidentemente lo que se persigue es la profundidad, de modo que se sabe en qué consiste la meditación porque se sabe discriminar grados de interioridad, cuanto más profunda menos interferencias mundanas, de modo que las categorías que se hagan más evidentes en las meditaciones profundas y menos evidentes en las superficiales corresponderán a lo más esencial. Si cada vez que nos acercamos más al norte hace más frío, aunque no sepamos cómo es el ártico, podemos deducir que está helado.

2. CATEGORÍAS PURAS

2.1 CONCIENCIA PURA

De acuerdo con el modelo de la filosofía clásica, la conciencia pura correspondería a la primera hipótesis ontológica, al *Nous* o al Espíritu, de forma que como hemos sugerido, respecto a la realidad debería ser absolutamente en potencia ya que debería poder actualizarse y determinarse en cualquier realidad imaginable. Sin embargo, nosotros somos seres vivientes, con un cuerpo y un cerebro que pertenece al mundo, por tanto no sabemos cómo sería realmente una vivencia de conciencia pura, de modo que aunque la experimentemos tampoco estaremos seguros de ello. Pero también hemos visto que rara vez la conciencia se polariza en un nivel sino que se trata de predominio, por lo que, en mi opinión, no es necesario tener una experiencia absolutamente ajena al mundo para hacernos una idea de qué es lo puro y por tanto tampoco necesitaríamos tener una experiencia absolutamente espiritual para vislumbrar qué es lo espiritual y cuáles son sus categorías.

En mi opinión, igual que la conciencia sensorial y la autoconciencia se dan concomitantemente, podremos también captar lo espiritual concomitantemente con lo psíquico y en la medida que nos alejemos del mundo y nos quedemos en la vivencia inmanente podremos hacernos una idea de qué es lo espiritual. Además, partimos del axioma que la conciencia pura proporciona al sujeto la certeza de saberse ser, un saber ajeno a toda evidencia entitativa, un saber que se da en una intuición pura, una apercepción trascendental.

Este saberse ser va implícito en toda conciencia psíquica y es la condición de posibilidad de todo aparecer y de todo aparecer del aparecer mismo, de hecho es lo único que queda cuando fenomenológicamente abstraemos de la conciencia todo contenido, toda proyección y solo queda la atención sin objeto. La herencia kantiana nos ha legado una idea de sujeto solidaria de la representación, ser es ser representado, pero la conciencia pura es anterior y la condición de posibilidad de toda representación, de modo que toda representación implica la conciencia, pero no todo acto de conciencia implica representación. Alcanzado el nivel absoluto la conciencia es ajena a todo movimiento, a toda representación, por tanto, partimos ya de que la certeza de ser, anterior a toda evidencia entitativa, recae sobre una conciencia ajena al mundo, una conciencia pura. Ahora bien, la vivencia de la conciencia pura debe ser ganada y para ello debemos de abstraernos del mundo mediante la práctica meditativa o fenomenológica.

Es inevitable recurrir a la introspección conscientemente, en el sentido de estar atentos a las vivencias y a lo que ellas pueden aportar para lo que nos ocupa, pero hay que tener en cuenta que se trata de práctica, de habituarnos a ella, de modo que no todos podemos tener acceso a las mismas experiencias y por tanto la vivencia de conciencia pura hay que trabajarla. La mente es como un barco, si no sujetamos el timón

va a la deriva, pero si lo agarramos podemos controlarla, de manera que para controlar la mente se necesita un ejercicio de voluntad, proyectarnos intencionalmente sobre nuestra propia mente, que al comenzar la introspección opera en el nivel psíquico de la actitud natural.

Hay consenso en admitir que la interiorización necesita unas pautas y la primera es conseguir dejar de pensar, evitar que surjan pensamientos involuntarios. Para ello conviene buscar un lugar silencioso para que los sonidos no nos distraigan y adoptar una postura cómoda que nos permita relajar el cuerpo. Una vez relajados nos centramos en la respiración, somos conscientes como el aire entra por nuestra fosas nasales, como llega hasta los pulmones y como se expulsa. Practicar este ejercicio nos ayudará a tener la mente bajo control, seguidamente ponemos nuestra atención mental en la zona frontal del EDR, la que se corresponde con la conciencia visual, e intentamos céntranos en un punto focal que se destacará del resto del EDR.

Fijar la atención en la respiración nos ayuda a que no surjan pensamientos involuntariamente pero progresivamente la atención en ella va disminuyendo y nos vamos polarizando en el foco de atención. Al principio cuesta y no es demasiado sencillo porque hay pensamientos que los “fabricamos” nosotros voluntariamente, pero otros aparecen solos, se nos imponen querámoslo o no, como cuando se nos mete una canción en la cabeza y no podemos librarnos de ella. Además, las primeras veces es difícil dejar de pensar en la propia experiencia que queremos lograr. Pues bien, con la práctica podemos superar estos impedimentos.

Es indudable que la primera vez que uno intenta dejar la mente en blanco tiene que pensar en ello, pero como es un paso crucial del arte meditativo, un practicante habitual lo consigue sin necesidad de pensarlo, sino que lo hace espontáneamente. Pero además, el principiante solo lo conseguirá por un instante ya que inevitablemente aflorarán pensamientos a su conciencia, para que esto no ocurra tiene que sujetarse con fuerza en su propia mismidad, en cambio un meditante experto deja su mente en blanco y se mantiene sin apenas esfuerzo, de forma que ya no tiene que sujetar su pensamiento y queda libre para profundizar en su propia mente.

En ese estado podemos escuchar sonidos pero aprenderemos a no atenderlos, brotaran pensamientos involuntarios pero que rápidamente anulamos, pues bien, fenomenológicamente podemos comprobar como cualquier sonido se da en la periferia, dentro del EDR pero fuera del foco de atención, pero si nos sujetamos en el foco sin abandonar el resto del EDR se hace palpable también que estos pensamientos involuntarios acontecen a una profundidad diferente, son periféricos respecto al foco de atención.

Ahora somos conscientes de que nuestro foco de atención, que no se dirige al mundo, es la proyección de la conciencia sobre sí misma, pero si la conciencia puede hacer tal cosa es porque antes estaba polarizada en lo sensorial y ahora se proyecta

sobre la autoconciencia, ganando profundidad. Al centrarnos en el foco de atención la conciencia dejará de enfocarse, al menos en parte, en el nivel sensorial, que acontece en el EDR periféricamente y nos polarizaremos con más intensidad y claridad en un nivel de conciencia más profundo.

Al menos en este caso el foco de atención es la puerta a la interioridad, de modo que en la medida que nos sujetemos en él nos iremos abstrayendo del resto del EDR, de forma que aunque nos lleguen sonidos no nos descentraran ya que nuestra conciencia ahora “se apoya” con más fuerza en la autoconciencia que en lo sensorial. Pues bien, en esa medida también dejarán de aflorar pensamientos espontáneos. Si conseguimos esto habremos dado un gran paso para dejar la mente en blanco ya que con la práctica conseguiremos que ningún pensamiento aflore involuntariamente.

Es importante tener claro que no se trata de que logremos voluntariamente un estado de desconexión total de los sentidos, ni de dejar absolutamente de sentir nuestro cuerpo, sino de no atenderlos, de hecho con la práctica se puede conservar la estabilidad meditativa y al mismo tiempo escuchar sonidos e incluso pensar en ello, de lo que se trata es que la conciencia se polarice establemente en ella misma sin esfuerzo, sin resistencia. Pero este es solo el primer paso, a partir de ahí se abre todo un mundo de experiencias internas que dependen de muchas circunstancias.

Una vez que hemos conseguido centrarnos en el foco de atención, que se destaca del resto del EDR por su luminosidad, podemos dar un paso más y enfocarnos absolutamente en él abstrayéndonos del resto del EDR, de toda la periferia. Nos metemos dentro hasta que el foco de atención ocupa ahora todo el EDR. Nos hemos sumergido en él y entonces todo el EDR se vuelve luminoso²⁶⁷.

Ya no tenemos un EDR y en el centro un foco de atención consciente, sino que el foco se expande y ocupa todo el EDR, aunque ahora sus límites se difuminan y ya no hay un punto de más intensidad que el resto. Ya no necesitamos mantener viva la atención para permanecer en el foco porque ya no lo hay, y por tanto, sin necesidad de sujetarse, podemos permanecer en una vivencia de conciencia que es solo atención sin esfuerzo. Pero este ejercicio lo podemos repetir, ahora a otro nivel, o sea, una vez conseguido podemos volver a centrarnos en un foco y penetrar en él, en una vivencia en la que notamos que se produce un movimiento de conciencia, se trata de un cambio de profundidad.

Intentaré ilustrar toda esta vivencia con un símil. Al comenzar el ejercicio, con la mente tranquila, relajados y con los ojos cerrados es como si hubiésemos entrado en una gran sala. Una estancia que se corresponde con la profundidad del nivel psíquico, pero en esta sala hay una puerta a la que nos acercamos voluntariamente, pues bien, en

²⁶⁷ Esto no es necesariamente así, la luminosidad no es un requisito imprescindible ni una prueba de haber alcanzado un nivel mayor de profundidad, entre otras cosas porque depende si realizamos la introspección en un lugar oscuro o luminoso.

el umbral de la puerta podemos mirar hacia afuera, a la gran sala donde estábamos, pero también podemos mirar lo que hay detrás de la puerta. La puerta es el acceso a otra sala, a otro habitáculo más pequeño pero de un nivel mayor de profundidad.

La tendencia natural y espontánea nos dificulta entrar es esta nueva sala, pero si ponemos nuestro empeño podremos hacerlo. Pero una vez dentro comprobamos que la sala no era pequeña sino que es todavía más amplia que la sala de dónde venimos. O sea, la conciencia pura es pura porque es ajena al mundo, y lo es porque acontece a más profundidad que la conciencia que aprehende el mundo. Pero la profundidad no es sinónimo de estrechura, todo lo contrario, ya que en la medida que la conciencia toma profundidad se difuminan sus límites, se expande. Pues bien, esta sala iluminada tiene otra puerta que da acceso a otra sala de mayor profundidad, de modo que cada vez que repetimos el ejercicio la interiorización es cada vez más profunda.

Así pues, la conciencia pura se revela en la experiencia fenomenológica por la cual abstraemos la conciencia de toda representación, de todo contenido, en la que solo queda un estado de conciencia que es atención sin objeto. Pero esta experiencia fenomenológica no consiste exclusivamente en la suspensión del juicio o un replanteamiento restrictivo o negativo de la actividad psíquica, sino que implica también un acto positivo, en cuanto una vez eliminado el mundo no nos encontramos con el vacío, sino que queda la conciencia, reducida a lo que en ella se da inmanentemente, limpia de condiciones, una conciencia pura.

Si he desterrado de mi campo de juicio al mundo en cuanto que recibe sentido de ser de mí y en mí, entonces soy yo, el yo trascendental que lo precede, lo único judicativamente susceptible de ser puesto y lo único puesto. Y ahora debo alcanzar una ciencia, una ciencia inauditamente peculiar, pues, creada exclusivamente por mi subjetividad trascendental.²⁶⁸

Como dice Husserl, la conciencia pura es la puerta a la región fenomenológica, es en su umbral donde comienza la vivencia trascendental, pero al principiante le cuesta permanecer en ese estado y mantenerse centrado en su foco de atención le requiere esfuerzo, necesita sujetarse voluntariamente en él, pero con la práctica aprenderemos a hacerlo sin violencia, de forma que conseguiremos dejar la mente en blanco sin tener que pensar en ello y sin apenas esfuerzo, sino que el ejercicio meditativo tenderá naturalmente a ello. Aunque afloren pensamientos, aunque no desconectemos totalmente de los sentidos, podremos traspasar el umbral y enfocarnos voluntariamente en otras experiencias más profundas.

Podríamos decir que la epojé nos lleva hasta la puerta de lo puro, la reducción nos sitúa dentro, algo que dice Husserl pueda dar lugar a una ciencia creada por la subjetividad trascendental. Pues bien, nosotros queremos entrar y comprobar cuáles

²⁶⁸ Husserl. 1988. Pág. 15

son sus categorías, y para ello habría que intentar al menos un esbozo de una metafísica del sujeto trascendental.

Ya partimos de la vivencia de la conciencia pura, ajena a toda vivencia que no sea inmanente y donde lo único que tenemos es la certeza de saberse ser, ahora tenemos que buscar otras categorías o facultades puras separando el grano de la paja, lo psíquico de lo puro, lo actual de lo potencial, la esencia de la existencia. Si la conciencia vivencia el mundo no es solo porque se proyecta en el mundo sino también porque hay un sujeto capaz de vivenciar. El mundo puede ser cualquier mundo imaginable, pero la facultad pura de vivenciarlo debería ser siempre la misma, por tanto hay que rastrear las potencialidades puras implícitas a la fenomenicidad misma, no del aparecer, sino del aparecer del aparecer.

Ahora bien, si las vivencias de la conciencia en su proyección sobre el mundo implican la intencionalidad, toda forma de intencionalidad debería poder subsumirse en las facultades: pensar, sentir y querer, o también, sentimiento, razón y voluntad, ejercidas en el mundo, de modo que deberíamos comprobar si son formas meramente psíquicas o si descansan en última instancia en facultades potenciales puras. O sea, que igual que la conciencia, podemos hablar de un conocer, un querer y un sentir puro, que serían la condición de posibilidad de todas las formas de conocer, de sentir y de querer que se dan en el mundo y que se darían en cualquier otro mundo.

2.2 EL FOCO DE ATENCION MENTAL: LA VOLUNTAD PURA

Si atendemos a la interpretación del concepto de voluntad que le otorga un reconocimiento cuasi metafísico puede entenderse como impulso originario, de modo que sería propia de la funcionalidad del organismo, por tanto quedaría fuera de la dimensión psíquica y sería concebida como impulso, es decir, como aquella tendencia sin finalidad previamente comprendida. Cuando al impulso se añade una finalidad de la que de algún modo se tiene algún tipo de conocimiento se habla de tendencia o inclinación, pero solo es propio hablar de voluntad cuando se da a partir de alguna representación previa. Dada esta triple división y teniendo en cuenta que a su vez admite distintos grados se advierte que “puede concurrir en todos los actos volitivos una mayor o menor conciencia, una mayor o menor intensidad”²⁶⁹ y lo que es ahora más importante, una mayor o menor profundidad.

Un chimpancé está triste en un rincón de su celda y su estado de ánimo tiñe sus vivencias presentes, incluido el grado de atención que presta a lo que le rodea, y por

²⁶⁹ Ferrater Mora J. *Diccionario de filosofía*. Ariel. Barcelona. 2004. V. IV

ejemplo no presta atención a los visitantes, pero esto no ocurre porque disminuya la facultad perceptiva, sino que su conciencia se recoge y no se enfoca en el exterior. Este ensimismamiento lleva consigo una disminución en intensidad y claridad de la conciencia sensorial. Pero igual que los seres humanos “distraemos” nuestros pesares, el chimpancé aminorará su tristeza cuando llega la comida o cuando un compañero le molesta. La activación o el incremento de la conciencia sensorial harán que la tristeza se relaje, pero en este balanceo de la conciencia entre el sí-mismo y la conciencia sensorial no interviene ningún tipo de intencionalidad o voluntad por parte del chimpancé.

El animal no se lanza voluntariamente a activar los sentidos, ni presumiblemente tiene la facultad de incidir intencionalmente sobre el afecto²⁷⁰. No hay que admitir que el animal se predispone a sentir una determinada emoción y por tanto la convierte en objeto intencional, sino que experimentando emociones de placer o displacer y asociando determinados estímulos a actos valorativos, los busca intencionalmente.

El animal puede estar alegre o triste pero no alcanza un nivel de subjetividad más profundo desde el cual pueda ser consciente de ello, no puede objetivar su propio sentimiento ni puede proyectarse a voluntad sobre él. Igual que el chimpancé, el ser humano presta menos atención al mundo cuando está triste, pero seguramente sea el único ser vivo del planeta que puede decidir voluntariamente donde pone su atención consciente, donde dirige su foco mental.

Hay que distinguir entre movimientos de conciencia espontáneos y voluntarios ya que a nivel sensorial instintivamente prestamos atención a los estímulos sensoriales, pero también podemos focalizarnos en algún sentido o en un estímulo en especial a voluntad. Un ruido fuerte o un destello de luz provocan una excitación estimular que va acompañada de un acto impulsivo de conciencia, pero si nos quedamos a la expectativa de que el fenómeno se repita, centraremos voluntariamente el foco de atención sensorial.

También es ilustrativo comprobar como por ejemplo la respiración se realiza independientemente de nuestro control y sin ser conscientes de ello, pero también podemos hacernos conscientes del acto de respirar y a partir de aquí relativamente podemos controlarlo a voluntad. Aquí lo importante a retener es que concentrar el foco

²⁷⁰ Se dan casos en los cuales es el propio animal el que parece perseguir emociones, como cuando un perro lleva a su amo la pelota invitándole al juego. Sin embargo esto puede explicarse sin necesidad de admitir que el perro objetiva sus propias emociones pasadas ni que se proyecta voluntariamente sobre ellas. Aquí la intencionalidad viene dada por los actos valorativos implícitos en la percepción, que viene marcada por un acto valorativo, positivo, negativo o neutro, que provoca su carácter intencional sin necesidad de que sea la emoción su objeto. En este caso el animal gracias al aprendizaje y al refuerzo conecta o relaciona determinados estímulos con actos valorativos y a partir de ahí actúa en consecuencia, buscando o evitando aquellas acciones asociadas a la percepción que en su momento tuvieron consecuencias que se incorporaron al hacer de su conciencia valorativa.

de atención sensorial puede producirse por causas no conscientes tanto como por un movimiento voluntario y consciente.

Si la voluntad opera sobre la conciencia sensorial es porque se ejerce desde una profundidad eminentemente psíquica, pero el ser humano también puede retrotraer su conciencia y operar desde una profundidad en la que además de su conciencia sensorial puede también proyectarse a voluntad sobre su propio psiquismo. Esto lo hemos visto ya, el principiante para poder dejar su mente en blanco tiene que proyectarse intencionalmente sobre su propio pensamiento para poder sujetarlo, en cambio un meditante experimentado lo hace espontáneamente, de modo que su voluntad ya no se enfoca ni en los sentidos ni en el pensamiento, pero no por ello desaparece sino que puede ejercer ajena al mundo, solo inmanentemente.

En pocas palabras, tendemos naturalmente a operar desde el nivel psíquico, por lo que abstraerse de él implica un acto de voluntad que consiste en poder sujetarnos, que no seamos empujados por la tendencia natural que nos impele hasta lo psíquico. Pero también podemos voluntariamente volver a lo psíquico, de modo que necesariamente operamos desde un nivel más profundo en la que entra en juego una voluntad ajena y más profunda que la psíquica y por tanto podemos diferenciarla como voluntad-pura.

2.3 SENTIMIENTO PURO

Hemos visto como Descartes defiende la radicalidad del sentimiento, aquello que lo provoque puede ser una ilusión, un trampantojo, pero el sentir no puede disimularse ni inventarse, no obstante para vivenciar un posible sentimiento puro tenemos que practicar la epojé, o sea, tenemos que olvidarnos de todas sus implicaciones existenciales, de aquello que lo provoca y sus posibles consecuencias y quedarnos solo con el sentimiento en sí, en una vivencia inmanente.

Scheler criticó el prejuicio filosófico de otorgarle a la razón la primacía del espíritu e imputar todo lo sentimental o volitivo a la organización psicofísica del ser humano, ignorando la posibilidad de que efectivamente

podrían darse un intuir puro, un percibir sentimental puro, un puro amar y odiar, un puro querer y tender, que, en conjunto, son tan independientes de la organización psicofísica de nuestra especie como el pensar puro, y que, a la vez, participan de unas leyes originarias, imposibles de reducir a las reglas de la vida empírica del alma.²⁷¹

²⁷¹ Scheler. *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Trad. Hilario Rodríguez. Caparrós Editores. Madrid.2001. Pág. 355.

Para identificar un sentimiento puro tiene que ser especialmente intenso y duradero, ya que un sentimiento breve y fugaz se nos escapa enseguida y no podemos practicarle la reducción. Tendremos que trabajar fenomenológicamente un sentimiento fuerte y despojarlo de todo lo que tenga que ver con el mundo y con nuestro psíquico. Pues bien, intentaré describir y analizar fenomenológicamente una experiencia límite en la cual el sentimiento es especialmente intenso, pero lo haré según las categorías de profundidad y los distintos niveles de conciencia.

En esta experiencia que aquí se intentará analizar se fundamenta en gran medida esta parte de la tesis, de modo que el valor que pudiera tener dependerá de la credibilidad que se le conceda y de su "objetividad", de su necesidad. Pues bien, la credibilidad dependerá de que cada uno pueda reproducirla particularmente, pero su objetividad dependerá precisamente de lo mismo ya que posiblemente no todos podamos vivenciarlo de la misma manera.

2.3.1 VIVENCIA DEL SENTIMIENTO PURO

Una enfermedad grave, un problema personal límite o la guerra son hechos que nos pueden colocar en una situación en la que experimentamos un estado sentimental intenso, de pena, de preocupación, de angustia, en ese estado todo nuestro ser se ve envuelto en un torbellino de sensaciones desagradables, nuestro cuerpo lo siente, nuestra mente también, un haz terrible nos envuelve por completo. En ese momento nuestra conciencia está imbuida en lo psíquico, nos identificamos con ello, se van dando diferentes matices en el sentimiento y nuestra razón, atenta, relaciona el sentimiento con los hechos que nos angustian y sus consecuencias.

Cuanto más pensemos en ello más amargo y duradero se hace el momento, sin embargo, podemos pararnos un momento, situarnos por encima de nosotros mismos, llevar la conciencia a una profundidad desde donde en cierta forma nos convertimos en espectadores de ese sujeto psíquico sufriente. Aunque la emoción y el sentimiento siguen ocurriendo ahora no son más ajenos, parece que ocurren fuera, hasta el punto de que podemos objetivar nuestro propio sufrir desde una cierta distancia, a través de un ejercicio mental que nos permite alejarnos voluntariamente de nuestros pesares, sentirlos o experimentarlos activamente desde una cierta perspectiva.

No creo que sea arriesgado afirmar que cualquiera que tenga la suficiente edad ha pasado por una experiencia así, se ha parado un momento y ha tomado distancia y reflexionado sobre su propio sufrir, pero quizá pocos se han detenido a analizar esta vivencia. Pues bien, ahora que tenemos alguna idea del ejercicio introspectivo o fenomenológico podemos comprender que esta vivencia comienza, como no, en actitud natural, estamos imbuidos en el nivel psíquico, pero dado que a este nivel el sentimiento

es inseparable de las sensaciones fisiológicas, la conciencia es arrastrada a la superficie, al nivel sensorial. O sea, dado que en actitud natural el sentimiento es inseparable de las sensaciones del cuerpo lleva la conciencia a la superficialidad sensorial, de forma que al pensar lo objetivamos mientras lo sentimos, aunque ahora lo sintamos de distinta manera, lo mitigamos.

Esta vivencia comienza en actitud natural y por tanto la conciencia, arrastrada por las sensaciones fisiológicas desagradables, se polariza en la superficialidad sensorial, de modo que podemos pararnos un momento, ensimismarnos y conseguir abstraer la conciencia de lo sensorial y entonces nos quedamos en el nivel psíquico y obramos la separación que nos permite reflexionar sobre el sentimiento mientras se produce. Así podemos pensar en aquello que nos aflige, en sus consecuencias, en una experiencia simultánea donde reflexionamos sobre nuestros sentimientos en acto. A partir de ahí lo sentimos de otra manera, podemos incluso mitigarlo, así podemos interpretar a Husserl cuando afirma que “la ira puede esfumarse con la reflexión, cambiando rápidamente de contenido...(…)... Estudiarla reflexivamente en su darse originario quiere decir estudiar una ira en trance de esfumarse”²⁷².

En este ejercicio nos hemos retraído de lo sensorial y nos polarizamos en el nivel psíquico, pero todavía podemos dar otro paso y una vez obrada la separación, sin abandonar la actitud fenomenológica, podemos volver a sumergirnos plena y voluntariamente en los sentimientos, “saborearlos” en su intensidad. Ya no se trata de estar triste o angustiado por esto o aquello, sino de introducirnos mentalmente y voluntariamente en nuestra propia tristeza, en nuestra angustia y comprobar que el sentimiento acontece a diferentes niveles de profundidad; a nivel psíquico está íntimamente ligado a su desencadenante, a los objetos que provocan el sentir, como la muerte de un ser querido o la incertidumbre que provoca la guerra, y a sus posibles consecuencias. Esta ligazón lleva consigo un acto valorativo de carácter racional, por lo que pertenece al dominio del pensamiento en el mundo y por tanto no traspasa la frontera del nivel psíquico.

Sin embargo, podemos abstraer el sentimiento de su desencadenante, ya no importa qué lo provoca, ya no reflexionamos sobre él sino que nos quedamos exclusivamente en el propio sentimiento, comprobamos cómo brota desde el centro de nuestro yo abarcando todo nuestro ser. Ahora el yo, la conciencia y el sentimiento se unen, decir aquí que el sentimiento es un padecer desdibuja el fenómeno, sería más certero decir que en ese trance “somos sentimiento” ya sin objeto y sin relación al mundo, un sentimiento puro. M. Henry lo cuenta así

La tristeza, cualquier otro sentimiento, la más modesta impresión, no puede aparecer como absolutamente verdadera, no puede experimentarse a sí misma como una existencia absoluta cuando el mundo y el aparecer se ponen entre

²⁷² Husserl. 1962. Pág. 156

paréntesis, más que bajo una sola condición: a condición de que su aparecer no sea ya el aparecer del mundo y no le deba nada.²⁷³

Si en fenomenología se ha entendido que la conciencia es siempre conciencia de algo y por tanto es siempre conciencia intencional, el sentimiento es pasividad, puro padecer, y “viene a sí sin ser para nada en esta venida”²⁷⁴. El sentimiento es originario, lo que viene a sí antes de toda intencionalidad y que precede a toda impresión, es lo que llama Michel Henry la venida a sí de la vida. Henry entiende por vida “aquello que se experimenta a sí mismo sin diferir de sí, de modo que esta experiencia es una experiencia de sí y de nada más, una auto-revelación en sentido radical”²⁷⁵. Así pues, podemos hablar con justeza de un sentimiento puro, de un sentimiento ajeno a todo contenido, sin referencia más que a la conciencia misma.

Dada la importancia de esta vivencia en esta tesis antes de proseguir podemos resumir diciendo que en actitud natural el sufrir incluye sensaciones fisiológicas desagradables, de modo que la conciencia se mueve en la superficie, en lo sensorial, por tanto, si nos polarizamos en el nivel psíquico, en aquel por el cual no sabemos ser el sujeto que sufre, de alguna forma objetivamos nuestro sufrir en acto. Pero una vez separados del sujeto sufriente podemos abstraernos de sus desencadenantes y sus consecuencias y quedarnos solo con el sentimiento, con el puro sufrir. Pues bien, para Michel Henry esta vivencia es tan nuclear que no se puede ir más allá.

El sufrimiento no tiene puertas ni ventanas, espacio alguno fuera de sí o que brinde la fuga de sí...(…)no hay escapatoria posible...(…)el sentimiento jamás puede deslizarse fuera de sí en la separación benéfica que lo degradaría de sí mismo, en una irrealidad noética que solo sería la representación o el pensamiento de un sufrimiento.²⁷⁶

Henry entiende que el sentimiento es tan nuclear al sujeto que no puede operarse una reducción en la cual quede objetivado sin que este se diluya, dado que es pura pasión, puro padecer, no podemos cobrar distancia del sentimiento puro y por tanto no podemos objetivarlo, no hay otra posibilidad de salir de él que dejar de sentirlo.

El elemento impresivo puro de una impresión, el sufrimiento puro de un dolor, decimos, sufre de tal modo que ya no es otra cosa que este sentimiento puro, que se sufre a sí mismo en su propio sufrimiento y por el -en su identidad consigo-. La imposibilidad del sufrimiento para escapar de sí distanciándose de sí.²⁷⁷

²⁷³ Henry, M. *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Sígueme. Salamanca.2001. Pág. 91

²⁷⁴ Id. Pág. 83

²⁷⁵ Id. Págs. 83-84

²⁷⁶ Henry. 2001. Pág. 80

²⁷⁷ Id. Pág. 83

Para Henry no se puede ir más allá del dolor o del sufrimiento puro porque sería volver a lo psíquico, pero en mi opinión hay que diferenciar entre el dolor físico y el sufrimiento psíquico. Aquí habla Henry de un dolor físico, corporal, del cual nos olvidamos de sus motivos y consecuencias, de todo aquello que implica el dolor y nos quedamos solo con la vivencia dolorosa, con el dolor mismo.

Dado que en la aprensión ordinaria un dolor es considerado, en primera instancia, como un dolor <físico> asociado al cuerpo, practiquemos sobre él la reducción que no retiene del mismo más que su carácter <doloroso>, lo <doloroso como tal>el dolor puro sin referencia alguna a otra cosa... (...)...un sentimiento sin horizonte, sin esperanza, totalmente ocupado de sí porque ocupa todo lugar.²⁷⁸

Pero en mi opinión, si se trata de un dolor físico nunca podremos practicarle la reducción trascendental, podremos eliminar lo que sabemos del dolor, olvidar sus motivos y sus consecuencias y quedarnos solo con el dolor, por ejemplo un dolor de rodilla. Pero lo que no podemos hacer es olvidarnos de la rodilla y quedarnos solo con lo doloroso del dolor, al menos yo no lo consigo. Si enfocamos la conciencia en la rodilla somos más conscientes del dolor y si la retiramos el dolor se diluye, pero no puedo olvidarme de la rodilla y quedarme solo con el dolor.

Si me abstraigo del dolor de rodilla lo hago al mismo tiempo de la rodilla y del dolor y por tanto me es imposible quedarme solo con el dolor. El dolor de rodilla es una sensación y toda sensación es un estímulo corporal, fisiológico, de manera que al llevar la conciencia a más profundidad puedo sentir menos o dejar de sentir la rodilla, pero en la misma proporción dejaré de sentir el dolor.

En mi opinión, el dolor físico es una sensación y las sensaciones corporales no son nada sin el cuerpo y por tanto no es posible practicarle la reducción, abstraer el dolor, lo doloroso del dolor. Por tanto, no podríamos admitir la propuesta de Henry, no habría posibilidad de experimentar un dolor físico puro porque por definición si es físico es del mundo. El dolor físico y en general todas las sensaciones fisiológicas son objetivables ya que se trata de “una apercepción del soma psicofísico, del que cualquiera puede tener una vivencia más o menos interior o íntima”²⁷⁹, y por tanto no son experiencias esenciales al sujeto puro.

Ahora bien, la vivencia que tratamos no es la de un dolor de rodilla, no se trata de sensaciones sino sobre todo de sentimiento, de una vivencia intensa y duradera donde la pena, la amargura, la incertidumbre o la angustia nos embargan por completo. Aquí ya no está en juego las sensaciones fisiológicas sino que se trata principalmente de sentimientos.

²⁷⁸ Id. Pág. 79

²⁷⁹ Moreno, César. Correo personal

En actitud natural espontáneamente siempre planea el pensamiento sobre aquello que nos oprime, la intencionalidad se proyecta sobre sus motivos y consecuencias, las objetivamos, pero si nos embarga la desesperación o la angustia y si no encontramos ningún remedio ni atisbamos ninguna salida, entonces caben dos posturas, o bien la resignación, o bien revelarse contra el mismo sufrir. Si ya no hay salida solo queda que la intencionalidad, que apuntaba a las causas o sus consecuencias, ahora apunte al sentimiento mismo, a la pena, a la angustia. Pues bien, una vez que nos quedamos en el sentimiento puro, en una vivencia donde “saboreamos” nuestra propia angustia, podemos dar un paso más, podemos ir más allá de la angustia y de alguna forma tratarla, sobreponernos a ella, hasta el punto de poder incluso supérala.

Para Henry esto no sería posible, “esta imposibilidad no depende de las circunstancias... (...)...depende con carácter de ultimidad de la estructura interna del sentimiento”²⁸⁰, o sea, ir más allá del sentimiento puro implicaría volver al nivel psíquico en detrimento de lo puro, volver al nivel psíquico donde la conciencia se “reparte” entre el sentir y el pensar, de modo que el sentimiento se distrae. Pero no me refiero a eso, no se trata de que momentáneamente mi pensamiento, ocupado en cualquier cosa, me dé un respiro, es algo más radical.

Aunque para Henry no es posible proyectarse sobre el sentimiento puro sí que tendría su justificación en el hecho de que revelarse contra nuestra propia angustia, contra nuestra desesperación, no puede ocurrir a menos que se tenga esperanza, y la esperanza no se da como idea sino como sentimiento, de forma que podemos sofocar la angustia con la esperanza. Cuando el mundo nos oprime, cuando nos embarga la angustia, todavía queda una salida, la esperanza, pero que no consiste en la confianza de que las cosas se arreglen sino de superar el propio sufrimiento.

A la angustia le hemos practicado la reducción y se nos muestra como una angustia pura, como un sentimiento puro, pero todavía si cabe aquí lo es más la esperanza, y lo es porque la angustia ha sido depurada de sus desencadenantes, de sus consecuencias, que son cosas y remiten a valores de la existencia, del comparecer del sujeto en el mundo, en cambio la esperanza solo tiene como objeto el puro sufrir, que es inmanente e independiente de aquello que lo provoca, que es el vivir en el mundo y no admite reducción porque es puro y solo remite a la actividad inmanente de la conciencia.

²⁸⁰ Henry, M. 2001. Pág. 79

2.3.2 ANGUSTIA Y ESPERANZA

Todo sentimiento implica un valor conocido o meramente intuido, explícito o tácito, pues bien, podemos distinguir entre el sentimiento que remite a valores del mundo y sentimientos que remiten solo al sujeto. La angustia que aquí tratamos es consecuencia de las penalidades de la vida, del miedo o la incertidumbre ante algo concreto, ante una enfermedad o una tragedia, y por tanto es una angustia cuyo valor descansa en una existencia óptima, referida a la salud, la tranquilidad o el bienestar, son pues valores del cuerpo y valores sociales los que subyacen a esta angustia. Pero también hay otra clase de angustia, una angustia que ha sido tratada en la filosofía contemporánea y que no sobreviene ante nada concreto del mundo, sino del sentido que le da el sujeto a la totalidad de su propia existencia en el ejercicio de su libertad.

Desde este punto de vista Rodríguez Valls encuentra en los respectivos análisis sobre la angustia de Kierkegaard, Heidegger y Sartre tres puntos coincidentes que resume así:

1) la angustia es una emoción propiamente humana que puede definirse como «vértigo ante la libertad»; 2) la angustia se abre ante la posibilidad o, según Heidegger, ante la nada, cuando el ser humano encuentra como recurso ante ella solo su propia finitud; y 3) la angustia es una emoción que se refiere al futuro, a la anticipación por parte del sujeto de la totalidad del futuro del sujeto angustiado y nace frente al conocimiento de tenerse a sí mismo en sus propias manos, es decir, ante la responsabilidad de construirse, de ser algo, o la posibilidad del fracaso y de la nada.²⁸¹

No se trata de una angustia producida por lo que pasa en la existencia sino una angustia existencial, que no remite a los valores del cuerpo y los sociales sino al valor que tiene la existencia en sí, pero en cualquier caso, en mi opinión, si el valor es relativo a la existencia en el mundo no puede ser un valor puro. Si lo que está en juego es una existencia auténtica o inauténtica o el buen uso de la libertad dada en el existir, los valores son valores del comparecer del sujeto en el mundo. Por tanto, si el valor al cual remite es un valor relativo al mundo entonces el sentimiento no puede ser totalmente puro, y si esto es así tampoco la vivencia puede ser totalmente pura.

La experiencia antes descrita muestra como nos angustiamos ante la enfermedad o la guerra, ante lo amenazante, pero la angustia de la que habla Heidegger es más radical, una angustia que saca al Dasein de su cotidianidad, de su espacio de confort y lo deja a solas consigo mismo. La angustia le revela al Dasein que “el no-estar-en-casa debe ser concebido ontológico-existencialmente como el fenómeno más originario”²⁸².

²⁸¹ Rodríguez Valls. 2015. Pág. 136

²⁸² Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Trotta. Madrid. 2009. § 40. Pág.208

sólo en la angustia se da la posibilidad de una apertura privilegiada, porque ella aísla. Este aislamiento recobra al Dasein sacándolo de su caída, y le revela la propiedad e impropiedad como posibilidades de su ser.²⁸³

Sacar al Dasein de su caída equivale, en mi opinión, a abstraer la conciencia de toda su proyección existencial, o sea, la angustia de Heidegger es el modo en que se obra una reducción fenomenológica que aísla la conciencia del mundo y la deja a solas con ella misma. De hecho en *¿Qué es metafísica?* dice Heidegger “Es verdad que la angustia es siempre angustia ante..., pero no ante esto o ante aquello”²⁸⁴, es una angustia indeterminada que te deja a solas contigo mismo, “ya sólo queda el puro ser-aquí.”²⁸⁵

En nuestros términos podríamos decir que la angustia de la que habla Heidegger es una angustia pura, en cuanto a que es ajena a sus desencadenantes, no es una angustia por algo concreto. Sin embargo, aunque el sentimiento de angustia tenga unos motivos muy concretos, como la enfermedad o la guerra, cuando le practicamos la reducción y liberamos el sentimiento de sus desencadenantes y consecuencias, solo queda la vivencia inmanente, el puro sentir, por tanto llegamos también al “puro ser-aquí” de Heidegger. Pero en mi opinión, este sí mismo que queda no puede ser el yo puro a menos que el sentimiento, en este caso la angustia, no remita a valores del mundo, que explicita o tácitamente no sea un ante-qué relativo al existir en el mundo.

Cuando habla Heidegger de la propiedad e impropiedad como posibilidad del Dasein, necesariamente hay un valor que determina la diferencia entre lo propio y lo impropio. No me siento autorizado para poder afirmar cuál es el valor que subyace a la angustia de Heidegger, que no podría tratarse de una angustia posible o teórica sino necesariamente de la que Heidegger siente. Pues bien, si el valor al que remite es un valor relativo a la existencia, sea por algo concreto o una desazón sin nombre porque versa sobre la totalidad del existir, en abstracto, no podrá ser nunca un valor puro, ajeno al mundo, sino que de alguna manera es un valor existencial. Si para el sujeto la existencia es el único valor, si el sujeto solo conoce los valores del mundo, por mucho que se ensimisme, aunque solo quede el “puro ser-aquí” sus valores serán valores mundanos y el sentimiento no será puro. Pero entonces, si la conciencia siempre acompaña al sentimiento y si el sentimiento no es puro no podría darse tampoco la conciencia pura.

En cambio, la esperanza pura no remite al existir sino al ser del sujeto, a lo más esencial que ha puesto al descubierto la angustia, una esperanza que no depende de la confianza en que se arreglen las cosas, ni de que la existencia autentica tome cumplimiento, no tiene que ver nada con el existir en el mundo, es un sentimiento de esperanza que no apunta al mundo sino al puro sufrir y no remite a los valores del

²⁸³ Id. Pág. 209 Id.

²⁸⁴ Heidegger, M. *¿Qué es metafísica?* Alianza. Madrid. 2003. Pág. 26

²⁸⁵ Id. Pág.27

mundo sino a un valor trascendental que se actualiza como sentimiento de esperanza y por tanto no nos saca de la inmanencia.

Solo encuentra el sujeto consuelo a su angustia existencial cuando el sujeto sabe, o cree saber, lo accidental de su existir en el mundo, en definitiva, que cree que hay algo más allá del mundo e intuye su valor, un valor ajeno al mundo, un valor trascendental. En mi opinión, solo cuando la existencia se palpa accidental, relativa, contingente y fugaz, solo cuando el yo se sabe a sí mismo independiente del mundo y ha hecho suyos valores que trascienden el mundo podrá sentir la esperanza en su pureza, una esperanza que no es del mundo. Por tanto, en mi opinión, la angustia de Heidegger es menos “la posibilidad de una apertura privilegiada, porque ella aísla,” que una posibilidad privilegiada de apertura. Es posibilidad privilegiada porque la angustia total puede dar paso a la esperanza pura, que remitiendo a un valor trascendental sí que es una apertura privilegiada porque lleva la conciencia a la profundidad de lo puro.

Ahora bien, quizá podamos intuir una angustia pura, ya que si el sujeto ha interiorizado los valores trascendentales serán estos lo que marcan la diferencia entre lo propio e impropio de la existencia. Una angustia que puede despertarse en el mundo, pero no porque el mundo hace sufrir al sujeto sino porque el sujeto sufre con lo que ha hecho en el mundo. Una angustia implícita en el arrepentimiento, pero no en cuanto a las consecuencias de lo que hacemos en el mundo y el mundo nos devuelve, sino a la posibilidad de intuir valores trascendentales y no cumplir con ellos.

Si el sujeto intuye valores trascendentales puede sentir la esperanza pura ante el sufrimiento, pero también podría darse una angustia fruto de la responsabilidad, de no haber cumplido con unos valores trascendentales intuimos. Si el sujeto hace suyos los valores trascendentales y no ajusta su vida a ellos puede despertarse un sentimiento de angustia que no remite al mundo sino al propio sujeto. La esperanza pura apunta solo al sujeto y a una relación de sentido que no establece con el mundo y sus valores, pues bien, también podría darse una angustia que remite solo a un sentido y unos valores trascendentales, sin embargo, esta angustia pura del arrepentimiento implica intuir unos valores pero no sentirlos, es un lamento sufriente que tiene como horizonte los valores trascendentales, un horizonte al cual la angustia apunta pero no llega, en cambio con el sentimiento de esperanza pura ya alcanzamos la orilla de lo trascendental, y en esos predios no tiene cabida la angustia.

Hemos visto que dejar la mente en blanco es la puerta para la vivencia de conciencia pura, permanecer en ella es muy difícil para un principiante, pero tampoco es la meta del meditante experimentado, sino que en ella comienza en realidad todo lo inmanente, pues bien, ahora podemos entender que la conciencia siempre acompaña al sentimiento y si el sentimiento remite a valores del mundo, la experiencia no puede ser absolutamente pura, pero si el sentimiento remite a un valor ajeno al mundo, a un valor trascendental, entonces es el sentimiento el que tira de la conciencia y la lleva hasta lo puro.

2.4 CONOCIMIENTO PURO

Hay una gran diferencia entre experimentar un sentimiento cuando éste se da a nivel psíquico y entre la experiencia que se nos da cuando reducimos el sentimiento y se nos da en esencia. Pero como hemos visto, la reducción implica un ejercicio de racionalidad, en cuanto que por definición el acto se ejecuta, además de voluntariamente, según un esquema mental que hemos aplicado a priori, un esquema fruto de la razón. Pero este esquema es un producto psíquico, sin embargo es un producto que se trasciende en su propia realización, ya que la reducción desemboca en el sentimiento puro, vivenciado en su esencia, ajeno a la razón discursiva. Pero este vivenciar puro se capta según un conocimiento intuitivo que se puede dar pura, alternativamente, o bien concomitantemente a la racionalidad discursiva.

En esta experiencia donde simultáneamente vivenciamos los sentimientos en toda su intensidad, o si se quiere, esencialmente, y al mismo tiempo reflexionamos sobre ellos, se palpa la diferencia entre la racionalidad discursiva que analiza el fenómeno que se está vivenciando y un tipo de aprehensión por el que realmente se capta en su pureza, porque no hay un sujeto que tiene sentimientos sino más bien un sujeto sintiente. Esta coyuntura no es más o responde precisamente al balanceo del foco consciente, que en el primer caso nos hace dar vueltas o nos aleja de la pureza del fenómeno, pues el foco consciente es arrastrado al nivel psíquico por el pensamiento que relaciona el sentimiento con los hechos concretos que lo desencadenan y sus consecuencias, obligando a la conciencia a polarizarse en el razonamiento discursivo.

En el segundo caso la aprehensión mental nos mantiene en el fenómeno, en una coyuntura donde nos sujetamos en la región pura, donde se vivencia el sentimiento en su esencia, sin referencia a ningún objeto o motivo desencadenante, ajeno a toda representación y sin necesidad de salir ni de proyectarse fuera de sí, dado que el objeto sobre el que se proyecta ahora el foco consciente es la vivencia pura inmanente. Pero aquí ya no opera solo la racionalidad discursiva propia de lo psíquico, sino también un tipo de razón intuitiva que disminuye o se pierde precisamente en el momento que se piensa, un tipo de intuición que bien podríamos catalogar como intuición de esencias, entendiendo aquí por esencia

la manifestación, que es el propio manifestarse de la manifestación (no de esto o aquello que se manifieste), o el aparecer del aparecer. Lo decisivo es la autorrevelación del vivir, por ejemplo, en el ver en tanto que me vivo en el ver, más allá o más acá de lo visto.²⁸⁶

En la vivencia que hemos descrito la angustia nos envolvía, pero desde nuestra más radical intimidad va surgiendo el sentimiento de esperanza, por lo que en algún momento de esta experiencia fenomenológica vivenciamos a la vez la angustia y la

²⁸⁶ Moreno, César. Correo personal.

esperanza, una vivencia también singular, única, quizá alguna vez la hayamos sentido pero no hemos reparado en ella, pero ahora sí, ahora somos conscientes como la esperanza envuelve el sufrir, compite con él y puede terminar por someterlo, al punto de que puede que no se resuelvan los problemas pero a partir de ahora los sentiremos de distinta forma.

Cuando este sentimiento puro de esperanza toma cumplimiento, cuando la esperanza envuelve el sufrir y lo somete, se despierta a su vez otro sentimiento, un sentimiento que sin dejar de ser de esperanza es mucho más, pues reconfortados en la esperanza la angustia queda atrás y se siente dicha, gratitud, consuelo, alegría, solemnidad, plenitud, diferentes matices pero que pertenecen a un mismo sentir, a un sentimiento inefable, sin nombre que le convenga porque todo nombre lo delimitaría. Un sentimiento puro, abstracto, que no podemos expresar más que en sus matices. Pero a pesar de su inefabilidad el propio hecho de vivenciarlo en su pureza supone un contraste, una novedad, no solo lo sentimos sino que también sabemos que este sentimiento es singular, no es ya el mismo sentimiento de esperanza sino un sentimiento distinto y esa singularidad se nos da conocer, pero no a través de la racionalidad discursiva que antes analizaba el fenómeno vivenciado, sino a través de un tipo de razón intuitiva o pura, una facultad que nos permite captar la diferencia, la singularidad de ese sentimiento que ahora vivenciamos.

Captamos pues la singularidad de esta vivencia mediante una intuición pura, que capta la peculiaridad de la experiencia, la vivencia que aúna el sufrir y el revelarse contra el sufrir y su propio cumplimiento, en una relación que aprehendemos, que se nos da como un conocimiento puro no tematizado del que dependería y se concretaría en un pensamiento posterior. Este saber puro no versa absolutamente sobre el mundo sino solo sobre la vivencia inmanente y por tanto no nos saca de la inmanencia.

Ahora bien, este sentimiento inefable es un sentimiento puro, pero podemos advertir que no es un sentimiento pasivo, que no consiste solo en sentir sino que a él nos entregamos voluntariamente y queremos sujetarnos y permanecer en él y por tanto lleva en sí un acto de voluntad pura. Pero si nos entregamos a él y si todo sentimiento implica un valor, es porque de alguna manera captamos o intuimos la plenitud de su valor. Pero este valor no es un valor del mundo, no es un valor relativo al existir en el mundo sino un valor trascendental que de alguna manera captamos o participamos, por tanto esta vivencia aúna en un solo acto el sentimiento, la voluntad y el conocimiento puros.

Así pues, además de conciencia, voluntad y de sentimiento, podemos hablar de un conocimiento intuitivo, un conocimiento puro, como fundamento de todo conocimiento. Pero no en cuanto a la adquisición de conocimiento donde hay algo que se conoce, en este caso el "saber" de nuestro propio sentimiento, sino a la facultad que es la condición de posibilidad del conocimiento, por eso quizá, mejor que hablar de

conocimiento puro, que podría interpretarse como conocer algo que no es del mundo, deberíamos hablar de razón pura.

Pascal distinguió dos modos de acceso a la verdad, la del espíritu geométrico y el espíritu de fineza. El geométrico es fuerza y rectitud de espíritu, penetra intelectualmente en los secretos de los principios, es analítico y lógico. El de fineza es amplitud de espíritu, es del orden de la intuición, sutil y ambiguo, una inteligencia sin palabras capaz de trascender a la propia razón y que revela intuitivamente verdades relativas a la realidad afectiva. Pero Pascal no da primacía a ninguno de ellos, son dos aspectos necesarios y complementarios. Es conocido el espíritu geométrico del propio Pascal y al mismo tiempo de sus motivos para asegurar que si existen cuestiones a las que no se puede acceder racionalmente se debe a las propias limitaciones de la razón.

Para Pascal son dos modos complementarios, y así debemos entenderlo pues las intuiciones del espíritu de fineza necesitan la mayor de las veces aterrizar en el de geometría, y éste suministra el material que hace posible la intuición del espíritu de fineza. Sin embargo, según el modelo del que partimos la intuición o razón pura es la forma a priori y la condición de posibilidad de todo conocimiento racional y por tanto no se relacionan recíprocamente, en cuanto que cuando nos entregamos al espíritu de fineza no se anula el geométrico, sino que en su alternancia se enriquece, pero cuando nos entregamos al espíritu geométrico el de fineza se oscurece, la intuición se apaga en la representación.

2.5 MEMORIA PURA.

Desde nuestros presupuestos podemos postular una conciencia pura porque hay conciencia sin objetos, una voluntad pura porque presumiblemente es precisa para que nos podamos proyectar sobre lo psíquico, un sentimiento puro porque es independiente a lo que en el mundo pudiera provocarlo, pero, ¿podemos tener memoria sin objeto? Responder a esta pregunta pasa por entender que si el ser humano conoce, quiere y siente es porque estas descansan en facultades puras, ajenas al mundo e inmanentes, de modo que una memoria pura sería una realidad potencial en la que debería fundamentarse todo recuerdo y no tener más objeto que el propio sujeto.

Para intentar dirimir esta cuestión será preciso tener al menos alguna idea de qué sabemos en la actualidad de la memoria y qué ignoramos, pues será esto lo que autorizará o deslegitimará una posible interpretación de la memoria consecuente y compatible con el modelo antropológico que aquí seguimos, o sea, tomando como hipótesis de partida nuestra idea de referente y la diferencia entre la psique y el espíritu.

2.5.1 MEMORIA DEL CUERPO

Parece obvio que el órgano principal de la memoria es el cerebro, pero lo cerebral no equivale a lo consciente, nada más lejos, los seres vivos más básicos pueden desarrollar alguna forma de retención y aprovechamiento de las experiencias pasadas, algún tipo de aprendizaje, de adecuación, de hábitos, que de alguna manera sugieren formas primordiales de memoria no conscientes. Por tanto, igual que diferenciamos entre percepción y conciencia sensorial podemos también distinguir entre lo que en psicología se llama memoria implícita y explícita. La memoria implícita es patrimonio de todo ser vivo y es correlativa a la facultad de aprendizaje sin necesidad de conciencia.

denominamos ahora memoria implícita (o procedimental) a lo que antes se llamaba memoria inconsciente, que comprende los hábitos, la sensibilización y el condicionamiento clásico, además de destrezas perceptivas y motoras como andar en bicicleta o servir una pelota de tenis.²⁸⁷

Sin duda uno de los principales referentes del estudio científico de la memoria es Eric Kandel, galardonado en 2012 con el Premio Nobel por sus estudios sobre los mecanismos de aprendizaje y memoria de la *Aplysia*. Sus estudios han puesto de manifiesto que la actividad genética y la producción de proteínas son determinantes para la memoria inconsciente o procedimental, una memoria que no necesita una especial complejidad del sistema nervioso. Se han identificados las diferencias estructurales y funcionales entre los mecanismos que intervienen en la memoria a corto plazo y a largo plazo y su relación con el aprendizaje.

En esa línea un artículo publicado en 2018 describe el experimento por el cual parece que se ha conseguido transferir la memoria de un molusco a otro, aunque en realidad se trata de un comportamiento aprendido. Tomaron algunos ejemplares de la especie *Aplysia* y los sometieron a descargas eléctricas suaves durante horas. Aunque el acto de contraerse es natural en estos animales, en los probandos esta reacción fue aumentando y sensibilizándose progresivamente. Seguidamente se les extrajeron el ARN junto al de otros caracoles que no habían recibido descargas y se inyectaron a otros, el resultado fue que los que recibieron el ARN de los ejemplares que habían recibido descargas se contrajeron largamente, por el contrario los demás se contrajeron unos segundos.²⁸⁸ Aunque el sistema nervioso de los *Aplysia* es muy simple, unos cientos de grandes neuronas, son capaces de realizar un aprendizaje asociativo, por tanto, el aprendizaje de hábitos o el asociativo y también algún tipo de memoria no necesitan un sistema nervioso sofisticado.

²⁸⁷ Kandel. 2007. Pág. 159

²⁸⁸ Cfr. Bédécarrats, A., Chen, Sh., Pearce, K., Cai D., and Glanzman D.L. "RNA from Trained *Aplysia* Can Induce an Epigenetic Engram for Long-Term Sensitization in Untrained *Aplysia*". En: *ENEURO*. Cognition and Behavior. 14.5.2018. <<https://doi.org/10.1523/ENEURO.0038-18.2018>>

Sin duda Kandel es uno de los investigadores punteros que intentan desentrañar los procesos fisiológicos responsables de la memoria inconsciente, sin embargo, podemos decir que sobre la dimensión consciente de la memoria no ha aportado nada nuevo que añadir a la infructuosa tarea de comprender cómo desde la actividad electroquímica de las neuronas surge la experiencia consciente. Al final de su famoso libro *En busca de la memoria* hace un balance de lo que le gustaría llegar a conocer algún día: Lo primero es

cómo se desenvuelve el procesamiento inconsciente de la información sensorial y cómo actúa la atención para guiar los mecanismos cerebrales que estabilizan la memoria. Sólo entonces estaremos en condiciones de abordar en términos biológicos las teorías sobre los conflictos conscientes e inconscientes y la memoria que planteó Freud en 1900.²⁸⁹

O sea, lo primero sería saber cómo se fija la información, de qué forma se procesa y se almacena, algo que se ignora pero que al menos parece que tiene mucho que ver con la atención, cuanto más conciencia más memoria, pero en los organismos más básicos la atención tendrá que ver con la frecuencia del estímulo y con su relevancia. Aunque la atención puede darnos una pista Kandel confiesa que le gustaría averiguar desde un enfoque reduccionista

cómo hacen las células de lugar del hipocampo para crear un mapa espacial duradero cuando el organismo presta atención a su entorno. ¿De qué naturaleza es esa suerte de reflector mediante el cual la atención ilumina las cosas? ¿Cómo habilita la codificación inicial del recuerdo a través de los circuitos neurales que participan en la memoria espacial?

La fijación de la información se da como condición necesaria para la memoria, de modo que la información podrá ser recuperada en la medida de su relevancia o repetición o del grado de atención, pero aunque hoy por hoy no se sepa cómo se fija o “almacena” la información en el cerebro, se trataría todavía del problema fácil, ya que sin duda el difícil es...

la relación entre los procesos mentales inconscientes y los conscientes en los seres humanos. La idea de que no somos conscientes de buena parte de nuestra vida mental, propuesta por primera vez por Hermann Helmholtz, constituye el eje del psicoanálisis. Freud la completó con otra idea interesante: que, si bien no somos conscientes de la mayoría de los procesos mentales, podemos adquirir conciencia de muchos de ellos prestándoles atención. Según esa perspectiva, compartida hoy en día por la mayoría de los especialistas en neurociencia, la mayor parte de la vida mental es inconsciente: sólo se hace consciente con las palabras y las imágenes.

²⁸⁹ Kandel. Pág. 488

Podríamos resumir diciendo que Kandel comparte el paradigma naturalista que entienden que todo ser vivo procesa información, que tiene cierta capacidad de aprender y algún tipo de memoria inconsciente. De ahí que en el cerebro se distinga memoria inconsciente de memoria consciente, de modo que se da por hecho que el cerebro es el responsable de la memoria y lo que queda por averiguar es cómo lo inconsciente se hace consciente. Ahora bien, en mi opinión, emparentar la epistemología genética con el psicoanálisis tiene unos riesgos ontológicos, o al menos terminológicos, difícil de superar ya que el psicoanálisis parte del inconsciente como una realidad psíquica, mental, de modo que la mente humana es un fondo inconsciente en el que se destacan unos procesos marginales conscientes. El problema estriba en que si se busca reductivamente el origen del pensamiento, del aprendizaje o de la memoria, cómo justificar que se trata de fenómenos mentales.

Evidentemente si se es naturalista se entenderá que la mente es un producto del cerebro, pero es muy diferente el tratamiento que hace de la mente el psicoanalista y el que hace el neurocientífico. Aunque se acepte el naturalismo, en psicología lo mental toma una realidad propia, por lo que se entenderá que la mente tiene dos dimensiones, una inconsciente, que incluye toda la información mnemotécnica, y una consciente. La cuestión, en mi opinión, es cómo justificar desde la neurociencia que determinados procesos cerebrales son mentales a pesar de ser inconscientes.

Sabemos que existe algo así como la mente porque a diferencia de fenómenos físicos como correr, comer o hacer la digestión, somos conscientes de fenómenos que no son físicos, como el pensamiento. Pero si quitamos la conciencia ni siquiera podríamos hablar de fenómenos mentales ya que para saber algo de un fenómeno mental este debe ser consciente. Si todo se explica reductivamente, los procesos cerebrales son fenómenos electroquímicos y solo podemos postular algo más cuando esos fenómenos producen actos conscientes, porque la conciencia no es meramente un fenómeno electro-químico y por eso se considera que es un fenómeno mental. Ahora bien, si quitamos la conciencia no sé porque hay que dejar de considerar que todos los fenómenos cerebrales son fenómenos físicos y se le añade, en mi opinión gratuitamente, la etiqueta de mental.

Aunque lo mental se atribuya al cerebro, cuando los naturalistas hablan de ello es porque los fenómenos mentales tiene una característica propia que es la conciencia, si prescindimos de ella no habría ninguna razón para hablar de procesos cerebrales mentales pero inconscientes. Por tanto, en mi opinión, lo mental es una cosa y lo cerebral es otra, de modo que la *Aplysia* o la mosca de la fruta pueden tener algún tipo de memoria, imputable a sus genes y a la síntesis de proteínas, del mismo modo el cerebro humano puede tener también esta clase de memoria inconsciente, pero lo que es gratuito es pensar que se trata de un fenómeno mental.

El problema sería solo terminológico si se hubiese demostrado que el cerebro es causa suficiente para la conciencia o lo mental, pero no es así, ni siquiera tenemos una

pista que nos ponga en camino, lo que ocurre es que se parte desde posiciones naturalista y se da por hecho que lo mental es un producto cerebral. Por tanto, el problema terminológico no es más que la punta de un iceberg, una anécdota del problema ontológico de la conciencia, un problema que se obvia y que hace que no haya ningún inconveniente en hablar de mente consciente y mente inconsciente, o de memoria corporal y memoria psíquica. Pero esta división solo es legítima si se le da a lo psíquico un tratamiento independiente de lo cerebral, de hecho es la postura mejor aceptada entre los estudiosos de la memoria.

Henry Bergson diferenciaba entre una memoria de hábitos y acciones repetidas, que se trata de una memoria corporal y automática que tiene su uso en el presente, y una memoria de naturaleza secuencial y contemplativa, que llama pura. Juan Arana, en un apartado de *La conciencia inexplicada* titulado <conciencia y memoria>, distingue entre

lo que podríamos llamar «memorias de clase I»: que consiste en cifrar cualquier tipo de configuración material que persiste en el tiempo”²⁹⁰ y memoria de clase II, que sería una “especie de metamemoria o memoria de segundo grado”, es decir, “aquella que me sirve para recordar que tengo que acordarme”²⁹¹.

Así pues, diferenciamos entre la memoria inconsciente de las formas de vida más básicas y la memoria consciente o psíquica. Como hemos visto, Kandel tiene la esperanza de que se descubran reductivamente los mecanismos que hace que la información quede almacenada en el cerebro, pero tal como entendemos aquí el cuerpo, podríamos verlo de otra manera: Todo ser vivo es un sistema que se mantiene gracias a que conserva un equilibrio homeostático que debe compensar el desgaste energético interno y protegerse de las perturbaciones externas. Pero siendo el cuerpo una realidad procesual lo accidental y lo sustancial son la misma cosa, no hay un sistema fijo y definitivo que tiende continuamente a repetirse eliminando todo aquello que lo perturba, sino que el cuerpo es lo que es en cada momento, y su organización depende siempre del estado actual del sistema.

Ya decíamos que una infección es un acontecimiento accidental que puede sufrir el cuerpo o no hacerlo, pero una vez que el organismo enferma no se trata de un organismo sano que ahora está enfermo, sino de un organismo enfermo, con tal o cual carencia, con tal o cual desequilibrio a compensar, pero que ahora forma parte constitutiva de la actividad y de la organización del sistema. Adjetivarlo como enfermo no es más que dar por sentado que la forma de ser debe corresponder a la que consideramos como manera de ser óptima.

Cuando una lagartija se traga un mosquito se trata de un sistema en el que ha entrado un elemento extraño, ajeno, pero enseguida comienza un proceso de

²⁹⁰ Arana 2015. Pág. 189

²⁹¹ Id.

asimilación en el que el mosquito formará ya parte del sistema. Una parte será expulsada, pero el proceso de excreción es uno más de los procesos que mantienen el sistema. La parte asimilada formará parte constitutiva del sistema, haciendo que ahora ya no es un sistema concreto más un añadido, sino un sistema nuevo el cual se ha acomodado a lo añadido, que ahora forma parte constitutiva del sistema.

En términos biosemióticos diríamos que para la lagartija el mosquito es información, pero si lo captura es porque esa información es coherente con la información que procesa su organismo, es coherente porque la lagartija sabe interpretarlo. Pero una vez que se traga el mosquito éste supondrá una múltiple y heterogénea fuente de información para distintos procesos biológicos relativamente independientes. Ahora bien, la información de cada uno de estos procesos semióticos no solo se procesa sino que también es asimilada por el organismo, de modo que no es que la información se tenga sino que se es.

Los seres vivos asimilan información porque tienen la capacidad de interpretarla, pero la asimilación no es un proceso accidental sino constitutivo, en el cual el sistema hace suya la información y se adecua a ella, por tanto toda novedad implica una asimilación y adecuación que reconfigura los procesos cognitivos del referente. No se trata de equilibrio de un sistema fijo sino de un continuo proceso de equilibración.

Visto así se puede proponer que si los seres vivos más básicos son capaces de “aprender” de sus propias experiencias es porque cada acontecimiento deja una huella electro-química que deviene información, como en el caso de las descargas eléctricas a la *Aplysia*, y que supone alguna transformación coherente y proporcional del sistema, en este caso de su arsenal genético. Por eso es que decimos que la información no se tiene sino que se es. Ahora bien, desde este punto de vista el concepto de memoria toma una dimensión diferente, ya no tendría sentido creer que la memoria es un repositorio de información, sino toda una trama biológica-existencial que forma parte del organismo y de su organización. Cada información que recibe el organismo viene dada por su correlato electro-químico, de forma que no hay que entender que hay una información guardada en el cerebro, sino que el cerebro y su organización se edifican sobre una trama biológica de la cual el correlato fisiológico de la información forma parte, y que el sistema asimila, incorpora y acopla.

Así pues, podemos entender que el cerebro humano procesa mucha información ajena a la conciencia, pero si se acepta el reduccionismo, llamar a este hecho como mental o como inconsciente no está justificado, en mi opinión son meramente procesos cerebrales. De este modo la memoria corporal, eminentemente cerebral, es una memoria física que posibilita formas de aprendizaje de adecuación o de hábitos, una memoria imputable a todo ser vivo. Ahora bien, si el cuerpo se va desarrollando continuamente, cuando aparece la subjetividad se abre a una nueva y más rica suerte de posibilidades estimulares, ahora no solo reacciona a los estímulos externos e

internos sino que es también sensible a los estados subjetivos, a eventos mentales que se traducen en el cerebro a impresiones electro-químicas.

Ya no se trata solo de procesar la información física, como la luz, las ondas sonoras o las sustancias moleculares que provocan el olor, ahora es sensible a las imágenes visuales, sonoras y olfativas. Pero no porque el cerebro vea o escuche, sino porque cada imagen, cada olor y cada sentimiento produce un efecto fisiológico en el cerebro, un mapa diría Damasio. Pues bien, igual que ocurre con los estímulos externos, la subjetividad vuelca información en el cuerpo, pero como hemos dicho, toda información que el cuerpo asimila forma parte constitutiva del sistema vivo, no se trata de una información ajena guardada sino de una forma de ser en la que la información está incluida.

El cuerpo humano es una máquina, pero una máquina viva que sigue su propia lógica y en la cual la organización es una actividad que continuamente se va renovando, pero igual que procesa e incorpora la información externa también asimila la que recibe de la subjetividad. Si Kandel afirma que del cerebro surge lo mental inconsciente y que filogenéticamente lo inconsciente deviene consciente, aquí entenderemos que cuando aparece la subjetividad lo consciente se traduce en el cerebro a lo inconsciente, pero no podemos hablar de una mente inconsciente sino de información electro-química, o sea, que los estímulos subjetivos dejan una huella física en el cuerpo. De este modo la memoria cerebral solo incorpora de la subjetividad los eventos traducibles a efectos fisiológicos, la secuencia, el orden, como impulsos electro-químicos, y en lo que ello afecta al sistema vivo y por tanto en relación con los valores biológicos.

Visto así el concepto de memoria toma una dimensión muy diferente a la que se defiende generalmente, se puede entender que la información no está almacenada en el cerebro sino que forma parte de él, algo que anularía la idea de inconsciente de la psicología freudiana ya que a este nivel no tendría sentido hablar de una mente inconsciente ya que los procesos cerebrales no son conscientes pero tampoco son mentales.

Hay que recordar que lo que tratamos de hacer es dar por bueno a priori el modelo triádico e intentar buscar una explicación de la memoria coherente que podría deducirse de los datos de experiencia, en ese sentido creo que lo expuesto puede ser tan verosímil como aceptar que el cerebro ha estado millones de años trabajando al margen de la conciencia y que en un momento filogenético determinado por causas naturales lo inconsciente se hizo consciente.

2.5.2 MEMORIA DEL ALMA

El ser humano es un espíritu encarnado, un ser potencialmente capaz de actualizarse en un cuerpo humano, un ser que tiene facultades puras que son la condición de posibilidad de todo acto consciente, de todo conocimiento, sentimiento y voluntad que se dan en el mundo y que se darían en cualquier mundo posible. Pero lo que no cuenta a priori es con ningún tipo de contenido ya que no recibirá más información que la que le llegue a través de la conciencia sensorial.

Al nacer el espíritu habita un cuerpo que cuenta ya con todo un bagaje informacional que deviene en un comportamiento instintivo que puede explicarse al margen de la conciencia. Su habitáculo es una máquina viva que trabaja al margen de la conciencia, solo se hará consciente aquello que reciba a través de los órganos sensoriales, será solo a través de la conciencia sensorial como el sujeto aprehenderá su propio cuerpo y el mundo. Tal como admite la psicología los estímulos cenestésicos o propioceptivos darán cuenta de nuestra corporeidad, los externos de nuestro mundo, y así se ira construyendo el yo entitativo, el yo psíquico.

Aunque la certeza de ser vaya implícita en toda conciencia psíquica, la evidencia de ser entitativa tendrá que construirse según lo suministrado por la conciencia sensorial, pero hasta que el sujeto no conozca conscientemente no podrá tener ningún material que pueda ser memorizado y luego recordado, rememorar es conocer lo ya conocido, pero para que algo sea conocido tiene que entrar por los sentidos y por tanto ha sido procesado en el cerebro.

Desde este punto vista ningún contenido de conciencia podría ser ajeno al cerebro y por tanto la memoria sería en todo caso sería memoria cerebral, como sostienen los neurocientíficos sería en el cerebro donde se guarda la información. Visto así, no tendría sentido admitir que hay una dimensión mental inconsciente ya que lo inconsciente sería sinónimo de cerebral. Ahora bien, lo que “guarda” el cerebro es la información secuencial, operativa, automática, sintáctica, que se incorpora al bagaje valorativo del cuerpo y por tanto remite exclusivamente a lo biológico. Pero si el cuerpo se constituye físicamente e interpreta la información en esos mismos términos, la psique se constituye según el conocer, el sentir y el querer en el mundo e interpreta la información según sus propias categorías valorativas, unas categorías que trascienden su propia dimensión biológica.

Podríamos decir que todo evento humano tiene dos niveles de memoria que se desarrollan como dos tramas concomitantes, una física que es sintáctica y se refiere a la acción y guarda el contenido, y otra psíquica, que además de tener acceso a toda la información del cerebro susceptible de llegar a la conciencia, implica también el significado y el sentido, y que tienen su confirmación y su material en el sentimiento. La primera remite a valores biológicos, la segunda, además, a valores existenciales.

En pocas palabras, si partimos del modelo triádico podemos entender que todo acto de memoria consiste en recordar lo ya conocido, pero que lo conocido tiene dos dimensiones, el contenido, que remite necesariamente al cerebro, y el sentido, que es patrimonio del sujeto. Ahora bien, aunque toda la información se guarde en el cerebro, el acto de recordar premeditado no se consuma hasta que lo recordado no se reconoce como tal, hasta que no llega la certeza de que lo que se ha hecho consciente se corresponde con lo que queremos recordar. Pero lo buscado ya fue conocido conscientemente, de modo que recordar es reconocer lo ya experimentado, y es posible porque lo buscado era conocido y ahora vuelve a serlo, se vuelve a conocer, se reconoce.

En mi opinión, lo reconocido es del mundo pero el acto de reconocer es inmanente, pertenece al sujeto. El yo tiene vivencias cuyo contenido siempre llegan desde los sentidos y por tanto es procesado cerebralmente, pero para reconocer conscientemente hay primero que conocer conscientemente, y esto no es imputable al cerebro sino a la subjetividad, al yo psíquico. Por tanto, podemos entender que todo acto de memoria premeditada y consciente tiene momentos de inconsciencia, pero que estos son fenómenos cerebrales, pero que el momento cumbre en que el recordar se consuma es un acto de reconocimiento que solo es imputable a la psique.

Ahora bien, el recordar implica un conocer consciente previo, el conocer necesita la conciencia sensorial, pero dado que toda conciencia sensorial implica la autoconciencia, entonces, todo conocer es auto-conocimiento y todo reconocimiento es también auto-reconocimiento. Cuando el sujeto conoce se sabe ser el sujeto que lo hace, se sabe ser un sujeto en el mundo que conoce el mundo, se reconoce como tal, pero se trata de un auto-reconocimiento entitativo, reconocerse como un sujeto en el mundo y como el protagonista de todas mis vivencias. Pero este yo psíquico es un yo que se construye sobre sus propias vivencias, cuyos contenidos son del mundo y por tanto remiten a una memoria cerebral, pero la esencia de las vivencias no estriba en su contenido sino en las facultades del sujeto, en conocer, sentir y querer lo que el mundo le ofrece.

A nivel psíquico la memoria versa más sobre el sentimiento y la voluntad que sobre los contenidos, lo que sentimos o queremos puede ser cualquier cosa, pero la facultad de querer y de sentir es siempre la misma. Ahora bien, sabemos que tanto la forma de ser a nivel fisiológico como a nivel psíquico se va desarrollando, si se quiere podemos admitir que tanto el yo físico como el yo psíquico son realidades procesuales, que comienzan, se desarrollan y decaen con la vejez, de modo que podemos entender que igual que ocurre en el cuerpo, también el alma hace suya todas sus vivencias, de forma que toda acto de volición y todo sentimiento en el mundo forman parte de la propia constitución entitativa del yo psíquico.

2.5.3 MEMORIA PURA

Si analizamos la memoria en su dimensión funcional, a nivel cerebral la memoria parece ser una función cognitiva de adecuación con el medio que permite significar la experiencia y actualizar el valor que ella implica. A nivel psíquico, además de para lo anterior, la memoria sirve, quizá es imprescindible, para la continuidad existencial, para saberse ser siempre el mismo sujeto. Por tanto, a nivel psíquico la memoria dota de continuidad a la experiencia por la cual me sé un sujeto en el mundo, pero no se recuerda el mundo, sino lo que percibo, lo que siento o padezco en él y porque soy consciente de ello me confirmo a mí mismo.

Ahora bien, si el yo psíquico es el yo puro en el mundo podríamos intentar identificar una memoria pura que sería la condición de posibilidad de la memoria psíquica, pero si el objeto de ésta es el yo en el mundo, el de la memoria pura no podría ser ni el mundo ni un yo en el mundo. No tendría mucho sentido decir que la memoria pura se da a una conciencia psíquica, la memoria solo puede ser pura si la conciencia es pura, sin objeto del mundo, pero entonces, si como hemos dicho, el mundo es todo menos la conciencia, para identificar la función de una posible memoria pura no podemos salir de la conciencia, sería por lo tanto una función inmanente que solo podría tener como objeto la propia conciencia pura y sus posibles virtualidades o potencialidades.

Una memoria pura es algo que espontáneamente parece complicado de justificar pero alguna pista nos da Juan Arana cuando admite que las memorias de clase I y clase II son dos tipos de memoria perfectamente naturalizables que no nos sacan del orden natural, pero se pregunta “¿Hay algún tipo de memoria que lo haga? La llamaríamos, añade, «memoria de clase 0»”²⁹².

Esta memoria tendría que ser según J. Arana muy simple, radical y metafísica, genérica, inespecífica, una tendencia innata a persistir que “no está condicionada por la presencia de significantes materiales, códigos ni procesos de recuperación. No es memoria de esto o de lo otro, es memoria de sí”.²⁹³

Que no esté condicionada a códigos ni a procesos de recuperación puede significar que no rememora nada, que no evoca nada que no esté presente. Que no está condicionada por la presencia de significantes materiales puede interpretarse que no depende de un estímulo original desde el cual y mediante asociación se elabora el recuerdo. Que sea simple radical y metafísica puede significar que no tiene relación con el mundo sino con la propia subjetividad. Por tanto, nos acercaríamos a la idea de una posible memoria pura, en contraposición con la memoria declarativa o episódica del sujeto psíquico.

²⁹² Arana. 2015. Pág.189

²⁹³ Id.

Partimos del axioma de que la conciencia pura proporciona al sujeto la certeza de saberse ser, un saber ajeno a toda evidencia entitativa, pero este saberse ser es una intuición pura porque no necesita al mundo, es una apercepción trascendental. La cuestión es que aquí no hay un mundo fenomenal en la que el sujeto pueda reconocerse como unidad permanente a la que remite la memoria, pero la intuición pura de saberse ser, aunque siempre se da en acto, nunca supone una novedad absoluta, siempre lleva en sí no solo el saberse ser ahora, sino también que ese ser que soy ha sido antes, ha sido siempre el mismo.

Por muy fugaz que sea la conciencia pura siempre implica un antes y un ahora, por muy inmediato que sea el saberse ser, es un continuo. Si a nivel psíquico el recuerdo del mundo contribuye al saberse ser entitativo, la conciencia pura nos regala la continuidad en el saberse ser, una continuidad que es la condición de posibilidad del saberse ser algo, por lo que a nivel absoluto no es que tenemos una facultad como la memoria que nos brinda nuestra propia continuidad, sino que es la continuidad del saberse ser la que nos obliga a tener que admitir algún tipo de memoria.

Desde nuestros presupuestos podríamos admitir que no es porque tenemos memoria que captamos la continuidad del yo puro, sino que porque el yo puro continúa es que se da la memoria, que entonces no se muestra tanto como una facultad sino como una consecuencia. Desde este punto de vista, o mejor, desde esta profundidad, la memoria no es una facultad de, sino la consecuencia necesaria de la propia continuidad que el ser implica.

Decíamos que a este nivel conciencia y sujeto parecen coincidir, pero no porque ahora la conciencia muestre características del sujeto, sino porque la única característica, el único atributo imputable ahora al sujeto es que es consciente. El sujeto queda reducido a subjetividad y la subjetividad a conciencia, del mismo modo la memoria queda reducida al saber de la continuidad, un saber que se funda y es indiscernible de la continuidad del saberse ser.

La experiencia trascendental del saberse ser implica su propia continuidad, esa es su memoria, no se trata de que tiene a su disposición una información que puede usar o no, sino de un saber que forma parte y es inseparable de su propio ser. Aunque el yo absoluto quisiera prescindir de ello, su mismidad lleva constitutivamente el saberse ser y el saberse ser en el tiempo, la memoria pura, que ya no parece una facultad, sino un atributo esencial del sujeto.

Decíamos sobre la memoria corporal que no se trata de una información guardada sino que la información adquirida forma parte del sujeto, pues bien, el saberse ser y de la continuidad de su ser no es una información que tiene a su disposición el yo puro sino un conocimiento puro que forma parte de su ser y es este conocimiento el que fundamenta todo acto de duración y por tanto también todo acto de memoria a nivel psíquico.

Pero todo acto de memoria a nivel psíquico no se consuma hasta que el sujeto no se reconoce en lo recordado, hasta que no es consciente de que lo recordado una vez fue conocido y ahora es reconocido. Pero si el conocer en acto es algo psíquico, la potencia de reconocer lo trasciende y remite a un yo puro. Ese momento en que lo buscado llega a la conciencia, ese “*eureka*”, es un acto que se da en el mundo, pero no es un conocimiento del mundo sino del propio sujeto, que no proviene de un pensamiento discursivo sino que se trata de una certeza espontánea, de una intuición pura que no remite más que al sujeto.

Esto se nos muestra cuando reconocemos e identificamos lo ya conocido, pero todavía es más claro cuando espontáneamente un objeto o un hecho nos evocan lo vivido anteriormente, el pasado se reconoce en el presente y ese reconocimiento es volver a vivirlo aunque solo sea por un instante. A veces las cosas o los hechos nos despiertan el reconocimiento, vivimos experiencias que implican un sentir particular que reconocemos, aunque en ese momento no recordemos ni cómo ni cuándo ocurrieron.

Un olor, una imagen, una impresión sin nombre, pueden evocarnos experiencias pasadas aunque no alcanzáramos nunca a recordar ni cómo ni cuándo las vivimos, ni siquiera de qué experiencia se trataba. Lo único que se nos da es la certeza de haber tenido el mismo sentir, lo reconocemos y volvemos a revivir lo sentido, pero como no lo ubicamos ni siquiera estamos seguros de qué clase de sentimiento se trataba. El sentir se reconoce pero no pudiéndolo relacionar con un hecho concreto ni siquiera podemos ponerle nombre al sentimiento, pero esto no impide que cuando se vuelve a vivir se reconozca.

Aunque el recuerdo no tenga ningún contenido, aunque no se rememore ningún hecho concreto, es el sentir, es la esencia de la vivencia lo que se recuerda, se trata de volver a vivirla por un instante, de modo que el reconocimiento es la certeza de una experiencia vivida por el sujeto y por tanto es también auto-reconocimiento. Al comenzar este apartado nos preguntábamos si sería posible tener un acto de memoria sin objeto, pues bien, ahora vemos como se reconocen vivencias sin contenido, y donde el objeto es el propio ser del sujeto, su propio sentir, que es, cómo no, su propio ser.

El ser del yo puro lleva en sí el ser de la memoria, saber la continuidad del ser, entonces, en vez de una facultad parece más un atributo esencial implícito al ser. En otras palabras, la certeza del puro saberse ser lleva consigo la certeza de la continuidad del ser y esta continuidad es la que fundamenta la duración de cualquier fenómeno de conciencia. Del mismo modo, todo acto de memoria consciente implica reconocimiento, pero igual que toda conciencia sensorial implica la autoconciencia, todo reconocimiento es de algún modo auto-reconocimiento. Por tanto, siguiendo nuestros presupuestos, se podría decir que la memoria pura es un fenómeno espiritual en el que se fundamenta todo sentido de duración y por tanto también la memoria, y que en su dimensión pura consiste en la facultad que fundamenta todo reconocimiento.

3. RESUMEN Y CONCLUSIÓN DEL CAPÍTULO

Comenzamos este capítulo preguntándonos si Husserl había llegado efectivamente al yo trascendental, un yo absolutamente ajeno al mundo, ya que ni siquiera tenemos garantías que pensar, tal y como lo hacemos los humanos, sea una facultad pura, de hecho hemos comprobado que en las prácticas meditativas orientales se entiende lo puro ajeno a todo pensamiento.

Es paradójico buscar algo que no conocemos, buscamos lo puro pero no sabemos en realidad en qué consiste, teniendo en cuenta que lo psíquico es lo cotidiano, lo puro solo un postulado metafísico, pues bien, esta cuestión solo puede ser resuelta en la medida que podamos tener alguna experiencia que no necesite al mundo, pero es evidente que si podemos lograr tal experiencia no puede ser más que en el ejercicio introspectivo, en la meditación o más filosóficamente con la fenomenología trascendental.

Ahora bien, dado que la conciencia rara vez se polariza en un nivel de conciencia sino que se trata de predominio, podemos hacernos una idea de cuáles son las categorías puras a medida que alcancemos más profundidad de conciencia. En ese ejercicio hemos comprobado que incluso podemos alcanzar vivencias donde parece que conciencia y pensamiento no coinciden, y sobre todo aquella por la cual la mente quieta y vacía nos deja a solas con la conciencia, de forma que puedo asumir que el mundo desaparezca sin que tal eventualidad afecte a mi ser. Por tanto, partimos de que podemos conseguir una vivencia de la conciencia pura, desde la cual podemos acceder a unas presuntas facultades puras, algo que supone un gran avance ya que podemos partir del hecho de que cuando el yo puro, se proyecta o es arrojado en el mundo, lo hace según esas facultades a priori.

Podemos postular que si el ser humano conoce es porque descansa en una forma de conocer pura, espiritual, que se actualiza en la forma humana de conocer; si siente lo que le pasa en el mundo es porque tiene una facultad pura de sentir, o que la voluntad humana es la actualización de una fuerza más originaria, una voluntad pura. Sin embargo, a pesar de estos avances, todavía no tenemos al sujeto, todavía deberíamos dar un paso más y tratar de entender la relación entre las facultades puras, ya que puede que algunas sean más esenciales y muestren de algún modo la esencialidad del sujeto.

La tradición racionalista ha dado siempre primacía a la razón, a la inteligencia, en cambio otras doctrinas han defendido que lo más radical del ser humano hay que buscarlo en la voluntad (Schopenhauer) o el sentimiento (Scheler), pero de nuestra experiencia fenomenológica sobre el sentimiento puro podemos concluir que la razón pura o la voluntad pura son tan esenciales como el sentimiento puro, que si bien para llegar a lo puro el sentimiento nos proporciona un acceso privilegiado, no es ello garantía de que sea la categoría más esencial al sujeto.

Por otro lado, la conciencia siempre acompaña al sentimiento, de forma que si el sentimiento remite a valores del existir en el mundo podrá ser una vivencia inmanente pero no pura, para que así lo sea el sentimiento tiene que remitir a valores ajenos al mundo, a valores trascendentales, valores que según la filosofía clásica son los valores espirituales.

En mi opinión para que la conciencia alcance el nivel espiritual necesita ir de la mano de un sentimiento como el de esperanza pura, porque es un sentimiento que no versa sobre el existir del sujeto sino sobre su ser. La esperanza pura es un sentimiento ajeno al mundo porque remite a un valor trascendental, de forma que mientras que el sujeto la sienta retiene la conciencia en lo puro e impide que la conciencia se deje arrastrar por la tendencia natural que lo impele a polarizarse en el nivel psíquico.

Por otro lado, aunque solo sea teóricamente, podemos diferenciar entre la memoria del cuerpo, del alma y la memoria pura. La memoria corporal no necesita conciencia, por tanto se trata de una memoria no consciente, pero lo que es gratuito es pensar que se trata de un fenómeno mental. La memoria cerebral conserva información, pero desde nuestros presupuestos podemos admitir que la información no se guarda en un repositorio de información sino que forma parte constitutiva del cuerpo, especialmente del cerebro.

La información forma parte del cuerpo, pero éste solo procesa lo relativo a lo mecánico, lo sintáctico, al contenido relativo a los valores biológicos, en cambio la memoria psíquica retiene el significado, el sentido y remite a valores existenciales. Pero también podemos identificar una memoria pura que consiste en la continuidad del saberse ser, una memoria que fundamenta todo sentido de duración y todo acto de reconocimiento.

Ahora bien, estamos dando por bueno que existen valores trascendentales porque forma parte de los presupuestos de la filosofía clásica, algo que justifica que esta filosofía no es solo especulativa, sino también gnosis, de modo que cuando el sujeto puro se proyecta en el mundo no solo cuenta con facultades puras sino que se determina también por valores a priori, por valores puros. Pues bien, en el siguiente capítulo se intentará poner en valor la posibilidad de que los Trascendentales son efectivamente realidades a priori como defiende la filosofía clásica, algo que justificaría porque el sentimiento de esperanza es un sentir muy particular que aúna en un solo acto un sentir, un conocer y una voluntad puros, una vivencia que al describir despedazamos, una experiencia que quizá muestra que saber, querer y sentir expresan tres formas de actualizarse una misma realidad: el espíritu. Por tanto, en la medida que las vivencias aúnan las tres facultades nos acercamos a lo espiritual. Hay que recordar que la categoría radical de la filosofía clásica es la de Unidad, de modo que cuanto más heterogeneidad, cuanto más determinación, más nos alejamos del origen.

CAPÍTULO VI. LOS TRASCENDENTALES

Los análisis teóricos y fenomenológicos llevados a cabo nos muestran que en el orden estructural podemos diferenciar tres niveles de conciencia: sensorial, psíquica y pura, que varían en profundidad, entendida como una cuarta dimensión. En el orden cognoscitivo podemos postular efectivamente una razón pura y una memoria pura, en el orden volitivo una voluntad pura y por último un sentimiento puro, pero éste si es puro tiene que remitir también a unos valores puros y por tanto deberíamos intentar justificar que efectivamente existen y podemos participar de ellos e intuir su valor, un valor ajeno al mundo.

Así pues, el propósito de este capítulo es justificar que existen valores independientes del mundo, valores a priori, trascendentales, para ello intentaremos analizar la forma en que presumiblemente participamos de ellos en cuanto a nuestras facultades: sentir, querer y conocer, algo que también nos puede servir para comprender la relación y la primacía, o no, de las propias facultades puras, algo que arrojaría luz sobre la estructura del yo puro o espiritual.

La realidad que tienen los trascendentales es sin duda un problema ontológico y como tal las posibles interpretaciones han estado condicionadas por los principios metafísicos que se defienden, en ese sentido podemos hablar de dos extremos: para el nominalismo o el conceptualismo el Bien no existe, solo hay cosas buenas; la Verdad no es más que un concepto para señalar que hay proposiciones verdaderas y la Belleza un adjetivo de aquello que nos agrada estéticamente.

Desde un punto de vista nominalista o conceptualista los universales son un recurso gnoseológico que permite universalizar en un concepto lo que bajo una determinada categoría tiene lo particular. Lo universal está en la mente no en la realidad, por eso el bien, la verdad y la belleza se dan como ideas que definen el campo de acción de la ética, la lógica y la estética, que en cuanto a disciplinas particulares presuponen un objeto que coincide con un fin, en cuanto que lo que persigue la ética es el bien más general posible, la lógica la verdad y la estética la belleza.

En el otro extremo la filosofía clásica, para la cual los Trascendentales son realidades separadas e independientes de las cosas y no dependen de ellas ni de las personas. Para Platón forman parte del mundo inteligible, para San Agustín de la mente de Dios. De hecho en el platonismo es corriente que la idea de Uno vaya acompañada de la de Bien y se habla de la realidad última como Uno-Bien.

1. EL BIEN

El bien como concepto subsume lo beneficioso, lo útil, lo agradable, etc. y también todas las formas en que se da la virtud. La idea de bien generaliza todos los casos concretos, pero si puede hacerlo es porque la idea general es el fruto del conocimiento de lo concreto. Porque conocemos que tal o cual cosa es beneficiosa, útil, etc. es porque se generalizan en el concepto de bien. Pero de la generalidad podemos también llegar a la idea de Bien, el hecho de plantear la posibilidad de que el Bien sea un trascendental ya implica su idea, lo que ocurre es que tal idea no es más que una posibilidad, por tanto no implica conocimiento.

A cualquier nivel que se utilice, la idea de bien remite a un valor y el valor no forma parte del sistema valorativo sino que es su condición de posibilidad, por tanto participamos en la idea de bien en la medida que conocemos el valor al cual remite. Así sabemos qué es lo bueno por el conocimiento que tenemos del mundo y de los sujetos que en el mundo hay, de modo que para determinar si efectivamente existe el Bien como un trascendental habría que buscar un valor que trascienda el mundo, pero este tiene que darse no solo como idea, como posibilidad, sino también como conocimiento.

1.1 EL BIEN DE LA VIDA

Para el nominalismo lo bueno es un concepto que sirve para adjetivar las cosas buenas, pero escrupulosamente tampoco existen “cosas buenas”, sino cosas necesarias, útiles, convenientes, agradables, placenteras, etc. Desde el punto de vista nominalista diríamos que en la vida lo bueno no es más que un concepto para referir hechos que son beneficiosos para los organismos, ahora bien, si se acepta un principio formal que impele a los seres vivos a pervivir y reproducirse, o si como hace A. Damasio, que para justificar un valor que dote de sentido a las sensaciones y sentimientos recurre a un principio metafísico como el *conatus* de Spinoza,²⁹⁴ entonces no será buena una sensación porque sean placentera, sino que será placentera porque lo placentero es un indicador de lo bueno.

Para el nominalismo lo bueno no es más que un adjetivo, en este caso hablamos de sensaciones buenas porque son agradables, pero si seguimos la lógica de Damasio es al revés, ya que la sensación solo sería agradable porque lo que lo causa es bueno. De este modo las sensaciones no serían buenas porque son agradables sino que son

²⁹⁴ Cita.77: “«cada criatura, en la medida que puede por su propio poder, se esfuerza para perseverar en su ser», y «el empeño mediante el que cada criatura se esfuerza para perseverar en su ser no es otra cosa que la esencia real de la criatura»”

agradables porque lo que lo produce es bueno para vivir y reproducirse, por tanto, existe a priori un valor de lo bueno que subyace y es la condición de posibilidad de las sensaciones placenteras.

Para Damasio no es que el placer sea beneficioso sino que es un indicador de lo beneficioso, pero todavía es más radical el hecho de que lo beneficioso lo es porque sirve positivamente al *conatus* y por tanto el *conatus* es el último valor y a lo que remite lo bueno de la vida. Desde el punto de vista biológico hay un valor absoluto que se expresa en el *conatus*, de modo que lo beneficioso es relativo a lo bueno y no a la inversa.

En el momento que no se puede prescindir de un valor, es este caso relativo a la pervivencia y la reproducción, lo bueno toma una dimensión universal, pero no porque subsuma lo concreto sino porque es su condición de posibilidad. Lo bueno es relativo a algo, pero si ese algo es universal y la condición de posibilidad de que exista un valor, aunque solo pueda ser actualizado en lo concreto, toma una realidad por sí y un carácter absoluto, toma consistencia ontológica.

La universalidad que toma lo bueno para la vida no admite sin resistencia la posición nominalista o conceptualista ya que el origen ignoto del *conatus* dota a nivel biológico de valor al concepto de Bien ¿acaso puede pensarse que la gravedad no es más que un concepto, que lo que se da realmente es que unos cuerpos se atraen? Si la atracción fuera una cosa accidental que se da unas veces y no otras se podría entender que sí, pero cuando se trata de algo universal el concepto toma realidad ontológica.

Si entendemos que la gravedad es la cualidad de los cuerpos por la cual se atraen entonces no es solo un concepto que subsume lo concreto sino una realidad que formalizamos como una ley física, y las leyes, aunque no se dan más que en sus efectos, tienen su propia realidad. Por eso podemos decir que la gravedad es la cualidad por la que los cuerpos se atraen como que se atraen porque existe la gravedad. De la misma manera que la gravedad es una ley física, la supervivencia y la reproducción son “leyes biológicas” y por tanto admiten el mismo tratamiento. De este modo puede pensarse que a nivel biológico lo bueno no es solo una palabra que subsume las cosas beneficiosas, sino también que las cosas son beneficiosas porque son buenas.

En el momento que se identifica un valor absoluto del que participa todo ser vivo ya lo bueno no es un concepto que subsume cosas buenas, sino que las cosas buenas lo son porque satisfacen las condiciones para que se dé tal valor, entonces, el concepto de Bien ya no solo se nos da como idea sino también como conocimiento, en cuanto que sabemos que corresponde a una realidad a priori que es la condición necesaria que algo tiene que cumplir para considerarse bueno, de forma que cualquier cosa o hecho que sirva al *conatus* será bueno. Por tanto, si aceptamos la determinación formal o el *conatus* entonces hay que admitir que en la vida se da un Bien como valor real a priori y por tanto el Bien, toma consistencia ontológica.

1.2 EL BIEN DEL ALMA

Si el Bien es una realidad última no tendría sentido que hubiese más de un Bien, o más concretamente, que a nivel más radical el Bien de la vida sea uno y el Bien del alma sea otro. Solo podría haber un Bien con mayúsculas y así podría entenderse si aceptáramos que la evolución biológica tiene una finalidad metafísica: la de desarrollar cada vez mayores niveles de subjetividad (Teilhard de Chardin o Bergson), porque el valor del Bien, además de la supervivencia, tendría en la reproducción la herramienta necesaria para la complejización evolutiva, condición de posibilidad para que aparezca y se desarrolle la subjetividad.

Desde este punto de vista se podría postular la idea de que la conciencia tiene un origen evolutivo, pero añadiría que en ningún caso sería el producto de la evolución de la dimensión material del cuerpo, sino de la dimensión Espiritual. Pero este extremo se nos escapa, y no porque carezca de lógica, sino porque difícilmente encontraremos un modo apropiado de verificarlo. El Bien trascendental de la vida es “comprobable” porque es la condición de posibilidad, a priori, de aquello a lo que la vida responde universalmente, sin embargo, que algunos filos hayan evolucionado hasta organismos conscientes no es garantía que la vida, en general, tienda a ello. Por eso, para identificar un Bien del alma hay que ir a su origen, a lo más esencial, y si lo más esencial de la vida hay que buscarlo abajo del todo, el Bien del alma habrá que buscarlo arriba del todo, en el espíritu.

2. VALORES DEL CUERPO Y VALORES DEL ALMA

Mantenerse en el ser y reproducirse son los valores absolutos de la vida, los valores primarios, pero con la subjetividad aparece una nueva clase de valores, quizá los más elementales sean lo agradable y lo desagradable. Con la aparición de la subjetividad las sensaciones se vuelven sentimientos y ya no solo hay una existencia sino un sujeto que siente la suya, de modo que a lo beneficioso y lo perjudicial se incorporan lo agradable, el placer, y lo desagradable, el dolor.

Sin embargo, para el naturalismo que ejemplifica Damasio estos valores no son más que el correlato subjetivo de los valores primarios ya que el cerebro crea imágenes y sentimientos agradables porque son indicadores de lo beneficioso, mantenerse vivo y reproducirse, de modo que no tendría sentido que esta relación se quebrase. Sin embargo, es fácil que la primera vez que probamos el tabaco nos de asco, pero a poco que nos habituamos se convierte en un placer. En este caso nos agrada lo perjudicial pero también se da el caso contrario, que lo beneficiosos nos desagrade y por tanto hay que aceptar que lo agradable remite a un valor distinto que lo beneficioso.

Una de las razones principales para tener que admitir un sí-mismo es precisamente que los sentimientos implican una evaluación subjetiva donde entran en juego nuevos intereses, a veces contrapuestos a los biológicos. Si los valores biológicos no siguen a rajatabla el principio de anidamiento de Damasio es porque los intereses del sí-mismo se independizan de los biológicos, son al menos relativamente autárquicos.

Lo agradable es un valor en sí independiente de lo útil, pero en principio lo agradable lo es para el cuerpo, a su confort, y a nivel más básico sí que se sigue el principio de anidamiento y da continuidad a los valores primarios, por ejemplo, la aparición de la reproducción sexual implica nuevas gama de necesidades y un espectro estimular más rico que la asexual, pero en última instancia remiten al mismo valor. El valor del sexo tiene su correlato en el placer sexual, en cambio, sentimientos relacionados con el juego, la estima, el reconocimiento o la pena implican claramente un nuevo tipo de valor, un valor que remite a un individuo que se interpreta a sí mismo en relación a unos valores que se dan en una comunidad, a valores que no depende solo del individuo sino que remite a un valor compartido, a un valor comunitario.

Saberse valorado o reconocido por los demás implica un sentimiento agradable, pero es esencialmente diferente al agrado físico, al placer de la sensación corporal. No se trata del placer del cuerpo sino del “placer del alma”, que apunta a valores radicalmente distintos. La autoestima es el resultado de una autointerpretación positiva y por tanto remite a un valor, pero además produce o implica un sentimiento, pues bien, es obvio que el sentimiento remite al mismo valor que la autointerpretación, un valor independiente a los valores del cuerpo que se desarrolla en los individuos en el seno de una comunidad.

El ser humano crea su mundo y otorga valores a las cosas, a las ideas o a las relaciones personales en virtud de intereses, expectativas o necesidades que o bien son biológicas o son culturales. Partiendo de aquí hay quienes afirman que cualquier contenido eidético o volitivo, incluida la ética, provienen de los productos que crea el sujeto inmerso en la cultura, pero reducen los valores culturales en última instancia a los valores biológicos. Por el contrario, hay quienes creen que los valores culturales (intelectuales o éticos) trascienden lo material y son autónomos respecto a los biológicos.

Tomemos como referencia este último punto de vista, o sea, que en el seno de la cultura los seres humanos crean valores, ahora bien si, como vimos en otro capítulo, la génesis y desarrollo de las facultades superiores se quieren explicar funcionalmente en cuanto que permiten la socialización, y a su vez la socialización necesita las facultades superiores, entramos en un círculo virtuoso en el que la humanización es condición necesaria para la cultura y viceversa. Del mismo modo ocurriría si aceptamos que los valores sociales son imprescindibles para crear la sociedad y la sociedad para que surjan valores sociales. No obstante, desde siempre se consideró una tercera opción, la que defiende la filosofía clásica, que entendía que determinados contenidos de lo humano,

especialmente los más sublimes, no surgen de esta relación hombre-cultura sino que llegan al ser humano desde realidades trascendentales. Si alguien se ha significado en ese sentido es Max Scheler.

3. VALORES ESPIRITUALES: MAX SCHELER

Para Max Scheler uno de los contenidos de esta dimensión trascendental, a la que distingue como espíritu, son determinados valores, los cuales caracteriza como a priori y materiales, que quiere decir que tienen carácter fundamental y contenido real, por tanto objetividad. Estos valores son para Scheler absolutos, esenciales, libres de cualquier contingencia e independientes de su proyección fáctica, son a priori

Designamos como a priori todas aquellas unidades significativas ideales y las proposiciones que, prescindiendo de toda clase de posición de los sujetos que las piensan y de su real configuración natural, y prescindiendo de toda índole de posición de un objeto sobre que sean aplicables, llegan a ser dadas por sí mismas y mediante el contenido de una intuición inmediata.²⁹⁵

Scheler refuta con sólidos argumentos la ética formal de Kant, a quien critica que de por hecho que fuera de la razón solo pueden darse sentimientos egoístas en virtud de valores relativos a los bienes sensibles. Además, estos valores cambian en unas culturas y otras, por lo que no podrían nunca fundamentar la ética humana, de forma que para elaborar la ética hay que abstraerla de todo contenido material y actuar según una ley puramente formal.²⁹⁶

Scheler está de acuerdo en que por los sentidos captamos los bienes materiales de las cosas individuales, pero critica que Kant ignore la dimensión espiritual, ya que una de las cualidades espirituales del ser humano es la captación de esencias, de modo que siendo esenciales estos valores pueden ser intuidos objetivamente, y lo intuido se vuelca en la estructura de la subjetividad supra-racionalmente dándole sentido y poder discriminativo a lo que la realidad le ofrece, fundamentando de contenido material la ética.

Para Scheler los valores son absolutos y no relativos como defiende el empirismo o el hedonismo moral y en general todo relativismo ético. Scheler sostiene que la relación entre el sentimiento y los valores es la misma que entre el acto de conocer y el objeto conocido, del mismo modo que no hay conocimiento sin sujeto cognoscente no

²⁹⁵ Scheler, M. *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Trad. Hilario Rodríguez. Revista de Occidente. Madrid. 1941. Pág. 83

²⁹⁶ Vid: Derisi, O. N. *Max Scheler: Ética material de los valores*. Magisterio Español. Madrid. 1979. Págs. 141 y sig.

hay valor sin sujeto sintiente, pero igual que el conocimiento no constituye los objetos tampoco el sentimiento constituye los valores. “Los valores son, desde siempre y para siempre los mismos”²⁹⁷. Son las condiciones particulares, sociales e históricas las que marcan la relación del ser humano con los valores, lo que hace que participemos en distinta medida de ellos, pero “se trata de relatividad, y no de relativismo de los valores”²⁹⁸.

Los valores son inmutables, lo que cambia es nuestro acceso o la forma en que participamos de ellos, que varía individual e históricamente, y en ese transcurrir el ser humano puede cerrarse a ellos o abrirse cada vez más y descubrir dentro de ellos un orden jerárquico.

Un orden peculiar de todo reino de los valores es que éstos poseen en su mutua relación una jerarquía, en virtud de la cual un valor es <más alto> o <más bajo> (superior o inferior) a otro, respectivamente. Esta jerarquía, como la diferencia de valores en <positivos> y <negativos>, reside en la esencia misma de los valores.²⁹⁹

El ser humano se valora a sí mismo, se autointerpreta según una prioridad de valores, pero puede hacerlo a diferentes niveles, a veces incontrovertibles entre sí. Podemos valorarnos a nivel físico, como cualquier animal, o a nivel existencial. Lo peculiar de la autointerpretación humana es que parte de la racionalización de los valores asociados y estos a su vez se fundamentan diferentemente según cada modo cultural

el ser humano requiere unas normas de comportamiento y un ideal de realización que no le vienen dados con su propia naturaleza o, al menos, que esa naturaleza no es unívoca y que puede realizarse a través de una multitud de caminos diferentes. Eso es lo que explica, entre otros factores, la pluralidad cultural y la pluralidad de los proyectos existenciales.³⁰⁰

Como asegura Rodríguez Valls, el ser humano tiene que saber interpretarse en su mundo para valorarse en concordancia, porque los valores se concretan y parten de la cultura y en la interiorización de tales valores es donde descansa la autointerpretación. Sin embargo, aunque el ser humano se vea así mismo conforme a la racionalización de su propia existencia y de su valor, a veces aparecen sentimientos contradictorios, injustificados, que no corresponden a ningún motivo racional y que a pesar de valorarse positivamente a nivel físico y social, provocan en ocasiones sentimientos de insatisfacción, de desasosiego, de angustia.

²⁹⁷ Id. Pág. 69

²⁹⁸ Id. Pág. 69

²⁹⁹ Scheler. 1941. Pág. 129

³⁰⁰ Rodríguez Valls. 2015. Pág. 51

Max Scheler, en su *Ética*, halla una gradación en las emociones y habla de emociones espirituales que serían propias del ser humano; entre ellas están la beatitud y la desesperación. Aunque Scheler no lo formula de esa manera, existe una conexión entre angustia, beatitud y desesperación en la medida en que así como la angustia lleva a establecer el proyecto vital, su realización conduce a la beatitud y su frustración a la desesperanza de una vida fracasada³⁰¹

Ya hemos visto la radicalización de la angustia, como un estado de incompletud existencial que revela un nivel autointerpretativo más profundo, pero todavía más radical es el sentimiento de esperanza pura, un sentimiento que no remite a valores de mundo y por tanto lleva la conciencia a la profundidad de lo puro. Esta idea es consecuente con los planteamientos de Scheler, quien sistematiza las diferencias de los valores al hilo de la caracterización general de los sentimientos y de su teoría de la estratificación de la vida emocional en virtud de tres criterios: la cualidad, la profundidad y la relación con la actividad que la desencadena.

Para lo que nos ocupa ahora es especialmente relevante la profundidad, que se refiere al nivel de interioridad en el que recaen los sentimientos y los valores en la persona, así distingue entre sentimientos y valores de sensación (placer sensible y dolor); vitales (angustia, temor, disgusto, pudor, aversión etc.); del alma (gozo y tristeza) y sentimientos y valores espirituales (beatitud y desesperación o la paz del alma)³⁰², de modo que más allá de su determinación psíquica el ser humano está en disposición de captar esos valores y de construir su existencia en armonía con ellos. Unos valores que sin ser racionalizados y sin llegar a la conciencia producen en el ser humano un tipo de necesidad que no se satisface ni en lo físico ni en lo psíquico.

un hombre puede experimentar la beatitud y sufrir al mismo tiempo un dolor físico...(…)… Por otra parte, se puede estar sumergido en <la más profunda desesperación> y experimentar placeres sensibles.³⁰³

Este hecho es para Scheler una prueba de que la diferencia no es de cualidad sino relativa a distintos grados o niveles, al igual que la autointerpretación, en muchas ocasiones incontrovertibles entre sí, también los sentimientos admiten grados de profundidad, cuanto más hondura más holista son, de modo que los espirituales penetran todo el ser de la persona.

Si aceptamos la propuesta de Scheler nos acercáramos a los objetivos de este capítulo ya que identificar valores puros implica efectivamente entenderlos como trascendentales, y dado que todo sentimiento remite necesariamente a un valor,

³⁰¹ Rodríguez Valls, F. *Orígenes del hombre. La singularidad de lo humano*. Biblioteca Nueva. Madrid. 2017. Pág. 95

³⁰² Vid: Mandrioni, D. *Max Scheler: un estudio sobre el concepto de "espíritu" en el "Formalismo" de Max Scheler*. Itinerarium. Buenos Aires. 1975. Cap.6

³⁰³ Id. Pág. 251

conocido o meramente intuido, la vivencia del sentimiento puro quedaría justificada. A partir de aquí intentaré demostrar que esta propuesta puede justificarse no solo teóricamente sino también según un análisis fenomenológico de las vivencias en las que el ser humano participa de los Trascendentales.

4. IDEA, PROYECTO Y SENTIMIENTO

De cualquier modo que entendamos los Trascendentales no cabe duda que de alguna manera participamos de ellos a través de las cosas que consideramos buenas, verdaderas o bellas. Sea innato o adquirido todos tenemos alguna idea de lo bueno, todos perseguimos la verdad y a todos nos conmueve la belleza y tienen su peso a la hora de desarrollarnos.

Dado que conocemos lo que es lo bueno, lo verdadero y lo bello participamos de ellos como ideas y este conocimiento nos lleva a buscarlos y están en el fondo de todo proyecto. Bajo cualquier acción, cualquier propósito o cualquier intención subyace de alguna manera la idea de bien, de verdad o de belleza y por tanto en ellas descansa todo proyecto, pero además los Trascendentales a todos nos producen sentimientos, por tanto se nos dan o participamos de ellos en relación con nuestras propias facultades, de modo que en relación con el conocimiento se dan como ideas, volitivamente como proyecto y afectivamente se dan como sentimiento. Con esto no me refiero, por ejemplo, a la disputa entre el intelectualismo o el voluntarismo ético, en el sentido de analizar si la virtud depende del saber, del querer o del sentir, sino lo que representan para un sujeto ya formado, con unas creencias y una forma de ser determinada.

Consideramos que tal cosa es buena porque conocemos efectivamente que es buena para algo o para alguien y solo en ese sentido es que la idea implica conocimiento y podemos decir que conocemos el bien. Porque conocemos que las cosas nos son necesarias, beneficiosas o útiles decimos que son buenas, pero de lo particular llegamos a la generalidad, a la idea de Bien, y esta idea se libera de lo concreto y toma realidad propia, ya dijimos que el propio hecho de hablar del Bien como una realidad trascendental implica su idea, sin embargo esta idea no se nos da más que como posibilidad pero no como conocimiento.

Alimentarse es bueno, protegerse también, pero si esto es así es porque remiten a un valor que en ellos se cumple, o sea, solo porque alimentarse y protegerse son actos necesarios para mantenerse vivo decimos que son buenos, pero aquí la idea de bien implica conocimiento, porque, independientemente de todo aquello que conocemos que es beneficioso, podemos imaginar cualquier otra cosa y en la medida que contribuya a mantenerse en el ser la consideraremos como buena. Pero el valor no es que forme

parte del sistema valorativo sino que es su condición de posibilidad, por tanto, a nivel biológico la idea de bien trasciende todo aquello que consideramos bueno.

Pero el bien del cuerpo es distinto al bien del alma y apunta a distintos valores, a nuevos intereses que remiten a un individuo que se interpreta a sí mismo. Pero si todos los seres vivos tienden naturalmente al bien del cuerpo, los seres humanos ni tienden ni participan del mismo modo de una posible idea universal del bien del alma.

A nivel biológico el ser y el deber ser es la misma cosa, a nivel del alma no ocurre lo mismo, aunque todos tenemos una idea de qué es la virtud no es algo que signifique lo mismo para todos, ni todos la perseguimos de la misma manera. Aunque tengamos una idea de virtud no es una idea ni clara ni distinta, depende del individuo y de la cultura. Para algunos la resignación es una virtud, para otros un defecto, unos creen que es virtuoso el sacrificio, otros librar a la humanidad de una raza. Por tanto, desde los hechos que cada uno considera virtuosos puede llegar a la generalidad, a la idea de virtud, pero para cada uno esta idea implicará unos valores u otros, por ello la idea de virtud no implica un conocimiento necesario, no remite a un valor constante y por tanto, aunque subsuma una generalidad, desde la idea no es posible acceder a su posible trascendencia.

Independientemente de lo que sea para uno el bien todos participamos de su idea y en el fondo explícita o tácitamente está dada en todo proyecto humano. Todos tenemos una idea de lo bueno y lo malo que condiciona y orienta toda acción, toda decisión, todo proyecto, pero dado que se trata de un conocimiento dóxico no podrá tomar más generalidad que la que toma en el individuo. De este modo la idea de bien de la que cada uno participa está en el fondo de todo proyecto individual, pero por mucho que sea compartido subsume lo concreto pero no lo universaliza.

Aquello que sea el bien varía de una persona a otra o de una cultura a otra porque no hay un valor compartido que sirva de referencia para discriminar definitivamente lo que es bueno y lo que no lo es. Como todo proyecto descansa en la idea de bien y esta no es generalizable, como dice Rodríguez Valls, el ideal de realización humana puede cumplirse de diferentes modos. Pero además, todo proyecto humano versa sobre el mundo, de modo que aunque en las acciones o proyectos humanos podamos postular formas primordiales de lo bueno, de lo bello o de lo verdadero, en mi opinión poco podremos sacar de su posible trascendencia.

En pocas palabras, dado que no hay un valor compartido que fundamente nuestra participación de los Trascendentales en cuanto idea ni en cuanto a proyecto no podremos certificar su generalidad y menos aún su posible trascendencia. En el cuerpo el deber ser vienen dado siempre en el ser, pero en el alma el deber ser, la virtud, se aprende. Aprendemos a distinguir qué cosas son justas o injustas, bellas, buenas, sin embargo, nadie nos puede enseñar a sentir la injusticia, ni tampoco la ambrosía de su restitución, ni el sentimiento de respeto por la verdad o la plenitud y a la vez el

desasosiego ante la belleza. Los cánones de justicia y belleza varían en cada cultura, en cada individuo, pero los sentimientos son universales.

Aquellos objetos, actos, costumbres, etc. que despiertan el sentimiento varían de una cultura a otra, de un individuo a otro, pero la plenitud humilde ante el bien, la satisfacción desinteresada por la justicia, el reconocimiento de la necesaria grandeza de la verdad o la admiración incondicional y plena por la belleza, implican sentimientos universales que no devienen solo como productos de la cultura sino que son su condición de posibilidad. La vida humana puede darse a expensas de cualquier conocimiento teórico de aquello que sea el bien, la verdad o la belleza, pero poco humano seríamos si no poseyéramos un conocimiento tácito que condiciona el sentimiento y que está en el fondo de todo acontecer.

Los sentimientos surgen y se concretan en una comunidad cultural determinada, en la que cada individuo discrimina qué objetos, símbolos, ideas, costumbres, compromisos, etc. encarnan esos valores. Cada cultura personifica de una manera particular el modo en que los valores se hacen manifiestos, pero en el fondo los sentimientos se sustentan en los mismos valores, indiferentemente qué los encarne se subsumen en unas categorías que finalmente quedan representadas en los tres trascendentales: Bien, Verdad y Belleza. Por tanto, en mi opinión para poder dirimir la posibilidad de que efectivamente los Trascendentales merecen su nombre habría que elaborar un análisis fenomenológico de las vivencias en que se nos dan como sentimiento.

5. RADICALIDAD DEL SENTIMIENTO

Algunos autores célebres como Descartes han defendido la radicalidad del sentimiento, podemos percibir o pensar erróneamente pero los sentimientos no pueden inventarse, disimularse ni engañarse. Podemos aceptar como valor lo que no lo tiene, pero el sentimiento es siempre sincero, de forma que parece un acceso privilegiado a los trascendentales. En ese sentido “Scheler defiende la objetividad y trascendencia de los valores, pero intuitos inmediatamente por los sentimientos espirituales, el amor sobre todo, y no por la inteligencia”³⁰⁴.

Ahora bien, no hemos tenido en cuenta que cuando participamos de los trascendentales en cuanto a idea y en cuanto a proyecto lo hacemos desde la actitud natural, que la razón que fundamenta la idea y la voluntad que mueve el proyecto se dan en el mundo y por tanto no podemos descartar que alcancemos vivencias de razón

³⁰⁴ Derisi. Pág. 69

y voluntad puras en las que nos sean dados los Trascendentales y su valor sea manifiesto.

El sentimiento puro de esperanza aunaba en un solo acto el sentir, el querer y el conocer de forma pura y por tanto podemos vislumbrar que son tan esenciales como el sentimiento puro, que si bien para llegar a lo puro el sentimiento nos proporciona un acceso privilegiado, no es ello garantía de que sea la categoría más esencial al sujeto. Sin embargo, es importante tener en cuenta que si el sentimiento es un camino privilegiado hasta lo puro es porque la experiencia fenomenológica solo podrá llegar a la profundidad de lo puro de la mano del sentimiento, que si no se da un sentir puro que remita a un valor ajeno al mundo difícilmente podremos llegar la conciencia a lo puro, de forma que mientras que persista el sentimiento puro la conciencia no se dejará arrastrar por la tendencia natural que lo impele a lo psíquico. Pues bien, ahora que tenemos más claro los diferentes niveles en que se pueden dar se intentará un análisis fenomenológico de los Trascendentales según se nos dan como sentimientos.

6. SENTIMIENTO DEL BIEN

El sistema jerárquico de la filosofía clásica nos ha enseñado a entender que la conciencia absoluta se actualiza como conciencia psíquica y por tanto admite un mayor nivel de abstracción y una primacía en el orden del ser. El sentimiento acompaña la conciencia en sus distintos niveles de profundidad, por tanto, podríamos analizarlo en los mismos términos que la conciencia, cuanto más profundidad toma el sentimiento más puro y radical se debe mostrar.

Pero todo sentimiento implica un valor, de modo que si nos abstraemos del mundo, el valor tiene que ser un valor trascendental, puro, por lo tanto partimos de una idea de Bien, de Verdad y de Belleza como valores puros de los que el sujeto espiritual participa inmanentemente. Para captar un sentimiento puro habría que separar el grano de la paja, habría que seguir el camino ascendente desde las formas más concretas de sentimiento, de modo que a medida que el sentimiento se haga más abstracto, aquellas categorías comunes que permanezcan nos darán la pista del valor al que remiten.

El Bien es un concepto cuyo significado nos remite necesariamente a algo bueno y por tanto no tenemos identificado un sentimiento que se corresponda con el Bien. Para el nominalismo propiamente no existiría un sentimiento del Bien sino de justicia, misericordia, plenitud, esperanza, etc. En cambio, si el Bien fuese una realidad trascendental el sentimiento del Bien sería un sentimiento abstracto, más general y menos concreto, que podría actualizarse de formas distintas.

6.1 SENTIMIENTO DE JUSTICIA

El sentimiento siempre responde a un valor pero se despierta normalmente cuando ocurre algo, cuando se rompe el equilibrio, por eso el sentimiento de justicia suele ir a rebufo del de injusticia. Para una persona ecuánime o equitativa la justicia es la norma y suele despertarse en su contrario. Schopenhauer criticó la idea leibnizniana del mal como privación, para él lo positivo es el mal, el dolor, es algo real que está inscrito en la naturaleza de la realidad, pero en mi opinión si el dolor o la privación producen sentimientos y mueven la voluntad es porque remiten a un valor positivo.

No hay un valor para lo perjudicial y otro para lo beneficioso, del mismo modo el valor que subyace al sentimiento de justicia e injusticia es el mismo, lo que ocurre que para una persona ecuánime la justicia es la norma, ha interiorizado su valor, de modo que la novedad, lo que quiebra el equilibrio, lo que produce el sentimiento es la injusticia.

Las leyes deben ser útiles para la sociedad pero ante todo deben ser justas. En este equilibrio las leyes se transforman, evolucionan, se derogan, en una dinámica donde puede parecer que lo justo se consume en lo útil. Si lo útil se sobrepone a lo justo la justicia pierde su universalidad, en cuanto que solo será buena relativamente. Pero la utilidad no puede ser pretexto para la justicia, cuyo objeto es siempre el individuo. Cuando lo justo se emancipa de lo útil se libera en parte de sus modos de concretarse y recupera su universalidad, ahora las leyes no son leyes porque sean útiles sino porque son justas. Pero sin ese fuerte sentimiento reactivo ante lo injusto o la satisfacción de ver que se ha hecho justicia, la ley carecería de sentido que la justifique.

Lo que espontáneamente sentimos ante un acto flagrante de injusticia trasciende cualquier significado que pudiera deducirse de casos concretos. Es a la inversa, los actos nos parecen justos o injustos porque el marco jurídico descansa en última instancia en el sentimiento de justicia. Ahora bien, aunque es el sentimiento lo que legitima como justo o injusto los actos, éste no se despierta más que en los casos concretos y estos están regulados por la norma o ley, o sea, no sentimos la justicia más que en relación con los hechos que desencadenan el sentimiento. Pero al sentimiento de justicia podemos practicarle la reducción fenomenológica y vivenciarlo en su esencia.

En actitud natural el sentimiento de justicia es inseparable del de injusticia y está íntimamente ligado a su desencadenante, esta ligazón implica un acto valorativo de carácter racional, por lo que pertenece al dominio del pensamiento en el mundo, sin embargo, podemos practicarle la reducción y quedarnos exclusivamente en el propio sentimiento, sin importar qué lo desencadena y entonces podemos experimentar el sentimiento de justicia por sí, sin referencia a nada, como valor meramente positivo.

Podríamos decir que la “materia” del sentimiento de justicia son los hechos que consideramos justos o injustos, que evidentemente tienen un arraigo cultural. Lo que es injusto en una cultura puede ser justo en otra y viceversa, pero el sentimiento que

provocan los hechos es universal. Por tanto la “materia” del sentimiento de justicia varía en cada caso pero la “forma” es siempre la misma. La reducción consiste en abstraer la materia de la forma y quedarnos solo en el sentimiento, pero entonces ya no puede ser identificado como un sentimiento de justicia ya que ajeno a su contenido ya no puede ser adjetivado como tal porque el sentimiento se vuelve más abstracto.

Por tanto, que el sentimiento sea de justicia no depende de la forma, del sentimiento, sino de la materia, o sea, de los contenidos, de los hechos del mundo que hace que el sentimiento sea racionalizado. Si le quitamos la dimensión racional, si se abstrae el sentimiento de sus desencadenantes y se vivencia en su pureza entonces el sentimiento de justicia queda desdibujado, pero no porque se deje de sentir, sino porque el sentimiento es ahora más profundo, más original y general que el que surge ante las cosas del mundo.

Cuando analizamos el sentimiento decíamos que acontece a diferentes niveles de profundidad según un predominio, pues bien, practicar la reducción es llevar la conciencia a más profundidad y por tanto vivenciaremos el sentimiento de justicia en su pureza, liberado de sus desencadenantes, pero a esta profundidad ni siquiera podemos identificarlo como un sentimiento de justicia, es un sentimiento, sí, pero más abstracto.

En actitud fenomenológica podemos comprobar que este “de justicia” es un adjetivo, una forma determinada de actualizarse un sentimiento más abstracto. Pero si analizamos este sentimiento, si nos quedamos en el residuo fenomenológico del sentimiento de justicia, entonces podemos comprobar que el sentimiento de justicia no desaparece por completo sino que se acompaña de fugaces destellos de alegría, de satisfacción, de gratitud o de cualquier otro sentimiento afín dependiendo del caso. Pero no se trata de que tenemos varios sentimientos distintos simultáneamente sino de un solo sentir que no podemos describir porque no tenemos un concepto claro y distinto, solo queda describirlo en los matices que se destacan de él, descomponerlo en diferentes sentimientos que tomaron su nombre en lo concreto. Su descripción no puede ser más que una analítica que separa diferentes matices fugaces de alegría, satisfacción, gratitud, etc. incluido el de justicia.

Ahora bien, todos los matices sentimentales en que podemos descomponer este sentimiento abstracto remiten al mismo valor que el que subyace al sentimiento de justicia, pero siendo más general y abstracto es el que subyace y fundamenta el sentimiento de justicia y no a la inversa. Por tanto, el sentimiento de justicia y el valor al cual remiten son especies que pertenecen a un género, a un sentimiento y un valor más abstractos, los cuales se dan en la justicia pero lo trascienden, se actualiza en ella pero podría hacerlo de otros diferentes modos, por ejemplo en el sentimiento de misericordia.

6.2 SENTIMIENTO DE MISERICORDIA

La justicia es buena y lo bueno es justo, pero si para que algo sea justo tiene que ser bueno no todo acto bueno tiene que implicar necesariamente la justicia. Por ejemplo, la misericordia o el perdón trascienden la justicia. No se trata de restablecimiento, no se trata de dar a cada uno lo que se merece, sino dar más de lo que se merece.

Para una persona ecuánime el sentimiento de justicia va a rebufo del de injusticia, siendo una persona justa el sentimiento suele aparecer cuando se quiebra el valor que subyace a la justicia, en cambio, el sentimiento de misericordia no se despierta en su contrario. Evidentemente sentimos misericordia por alguien que sufre y esta circunstancia nos produce un sentimiento negativo que pone en marcha la misericordia, pero este sentimiento no es el contrario del de misericordia.

Para una persona ecuánime la justicia se le da como idea y solo se vuelve proyecto ante lo injusto, pero en cuanto a sentimiento solo se suele dar como cumplimiento, como sentimiento de satisfacción ante lo justo. Sin embargo, para una persona indulgente el sentimiento de misericordia no depende necesariamente de un sentimiento negativo y sobre todo no deviene solo pasión sino que se da como proyecto. Sentir justicia como un acto positivo es sentir una satisfacción ante un hecho y no requiere respuesta, en cambio el sentimiento de misericordia es inseparable de la voluntad.

Si analizamos fenomenológicamente el sentimiento de misericordia, vemos que contiene destellos de pena, compasión, lástima, piedad, afinidad, simpatía, incluso de justicia. Ocurre igual que con el sentimiento de justicia, que al despojarlo de su "materia" se vuelve irreconocible, pero no por defecto sino por exceso, por sobreabundancia, puede incluso darse pinceladas de melancolía, de gratitud o de esperanza. Toda una serie de matices que dependen de la situación y del sujeto, pero si nos quedamos en el sentimiento y nos olvidamos de sus desencadenantes los matices se funden en un sentimiento nuclear y abstracto.

Se nos muestra evidente que los sentimientos de justicia y de misericordia y todos los matices en que podemos descomponerlo remiten al mismo valor y por tanto una vez reducida su vivencia tienden a converger en el mismo sentimiento. Aunque el de justicia se dé más como cumplimiento y el de misericordia como proyecto en última instancia remiten al mismo valor.

6.3 SENTIMIENTOS DE ESPERANZA

Si podemos intuir que el sentimiento de justicia y el de misericordia remiten al mismo valor es porque de alguna manera en ambos se intuye un Bien indeterminado que subsume todo lo bueno, pero tanto el sentimiento de justicia como el de misericordia son dados en el mundo, y en su forma de darse es que el valor se concreta. Ya decíamos que lo potencial puede actualizarse de diversos modos, de forma que podemos entender que hay un valor que puede actualizarse y concretarse en el sentimiento de justicia o de misericordia, pero estos son dados en el mundo y para captarlos en su pureza hay que practicar la reducción que nos permita la vivencia del sentimiento puro.

Del mismo modo podemos diferenciar entre el sentimiento de esperanza que surge ante la angustia que provoca la existencia, la pérdida de la salud, del sustento o de la paz, que remiten a valores de mundo, de una esperanza pura que tiene su razón de ser en la relativización de la existencia y que solo puede sentirse en la medida que el sujeto intuye valores ajenos al mundo. Ahora bien, como hemos visto, este sentimiento no admite reducción porque es puro, pero cuando la esperanza envuelve la angustia y la somete aparece otro sentimiento, un sentimiento que sigue siendo de esperanza, pero es mucho más, contiene destellos de dicha, gratitud, solemnidad, etc. Este sentimiento es inefable, pues bien, si buscamos el concepto más general que además implique un valor, seguramente el concepto último al que llegaremos será al concepto de Bien. Pero este Bien no es ahora solo un concepto, sino que se refiere a un sentimiento y un valor abstractos que solo podemos expresar en las formas como se actualiza, en este caso en los distintos matices. Pero esta carencia terminológica no significa que subsume lo diverso sino también que es su condición de posibilidad.

El sentimiento del Bien sería el sentimiento más abstracto y universal, menos concreto y determinado y por tanto es un sentimiento inefable que remite a un valor ignoto, ajeno al mundo e inmanente al sujeto y por tanto puede entenderse como un valor trascendental solo comunicable en sus modos de actualizarse, como sentimiento de justicia, de misericordia, de conmiseración, de esperanza, etc., tomando diferentes matices. Pero estos matices se hacen evidentes cuando lo potencial toma realidad en lo concreto, cuando el sentir es un sentir en el mundo, en cambio, si conseguimos alcanzar el sentimiento en su pureza los matices se difuminan. Si llamamos a este sentimiento y al valor ignoto al que remite como Bien, éste ya no es un concepto que subsume lo concreto, sino su condición de posibilidad y por tanto el concepto de Bien toma consistencia ontológica.

7. SENTIMIENTO DE BELLEZA

Igual que ocurre con la justicia hay diferentes cánones de belleza, pero el sentimiento ante lo bello se antoja universal. Un atardecer en la playa puede significar un placer estético para todos, en cambio para disfrutar una fórmula matemática hay que tener una sensibilidad estética muy especial, los objetos son radicalmente diferentes, el sentimiento se presupone que corresponde a un mismo placer, al placer estético.

En actitud natural las cosas bellas nos producen sentimientos pero para poder captar esencialmente el sentimiento de una experiencia estética esta tiene que ser lo suficientemente intensa y duradera como para poder manejarla. Si en actitud natural y sin estar motivados vemos una imagen bella, el sentimiento es tan fugaz que no admite ningún tratamiento fenomenológico. Podemos atrapar la idea pero no podemos sumergirnos conscientemente en el fenómeno pues se disipa rápidamente, para que esto sea posible es preciso que el sentimiento sea intenso y duradero.

Quién no se ha emocionado profundamente alguna vez ante un exuberante espectáculo natural, quién no ha experimentado una sensación de grandeza, de plenitud que recorre nuestro ser, una sensación que no se explica como consecuencia de una determinada composición de formas y colores. Si en ese trance sublime cerramos los ojos y polarizamos la conciencia en el sentimiento, ajenos a su desencadenante, se podrá captar en su pureza. Perdido la referencia del mundo el grandioso panorama que se abría en el horizonte abandona la conciencia, ahora queda solo el sentir, la emoción. Expresar este sentimiento es difícil, quizá este reservado solo a los poetas, pero en ningún caso puede explicarse como un mero placer estético.

Ahora el sentimiento estético sin dejar de serlo se funde con el sentimiento de grandeza, de plenitud, con lo grandioso, lo sublime, la gratitud, con la esperanza, y por tanto se trata de un sentimiento abstracto que engloba muchos matices, pero no porque sea la suma de diferentes sentimientos sino porque es más nuclear y los contiene a todos. Se trata de un sentimiento inefable, inexpresable porque su riqueza no es sinónimo de heterogeneidad sino de simplicidad, un sentimiento unitario que solo dividiéndolo puede ser expresando.

Ahora bien ¿no remite al mismo valor que el de Bien?, si el sentimiento es abstracto el valor no puede ser identificado sino solo intuido, pues bien, no es muy diferente el sentimiento cuando alcanza su pureza y plenitud, solo aquello que lo desencadena hace que unos matices se destaquen más que otros, pero una vez reducido los sentimientos tienden a converger. Pero además, en la vivencia que se da el sentimiento en su viveza y plenitud no es una vivencia meramente sentimental, no es solo un acto pasivo que nos envuelve, hay un sujeto que lo siente y que lo saborea, que se alegra en él y quiere permanecer en él y por tanto el sentir se acompaña de la voluntad.

Pero si quiere permanecer en él es porque intuye y reconoce su valor, y que tal valor toma cumplimiento en esa experiencia y entonces se nos revela que la propia vivencia tiene sentido. Aunque ni el valor ni el sentido nos sean explícitos son captados por un conocimiento intuitivo, directo, por una razón pura. Por tanto, este sentir abstracto, inefable, aún en un mismo acto el sentir, el conocer y el querer, si lo llamamos como sentimiento de Belleza, con mayúsculas, será la condición de posibilidad de todo sentimiento estético y por tanto, igual que el Bien, tomará consistencia ontológica, y se podría defender que efectivamente remite a un valor trascendental.

8. SENTIMIENTO DE LA VERDAD

Si lo bueno y lo bello admiten un tratamiento fenomenológico en el que se puede llegar a creer que podemos experimentar un sentimiento puro, en contraposición con el sentimiento actualizado en experiencias mundanas, el concepto de verdad es mucho más problemático. Es cierto que cuando descubrimos una verdad importante lo sentimos, independientemente de sus repercusiones, o sea, haber llegado a conocer o tener la certeza de algo produce un sentimiento. En el momento que la verdad es aprehendida nos sobreviene un sentimiento positivo pero muy singular. El saber la verdad puede ser muy doloroso, pero en cuanto a descubrimiento es siempre un acto que implica un sentimiento positivo, mucho más evidente y duradero cuando además la verdad es fuente de satisfacciones. Ahora bien, aquí estamos hablando de la verdad en el mundo, la verdad de la cosas en actitud natural, de modo que habría que preguntarse si puede darse un sentimiento de verdad pura.

Un posible sentimiento de verdad pura tendría que ser un sentimiento sin relación al mundo, por tanto no podría desencadenarse como consecuencia de un desvelamiento de la verdad de las cosas del mundo y por tanto no sería un sentimiento contrapuesto al que puede producir la falsedad. Una verdad pura solo puede serlo para una conciencia absoluta en su inmanencia y por tanto donde no hay más contenido que el que se da a nivel puro. Así pues, el sentimiento de verdad pura solo podrá ser desencadenado en el restringido marco de la conciencia pura, o sea, sin referencia a nada mundano y por tanto o se debe al modo en que se relaciona la conciencia pura consigo misma o bien con una esfera de realidad trascendental.

Llegamos a postular una memoria pura porque partimos del axioma de que la conciencia pura proporciona al sujeto la certeza de saberse ser, un saber ajeno a toda evidencia entitativa. Esta intuición pura de saberse ser nunca es un dato absolutamente nuevo, por muy inmediato que sea el saberse ser es un continuo. Es la continuidad del saberse ser la que funda todo sentido de duración y por tanto una posible memoria pura

no es facultad de, sino la consecuencia necesaria de la propia continuidad que el ser implica.

El saberse ser es sin duda es el saber más originario que podemos alcanzar, el más abstracto, pero también el más verdadero. El saberse ser es tautológico, no puede darse nunca sin que realmente quien se sepa ser sea de verdad, por tanto, el saberse ser implica una verdad pura, que no necesita al mundo absolutamente, pero tampoco desvela nada y por tanto no se contrapone a ninguna falsedad, no es posible que el saberse ser pueda ser falso. Un saber tautológico nada desvela, nada tuerce, nada quiebra, no rompe un equilibrio ni la armonía que pueda despertar el sentimiento.

El saberse ser es un saber puro sin referencia a nada, en él va implícito el ser, pero lo que no implica es ni la razón de ser de la conciencia pura ni ningún posible sentido. La conciencia pura es autosuficiente en su saberse ser, pero no puede captarse como la razón de su propio ser ni de su destino, sino que remiten a lo ignoto. La conciencia sabe que es, pero no por qué y para qué es, pero a veces lo intuye esencialmente, precisamente a través del sentimiento de Bien.

Ante un espectáculo natural se experimenta una sensación de grandeza, de plenitud que recorre nuestro ser, una sensación que implica pero que va más allá de un sentimiento estético. Se trata de un sentimiento estético, pero que se da concomitantemente al sentimiento de grandeza o de plenitud, pues bien, como hemos visto, el Bien sería el valor último y su sentimiento el más abstracto. Cuando se vivencia este sentimiento inefable aparece la intuición de reconocimiento del sentido y de la razón de ser del ser, aunque este no pueda ser desvelado. El paisaje bello remite a una verdad sublime, desconocida, pero no por ser desconocida deja de ser reconocida.

La verdad está ahí y la reconocemos, aunque no sepamos de qué se trata tiene su confirmación en el sentimiento. Aunque no conozcamos cuál es el sentido de nuestro ser experimentamos un sentimiento de la verdad, ¿de qué verdad?, de que nuestro ser tiene un sentido. Quizá no se conoce cuál es el sentido pero sí que tiene sentido y remite a un valor. Esta intuición abstracta puede ser un tipo de verdad pura en la que se despierta un sentimiento de reconocimiento, pero que a este nivel se funde y ya no se parece al sentimiento que provoca la verdad del mundo, es, como decíamos del Bien y la Belleza, un sentimiento inefable que remite a un valor trascendental.

En definitiva, tanto el sentimiento del Bien, de la Verdad como el de Belleza, en su esplendor y pureza implican intuir un valor supremo en el que se reconoce el sentido y por ello no es solo sentimiento, es también un conocer. Pero además la voluntad se agarra al sentimiento, quiere permanecer en él y por tanto es un acto donde sentimiento, razón y voluntad convergen, algo que en mi opinión, permite pensar que sentir, querer y conocer son tres formas psíquicas de una misma realidad, del espíritu, de modo que cuando en determinadas vivencias las tres facultades se funden en una, se está cerca de lo espiritual.

9. RESUMEN Y CONCLUSIÓN DEL CAPÍTULO.

El propósito de este capítulo era intentar justificar que existen valores ajenos al mundo, valores trascendentales. Hemos visto como Max Scheler lo defiende con solvencia según un análisis teórico y aquí lo hemos reforzado según un análisis fenomenológico del sentimiento puro que nos muestra que hay que postular un valor trascendental, conocido o esencialmente intuido.

Si aceptamos una causa formal o un principio metafísico como el *conatus* de Spinoza entonces a nivel biológico podríamos admitir que el Bien no es solo un concepto que subsume las cosas buenas, sino su condición de posibilidad, con lo que el Bien toma consistencia ontológica. Pero el bien del cuerpo no es el bien del alma, por tanto tenemos que indagar la forma de intentar encontrar los valores que lo fundamentan y comprobar si son valores ajenos al mundo. Para esta tarea hemos realizado un análisis de cómo participamos de los Trascendentales según el sentimiento y hemos llegado a la conclusión que si reducimos los sentimientos de justicia, de misericordia y de esperanza tienden a converger en un mismo sentir y remiten al mismo valor. Un sentir inefable y un valor ignoto, que si llamamos como Bien entonces no es ya solo un concepto sino la condición de posibilidad de todo lo bueno del alma y por tanto el Bien toma realidad.

Pero el Bien, la Verdad y la Belleza remiten a un solo sentir y a un solo valor, un valor que captamos en una experiencia en la cual el sujeto reconoce que su ser tiene sentido. La razón de ser de la conciencia, su origen ignoto y su destino quedan iluminados por el sentir puro, por un sentimiento que remite a un valor supremo, trascendental, un valor que aunque no sea conocido es ahora reconocido.

Pero esta experiencia original del sentir puro que lleva consigo el reconocimiento del sentido es una vivencia inefable que aúna sentimiento, razón y voluntad puros en un solo acto. Una vivencia que no podemos describir más que analíticamente porque nuestro lenguaje no tiene un concepto que subsuma las tres facultades. Por tanto podríamos sugerir que este concepto es el espíritu, o sea, que el conocer, el querer y el sentir del ser humano son actualizaciones de potencias más originales, de un sentimiento, conocimiento y voluntad puros, y que estos a su vez son tres determinaciones distintas de una sola realidad, del espíritu.

Ahora bien, según estos presupuestos la esencia de la subjetividad humana es espiritual, pero la vida en el espíritu ha de ser conquistada y por tanto no es la condición natural y espontánea del ser humano, sin embargo lo espiritual no es una forma de ser abstracta o ideal sino que penetra todo el ser de la persona. Hay una correspondencia entre la esencia y la existencia, una relación que depende de diversos factores y condiciones.

CAPÍTULO VII. EL SER HUMANO Y EL ESPÍRITU

El fundamento principal de la filosofía clásica es la Unidad, el descubrimiento de un Principio único permanente entre el continuo fluir de las cosas, por lo tanto, siendo el Espíritu la primera determinación ontológica, cuanto más unidad más nos acercamos al origen, cuanto menos heterogeneidad más próximos estaremos de lo espiritual. Esta es la premisa que nos puede poner en el camino de concretar en qué consiste o qué es esa presunta región pura o Espiritual que buscamos. Ahora bien, si además damos por bueno que el Bien, la Verdad y la Belleza son efectivamente Trascendentales que remiten a un mismo valor, entonces lo espiritual, además de unidad, tiene que ser también el lugar donde el Bien más supremo toma cumplimiento.

No podemos olvidar que el método que seguimos aquí es partir del modelo triádico y comprobar su posible validez, pero si partimos ahora de la realidad de los Trascendentales es porque puede ser justificado con un planeamiento teórico como el de Max Scheler y corroborado con un análisis fenomenológico, y por tanto nada impide seguir con este modelo. Quizá el partir desde arriba nos ha facilitado el camino para comprender el fin último de la fenomenología, ya que si el origen de la fenomenología de Husserl está ligada a la teoría del conocimiento, con la reducción trascendental se vuelve onto-fenomenología.

Lo que la reducción muestra es una instancia de distanciamiento respecto a determinaciones mundanas y fácticas que no podrían agotar ni constreñir la dimensión más profunda del ser humano como ser lúcidamente consciente.³⁰⁵

Ahora bien, ni nuestra forma de ser natural es la que alcanzamos con la reducción trascendental ni nuestra existencia es puramente espiritual, el ser humano solo va ganando su vida espiritual en la medida que se abstrae del mundo y se descubre a sí mismo “sin quedar constreñido por las determinaciones óntico-mundanas”³⁰⁶, que en definitiva es la tarea de la fenomenología trascendental, pero además necesita hacer suyo el Bien, participar esencialmente en él. Por eso la filosofía clásica no puede entenderse más que como *praxis*, donde el discurrir teórico tiene una función clara, abrir el intelecto a la Verdad, porque solo en ella puede concretarse el Bien como un sistema ético que purifique todo aquello que ensucia el espíritu.

La filosofía clásica enseña el camino desde la carne hasta el espíritu, pero el ser humano no es solo espíritu sino que tiene que conquistarlo. El ejercicio fenomenológico nos muestra que efectivamente existe el reino de lo puro, pero no vivimos así sino casi siempre en actitud natural. De hecho no tenemos una idea clara y distinta de lo puro ni de lo espiritual, incluso podemos entender que todas estas experiencias

³⁰⁵ Moreno, César. Correo personal 26-8-2019

³⁰⁶ Id.

fenomenológicas implican una actividad cerebral y por tanto no pueden ser algo puro. Ahora bien, también hemos visto que la conciencia se balancea de un nivel de profundidad a otro, que no es necesario estar polarizados en un nivel para intuir sus categorías propias. Pues bien, ahora ya sabemos que en la medida que la conciencia no se proyecta intencionalmente sobre el mundo sino sobre su propia inmanencia, que el sentimiento remite a valores trascendentales o que se logran experiencias que aúnan sentimiento, razón y voluntad en un solo acto, entonces, se está más cerca del espíritu.

1. LA ACTITUD NATURAL

Como dice Husserl, mediante la epojé y la reducción el yo humano natural se reduce al yo trascendental, pero este ejercicio no es más que la puerta de lo espiritual. Para penetrar en ese reino necesitamos sentir, pero no cualquier sentimiento, sino solo aquellos a los que subyacen valores trascendentales. Por otra parte, los sentimientos puros brotan desde el centro de nuestro ser, de modo que penetran todo nuestro ser y lo espiritual fluye hasta lo psíquico. Por tanto, adoptar la actitud fenomenológica no es garantía de tener experiencias espirituales, ni tampoco que no podamos tenerlas en actitud natural.

Husserl llega al yo trascendental adoptando la actitud fenomenológica, una actitud contrapuesta a la actitud natural, o sea, un talante con el que experimentamos espontáneamente el mundo. Pero con la actitud fenomenológica damos un paso atrás y miramos al mundo y a nuestra propia vida experimentante con perspectiva. En nuestros términos diríamos que en actitud natural la conciencia se polariza en los sentidos, en actitud fenomenológica llevamos la conciencia a más profundidad y nos polarizamos en la autoconciencia. Sin embargo, en mi opinión, esta actitud es tan natural como la otra, todos nos paramos un momento y pensamos sobre nuestra vida, todos tomamos distancia de ella sin necesidad de saber que hemos tomado una actitud fenomenológica ni filosófica, es algo que el ser humano hace natural y espontáneamente. La actitud fenomenológica no empieza hasta que somos conscientes y tematizamos la diferencia de actitudes, porque solo así se hace explícito nuestro sí-mismo y sin tener que perder esa actitud vivenciamos el mundo de forma diferente y podremos practicar consciente y voluntariamente la epojé que nos permita captar entre las corrientes de vivencias lo que siempre permanece y es su fundamento

algo que pertenece a toda vivencia que llega y transcurre; su "mirada" se dirige "a través" de cada cogito actual a lo objetivo. Este rayo de mirada cambia con

cada cogito, brotando de nuevo con el nuevo y desapareciendo con él. Pero el yo es algo idéntico.³⁰⁷

Pero en actitud natural este rayo de mirada no va directamente desde el yo puro al mundo objetivo, es el yo psíquico quien mira y solo cuando este yo toma conciencia de su mirar al mundo, cuando además de mirar se ve a sí mismo, es cuando adoptamos la actitud fenomenológica, ya que como Husserl afirma, la actitud natural se opone a la actitud fenomenológica pero no a la eidética, “es decir, un interés teórico por las estructuras esenciales”³⁰⁸.

Una cosa es tener un interés teórico por las estructuras esenciales y otra captarlas. En mi opinión, en actitud natural puedo pensar y llevar a cabo la epojé que me permita captar la esencia de un fenómeno inmanente, pero el captarlo en su esencia exige ya la actitud fenomenológica, y ese captar no es un acto meramente teórico sino que es sobre todo un sentir que deviene en un nuevo trato con el mundo en el que el mundo se ve y se siente de otra manera distinta a la actitud natural. En definitiva, la diferencia entre la actitud natural y la fenomenológica consiste en que una vez alcanzada la conciencia más profundidad mira y siente al mundo desde más lejos y a sí mismo desde más cerca.

Ahora bien, el mirar puede ser desinteresado, en cambio el sentir implica ya una tendencia, un valor explícito o tácito, pues bien, si aceptamos que todo valor del alma remite al Bien, la Verdad y la Belleza entonces en la medida que el sujeto sintonice con ello variará su forma de sentir en general, su sentir sobre sí mismo y sobre el mundo. Pero el sentir recorre todos los niveles de conciencia, o mejor, que la conciencia recorre todos los niveles de sentimiento, pero dado que difícilmente estaremos totalmente enfocado en un nivel sino que se trata de predominio, no deberíamos afirmar que hay una forma de sentir determinada y fija que corresponde a la actitud natural ni a la fenomenológica.

La conciencia se balancea de un nivel a otro, puede estar con más intensidad o menos en uno de ellos, pero en mi opinión no deberíamos dar por sentado que la actitud natural sea siempre la misma, en todos los casos y en todos los individuos. Si entendemos que la actitud natural es la forma espontánea de ser, no deberíamos dar por hecho que lo que es espontáneo para uno lo sea para todos. Hay momentos o faces de nuestra vida en los que “prestamos más atención” al mundo, a las cosas, pero en otras nos desinteresamos de ellas. Una vida interior rica nos aleja del mundo y hace que nuestra actitud natural no sea “tan natural”, por lo tanto, digamos que todos nos balanceamos desde la actitud natural a la inmanencia pero no todos tenemos el mismo punto de partida.

Igual que no podemos darle a nuestras vivencias introspectivas un valor absoluto porque no tenemos garantías de que a más profundidad tomen otro valor, podemos

³⁰⁷ Husserl. 1962. Pág. 132

³⁰⁸ San Martín. 1986. Pág. 31

hablar de la actitud natural de cada uno, pero nada nos garantiza que sea un nivel universalizable. Pero esta relatividad, además de no ser impedimento, es ya un dato antropológico a valorar, en cuanto que precisamente puede mostrar que una de las características de la subjetividad humana es que además de poder polarizarse a voluntad en el mundo o en la inmanencia, también parte de una “actitud natural media”, que marca la forma espontánea de percibir, de pensar o de sentir.

Acaso podemos pensar que la actitud natural de un agente de bolsa, de un budista o de un matemático encerrado en su torre de marfil son las mismas, acaso la actitud natural de una persona egoísta es la misma que la que sinceramente dedica su vida a los demás, o quizá una persona envidiosa, agorera, celosa y cruel tiene la misma actitud natural que la de una persona virtuosa.

Si restringimos la fenomenología a una teoría del conocimiento que busca ir a lo más nuclear del conocer podríamos darle un sentido universal a la actitud natural, pero cuando la fenomenología deviene ontología y en cuanto que esta se refiere a la forma de ser, en mi opinión, nada nos garantiza que todos tengamos la misma forma de ser natural, ya que esta no dependerá solo de qué es lo natural sino sobre todo de la forma de ser.

Si la actitud fenomenológica empieza donde acaba la actitud natural y si los límites de la actitud natural varían, entonces tampoco la actitud fenomenológica queda delimitada. En definitiva, parece claro que el proceso que nos lleva a ver y a sentir desde el yo trascendental puede ser descrito fenomenológicamente, pero ni todos ni en cada momento comenzamos en el mismo punto de partida, o con otras palabras y quizá lo más importante, que hay diferentes niveles de actitud natural que corresponden a la profundidad de conciencia media o natural en la que cada uno se mueve.

La actitud fenomenológica deviene en un ejercicio y como decíamos, todo ejercicio es susceptible de desarrollarse y mejorarse, o sea, podemos alcanzar voluntariamente niveles de conciencia de más profundidad y con mayor facilidad, pero esto puede referirse al ver, para que implique proporcionalmente el sentir entonces no basta el ejercicio fenomenológico sino que se precisa que este ejercicio esté en sintonía con los valores Trascendentales, y solo en esa medida nos acercaremos al espíritu.

Es ahora cuando cobra sentido que el modelo del que se parte condiciona la propia experiencia. Decíamos que nuestras ideas, creencias o expectativas, nos predisponen o nos dificultan alcanzar determinadas vivencias inmanentes, pero ahora se nos revela que la forma de sentir todavía es más determinante, que difícilmente podríamos haber llevado a cabo un análisis fenomenológico profundo del sentimiento de Bien, Verdad y Belleza si no hubiésemos alcanzado ya una forma de sentir determinada, una forma de sentir que mira a lo espiritual.

Esta afirmación hay que entenderla en la medida que justifica los presupuestos de la filosofía clásica, una filosofía que consiste en conocer para transmutar el ser de la

persona. La filosofía encuentra una verdad que te predispone a sentirla, pero solo en la medida que esta verdad sea intuita y sentida será efectivamente encontrada, porque se trata de una verdad pura, trascendental.

Así pues, la actitud natural es la forma espontánea de ser, pero se refiere a la forma de ser psíquica, que es una forma de ser entitativa que se construye temporalmente. Pero en actitud fenomenológica podemos objetivar esta forma de ser e identificar al yo puro, un yo cuya forma de ser es el fundamento de la forma de ser del yo psíquico. En la forma de ser y de sentir del yo puro está la esencia y la condición de posibilidad del yo en el mundo.

2. LA EXISTENCIA Y EL ESPÍRITU

Después de lo visto creo que se puede justificar el modelo triádico, que la esencia humana es espiritual, un yo puro que toma cuerpo humano. Un yo puro del que al menos sabemos una cosa, que se sabe ser, que tiene la certeza de ser y de su propia continuidad, una certeza que será sustituida por la evidencia de ser entitativa a medida que se construya el yo psíquico. Este es el yo que vive en actitud natural y su forma de ser no depende solo de su existencia sino también de su forma de ser esencial. En términos metafísicos diría que el ser de tal manera es lo que condiciona el estar y el estar a su vez condiciona el sentir, por tanto, la personalidad o el temperamento no dependen solo de lo vivido sino también de lo esencial, o mejor y quizá más importante, que depende de la mayor o menor presencia u ocultación de lo espiritual en el día a día humano.

El ser humano puede ganar su ser espiritual pero para ello necesita saberlo, tiene que saber que en actitud natural todo lo que vivencia del mundo viene de su cuerpo pero que todo su vivenciar es inmanente. Solo cuando se sabe eso es que puede practicar la reducción y quedarse solo con su conciencia, ajena al mundo, una conciencia pura. Ahora bien, ¿es esta vivencia espiritual? Para responder a esta pregunta hay que tener en cuenta que no tenemos una idea clara y distinta ni de lo puro ni de lo espiritual, pero si aceptamos la realidad de los Trascendentales entonces podemos pensar que una conciencia no constreñida al mundo fáctico puede ser una conciencia psíquica absolutamente polarizada en la autoconciencia y abstraída del nivel sensorial. Para que la vivencia sea espiritual tiene que ir acompañada del sentimiento, pero no de cualquier sentimiento, sino un sentimiento que además de puro tiene remitir a valores no determinados por nuestra existencia en el mundo, al Bien, la Verdad o la Belleza, con mayúsculas, porque al ser valores trascendentales son inmanentes y no nos empujan al mundo sino que arrastran la conciencia a la profundidad desde donde brota el sentimiento, de modo que cuanto más puro sea el sentimiento más profundidad alcanzará la conciencia.

El sentimiento es, claro está, una vivencia inmanente, pero los valores remiten al mundo, a la corporalidad, a la sociedad, solo cuando el sentimiento responde a un valor trascendental es que el sentimiento puede ser puro y solo entonces podrá darse lo espiritual en su pureza. Ya hemos repetido que difícilmente estaremos polarizados totalmente en un nivel de conciencia sino que se trata de predominio, pero como el estar es relativo al sentir y viceversa y el sentimiento siempre remite a un valor, en la medida que predominen los valores del cuerpo, placer o dolor, la conciencia se apoyará más en lo sensible. Si predominan los valores sociales, lo hará en la conciencia psíquica, y solo en la medida que el sentir del ser humano se sustente en los valores espirituales será que podrá polarizarse en su conciencia espiritual. Por tanto, puede quizá que sea el sentimiento puro la condición de posibilidad de la experiencia espiritual, o sea, que solo en la medida que se llega a ese sentimiento inefable es que la conciencia alcanza de veras la profundidad espiritual, que posiblemente sin ayuda del sentimiento no podremos dejar de ser desde el nivel psíquico.

En definitiva, el ser humano solo puede conocer lo espiritual en la medida que lo siente, porque solo en la medida que el sentimiento es puro puede la conciencia alcanzar la profundidad del espíritu. Si se acepta esto el descubrimiento de lo espiritual no puede ser más que un camino individual cuya certeza solo viene dada en la medida que lo espiritual es sentido, y esto a su vez solo es posible si el sentir no remite más que a los valores trascendentales, porque solo estos son realmente puros. Pero como hemos visto, el análisis fenomenológico del sentimiento de los Trascendentales convergen en uno solo sentir, en un sentimiento inefable, pero también en una vivencia donde el sujeto capta que esa experiencia, que es experiencia de sí, tiene sentido, aunque no alcance a saber cuál es el sentido. Pero además, en esta vivencia inefable el sentimiento es inseparable del conocimiento y de la voluntad, aún las tres facultades en un solo acto.

Se entiende que una persona creyente es quien tiende a pensar que hay un nivel de realidad ajeno al mundo, pero normalmente “creer” no se nos da solo como idea, sino que el acto o la vivencia por la cual el creyente se confirma en lo que cree es una vivencia en la que convergen el conocer, el sentir y el querer. El conocer porque en esa vivencia su creer toma confirmación; el sentir porque es precisamente en el sentir donde la creencia toma cumplimiento; y el querer porque el creyente quiere lo que cree y lo toma en esa vivencia, una vivencia que revela el espíritu.

Así pues, lo espiritual solo puede ser aprendido en la medida que sentido y que este sentimiento remita a valores trascendentales. Pero a su vez en la medida que el ser humano hace suyo los valores Trascendentales se polariza en su propia inmanencia en detrimento de su conciencia psíquica y por tanto espiritualiza su propia actitud natural. Por eso decimos que ni adoptar la actitud fenomenológica es garantía de tener experiencias espirituales ni tampoco que no podamos tenerlas en actitud natural.

Independientemente de que no sepamos con certeza si el ser humano puede llegar a experimentar una vivencia puramente espiritual sí que lo puede hacer de distintas formas y grados y puede determinarse según distintas maneras de ser que implican diferentes formas de ver y sentir lo que le acontece en el mundo. De este modo si en el sujeto predominan los valores del cuerpo, el bien será sinónimo de placer, la belleza de hermosura o la verdad de salud, dándose perfectamente lo uno sin lo otro ya que el vicio puede ser placentero pero no saludable, o perseguir la belleza corporal puede ser insano o inmoral.

Cuando predominan los valores sociales el bien puede girar en torno al reconocimiento, al éxito o al prestigio, y puede que el sujeto se cuide más de aparentar que de ser y por tanto es ajeno a la verdad, donde lo importante no es lo que yo sea sino lo que de mí piensen los demás. En cambio, cuando los valores que hace suyo el sujeto son espirituales todo lo bueno es verdadero y bello, y el bien no es relativo sino absoluto, y la búsqueda del bien no remite a nada mundano sino que es siempre sincera y se persigue el Bien por el Bien mismo.

Los valores del cuerpo y los sociales son el fondo valores egoístas, del ego psíquico, pero cuando se interiorizan los valores trascendentales el sujeto puede luchar contra su propia naturaleza ya que ha hecho suya una verdad que a veces es contraria a sus deseos, ha interiorizado un deber ser que a veces es contrario a su tendencia. Quiere lo que sabe que no es bueno y por tanto experimenta una lucha cruenta contra su propia naturaleza pasional en la que su verdad, su deber ser, no es coherente con su modo ser, pero si se sale victorioso, si su voluntad se agarra a los valores trascendentales irá cada vez abriéndose a su esencia espiritual e irá modificando su forma de sentir hasta que ya no haya diferencia entre el ser y el deber ser y en cada acto o cada propósito predominará el Bien, pero no el bien por algo sino el bien por el Bien mismo.

El ser humano en el ejercicio de su libertad se mueve en un océano de controversias, la consciencia está inmersa en un bombardeo continuo de estímulos y valores físicos y psíquicos a veces contrapuestos, de modo que el deber ser que viene dado como conocimiento en muchas ocasiones pasa por quebrantar nuestra propia tendencia natural, de modo que el conocer y la voluntad se contraponen y de ello resulta un sentir ambivalente, una lucha interior violenta que es el crisol donde se purifica el alma. Pero esta purificación nos cambia la manera de sentir y por tanto modifica nuestra actitud natural, hasta el punto que cuando la Verdad es interiorizada, cuando el sentimiento no remite más que al valor del Bien, entonces el sentimiento está en armonía con el pensamiento y la voluntad, y apuntan en una única dirección hasta el punto que se logra un sentimiento inefable en el que convergen las tres facultades y entonces posiblemente, solo entonces, es que la libertad merece realmente su nombre.

Desde este punto de vista parece más verosímil la propuesta de Scheler de que “aunque los valores suponen la consciencia y se relacionan con ella, no son <fenómenos de consciencia> sino esencias objetivas hechas presentes en la consciencia por la intuición

sentimental ³⁰⁹ y condición de posibilidad de toda virtud, con lo que el Bien, como valor a priori, tomaría también a este nivel consistencia ontológica.

El sentimiento remite a un valor, por lo que el valor, tematizado o no, fundamenta el sentimiento, pero para Scheler el sentimiento no discrimina entre distintos valores y a partir de ahí elegimos los más altos, sino que el indicativo de lo más alto solo se da en el preferir.

la superioridad de un valor es “dada” necesaria y esencialmente tan sólo en el preferir. El motivo de haberse negado esto es mayormente que se equipara el preferir, de un modo falso, al “elegir” en general, y, por tanto, a un acto de tendencia.³¹⁰

Dice Scheler que si una persona prefiere lo noble a lo agradable “logrará la experiencia (inductiva) de mundos de bienes diversos”³¹¹. Los valores están ahí, son universales, “pero cuanto más valiosa sea la persona, más abierta está a los valores”³¹², pero en mi opinión también se da a la inversa, cuanto más se abra la persona a los valores más valiosa será. Pero los valores se dan al sujeto tenga o no tenga conciencia explícita de ellos, sea consciente o no, podemos “saber” de la jerarquía de un valor sin que de hecho nos sea dado su valor. Esto ocurre cuando preferimos con toda seguridad, sin vacilar, y “es dada con el máximo de evidencia la superioridad del valor percibido por el sentimiento”.³¹³ Pero también podemos preferir según la intuición de que existe un “valor superior al dado en el sentimiento”, sin que este valor superior mismo sea percibido”³¹⁴.

El sentimiento es la manifestación más clara del carácter esencial de la persona, pero en actitud natural ocurre con más frecuencia de lo que parecería que el sentimiento se contradice con lo que se piensa y se quiere. Existe una gran diferencia entre lo que sentimos porque esencialmente somos y lo que sentimos al enfrentarnos con cualquier circunstancia determinada. La máxima socrática <conócete a ti mismo> es una premisa difícil de conseguir pues sabida es la dificultad del autoconocimiento esencial a causa de los agregados físicos, mentales y culturales, pero cuando el ser humano se espiritualiza va aunando sus propias facultades potenciales, con lo que podría admitirse que pueden ser tres formas de darse lo espiritual, que lo cognoscitivo, lo volitivo y lo afectivo, son tres especies de un solo género, el género de lo espiritual, por aquella afirmación originaria de la filosofía clásica: La unicidad del Espíritu.

³⁰⁹ Scheler. En Derisi. 1979. Pág. 39

³¹⁰ Scheler. Ética. Pág.130

³¹¹ Id.

³¹² Scheler. En Derisi. Pág.71

³¹³ Scheler. Ética. Pág.130

³¹⁴ Id.

3. EL SENTIMIENTO INEFABLE

Gran parte de la argumentación y las conclusiones de esta segunda parte de la tesis dependen del análisis fenomenológico de una experiencia límite y de un sentimiento inefable, de modo que la legitimidad, la credibilidad y el valor que cada uno le conceda a estas líneas dependerán de que pueda reconocerse en las vivencias que aquí se han descrito, o sea, que pueda reproducirlas y analizar y contrastar su objetividad y necesidad fenomenológica.

Hemos dicho que para lograr una vivencia en la cual tenemos un sentimiento de esperanza pura que se sobrepone a la angustia existencial hay que saber, o al menos creerlo, que la existencia no tiene un valor absoluto, que el sujeto tiene acceso a una realidad trascendental en la cual residen unos valores que puede intuir esencialmente, de forma que si no se cree más que en la existencia y no se conocen más que los valores del mundo difícilmente se podrá sentir la esperanza pura. Pero imaginemos que realmente todo ocurre como aquí se ha contado y sin saberlo alguien llegara a sentir la esperanza pura, pues bien, si no parte al menos de la posibilidad de un modelo afín no podría racionalizar su propia experiencia.

Por eso tengo que insistir que difícilmente las vivencias introspectivas nos dibujaran claramente un modelo de la subjetividad humana, sino que hay que partir del modelo y comprobar si las vivencias lo confirman o lo refutan. Pero todavía hay algo más importante, ya que partir de un modelo es abrirse a su propia posibilidad, de forma que si hemos partido del modelo de la filosofía clásica es porque somos receptivos a sus presupuestos y esto implica disponerse a sentir en esa dirección, abrirse al espíritu en busca de un conocimiento que solo se tiene en la medida que se siente, de forma que si nos cerramos a este sentir nunca adquiriremos su conocimiento.

Con el sentimiento inefable ocurre lo mismo, si no se cree en el Bien con mayúsculas solo se podrá sentir el bien con minúsculas, pero si se llegase a sentir no podrá racionalizarse si no se parte de esa posibilidad, y si se elabora un análisis fenomenológico al respecto nos faltará vocabulario para describir vivencias en la que no creemos.

Si se es reacio al modelo espiritualista o si no se reproducen las vivencias que aquí se ha descrito es fácil alegar que solo ofrecen datos subjetivos en sentido peyorativo, o sea, que lo vivido, aunque sea sincero, no puede tener ningún valor objetivo. O se puede alegar que estas experiencias están condicionadas por unas creencias que se quieren fundamentar precisamente con esas mismas experiencias, que si se tiene esperanza es porque se cree que hay algo más allá de la angustia, que se cree en un Bien trascendental cuando en realidad no es más que una terapia psicológica de efecto placebo.

Así lo vería Freud, quien en *El malestar de la cultura*, publicada en 1929, cuenta que habiendo remitido a un amigo sus conclusiones sobre la religión, la cual considera como una ilusión, este amigo, al que Freud tenía en gran estima y consideraba una “persona excepcional”, le respondió que “compartía sin reserva mi juicio sobre la religión, pero lamentaba que yo no hubiera concedido su justo valor a la fuente última de la religiosidad. Esta residiría, según su criterio, en un sentimiento particular que jamás habría dejado de percibir”³¹⁵. Un sentimiento inefable que esta persona describía como

sensación de eternidad»; un sentimiento como de algo sin límites ni barreras, en cierto modo «oceánico». Se trataría de una experiencia esencialmente subjetiva, no de un artículo del credo; tampoco implicaría seguridad alguna de inmortalidad personal; pero, no obstante, ésta sería la fuente de la energía religiosa³¹⁶

Freud admite que este sentimiento lo perciben gran número de personas en todas las civilizaciones conocidas, pero reconoce que “no logro descubrir en mí este sentimiento «oceánico»”³¹⁷. Como Freud no tiene esta clase de sentimientos es sobre este asunto escéptico, no obstante tratará de aclarar con el método psicoanalista si efectivamente este sentimiento está en el origen del sentimiento religioso o del énfasis por encontrar certidumbres de una trascendencia humana. Le parece a Freud que la posibilidad de poder intuir la relación con el mundo exterior mediante un sentimiento directo, como sería el sentimiento oceánico, ya predeterminado, sería incoherente con la estructura de su psicología.

Freud concluye que el sentimiento oceánico no es más que un derivado de la necesidad de consuelo y protección y que en el sentimiento religioso es “irrefutable su derivación del desamparo infantil y de la nostalgia por el padre que aquél suscita”³¹⁸. Ahora bien, aquello que nos consuela o que nos hace sentirnos protegidos puede ser una ilusión, un placebo, pero el sentimiento no puede ser falso, no nos engañamos cuando nos consolamos o nos sentimos protegidos. Pero además, el sentimiento oceánico, aunque de oídas, lo describe Freud como “«sensación de eternidad»; un sentimiento como de algo sin límites ni barreras”³¹⁹, pero al que también le conviene la plenitud, felicidad, o esperanza, sentimientos que van mucho más allá del consuelo o protección. Sin duda Freud no parte desde una posición óptima para desarrollar un análisis teórico de un sentimiento que nunca ha experimentado, pero desde luego está imposibilitado para practicarle un análisis fenomenológico.

³¹⁵ Freud S. *El malestar en la cultura*. Trad. Luis López Ballesteros. Biblioteca libre omegalfa. 1929 (1930) pág. 3

³¹⁶ Id. Pág.3

³¹⁷ Id. Pág.3

³¹⁸ Id. Pág. 12

³¹⁹ Id. Pág. 3

Los perros se sienten protegidos y consolados, ¿tienen también sentimientos oceánicos? No lo sabemos, pero consuelo y protección remiten a los valores del cuerpo, en cambio el sentimiento oceánico trasciende ese valor y descansa sin duda en los valores trascendentales, de modo que si no se intuyen esos valores difícilmente se podrá tener alguna experiencia fenomenológica al respecto.

Cómo podría explicarle este amigo a Freud lo que es el sentimiento oceánico si no lo conocerá hasta que no lo sienta, pero este señor, aunque lo sienta, no podrá racionalizar su sentimiento si no parte de un modelo que lo pueda justificar. Dice Juan Arana que

Lo que diferencia al filósofo y al científico de los entusiastas de la gnosis es que ninguno de los dos recurre a fuentes escondidas de conocimiento: se limitan a olvidar lo que saben, para volver a aprender con más método y cuidado los conocimientos confusos y desordenados que todos poseen. La experiencia—en particular la experiencia sensible— y la razón —esa razón que la lógica y las matemáticas nos enseñan a usar— son sus únicas armas ³²⁰

El respeto que tengo por Juan Arana no es impedimento para que no me sienta aludido, ya que la fenomenología consiste precisamente, como dice Arana de la filosofía, en aprender con más método y cuidado los conocimientos confusos y desordenados que todos poseen, lo que ocurre que la filosofía se nutre de la experiencia sensible y de la razón, mientras que en fenomenología la experiencia son principalmente las vivencias introspectivas.

El ejercicio fenomenológico aunque no sea experiencia sensible sí que es experiencia, además el sentimiento no puede ser disimulado, que cuando se afirma por ejemplo que la esperanza es más pura y más poderosa que la angustia no se está afirmando nada que tenga que ver con ninguna fuente escondida de conocimiento, sino que se describe una vivencia que tiene un valor y una verdad absoluta para quien la vive, aunque dado que podría ser que no todo el mundo puede hacerlo se trataría de una evidencia relativa, pero no relativista.

En mi opinión, a la metafísica antropológica o se llega fenomenológicamente o no se llega. La certeza de lo espiritual solo es posible sintiéndola, pero además, dado que este sentir puede ser espontáneo es preciso racionalizar las experiencias, si no se racionalizan gracias al discurrir teórico que acompaña toda fenomenología el sentir no tomará su pleno valor y puede quedar como una certeza sin argumentos. Ahora bien, la

³²⁰ Arana, J. 2013. Pág. 61

experiencia inefable no puede ser atrapada en un discurso a menos que éste intente describirla en cuanto a sentimiento, pero

las formas del sentimiento y las formas de expresión discursiva se muestran desproporcionadas, de modo que cualquier concepto exacto del sentimiento y de la emoción no se puede proyectar en la forma lógica del lenguaje literal. La declaración verbal, que es nuestro medio de comunicación más habitual y confiable de comunicación, es casi inútil para transmitir conocimiento acerca del carácter preciso de la vida afectiva.³²¹

En su famosa obra *Las variedades de la experiencia religiosa*, Willian James defiende que sobre la inefabilidad “no puede darse en palabras ninguna información adecuada que explore su contenido. De esto se sigue que su cualidad ha de experimentarse directamente, que no puede comunicarse ni transferirse a los demás”³²², ya que la experiencia inefable “se parecen más a los estados afectivos que a los estados intelectuales”³²³. Aunque en mi opinión no es que sean más sentir que saber, sino que lo inefable aúna en un solo acto conocer, sentir y querer.

La filosofía enseña el camino al Bien, a la Verdad y la Belleza donde descansa la virtud, pero solo puede ser aprendido en la medida que sentido y es este sentimiento, que es un sentimiento puro, el que purifica al alma. Dice Plotino

Si has llegado a ser esto, si has visto esto, si te juntaste limpio contigo mismo sin tener nada que te estorbe para llegar a ser uno de ese modo y sin tener cosa ajena dentro de ti mezclada contigo, sino siendo tú mismo todo entero solamente luz verdadera no mensurada por una magnitud, ni circunscrita por una figura que la aminore...(…)…si te vieras a ti mismo transformado en esto, entonces, hecho ya visión, confiando en ti mismo y no teniendo ya necesidad del que te guiaba una vez subido ya aquí arriba, mira de hito en hito y ve. Éste es, en efecto, el único ojo que mira a la gran Belleza; pero si el ojo se acerca a la contemplación legañoso de vicios y no purificado, o bien endeble, no pudiendo por falta de energía mirar las cosas muy brillantes, no ve nada aun cuando otro le muestre presente lo que puede ser visto.³²⁴

La filosofía de Plotino es mística e implica una experiencia trascendental, pero no es esa la vida normal del ser humano. Sin embargo, en la medida que el sujeto psíquico se acerca a la virtud, al Bien, transforma su forma de ser psíquica y por tanto también su propia actitud natural. En la medida que el ser humano hace suyo los valores

³²¹ Langer, S. “Problems of art: ten philosophical lectures”. En: *Charles Scribner’s Sons*. New York. 1957. Citado en: Salgado Gontijo, C. “Sabor de vida eterna: Apuntes sobre la inefabilidad en San Juan de la Cruz”. En: *Revista chilena de literatura*. Abril 2019. N. 99. Págs. 379-395. Academia.edu.

³²² Williams, J. *Las variedades de la experiencia religiosa*. Versión castellana de J. F. Yvars. Prólogo de José Luis L. Aranguren. Península. Barcelona. 1986. Pág. 179.

³²³ Id.

³²⁴ Plotino. *Eneada I-II*. Introducción, traducción y notas de Jesús Igal. Gredos. Madrid. 1982. Pág. 92.

Trascendentales se polariza en su propia inmanencia en detrimento de su conciencia psíquica y por tanto vive y ve el mundo desde otra profundidad de conciencia, de modo que su actitud natural ya no es tan natural. Por eso en la medida que obrando la reducción trascendental nos polarizamos en el yo puro y durante nuestra vida conseguimos limpiar todo aquello que nos impide mirar y sentir los Trascendentales en su pureza, el mundo se nos dará de forma diferente y nuestra actitud natural estará siempre preñada de lo espiritual.

La actitud natural ante una afrenta moral no puede ser absoluta sino relativa, si la forma de sentir del sujeto ofendido descansa en unos valores egoístas lo natural será sentir desdén, desprecio o asco, como diría Damasio, pero si el sujeto ha interiorizado los valores Trascendentales su sentir será distinto y en lugar de sentir desdén por alguien sentirá lástima, en lugar de desprecio pena, perdón o hasta misericordia, de forma que su actitud natural es muy distinta. Pero esta diferencia en la actitud natural no solo puede ser distinta entre los individuos sino también variar durante nuestra vida y esto es sin duda un dato antropológico que difícilmente puede explicarse desde abajo, porque lo que provoca la transformación no es solo lo vivido por el sujeto en el mundo sino también lo vivido en el espíritu.

Por eso decíamos que la actitud natural de una persona ruin no es la misma que la de una virtuosa, que su manera de sentir un mismo hecho y de afectarle varían considerablemente y esto no depende de las cosas que se viven sino de la relación de cercanía o de profundidad con lo puro, con el espíritu, de manera que difícilmente podremos tener una experiencia fenomenológica profunda del sentimiento y valor de los Trascendentales si no hubiésemos alcanzado ya una forma de sentir que mira a lo espiritual.

4. RESUMEN Y CONCLUSIÓN DEL CAPÍTULO

Partimos de la idea de que el ser humano es un espíritu encarnado, pero su forma de ser en el mundo no depende solo de su constitución física y cultural sino también de su determinación esencial, de la forma en que el ser humano siente el espíritu. Solo en la medida que el ser humano se interiorice y haga suyos los valores trascendentales es que podrá conquistarlo, pero en la medida que lo hace ve y siente el mundo y lo que en él le pasa de distinta forma. Por eso es que no deberíamos creer que la actitud natural de cada persona y en cada momento es la misma.

Hay épocas o momentos de nuestra vida en los que tenemos más interés por las cosas, otros en que nos desinteresamos de ellas. Una vida interior rica nos aleja del mundo y hace que nuestra actitud natural no sea “tan natural”. La actitud natural de una monja, un matemático o un corredor de apuestas no son iguales, por lo tanto todos nos balanceamos desde la actitud natural a la inmanencia pero no todos tenemos el mismo punto de partida. Pero esta relatividad es ya un dato antropológico que muestra que una de las características de la subjetividad humana es que parte de una “actitud natural media”, que marca la forma espontánea de percibir, de pensar y de sentir.

El ser humano puede ganar su ser espiritual pero para ello tiene que bucear dentro de sí y captar los valores trascendentales, unos valores que solo se conocen en la medida que se sienten y solo en esa medida puede la conciencia alcanzar la profundidad del espíritu y ganar la vivencia donde se revela que su ser tiene sentido. Una vivencia en la que el sentimiento es inseparable del conocimiento y de la voluntad. Pero estas vivencias nos cambian la manera de ver y sentir nuestra existencia en el mundo, espiritualizan nuestra propia actitud natural, de forma que ni adoptar la actitud fenomenológica es garantía de tener experiencias espirituales ni tampoco que no podamos tenerlas en actitud natural, algo que dependerá de si en el sujeto predominan los valores del cuerpo, los sociales o los espirituales.

Ahora bien, soy consciente de que es problemático fundamentar la argumentación en una experiencia límite o en un sentimiento inefable, pero en mi opinión intentar un esbozo de una posible ontología trascendental o se hace fenomenológicamente o no se hace, y no por ello se cae en relativismos o se recurre a fuentes escondidas de conocimiento, sino que están basadas en la experiencia y no están faltas de objetividad y necesidad fenomenológica. El problema es que posiblemente para poder reproducirlas hay que ser receptivo a ellas, hay que partir de unas creencias o de un modelo que te predispongan, porque se trata de buscar un conocimiento que solo se alcanza en la medida que se siente, de forma que si nos cerramos a él nunca lo adquiriremos.

CAPÍTULO VIII ¿ES VEROSIMIL EL MODELO ANTROPOLÓGICO TRIÁDICO?

En los capítulos anteriores se ha intentado justificar que el modelo antropológico triádico es una opción que puede ser válida como alternativa antropológica, ya que efectivamente podemos postular una diferencia ontológica entre el alma y el espíritu, entre el yo psíquico y el yo puro, y que la estructura de la subjetividad humana puede dividirse en razón de tres niveles de conciencia: conciencia sensorial, autoconciencia y conciencia absoluta, al menos aceptarlo como posibilidad. Consecuentemente, para explicar al ser humano y sus facultades hay que ir de arriba abajo, un modelo imposible para la ciencia y marginal en filosofía, por tanto sería interesante comprobar si este modelo puede ser más o menos verosímil que otros. Pues bien, intentaremos contrastar si el yo, los sentimientos, los estados de ánimo y el temperamento se explican desde abajo, como pretenden las doctrinas naturalistas, o también hay que explicarlos desde arriba, como tendría que ser si el modelo triádico fuese válido.

Decía Scheler que la antropología filosófica tiene que ir a caballo entre las ciencias positivas y la metafísica, de modo que el pensamiento puede volar cuanto quiera pero en última instancia debe aterrizar y armonizar con la experiencia. Pues bien, contrastemos este modelo con la teoría de Antonio Damasio, un autor que ejemplifica las posiciones naturalistas, pero teniendo en cuenta que lo que más nos interesa de sus aportaciones no son fruto de la experiencia sino de la interpretación especulativa de ciertas experiencias.

Por otro lado, la posibilidad de una conciencia absoluta ha sido criticada por distintos autores dualistas, pues bien, nos centraremos en Antonio Millán Puelles, quien para defenderlo se basa en dos ideas: la primera es que conciencia y subjetividad no coinciden, que no puede existir una conciencia absoluta porque ésta es solo un momento o una forma de la subjetividad. La segunda es que una conciencia absoluta es incompatible con que sea un fenómeno intermitente.

Así pues, llegaremos a conclusiones radicalmente distintas al naturalismo y al dualismo, pero a decir verdad tampoco coincide con otras formas de entender la tríada. Sería imposible elaborar una crítica comparativa y pormenorizada de todas y cada una de las maneras de entender la estructura de la subjetividad humana, ni podemos abarcar todas sus consecuencias teóricas, pero si podemos adelantar un breve diálogo con algunos de los presupuestos en los cuales al fin y al cabo se fundamentan.

1. EL YO PURO Y EL YO DE LA PSICOLOGÍA

Para la psicología clásica el momento ontogenético en el que el sujeto se hace cargo de sí mismo, o sea, el momento en el que el niño es consciente de sí, parece ser posterior al momento en que la conciencia sensorial es operativa. Existe más o menos consenso en admitir que es aproximadamente al año y medio de edad cuando el niño toma plena conciencia de sí, en cambio desde sus primeras horas de vida evidencian respuestas estimulares. Aunque no cabe una sola opinión se puede decir que para la psicología clásica y en general para todas las corrientes de corte naturalista la conciencia sensorial se da antes de que el niño tenga conciencia de sí mismo.

Sigmund Freud rompió la tradicional unicidad de la psique con su descubrimiento del *ello*, yo y súper-yo, el primero en aparecer es el *ello*, de hecho es operativo ya al nacer y durante los dos primeros años es el predominante. El *ello* gira en torno al principio de placer inmediato, es un yo que se mueve instintivamente y representa la “parte animal” del ser humano. A partir de los dos años la primacía del *ello* es discutida por el yo, que se enfoca al exterior y se tutela por el principio de realidad, enfrentándose a la “tiranía” del *ello*. El súper-yo surge sobre el tercer año como consecuencia de la socialización y acapara las directrices de la dimensión social de lo bueno y lo malo, entrado en conflicto con el yo y el *ello*.

No entraremos en detalle sobre las distintas fases y niveles en que Freud pensó el yo, baste con decir que en un primer momento lo identificó con lo consciente y pre-consciente y que posteriormente “debía ser descrito en parte como «inconsciente». Esto fue señalado en Más allá del principio de placer (1920)”³²⁵.

El desarrollo de su investigación llevo a Freud a desechar la conciencia como característica principal del yo y pasó a considerarla como una parte más de la psique. Freud en principio veía en el *ello* una instancia inconsciente que tomaba conciencia en el yo, pero posteriormente afirmó que “solemos pensar únicamente en el *ello* y al parecer suponemos que un yo no está todavía presente al comienzo de la vida singular. Pero no descuidemos que *ello* y yo originariamente son uno”³²⁶. Por eso habla Freud del yo inconsciente, pero si restringimos el yo a la conciencia entonces hay que decir que se trata de una realidad que se construye por etapas y que

deriva en última instancia de sensaciones corporales, principalmente las que parten de la superficie del cuerpo. Cabe considerarlo, entonces, como la

³²⁵ Strachey, J. Introducción a: Freud, S. *El yo y el ello*. Obras completas. Tomo XIX. Amorrortu. Buenos Aires. 2006. Pág. 13

³²⁶ Freud, S. *Análisis terminable e interminable*. Obras completas. Tomo XXIII. Buenos Aires. Amorrortu. 2006. Pág. 242.

proyección psíquica de la superficie del cuerpo, además de representar, como se ha visto antes, la superficie del aparato psíquico.³²⁷

Freud ejemplifica la legalidad del paradigma de la psicología clásica³²⁸, que entiende al yo como una construcción, explicada y pormenorizada distintamente pero que por lo general acepta que hacerse cargo de la corporalidad supone el primer paso, de forma que antes del yo debe haber conciencia primero de los estímulos propioceptivos e interoceptivos y de los estímulos externos. A grosso modo se podría decir que la repetición estimular es el primer paso de la sensación de permanencia, que mediada pulsional o volitivamente posibilita la identidad del yo. Necesidades y estímulos “construyen” un sujeto físico-psíquico, el sujeto humano.

En esa misma línea se desarrolla el constructivismo o la epistemología genética de Jean Piaget, para quien el desarrollo psíquico corre paralelo al orgánico y consiste en una construcción continua análoga a la de un gran edificio en el cual unos niveles descansan sobre otros según una estructura y en pos del equilibrio, homeostático de lo orgánico, equilibrio mental de la psique, y que consta de varias etapas. En el momento del nacimiento

la vida mental se reduce al ejercicio de aparatos reflejos, o sea de coordinaciones sensoriales y motrices todas ellas ajustadas hereditariamente y correspondientes a tendencias instintivas como, por ejemplo, la nutrición³²⁹

Para Piaget los actos reflejos son ya una especie de anuncio de la asimilación mental que se irá desarrollando rápidamente al integrar los hábitos y al organizarse la facultad perceptiva, pero todavía no se muestra “aún nada en cuanto a su sustancialidad ni en cuanto a la disociación del yo y el mundo exterior”³³⁰. Entre los tres y los seis meses el bebé ya tiene visión y podrá manipular los objetos y reforzar su capacidad de hábitos. A partir de ahí se llega a la tercera fase, la más importante para el desarrollo de la inteligencia práctica o sensorio motor. La inteligencia “aparece, efectivamente, mucho antes que el lenguaje, o sea mucho antes que el pensamiento interior que supone la utilización de los signos verbales (del lenguaje interiorizado)”³³¹. En esta etapa aparecen también

³²⁷ Freud S. *El yo y el ello*. Freud. Obras completas. Tomo XIX. Buenos Aires. Amorrortu. 2006. Pág. 28 pie de página. “Esta nota al pie apareció por primera vez en la traducción inglesa de 1927 (Londres: The Hogarth Press, trad. por Joan Riviere), donde se afirmaba que Freud había aprobado su inclusión”.

³²⁸ Aunque propiamente Freud más que psicólogo era psiquiatra.

³²⁹ Piaget, J. *Seis estudios de psicología*. Labor. Barcelona. 1991. Pág. 18

³³⁰ Id. Págs. 19-20

³³¹ Id. Pág. 20

una serie de sentimientos elementales o afectos perceptivos relacionados con las modalidades de la propia actividad: lo agradable y lo desagradable, el placer y el dolor, etc., así como los primeros sentimientos de éxito o fracaso³³².

En el inicio del desarrollo mental las impresiones vividas y percibidas no se relacionan con objetos exteriores captados como tales, no se relacionan con una conciencia personal que se siente como un yo, pero pronto se producirá la disociación entre lo externo y lo interno y el mundo exterior se ira objetivado en la medida en que el yo se construya

como actividad subjetiva o interior. Dicho de otra forma, la consciencia se inicia mediante un egocentrismo inconsciente e integral, mientras que los progresos de la inteligencia sensorio-motriz desembocan en la construcción de un universo objetivo, en el cual el propio cuerpo aparece como un elemento entre los demás, y al cual se opone la vida interior, localizada en ese cuerpo propio.³³³

Queda claro que Piaget va en la misma línea de la psicología y entiende que el yo se construye en la mediación de necesidades y percepciones, incluso, aunque reconozca que en la tercera etapa aparecen sentimientos básicos, critica a los psicoanalistas por llamar a esta fase elemental de la afectividad <narcicismo>, ya que al no haber un yo “debe comprenderse que se trata de un narcisismo sin Narciso, o sea, sin la propia conciencia personal”³³⁴.

Desde sus orígenes la psicología o la epistemología genética se han ido desarrollado tanto teórica como experimentalmente, pero conviene recordar que hasta la fecha se trabaja con los problemas fáciles y que los difíciles, como el origen de la conciencia o de la subjetividad, no tienen ningún apoyo experimental y por tanto todo lo dicho corresponde al plano teórico. De cualquier modo y aunque se trate de teoría, para la psicología y el constructivismo el bebé tiene percepciones o conciencia sensorial antes de que sea consciente de sí mismo, pues son imprescindibles y condición de posibilidad para construir el yo y por tanto para la autoconciencia.

Pero desde nuestro presupuestos en realidad el yo, el soy, incluso la idea de sujeto, son déicticos, no tienen un significado absoluto sino relativo que depende de la profundidad de conciencia, de modo que al recurrir a la psicología para arrojar luz sobre la constitución del yo nos encontramos con un yo o una individualidad que es eminentemente psíquica, un sujeto que se constituye como tal entitativamente y toma conciencia de su propia identidad en el mundo, si se quiere enfrentado a él, pero en el mundo, pero a este yo psíquico subyace un yo más radical, un yo trascendental que escapa a la psicología tradicional y al constructivismo.

³³² Id. Pág. 26

³³³ Id. Págs. 22-23

³³⁴ Id. Pág. 26

Según nuestras consideraciones sería conveniente no dar por sentado que el bebé es consciente de todos los estímulos, ni siquiera aquellos que propician expresiones faciales, ya que toda expresión facial implica una actividad cerebral, pero no toda actividad cerebral tiene como correlato un acto de conciencia. Todos los movimientos instintivos del bebé se pueden explicar como una respuesta del cuerpo, sin necesidad de admitir que es consciente de ello. Ya lo vimos con la doble vía emocional, por ejemplo, por su comportamiento o sus expresiones faciales podemos saber que un bebé tiene hambre, pero estas expresiones son el producto de una actividad cerebral que se activa cuando el organismo necesita nutrientes, pero este fenómeno puede entenderse como toda actividad del referente, o sea, sin necesidad de admitir ningún acto consciente.

Sin embargo, desde muy temprano podemos intuir que la mirada del bebé es algo más que una función biológica, es ahora la ventana desde la que un ser se asoma al mundo³³⁵, expectante, como quien llega a tierra desconocida y todo le resulta novedoso. Pero aunque nuevo no parece serle totalmente desconocido ya que de alguna manera y en alguna medida sabe interpretarlo. Cuando un bebé clava la mirada en los ojos ajenos procesa una información que va más allá de la que contiene la imagen, el niño se alegra o se asusta, ríe o llora, porque la información ya no solo se capta en calidad de cuerpo sino también en calidad de sujeto, de persona.

Es obvio que cada proceso de percepción estimular y de respuesta es un proceso semiótico, de forma que podemos intentar identificar en ellos cuál es el interpretante, así podríamos distinguir entre el olor de la leche materna³³⁶, como signo interpretado en sus aspectos meramente naturales, como estímulos meramente biológicos que tienen en los procesos biológicos asociados sus interpretantes, de la captación de la mirada y las expresiones faciales de los demás, algo evidente en el niño de muy pocos meses, donde claramente se da una demasia que viene a mostrar parcelas interpretativas que exceden toda dimensión biológica y que denotan la presencia de un sujeto.

La cuestión es que para la psicología el bebé no sabe de sí hasta que no están desarrolladas las facultades sensoriales y durante la primeras semanas de vida la visión del bebé es muy escasa y deficiente, ven borroso y solo perciben alteraciones lumínicas, no será al menos hasta el cuarto mes cuando consigan enfocar los objetos e identificar rasgos faciales. Pero esto lo que significa es que el bebé no sabe que es un bebé, pero a pesar de ello sabe que es, se sabe ser algo, pero aunque no sepa qué es, su saberse

³³⁵ Cuando mi segunda hija vino al mundo, nada más salir del vientre de su madre no lloró, sino que volvió un poco la cabeza y me miró fijamente a los ojos al tiempo que me regalaba una sonrisa tan grande como su cara. Fue lo primero que hizo en su vida, me quedé helado, ahora que lo recuerdo me doy cuenta que esta mirada no era una función biológica, era la mirada de una persona a otra, era un “te veo papá”

³³⁶ De hecho los recién nacidos saben identificar el olor de su madre porque lo captan mucho antes del parto, además tienen el olfato más desarrollado de lo normal. <<https://www.etapainfantil.com/bebe-reconoce-madre-oido-olfato>>

ser toma cumplimiento en la mirada conocida, ya que el bebé conoce y reconoce , y todo reconocimiento implica necesariamente auto-conocimiento. Un auto-conocimiento que no tiene porqué ser entitativo, que no implica saberse ser algo, pero si saberse ser.

Posiblemente nunca estaremos espontáneamente en esa situación, o sea, en la vivencia donde nos sabemos ser sin sabernos ser nada, polarizados en la conciencia absoluta porque ni se han desarrollado las facultades perceptivas necesarias para la conciencia sensorial ni se ha establecido la conciencia psíquica, que posiblemente se desarrolle tal y como dice la psicología clásica o el constructivismo, pero aunque ni el yo ni el mundo puedan ser inteligibles hasta que el yo psíquico ha sido construido, el mirarse a los ojos es reconocimiento, saber de otro que implica saber ya de sí mismo. Es la conciencia psíquica la que se construye temporalmente, es el momento en que la conciencia pura se concreta, se actualiza entitativamente, por tanto, es esa conciencia de sí, primigenia, la que se actualiza como conciencia psíquica.

La psicología explicaría los distintos niveles de conciencia desde abajo, donde la conciencia sensorial sería la más originaria, en cambio, aquí defendemos lo contrario, que la subjetividad absoluta es la condición de posibilidad de la autoconciencia y ésta de la conciencia sensorial, en una relación jerárquica en la cual lo superior está en potencia de ser actualizado en lo inferior, en lo más superficial. El yo puro es la potencia de ser sin ninguna actualidad y se realiza como certeza de sí-mismo, sin ningún conocimiento de sí, en la evidencia absoluta sin ninguna determinación³³⁷. Se podría decir que a este nivel ser y saberse ser es una misma cosa.

Pero cuando el yo puro encarna, su ser deviene entitativo, además de ser ahora se sabe ser algo, un ente, y sobre él teje su propia armazón psíquica. Además de su saber de sí se sabe ya como algo, pero en la medida que gane su ser psíquico más se diluye el ser en lo ente y el saber innato de ser se difumina en la evidencia de ser entitativa.

Cuando adulto y bebé se miran a los ojos se establece una comunicación en distintos niveles, el nivel entitativo, claro para el adulto oscuro para el bebé, pero más radical es aún la confirmación de ser que, ínsitamente, expresa la mirada. Ver y mirar no son sinónimos, “el ver es objetivo, el mirar subjetivo y solo se entrega a otra mirada”³³⁸. Aunque evidentemente la conciencia visual es un acto psíquico muestra al bebé, como ninguna otra facultad sensorial, en su pureza en cuanto a sujeto, como existente que se abre expectante al mundo con su mirar, pero solo denota subjetividad y no subjetividad en el mundo.

En resumen, en la constitución ontogenética del yo hay que diferenciar entre un yo psíquico y un yo absoluto. Es el yo psíquico, que es el yo de la psicología, el constructivismo y en general de toda la literatura naturalista, el que se construye

³³⁷ Autorrevelación pathica del vivir, dice Michel Henry

³³⁸ Barbotín, E. *El lenguaje del cuerpo*. Trad. Antonio Clavería. Eunsa. Pamplona. 1977. Pág. 167

históricamente y para ello es preciso que se desarrolle la conciencia sensorial, de modo que la percepción es condición necesaria para construirlo. Pero aunque la conciencia sensorial sea condición necesaria para construir el yo entitativo no es condición suficiente, porque la conciencia sensorial antes que sensorial es conciencia, y esta remite a un yo puro que se nos da simplemente como la certeza de ser, sin relación a nada.

Lo más abstracto corresponde a lo menos entitativo y es, desde el punto de vista ontológico, jerárquicamente superior, de forma que me sé ser un ente porque antes que ente sé que soy, según un conocimiento puro y axiomático que es la condición de posibilidad para saberse ser algo, va implícito en ello. En cambio el olvido del ser que implica la existencia le da la vuelta y entonces gnoseológicamente el saberse ser no parece más que una abstracción de un saber entitativo. La cuestión es que habría que plantearlo como una relación de dependencia ya que la certeza de ser es anterior y la condición de posibilidad de saberse ser algo.

Es la primacía de la esencia sobre la existencia, por el contrario, si se prioriza la existencia, algo que comparten la psicología, el constructivismo o el existencialismo, habría que explicar cómo desde el saberse ser un ente determinado podemos abstraer, no lógicamente sino fáctica y experiencialmente, la certeza indubitable de ser sin relación a nada de la existencia.

La certeza de ser no tiene que implicar necesariamente que me sean evidentes las facultades o posibilidades, ni las limitaciones de mi ser, todo eso puede corresponder al nivel entitativo y aun sin límites, sin movimiento ni proyección, para la conciencia es incuestionable su saberse ser. Pero cuanto más emerge la conciencia desde su pureza y cuanto más se polarice en el nivel psíquico, más se irá diluyendo el ser en lo ente y el saber innato de ser se difuminará en la evidencia de ser entitativa.

Si se parte desde abajo como hace el naturalismo, y en lo que respecta a la dimensión psíquica, la forma de ser radica en la forma de sentir, o sea, los sentimientos provocan estados de ánimo y los más estables conforman el temperamento. Esto no se pone en duda, lo que está en juego es que, tal como defendemos, si la personalidad se construye sobre el yo puro o espiritual entonces además de lo anterior hay que entender también que la forma de ser condiciona determinantemente los estados de ánimo y la forma de sentir. A partir de aquí, tomando como referencia a Antonio Damasio, se intentará dirimir si los sentimientos, los estados de ánimo y el temperamento se explican mejor desde abajo o desde arriba, consecuentemente con el modelo que seguimos.

2. CÓMO SE EXPLICAN MEJOR LOS SENTIMIENTOS, ¿DESDE ABAJO O DESDE ARRIBA?

Damasio, junto a Edelman, Changeaux, Ramachandran, Crick, Searle o Penrose, representan la vanguardia de lo que Javier Monserrat llama antropología o psicología neurológica, una antropología naturalista construida según unos presupuestos sistémicos, emergentistas, evolucionistas y reduccionistas que busca en las redes neuronales los sistemas causales de la naturaleza ontológica y funcional de la mente.³³⁹

Ya vimos que para Damasio el cerebro crea mapas de cuyas interacciones emerge la mente, que es la responsable de crear imágenes, que en principio son inconscientes. Para que una imagen mental sea consciente se necesita un sí-mismo que surge de la recopilación de imágenes que representan los aspectos corporales más estables y entonces se desarrollará la subjetividad, donde la imagen se hará consciente y donde aparecerá el sentimiento.

Ahora bien, si antes que aparecieran los organismos eran perfectamente operativos, los sentimientos serían fenómenos accidentales, valga la redundancia, meramente epifenómenos. Para Damasio este sería un planteamiento de “escépticos” ajenos a los datos que él maneja, ya que para él es claro que los sentimientos son un subproducto sofisticado del cerebro en la gestión de la vida y tienen un papel determinante.

Los mapas del estado del cuerpo pueden proporcionar únicamente una asistencia limitada sin sentimientos conscientes. Los mapas funcionan para problemas de un determinado grado de complejidad, y no más; cuando el problema se hace demasiado complicado (cuando precisa una mezcla de respuestas automáticas y razonamiento sobre el conocimiento acumulado), los mapas inconscientes ya no ayudan, y los sentimientos resultan útiles.³⁴⁰

Así pues, los sentimientos son algo muy útil³⁴¹, son chivatos decisivos para discriminar entre lo perjudicial y lo beneficioso y por tanto cumplen principalmente una función evaluativa. Para Damasio el sentimiento es una imagen particular creada a partir de una configuración dinámica del cerebro por la cual crea mapas, cada mapa tiene un valor que se encarna en el sentimiento, que sirve de aviso para discriminar entre lo beneficioso y lo perjudicial.

³³⁹ Vid: Monserrat J. “Teoría de la mente en Antonio R. Damasio”. En: Universidad Autónoma de Madrid. *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*. Vol. 59. Nº 224. 2003. Págs. 177-213.

³⁴⁰ Damasio, A. *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Crítica. Barcelona. 2005. Pág. 171

³⁴¹ Podríamos resumir diciendo que Damasio certifica la doble vía emocional, una vía baja inmediata e inconsciente y una vía alta consciente en la que aparece ya un sí mismo sintiente. La evolución cerebral habría propiciado la razón y el sentimiento por sus valores positivos, ya que proporcionan información más precisa y detallada, algo imposible para las imágenes inconscientes

el organismo establece relaciones entre estados orgánicos concretos y situaciones con las que se encuentra en su medio ambiente vital. Cuando la conducta se adecúa correctamente a lo exigido por el medio, el organismo «marca» esa relación para repetirla en idénticas circunstancias en el futuro.³⁴²

Damasio afirma que los mapas o la actividad cerebral que se corresponde con una regulación del proceso vital eficiente, óptimo, fluido y fácil dejan una marca positiva, un sentimiento positivo, placentero, en cambio aquellos relativos a deficiencias, desequilibrios o amenazas, serían marcados por un sentimiento negativo. Por tanto, la esencia de los sentimientos hay que buscarla en los estados del cuerpo y su origen en las formas inconscientes más primitivas de discriminar lo positivo de lo negativo.

Como todo ser vivo sabe discriminar entre lo beneficioso y lo perjudicial el sentimiento sería un fenómeno mental por el cual el cerebro marca y da significado inmediato a los estímulos. Lo que beneficia produce sentimientos placenteros, lo que perjudica produce disgusto o sufrimiento, de modo que Damasio ve en el placer y el dolor los sentimientos primordiales. “El significado principal del término «sentimiento» se refiere a alguna variante de la experiencia de dolor o placer, tal como ocurre en las emociones y los fenómenos relacionados”³⁴³.

El cerebro cartografía y produce imágenes de los estados homeostáticos del cuerpo, si lo que refleja la imagen es un estado óptimo se generará un sentimiento positivo, si es al contrario un sentimiento negativo. “Los sentimientos son las manifestaciones mentales de equilibrio y armonía, de disonancia y discordancia”³⁴⁴, de manera que positivo, beneficioso o placer por una parte y sus antónimos por otra, o sea, negativo, perjudicial o dolor, son el conjunto de términos que vienen a significar los sentimientos primordiales.

Damasio no sistematiza una escala de sentimientos pero parte de la dicotomía dolor-placer, que en mi opinión son sensaciones, que fundamentan los sentimientos humanos y no humanos. Aunque no es demasiado explícito: “la lista suele contener miedo, ira, asco, sorpresa, tristeza y felicidad; las que a uno primero se le ocurren cuando se cita la palabra, emoción”³⁴⁵.

Podíamos decir que para Damasio las emociones primordiales se refieren a un sí mismo central que se construye según los estados fisiológicos. De estas emociones primordiales y gracias a una conciencia extendida surgen las emociones sociales, que corresponden al tercer nivel, al sí mismo autobiográfico. “Las emociones sociales

³⁴² Damasio. 2005. Pág. 79

³⁴³ Id. Pág. 9

³⁴⁴ Id. Pág. 135

³⁴⁵ Id. Pág. 48

incluyen la simpatía, la turbación, la vergüenza, la culpabilidad, el orgullo, los celos, la envidia, la gratitud, la admiración, la indignación y el desdén”³⁴⁶.

De las emociones primarias derivan todos los sentimientos, de modo que cuanto más “social” es un sentimiento más particular y heterogéneo debe ser. Damasio ilustra esta idea gráficamente con un árbol en el que el dolor y el placer son el tronco del que brotan diferentes ramas que se corresponden con las emociones primarias y que se vuelven a ramificar en distintos sentimientos sociales. Si analizamos un caso concreto Damasio dirá que el sentimiento de asco, que sobreviene a la capacidad de detectar sustancias nocivas, es el germen de, por ejemplo, el desdén ante una afronta moral.

El <desdén> toma prestadas las expresiones faciales de «repugnancia», una emoción primaria que evolucionó en asociación con el rechazo automático y beneficioso de alimentos potencialmente tóxicos. Incluso las palabras que utilizamos para describir situaciones de desdén y de afrenta moral (reconocemos que sentimos asco o repugnancia) giran alrededor de este anidamiento³⁴⁷

La explicación ontológica y antropológica descendente de la filosofía clásica choca frontalmente con las teorías de Damasio, sin embargo, que los neurocientíficos afirmen que el cerebro puede generar y procesar imágenes inconscientes sin duda refuerza la idea del referente que hemos defendido. Los árboles como tales ni sienten, ni tienen mente, ni conciencia, pero si seguimos a Damasio ni con la aparición de sistemas nerviosos no centralizados o de ganglios nerviosos simples e incluso cuando aparece un sistema nervioso central, un cerebro, es necesario conceder ningún cambio cualitativo y admitir la conciencia.

las acciones “dictadas por el cerebro” requirieron más procesamiento intermedio. Otras neuronas se interpolaron entre la neurona del estímulo y la neurona de la respuesta, y así se constituyeron variados circuitos paralelos, pero de ahí no se sigue que el organismo con ese cerebro más complicado tuviera una mente”³⁴⁸

Nada impide aceptar las conclusiones a las que llega Damasio cuando identifica tal área cerebral con tal o cual función; nada objetaríamos si afirmara definitivamente haber encontrado la estructura o las relaciones neurales que hacen posible la conciencia humana. Pero admitir que el cerebro crea la mente según un tratamiento muy particular de la sensibilidad y la percepción, que hay imágenes inconscientes y conscientes, que las imágenes conscientes crean un proto sí mismo, luego un sí mismo central y por último un sujeto autobiográfico, implica una causalidad reduccionista que desde luego no pertenece al ámbito experimental.

³⁴⁶ Id. Pág. 49

³⁴⁷ Damasio. 2005. Pág. 49

³⁴⁸ Damasio, A. *El error de Descartes. La razón de las emociones*. Editorial Andrés bello. Santiago de Chile. 1996. Pág. 92

Damasio, pese a que critica la reificación del sí mismo, se refiere con mucha frecuencia a la mente, cuando en mi opinión con lo que se encuentra es con unos procesos cerebrales que llama mentales pero que podría llamar “imaginables” o de cualquier otra forma. Si los llama mentales, en mi opinión, es porque lo que está buscando es el origen de la mente, que es una facultad deducida de lo humano, de modo que como tantos ya cree haberlo encontrado en la capacidad del sistema nervioso de producir imágenes.

Los seres humanos no podemos comprender cómo sería una imagen inconsciente, hemos especulado al respecto, pero es un asunto que no tiene de momento ningún apoyo experimental. Es el propio Damasio el que reconoce que el origen de las imágenes pertenece al problema difícil, así lo deja ver cuando dice: “Advierto que la aparición de imágenes mentales a partir de patrones neurales es un proceso que no se comprende del todo”³⁴⁹.

Quizá Damasio es demasiado benevolente al afirmar que “no se comprende del todo”, cuando parece que el problema no está siquiera perfilado, la conexión entre lo físico y lo no físico sigue esquivándonos. Además, Damasio intuye que el problema de los sentimientos se ha tratado desde un imaginario erróneo, desde una comprensión de la diferencia, cuando en realidad cuerpo, cerebro, mente y sentimientos forman una unidad. Sin embargo, si el sentimiento es o depende de la imagen y si el origen de la imagen es un misterio, no es tan fácil librarse del dualismo. Así pues, por muy útiles o determinantes que sean los sentimientos y por mucho que se confirme su dinámica cerebral, el sentir, que un organismo además de tener sensaciones las sienta y sepa que las siente es un asunto absolutamente desconocido.

Ahora bien, en la frase “sentimiento positivo” el sujeto gramatical es el sentimiento y positivo el adjetivo, o sea, que los sentimientos sean positivos o negativos es algo accidental, lo sustancial es la facultad de tener sentimientos, ¿acaso la facultad de sentir lo positivo es una y la de sentir lo negativo es otra? Evidentemente no es así sino que el sujeto tiene una facultad potencial de sentir que se actualiza en el dolor como puede hacerlo en el placer.

Si los sentimientos sociales se explican como la ramificación de unos sentimientos primarios y estos a su vez se fundamentan en las sensaciones de dolor y de placer, cuanto más social sea un sentimiento más heterogéneo será. Damasio suscribe a Spinoza cuando decía que “el amor es una alegría acompañada por la idea de una causa exterior”³⁵⁰, de modo que el amor sería una clase de alegría. Del mismo modo un sentimiento de desdén ante una afrenta moral sería un estado de displacer, acompañado de la idea de lo que lo produce, del hecho y la persona.

³⁴⁹ Damasio. 2015. Pág. 88

³⁵⁰ Id. Pág. 146

Para Damasio una vez que las emociones primarias son racionalizadas tomarán diferentes matices en distintas emociones sociales, así el dolor sería el género del cual el miedo o el asco serían distintas especies derivadas. Una cita anterior de Damasio es clara, el principio de anidamiento se verifica en que el desdén ante una afrenta moral toma prestadas las expresiones y las palabras con la que describimos el asco, por lo que tendríamos que decir que el sentimiento de asco podrá tomar matices distintos, uno de ellos es el sentimiento de desdén ante una afrenta moral. Sin embargo, el análisis fenomenológico del sentimiento nos ha mostrado todo lo contrario, que cuanto más ajenos o alejados de las sensaciones corporales, más abstractos y unitarios se muestran.

Intentemos revivir el momento en que sentimos desdén hacia alguien, quedémonos solo con la emoción, en su dimensión física, una pequeña presión en el estómago o en el rostro, y en su dimensión psíquica, un sentimiento negativo proyectado hacia quien nos afrenta. Si olvidamos lo que lo produjo y nos quedamos solo en el sentimiento podremos comprobar que se trata de un sentimiento abstracto en el que, dependiendo del caso, se mezclan sentimientos de tristeza, desengaño, ira, odio o resignación, sentimientos que en el fondo remiten al mismo valor, relativo a la dignidad de la persona e independientes del valor al que remite el asco.

Aunque el desdén tome prestados los síntomas corporales del asco como sensación, en cuanto a sentimiento el desdén no le debe nada al asco. Creo que es más certero decir que el sujeto tiene una facultad de sentir abstracta que se actualiza y concreta como odio, ira o desdén, y si la sensación de asco produce sentimientos es porque sentir el cuerpo es una forma más de sentir del sujeto.

Por otra parte, si “anidamos” el asco con el sentimiento de desdén ante una afrenta moral tendría que haber una relación directa entre la capacidad que tiene una persona para sentir asco, que es algo físico, y de sufrir el desdén, que es algo psíquico. Pero esta relación no se cumple, no creo que sea necesario argumentar al respecto ya que parece claro que habituarse o sobreponerse al asco no tiene nada que ver con dejar de sentir desdén por alguien.

Para dejar de sentir el desdén, el rencor o el desprecio no tenemos que dejar de sentir asco, ni hay que tratarlo en su particularidad, no se trata de que esto concreto que me producía sentimiento de desdén ahora me es indiferente, sino que hay que atacar a la propia facultad de sentir el desdén, algo que solo se consigue cultivando la templanza, la serenidad, la entereza o la simpatía, que no son precisamente afectos contrarios al desdén porque no son afectos, ni siquiera pueden considerarse como disposiciones o estados de ánimo, sino que pertenecen a la forma de ser del sujeto, a su temperamento.

El asco es una emoción que se explica desde el cuerpo, el sentimiento de desdén es un fenómeno psíquico y por tanto aunque se relacionen no dependen lo uno de lo otro. Para anular el desdén no hay que mirar abajo sino arriba, para no sentir desdén no

es necesario dejar de sentir asco pero si es preciso cultivar la virtud. Es la forma de ser del sujeto psíquico la que condiciona el sentimiento y es por ello que el padecer la emoción de asco, que es del cuerpo, depende de la forma de ser del sujeto psíquico y no a la inversa.

En definitiva, creo que es más verosímil pensar que el padecer es una facultad del sujeto, que el asco o el miedo son dos formas de padecer pero hay otras formas de hacerlo y por tanto la facultad de padecer es más originaria y la condición de posibilidad de padecer cualquier cosa. Que el ser humano padezca lo que le pasa como sujeto en sociedad y lo que le pasa a su cuerpo invita a pensar que las sensaciones corporales de dolor o placer pueden explicarse desde abajo, pero cuando se trata de sentimientos hay que explicarlos desde arriba.

El sujeto al sentir su cuerpo tiene sensaciones dolorosas o placenteras, pero el sentimiento que producen las sensaciones no se explica desde abajo como pretende Damasio, no se siente el dolor porque se tienen sensaciones del cuerpo, sino que se tienen sensaciones corporales porque hay un sujeto potencialmente capaz de sentir. Este sujeto actualiza su potencial en virtud del nivel de conciencia en el que opera, de modo que su sentir puede actualizarse a nivel psíquico como pena, alegría o esperanza, o a nivel sensorial, en las sensaciones corporales de dolor o placer.

2.1 ESTADOS DE ÁNIMO

Para Damasio el valor del sentimiento en su origen recae en la supervivencia, luego se añadió el bienestar físico y por último los sentimientos del sujeto social, de forma que lo posterior depende de lo anterior según un “principio de anidamiento”. Pero Damasio habla de otra clase de sentimientos, los sentimientos de fondo, equivalente a los estados de ánimo, que para Damasio es el

resultado, en gran parte impredecible, de varios procesos reguladores concurrentes, a los que nos dedicamos en el extenso campo de juegos que parece ser nuestro organismo. Incluyen ajustes metabólicos asociados con cualquier necesidad interna que surja o acabe de satisfacerse; y con cualquier situación externa que se esté evaluando y manejando mediante otras emociones, apetitos o cálculos intelectuales. El resultado siempre cambiante de este caldero de interacciones es nuestro «estado de ánimo», bueno, malo o intermedio. Cuando nos preguntan «cómo estamos», consultamos este «estado de ánimo» y respondemos en consecuencia”³⁵¹

Para Damasio el cerebro creó al hombre, al sujeto humano, según su lógica ascendente, de los estados corporales surgen los sentimientos, de los sentimientos el estado de ánimo y de estos el temperamento, la forma de ser del sujeto. Pero como el sujeto no es una cosa sino un proceso habría que admitir que el temperamento depende de los estados de ánimo y no a la inversa, y los estados de ánimo de las emociones, de modo que la relación causal iría de abajo a arriba. Pero es obvio que también los estados de ánimo condicionan los sentimientos, algo que reconoce Damasio pues admite que “las emociones sociales incorporan respuestas que son parte de las emociones primarias y de fondo”³⁵².

Por tanto, para Damasio los estados de ánimo modulan el sentimiento, pero además admite que el temperamento también incide en los estados de ánimo y por tanto hay que reconocer que la causalidad es también descendente, algo que parece contradictorio con el reduccionismo de Damasio. Sin embargo, esta contradicción se puede resolver vía emergentismo o pensamiento sistémico ya que las emergencias suelen ser el producto y a la vez la condición de posibilidad de la organización de la que emerge, pero en realidad, como hemos sugerido, etiquetar un fenómeno como emergente poco resuelve, pensar que los estados de ánimo y el temperamento son emergencias no libera a Damasio de buscar una explicación

³⁵¹ Damasio. 2015. Pág. 47

³⁵² Id. Pág. 48

Es apropiado preguntarse... (...)... de qué manera el temperamento y el estado de salud interactúan con las emociones de fondo. La respuesta simple es que todavía no lo sabemos; no se han hecho las investigaciones necesarias.³⁵³

Visto desde arriba es obvio que la forma de ser condiciona la forma de estar y de sentir, pero visto desde abajo como lo hace Damasio se convierte en un problema, y no precisamente fácil, por eso las explicaciones naturalistas como las de Damasio tienen una gran carga funcional, el sí-mismo aparece porque cumple una función determinante para la pervivencia y la reproducción y los sentimientos dotan de valor a la experiencia. El dolor y el placer físico serían el correlato sentimental de lo útil o lo perjudicial a nivel biológico y en ello tendrá su valor. Si los sentimientos son placenteros provocarían un estado de ánimo positivo, si son dolorosos producirían un estado de ánimo negativo. Ahora bien, si los sentimientos tienen la función de discriminar lo perjudicial o lo beneficioso ¿cuál es la función de los estados de ánimo?

El estado de ánimo es una actitud o disposición emocional en un momento determinado que mientras perdura tiñe y da color a los sentimientos y emociones pero también condiciona la percepción. De modo que si estamos tristes nos abstraemos y prestamos menos atención a lo que nos rodea, en cambio si estamos contentos estaremos más abiertos al mundo. En buena lógica el sentimiento de tristeza tendría la función de dotar de un valor negativo a tal o cual experiencia, de modo que tenderemos a evitarla, pero desde luego no se puede decir lo mismo de un estado de ánimo triste, pues este no repercute solo en lo que lo ha provocado sino que afecta negativamente a toda nuestra trama vital.

Las sensaciones cumplen su función porque su duración es proporcional al estímulo, evitamos las agujas porque provocan dolor, si el dolor persistiera mucho tiempo el sentimiento dejaría de cumplir su función de evitar las agujas. Si nos doblamos un tobillo no solo nos dolerá en el momento sino que seguramente lo sentiremos durante una semana, pero si el dolor de tobillo persistiera aunque hubiésemos sanado completamente no solo dejaría de cumplir su función sino que sería perjudicial. Evidentemente la evolución es “sabia” porque ha favorecido lo útil, ahora bien, habría que preguntarse qué utilidad tiene un estado de ánimo triste ya que para evitar lo perjudicial ya tenemos el sentimiento y además cuando estamos tristes nuestro trato con el mundo es menos efectivo.

El sentimiento puede considerarse como una facultad o como una consecuencia, o como ambas cosas³⁵⁴, pero para Damasio los estados de ánimo no parecen ser una facultad sino solo una consecuencia, formas de sentirse que si no aportan beneficios habría que considerarlos como efectos colaterales. El sí mismo surgió, el naturalismo no

³⁵³ Id. Pág.48

³⁵⁴ Cuando el naturalismo afirma que lo que a nivel biológico es beneficioso produce sentimientos placenteros y lo perjudicial sentimientos dolorosos admite que son una consecuencia, pero a la vez que cumplen la función de significar la experiencia y por tanto se trata también de una facultad

sabe cómo pero lo explica por su utilidad biológica, pero independientemente a su función se hizo cosa, tomó una realidad propia porque ya no solo sentía cosas sino que se sentía a sí mismo de diferentes formas, tenía distintos estados de ánimo, pero esto desde el punto de vista funcional parece irrelevante. En mi opinión, si los sentimientos admiten una explicación funcional con los estados de ánimo a veces es peor el remedio que la enfermedad, de modo que no está nada claro que podamos servirnos de la funcionalidad para dar cuenta de ellos.

La cuestión que ahora nos ocupa es saber si los estados de ánimo dependen de los sentimientos o la inversa, o lo que es lo mismo, preguntarse si realmente los estados de ánimo son sentimientos que se prolongan en el tiempo o si por el contrario los sentimientos son estados de ánimo pasajeros o fugaces. Algo puede aportar en ese sentido el que no siempre tenemos sentimientos pero sí que nos sentimos de alguna manera.

así como no siempre tenemos pasión en su sentido romántico o apetito en el sentido sensible, siempre tenemos un estado de ánimo determinado y todas nuestras acciones se realizan con un determinado estado de ánimo. Además los estados de ánimo tienen consecuencias importantes en las acciones que realizamos: no es lo mismo un conjunto de acciones que se realicen teniendo como estado de ánimo la alegría que teniendo el aburrimiento.³⁵⁵

Todo sentimiento en acto, o sea, en el momento que se desencadena, implica ya un estado de ánimo equivalente, si sentimos miedo nuestro estado de ánimo será consecuente con el miedo, estaremos intranquilos o preocupados. El miedo pasará pero seguiremos intranquilos, de modo que estar preocupado no tiene por qué implicar un sentimiento de miedo, pero lo que no cabe duda es que el estar preocupado es también una forma de sentimiento. Pero esta forma de sentimiento es más abstracta, más general y más duradera que el miedo, de modo que aunque el miedo provoque preocupación podemos preocuparnos por muchas cosas que no dan miedo.

Si abstraemos la preocupación de sus desencadenantes no habrá diferencia entre estar preocupados por causa del miedo o por otra causa distinta. El estar preocupados admite muchos matices en relación con la intensidad pero sobre todo por las causas que lo provocan. El vocabulario es insuficiente para diferenciar entre estar preocupados por nuestra salud o por cualquier otra cosa, pero es insuficiente no porque nos falten palabras que recojan todos los matices sino porque en todo caso remiten al mismo sentir de fondo. Por tanto, podemos decir que el sentir miedo no provoca la preocupación sino que actualiza un sentimiento más originario, que aunque sea difícil de describir se subsume bajo el título de preocupación o incertidumbre.

Cuando hay miedo hay preocupación pero cuando hay preocupación no necesariamente hay miedo, por tanto, del mismo modo que el placer y el dolor son dos

³⁵⁵ Rodríguez Valls. 2015. Pág. 87

especies del mismo género, podemos considerar que el miedo es una clase de preocupación y por tanto sentir miedo es más accidental y estar preocupado más general y más abstracto.

En términos metafísicos diría que el estar no es una forma de sentir sino que el sentir es una forma de estar, que el miedo se siente preocupado se está. Por tanto, podemos entender que los estados de ánimo no surgen de los sentimientos sino que se actualizan en ellos y por tanto son más nucleares. Si el naturalismo explica los estados de ánimo desde los sentimientos y estos desde las sensaciones, según este análisis bien puede interpretarse también en sentido contrario, o sea, tenemos sentimientos porque hay un sí-mismo potencial capaz de experimentar distintos estados, una potencia que se actualiza como preocupación, incertidumbre, tranquilidad, en virtud de sus sentimientos, alegría, pena o miedo.

Ahora bien, sentir miedo de algo es más accidental que estar preocupado, pero todavía más originario es ser de una manera u otra. Si los estados de ánimo duran en el tiempo, cuando se trata de una disposición de ánimo más permanente hablamos de temperamento. Ahora podemos repetir la pregunta: ¿el temperamento depende de los estados de ánimo o son los estados de ánimo los que dependen del temperamento?

2.2 EL TEMPERAMENTO: LA FORMA DE SER

Entendemos la personalidad como el conjunto de rasgos y cualidades que configuran la manera de ser de una persona. El estudio de la personalidad es un objeto preminente de la psicología, pero este viene dado según diferentes motivaciones; se puede estudiar a nivel colectivo para encontrar tipos o modelos de personalidad, o a nivel individual, donde prima su desarrollo; se puede estudiar objetivamente, en tanto que comportamiento, o subjetivamente, o sea, fenomenológicamente.

Por su parte el temperamento es definido en el RAE como “el carácter o la manera de ser de una persona”, pero en la actualidad es un término que está en desuso ya que fue sustituido primero por el de carácter y luego por el de personalidad, un término que solo tomó relevancia en la historia de la psicología bien entrado el siglo XX³⁵⁶. Pero aunque temperamento y personalidad se usen como sinónimos muchos autores se refieren a él como la forma de ser afectiva o emotiva, en contraposición con la conativa

³⁵⁶ “Este concepto adquiere importancia en la historia de la psicología a partir de los años treinta, cuando dejan de usarse las nociones de temperamento y de carácter, aun cuando grandes áreas psicológicas y psicopatológicas continúan empleando “carácter” y “personalidad” como sinónimos”. Galiberti, U. *Diccionario de Psicología*. Siglo XXI. Buenos Aires. 2002. Pág. 811

o intelectual, por ejemplo, desde un punto de vista etológico H.J. Eysenck define la personalidad como

la suma total de los esquemas de conducta del organismo, actuales y potenciales, heredados y adquiridos. Aquella se origina y se desarrolla mediante la interacción funcional de los cuatro sectores principales en los que están organizados estos esquemas de conducta: el sector cognoscitivo (inteligencia), conativo (carácter), afectivo (temperamento), somático (constitución)³⁵⁷.

Con otras palabras, podríamos decir que la personalidad se construye y se desarrolla al compás de la corporalidad y de las tres facultades psíquicas: saber, sentir y querer, y el temperamento es la forma de ser afectiva de la persona. Por tanto, la idea que tenga cada uno de la personalidad y del temperamento dependerá de cómo entienda la relación entre el cuerpo y la subjetividad y qué considere como innato y adquirido.

Desde un punto de vista naturalista la forma de ser no puede ser más que la suma aritmética de lo que se ha sido, o sea, dependerá de una constitución biológica “innata” y de las distintas formas de desarrollarse. En psicología el innatismo es la doctrina que entiende que “el organismo trae consigo desde el nacimiento programas de pensamiento y de comportamiento preconstituidos y transmitidos por vía hereditaria”³⁵⁸. Se puede contar como innato lo que hay en el momento de nacer pero es obvio que también desde la constitución del embrión hasta el parto el “ambiente prenatal puede ser determinante”³⁵⁹. Por tanto, para determinar qué es lo innato hay que tener en cuenta que cuando un bebé llega al mundo tiene una carga genética potencial que se ha actualizado epigenéticamente durante nueve meses y que después del parto se irá desarrollando existencialmente, con lo que el problema toma una complejidad que hace que esté “abierto el debate del carácter innato o adquirido”.³⁶⁰

Si desde un punto de vista naturalista lo innato es un asunto problemático desde el de la antropología triádica quizá sea un asunto imposible. Probablemente la pregunta más radical que podemos hacernos en este sentido es si efectivamente el sujeto espiritual tiene una determinada forma de ser, ya que podemos admitir que es un sujeto consciente, cognoscente, volente y sintiente pero desde luego no sabemos si además tiene una “personalidad o un temperamento espiritual” o esencial.

Con el temperamento nos referimos a la forma de sentir y al modo cómo lo sentido nos afecta, pero solo tiene un valor relativo ya que se determina por contraste con otras personas. Los perros son más “valientes” que los gatos pero no por eso decimos que un perro es valiente, sino en relación a otros perros. Por tanto dos

³⁵⁷ Eysenck, H.J. *Dimensions of personality*. Routledge and Kegan. Londres. 1947. Pág. 40. Citado en: Galiberti, U. *Diccionario de Psicología*. Siglo XXI. Buenos Aires. 2002. Pág. 811.

³⁵⁸ Id. Pág. 614

³⁵⁹ Galimberti. Pág. 614

³⁶⁰ Id.

preguntas habría que plantearse: la primera es si el espíritu además de facultades tiene también una forma de ser a priori distinta en cada individuo; la segunda es si esta forma de ser es susceptible de desarrollarse, de evolucionar.

Pues bien, ninguna de estas preguntas puede ser respondida, pero para la primera al menos deberíamos considerar el hecho de que cualquiera que tenga varios hijos sabe que desde muy pequeños unos son valientes, generosos, confiados, extrovertidos u optimistas y otros son envidiosos, pusilánimes, celosos, introvertidos o egoístas. Es indudable que nuestras experiencias marcan nuestra manera de ser pero desde muy pequeños mostramos tendencias diferentes aunque compartamos carga genética, de modo que en mi opinión parece que el retrato de la personalidad no se pinta sobre una tabla rasa sino sobre un sustrato más receptivo a unos colores que a otros.

En cuanto a la segunda cuestión, o sea, si la forma de ser del sujeto espiritual puede cambiar o evolucionar, nos supera definitivamente, ya que aunque es cierto que durante nuestra vida podemos cambiar “esencialmente” nuestra forma de ser, ésta no lo es del yo puro sino siempre del sujeto psíquico, del alma. Ahora bien, para la filosofía clásica la transformación consiste en una depuración del alma que según el Fedón tiene dos momentos: el primero lo explica así Sócrates

purificar el alma, ¿no es, como antes decíamos, separarla del cuerpo, y acostumbrarla a encerrarse y recogerse en sí misma, renunciando al comercio con aquel cuanto sea posible, y viviendo, sea en esta vida, sea en la otra, sola y desprendida del cuerpo, como quien se desprende de una cadena?³⁶¹

Ya hemos visto que se puede entender que lo puro es lo ajeno al mundo, de modo que el ser humano solo gana su vida espiritual en la medida que abandona el mundo y se descubre a sí mismo, o con nuestros términos, en la medida que la conciencia toma profundidad, que en definitiva es lo que se afirma en esta cita del Fedón. Pero ese es solo el primer paso de la purificación ya que el alma necesita hacer suyo el Bien, participar esencialmente en él, abrir el intelecto a la Verdad, porque solo en ella puede concretarse el Bien como un sistema ético cuya asimilación y ejercicio libera las alas para que el alma pueda volar a lo alto, allá donde reside la virtud.

La verdadera virtud es una purificación de toda suerte de pasiones. La templanza, la justicia, la fortaleza y la sabiduría misma son purificaciones; que el que vaya a los infiernos sin estar iniciado y purificado, será precipitado en el fango; y que el que llegue allí después de haber cumplido con las expiaciones, será recibido entre los dioses³⁶²

³⁶¹Platón. *Fedón*. Obras Completas de Platón. Patricio de Azcárate. Tomo I. Medina y Navarro Editores. Madrid. 1871. Pág. 34-35

³⁶² Fedón. Págs. 37-38

Por eso decíamos que la filosofía clásica no puede entenderse más que como *praxis*, donde el discurrir teórico enseña al alma el camino de la purificación. Ahora bien, la purificación del alma en Platón o Plotino hay que entenderla en relación con la diferencia entre el alma animal, que es el alma sensitiva, y el alma racional, que es impasible y pura, de forma que la purificación consiste en abstraer de ésta todo lo que está mezclado con el alma sensitiva, pero además es coherente con la teoría de la trasmigración de las almas, un asunto ahora absolutamente inaccesible y por tanto del que prescindimos, de modo que lo entenderemos como la purificación del yo psíquico, que primero se aleja del cuerpo para después mirar hacia los Trascendentales. Visto esto podemos valorar ahora si los cambios de temperamento se explican desde abajo como defiende el naturalismo o suponen también un movimiento de purificación del alma.

Parece probado que desde muy temprano unas personas son más sensibles que otras y más propensas a unos estados de ánimo y sentimientos que a otros. En definitiva, que sienten de manera distinta y aquello que siente les afectan de forma diferente. Unos estudios recientes sobre alta sensibilidad (HSP) explica que un veinte por ciento de las personas son bastantes más sensibles que el resto, pero si son más sensibles al dolor también lo son al placer.

Los seres humanos caracterizados como HSP tienden a mostrar una mayor conciencia de los estímulos sutiles, procesan la información más a fondo y son más reactivos a los estímulos positivos y negativos.³⁶³

Sea innato o adquirido, dependa del bagaje genético o de la cultura, lo cierto es que unas personas son más sensibles que otras, pero también parece claro que durante nuestra vida vamos cambiando nuestra forma de sentir. Se es más sensible o menos, pero no se es más sensible al dolor y menos al placer o viceversa sino que hay una relación relativamente proporcional. Pues bien, si seguimos el principio de anidamiento de Damasio no tendría sentido que esta relación se quebrase con las emociones sociales, o sea, cuanta más capacidad para sentir lo positivo en general más se sentirá lo negativo. Sin embargo, el proceso de purificación del alma no procede así sino en una depuración de todo lo negativo.

Dolor y placer pueden darse en una misma sensación pero amar a una persona es absolutamente incompatible a sentir por ella odio en el mismo momento, pues bien, podemos en general sentir dolor físico en relación a cómo podemos sentir placer, en cambio, en la medida que podemos sentir el Bien, dejaremos de sentir el mal en general.

³⁶³ Acevedo, B. "Sensitive? Emotional? Empathetic? It Could be in Your Genes". En colaboración con Aron A. y Aron, E. "Humans characterized as HSPs tend to show heightened awareness to subtle stimuli, process information more thoroughly, and be more reactive to both positive and negative stimuli" En: Stony Brook University. 2014.

<https://news.stonybrook.edu/news/medical/140623empatheticAron> Consultado 6.6.2019

Si seguimos a Damasio para dejar de sentir desdén bastaría con dejar de sentir asco, pero esta relación no se cumple. Para dejar de sentir el desdén, el rencor o el desprecio no hay que ir a las causas externas sino a la propia facultad de sentir, y esto solo se consigue cultivando la templanza, la serenidad o la entereza, que como afirma Platón en el Fedón son virtudes purificadoras.

Pero las virtudes no son solo formas de ser sino también y sobre todo formas de sentir y todo sentimiento remite a un valor, un valor que se actualiza en el mundo pero que solo puede tener un origen inmanente, por tanto, en la medida que el ser humano se abra de forma altruista y desinteresada a los Trascendentales podrá captar el valor que subyace a ellos y actualizar los sentimientos virtuosos y solo estos son los que se sobreponen y anulan el poder sentir rencor, desprecio o desdén, porque en el fondo éstos remiten a valores egoístas.

Los sentimientos que nos provocan cualquier hecho o cualquier situación no son los mismos y nos afectan igual si en ese momento estamos deprimidos o eufóricos, o sea, los sentimientos dependen de los estados de ánimo. Pero ahora también podemos justificar que el temperamento no es solo el producto de lo sentido sino sobre todo su condición de posibilidad. Se siente y se tienen estados de ánimo porque hay un sujeto con una manera de ser determinada, con un temperamento y es el temperamento lo que marca la manera de sentirse y de sentir más que a la inversa. Que el sí-mismo condicione los sentimientos da visos de una causalidad descendente que invita a pensar que el sentimiento lo es de un sí mismo, y no que los sentimientos producen al sí-mismo y que la forma de ser del ser humano, que es su forma de ser psíquica, no solo está determinada desde abajo, desde el cuerpo y la cultura, sino también desde arriba, desde el espíritu.

En resumen, para el naturalismo en general, el yo y sus facultades se explican desde la dinámica cerebral, pero concretamente para aceptar la propuesta de Damasio hay que creer que efectivamente la actividad cerebral se fija en mapas, de los mapas sale la mente y las imágenes inconscientes, que de las imágenes más estables surge el sí mismo, la subjetividad, y con ella las imágenes se hacen conscientes y aparecen las sensaciones. De las sensaciones los sentimientos y de estos emergen los estados de ánimo y el temperamento. Que cada cual valores esta propuesta pero personalmente creo que no es menos verosímil ni está menos fundamentada la propuesta descendente que se puede deducir desde los presupuestos de la filosofía clásica.

3. CONCIENCIA Y SUBJETIVIDAD

Hemos visto que para la psicología clásica o para el constructivismo el yo se corresponde con la conciencia psíquica y por tanto implícitamente se niega que exista algo así como una conciencia absoluta, pero no es necesario ser naturalista para negarlo. A este respecto y desde un punto de vista realista Antonio Millán Puelles desarrolló una distinción fundamentada entre la subjetividad y la conciencia. Si para el idealismo la conciencia vuelve sobre sí, es “tautológica”, para M. Puelles es también y sobre todo insuperablemente “heterológica”, está abierta naturalmente al mundo por la sensibilidad, de modo que depende de ella y por ella la subjetividad está abierta al error.

Los errores sensibles son posibles (en la medida según la cual son errores) en virtud del carácter, que la subjetividad tiene, de poder ser afectada de una manera física por condiciones de naturaleza material....ese carácter...puede ser denominado su índole <reiforme>, su condición de cosa o cuasi-cosa.³⁶⁴

Para A. Millán Puelles el carácter reiforme o la cosificación de la subjetividad es “absolutamente incompatible con todo género de absolutismo radical de la conciencia humana”³⁶⁵. Sin la conciencia no puede darse el error sensible, que es un fenómeno esencialmente subjetivo, pero tampoco es posible que se dé a una pura y absoluta conciencia.

Para A. Millán conciencia y subjetividad no coinciden, la conciencia es una facultad, o si se quiere un atributo o un momento de la subjetividad. La subjetividad no es la conciencia sino “el sujeto radicalmente aptitudinal de ella”,³⁶⁶ cuando se pierde temporalmente la conciencia la subjetividad no desaparece, lo que ocurre es que sin conciencia la subjetividad no puede captar ni constituir ningún objeto de conocimiento.

Quizá desde un punto de vista dualista lo que motiva diferenciar la subjetividad de la conciencia es intentar dar cuenta los aspectos inconscientes de la mente, pues bien, efectivamente compartimos la idea de que conciencia y subjetividad son cosas distintas, pero por otros motivos. Sabemos lo que es la conciencia, sabemos de qué clase de fenómeno se trata, es cierto que hay distintos niveles o grados pero en cuanto a conciencia lo tenemos claro. En cambio la subjetividad es un término que subsume diferentes fenómenos como el pensamiento, la razón, los deseos, los sentimientos y también la conciencia, la autoconciencia o la memoria. Lo que ocurre es que a falta de tener determinado qué es el sujeto se lo identifica con la subjetividad, y esta solo se muestra en las facultades y los estados, de forma que si alguno de ellos se dieran sin conciencia tendríamos la prueba de que conciencia y subjetividad no son sinónimos.

³⁶⁴ Millán Puelles, A. *La estructura de la subjetividad*. Rialp. Madrid. 1967. Pág.66

³⁶⁵ Id.

³⁶⁶ Id. Pág. 96

Pero si analizamos las facultades o los estados del sujeto comprobamos que en realidad todo pensamiento, toda razón, todo deseo o todo sentimiento solo son tales porque van acompañados de la experiencia consciente. La conciencia no parece ser una cosa que pueda darse o no darse mientras que la subjetividad permanece, aunque sea latente. Si a cualquier categoría subjetiva le quitamos la conciencia deja de serlo, o ¿acaso existe un pensamiento o una pena inconsciente? Puedo tener un pensamiento tan débil que parece que surge sin mi consentimiento, pero mientras es pensado la conciencia está ahí; puedo no ser conscientes de por qué estoy triste pero para estar triste, para sentir tristeza, hay que ser conscientes de ello.

Si hay alguna categoría que parece determinarse de forma distinta ya que en su proceder parece que alcanza parcelas esquivas a la conciencia es la memoria. Soy consciente de lo recordado en el momento que lo recuerdo, pero antes sé que lo recordado está ahí, en algún lugar o de alguna forma. Se diría en psicología que en el inconsciente, que sería todo un repositorio de información ajeno a la conciencia y que tiene una función decisiva en su economía. Si creemos que este aspecto de la memoria es algo real y que forma parte de la subjetividad habría que admitir que la subjetividad tiene la capacidad de almacenar y recuperar información sin que se dé la conciencia. Sin embargo, ya hemos tratado la memoria desde un punto de vista en el que, en mi opinión, se puede poner en duda estas afirmaciones.

Hemos visto que si aceptamos los presupuestos naturalistas lo inconsciente es sinónimo de cerebral y por tanto la información que el cerebro conserva no es un acto consciente pero tampoco subjetivo. Muchos seres vivos desarrollan algún tipo de retención de experiencias aunque cuenten con un sistema nervioso muy rudimentario, de modo que se trata de una memoria inconsciente, de forma que no tenemos ninguna razón para pensar que el cerebro humano no hace lo mismo. De hecho todo acto sensorio-motor repetitivo, todo automatismo corporal adquirido por el hábito implica alguna forma de retención y aprovechamiento de las experiencias pasadas, algún tipo de aprendizaje, de adecuación, que sugieren formas primordiales de memoria inconsciente. Pero estos eventos pueden considerarse meros fenómenos cerebrales y por tanto no son subjetivos.

Si atendemos a los presupuestos reduccionistas implícitos en el estudio de las facultades, no solo los automatismos, sino que se da por hecho que “las actividades cerebrales –la capacidad de percibir, pensar, aprender y almacenar información– pueden ser producto de señales químicas además de eléctricas”³⁶⁷. De manera que efectivamente los fenómenos mnémicos que implican los automatismos corporales no son fenómenos conscientes, pero tampoco hay que admitir que son fenómenos subjetivos, sino meramente fenómenos cerebrales. O sea, si efectivamente la memoria

³⁶⁷ Kandel. 2007. Pág. 128

de los automatismos es una memoria cerebral no implica la conciencia pero tampoco la subjetividad.

Los automatismos corporales sugieren fenómenos mnémicos, pero sí de algunos fenómenos se dice con propiedad que son memorísticos es en el recordar consciente y premeditado del ser humano, la memoria explícita, declarativa o episódica. Pero en estos fenómenos, igual que en las emociones, podemos diferenciar dos dimensiones, la del contenido y la del sentido. En cuanto al contenido desde la psicología muy naturalmente se puede pensar que una vez fui consciente de un número de teléfono y ahora está guardada en mi memoria, de manera que puedo buscar en ella y actualizarlo de nuevo, por tanto aquí la memoria sería una facultad subjetiva ajena a la conciencia. Pero también se puede interpretar al modo naturalista, de forma que lo que está registrado no es el número de teléfono de un amigo sino una imagen, o bien una secuencia concreta en el teclado del teléfono que una y otra vez hemos repetido, que hemos automatizado, ya que todo contenido de conciencia proviene de los sentidos y por tanto dependen de procesos cerebrales.

Si un número de teléfono es un dato de nuestro existir en el mundo que podría explicarse apelando al cerebro, habría que analizar ahora el recordar puramente abstracto, como por ejemplo una fórmula matemática. La fórmula que nos permite calcular el perímetro de un círculo desde su radio es solo una idea que elaboramos mentalmente, por tanto no deberíamos apelar al referente sino a la subjetividad.

Si queremos recordar una fórmula matemática es porque la hemos olvidado, o sea, alguna vez estuvo en la conciencia, pero, ¿de qué forma estuvo?, ¿Cómo una imagen de los símbolos matemáticos que la expresan? $2 + \pi \times R$ al cuadrado, o ¿cómo una intuición? igual que se intuye que la suma de dos triángulos forman un rectángulo. O ¿cómo una estrofa cantada que memorizamos porque repetimos muchas veces?

Aunque una fórmula matemática sea un objeto mental no es ajena al cerebro ya que del mismo modo que procesa y registra la información sensorial también es sensible a los estímulos subjetivos, la prueba más evidente la tenemos en los procesos emocionales, por tanto nada impide admitir que la fijación física de un objeto mental no corra igual suerte. Aunque una fórmula matemática o un principio lógico no lleguen al cerebro a través de los sentidos sí que puede hacerlo desde la subjetividad, porque el cerebro traduce a términos físicos lo que le envía la subjetividad y tal como lo hace.

Los objetos puramente mentales no forman parte del mundo, las fórmulas matemáticas no existe en ningún sitio del mundo, pero para poder aprenderse y ser recordadas se necesitan categorías mundanas, necesitan ser fijadas materialmente, visualmente en la escritura o espacial y geoméricamente en la intuición, de modo que aunque el objeto sea un objeto puramente ideal su aprendizaje y su rememoración necesitan el mundo, su espacio-temporalidad.

Si damos por buenas estas consideraciones recordar un número de teléfono o una fórmula matemática consistiría en recuperar lo que una vez estuvo en la conciencia y que ahora está registrado en el cerebro. El acto de recordar puede dividirse en momentos distintos, si queremos recordar, por ejemplo, una fecha importante, lo que prima es la conciencia ya que si la hemos olvidado es porque fuimos conscientes de ella, además necesito un motivo, más tarde busco la forma de hacerlo, no me quedo totalmente pasivo sino que de alguna manera colaboro con ello, normalmente asociando elementos que van apareciendo sucesivamente a mi conciencia. Puedo también dejar la mente en blanco esperando que la fecha aparezca, pero todos estos son momentos conscientes, la inconsciencia parece instalarse solo en el momento inmediatamente anterior al “eureka”. Solo parece ajeno a la conciencia el mecanismo que permite que un propósito, una necesidad o un objeto presente a la conciencia consiguen evocar uno no presente, pero este momento puede imputarse al cerebro, que además de procesar la información externa procesa también información visual, la sonora, etc. en suma todos los estímulos que le manda la subjetividad.

Otro ejemplo que nos puede servir para justificar esta idea son los casos en que lo consciente deja de serlo, se automatiza. Cuando aprendemos a conducir somos conscientes de todos nuestros movimientos, pero una vez aprendidos se automatizan, realizándose ajenos a la conciencia. Antes era consciente de meter las marchas o pisar el embrague, ahora de que tengo que llegar al trabajo. La conciencia es necesaria para aprender, pero a fuerza de repetir la acción queda marcada cerebralmente. Pero lo que queda marcado es la dimensión material del acto, o sea, el movimiento en sí, la parte meramente mecánica, y en cuanto que lo mecánico responde a un motivo o una finalidad subjetiva la conciencia siempre puede proyectarse y actuar sobre ellos, incidiendo en puntos nodales, comenzando, revisando y corrigiendo o finalizando los automatismos.

Si en efecto voluntariamente podemos enfocar o abstraer la conciencia en el desarrollo de una acción automatizada es porque de alguna manera la conciencia objetiva la acción y por tanto debería existir una “distancia” entre conciencia y acto, de forma que se trataría de fenómenos independientes. El propio movimiento corporal puede explicarse según dos niveles de acción, el de la subjetividad y el del cuerpo. La subjetividad pone el motivo, el cerebro el movimiento.

Lo que puede hacer la subjetividad es permanecer atenta a que todo vaya bien e incidir en la acción cuando se necesite. Del mismo modo, en los procesos de memoria el cerebro pone el qué y el cómo, la conciencia el por qué y el para qué, dotando de significación los automatismos, de modo que lo automático, lo sintáctico, corresponde al cerebro, mientras que lo semántico a la subjetividad. De este modo los momentos del acto de recordar que le corresponden a la subjetividad son conscientes, pero los que les corresponden al cerebro no necesitan la conciencia pero tampoco la subjetividad.

Desde este punto de vista la memoria psíquica no puede tener más contenido que el implícito a sus propias facultades, muy especialmente al sentimiento, pero este no se conserva como una información latente guardada en un “compartimento” inconsciente, sino que cada acto, cada sentimiento, forman parte del propio sujeto, de forma que recordar es revivirlo y reconocerlo como ya vivido, como parte del propio ser del sujeto. El deterioro cerebral en muchas ocasiones provoca la falta de memoria, la conexión entre lo vivido y lo guardado se corta, la vivencia no puede dejar su huella en el cerebro. Sin embargo, quien tiene mucha dificultad con su memoria a corto plazo puede recordar vivencias en proporción a su carga emocional. Una persona con trastornos en su memoria a corto plazo no puede recordar las vivencias o hechos cotidianos, en cambio puede conservar aquellos que implicaron una gran carga emotiva, incluso, puede olvidar sus desencadenantes, los hechos que se dieron, su contenido pero siempre tendrá un conocimiento, explícito o tácito, de la experiencia sentimental.

Podríamos resumir diciendo que todos los actos subjetivos implican la conciencia, todos menos aparentemente la memoria, pero si seguimos nuestros presupuestos podríamos admitir que en el ser humano se da un nivel de memoria que pertenece al cerebro, que equivaldría a la memoria corporal y automática, de hábitos y acciones repetidas que defiende Bergson, la memoria de clase I de Juan Arana o la memoria implícita de la psicología, en el cual no se precisa la conciencia pero tampoco la subjetividad. Pero además, aquellos fenómenos que creemos puramente mentales, o sea, aquellos que corresponden a la memoria explícita, o la memoria de clase II, aunque haya momentos en que no participa la conciencia, estos podrían explicarse desde el cerebro y por tanto tampoco implican la subjetividad, de forma que no le podríamos dar la razón a Millán Puelles cuando asegura que conciencia y subjetividad no coinciden.

Por tanto, no es necesaria la idea de memoria humana como un fenómeno psíquico que puede ser consciente o inconsciente, en mi opinión se puede entender que en todo acto de memoria se dan procesos de los que no soy consciente, pero no por eso dejo de ser consciente mientras dura el proceso. Por tanto, la memoria no serviría para demostrar que conciencia y subjetividad son cosas diferentes, entre otras cosas porque a nivel absoluto la memoria, en cuanto a la certeza de ser que permanece, es indiscernible de la conciencia.

Habría fenómenos de memoria que no alcancen la conciencia psíquica, pero lo que nunca se pierde en todo acto de memoria es el sentido de continuidad y duración y dado que este se funda en la conciencia absoluta, no puede darse memoria sin conciencia. Es más, a nivel absoluto, cuando no hay más que conciencia, conciencia y subjetividad parecen coincidir. Cuando A. Millán habla de conciencia se refiere a la conciencia psíquica, a un sujeto psíquico, de hecho toda su análisis va orientado a refutar la conciencia absoluta, de modo que en sus argumentos, en la forma que encara su

propia experiencia introspectiva y desde la que saca sus conclusiones, no tiene en cuenta la posibilidad de una subjetividad o una conciencia absoluta.

Sin embargo, coincidimos con Millán Puelles al diferenciar entre conciencia y subjetividad, pero porque la subjetividad engloba toda la vida subjetiva y en cualquier nivel de conciencia en el que se produzca, que pensar es un acto consciente, pero no solo consciente, el sentimiento es siempre consciente pero es diferente a pensar, por tanto, la subjetividad es todo aquello que se predica del sujeto y la conciencia una de sus categorías esenciales, o sea, la subjetividad es más que conciencia, pero siempre implica conciencia.

4. INTERMITENCIA DE LA CONCIENCIA

A. Millán Puelles no estaría de acuerdo en que la subjetividad siempre implica conciencia, de hecho otro argumento de peso que esgrime para negar la conciencia absoluta y para defender que subjetividad y conciencia no coinciden es la intermitencia de la conciencia. La experiencia así lo dicta, en el sueño o por accidente, basta un fuerte golpe o inhalar una sustancia para que quedemos inconscientes. Si una conciencia absoluta sería contradictorio con entenderla como una mera facultad perceptiva o un atributo más o menos accidental del sujeto, también lo sería su intermitencia. Millán Puelles defendía que lo que es intermitente es la conciencia pero no la subjetividad. En ese periodo de inconsciencia la subjetividad no desaparece, sino que va más allá de la conciencia.

Lo que cesa o se interrumpe es la conciencia, no la subjetividad; pero es la subjetividad lo que se encuentra entonces en la situación de no poder constituir en objeto a ninguna realidad o irrealidad.³⁶⁸

Para A. Millán la intermitencia de la conciencia se debe a que está condicionada por lo natural, su carácter reiforme impide el carácter absoluto que le concede el idealismo, por tanto no es que la conciencia sea la que dota de sentido la realidad, sino que es la conciencia la que está incondicionalmente determinada por la realidad.

En sus análisis sobre la subjetividad Millán Puelles parte del error, de la duda, de la rectificación, algo que le lleva a admitir que la subjetividad está abierta al ser pero es sensible también al no-ser. De hecho la subjetividad sabe que hubo un tiempo en que

³⁶⁸ Millán Puelles. Pág. 93

no fue, pero también sabe que es la misma y que permanece pese a la intermitencia de la conciencia.

La subjetividad es negativamente relativa a sí misma porque tiene la posibilidad de aprehenderse, primero, como <originariamente comenzada> y, segundo, como <recuperada>. Es, en efecto subjetividad consciente de haber comenzado, puesto que sabe que no siempre ha sido, y consciente también de haberse recobrado, porque sabe que ha cesado alguna vez de darse cuenta de sí. De nuevo la subjetividad se nos ofrece, según su misma conciencia, como irreductible a lo absoluto. No es incesante sino intermitente.³⁶⁹

Para A. Millán una conciencia absoluta sería siempre conciencia y conciencia de serlo. En pocas palabras, se podría hablar de una conciencia de la temporalidad pero no de una temporalidad de la conciencia, una conciencia absoluta no podría ser intermitente, no podría interrumpirse. La conciencia cesa y se interrumpe, lo que no cesa es la subjetividad.

En realidad, no hay actos de una misma conciencia, sino actos de conciencia de una y la misma subjetividad. La conciencia no es una sustancia. Y no lo es porque de lo contrario tendría que no ser conciencia algunas veces, dado el hecho de sus interrupciones.³⁷⁰

En esta tesis el concepto de conciencia absoluta expresa el nivel de subjetividad humana más profundo, un nivel en el que desconectamos del mundo, de nuestras percepciones y pensamiento, un nivel en lo que lo único que nos queda es la conciencia atenta a sí misma. No se trata del absoluto de Hegel, ni debe interpretarse como una conciencia omnisciente, eterna o inmutable, es solo un estado particular de la conciencia humana. Por tanto, igual que en el universo todo fluye y refluye, todo cambia, todo se polariza entre dos extremos, nada impide pensar que la conciencia espiritual tenga que estar siempre en acto. Por tanto, no es preciso admitir que la intermitencia de la conciencia sea algo incompatible con la conciencia absoluta tal como la entendemos aquí.

Ahora bien, lo que parece claro es que nuestra conciencia va y viene, pasa cada día, o mejor dicho, cada noche. Podríamos analizar esta experiencia dejando aparte todo prejuicio, pero seguiremos el método elegido, partir del modelo triádico y comprobar si es compatible con la experiencia, en este caso con la intermitencia de la conciencia. Además, el análisis deberíamos realizarlo según el punto de vista y las categorías que aquí manejamos.

Evidentemente cuando despertamos recobramos la conciencia, y si la recobramos es porque la hemos perdido, se había desactivado. Pero la conciencia pocas

³⁶⁹ Id. Pág. 80

³⁷⁰ Millán Puelles. Págs. 94-95

noches se apaga totalmente, por cierto, a todos nos parece un privilegio dormir de un tirón, pero no, las más de las veces soñamos y los sueños son también conscientes. Lo que ocurre es que una cosa es soñar y otra muy distinta que podamos recordar los sueños, pero todavía más radical es que a veces ni siquiera recordamos que hemos soñado. O sea, soñar se sueña cada noche, algunas veces recordamos que hemos soñado y otras veces además recordamos el contenido de los sueños, al menos en parte.

Pero la memoria de los sueños es muy fugaz, lo que está a nuestra disposición inmediatamente después de despertar se va diluyendo rápidamente. Hay estudios que aseguran que al despertar olvidamos más del 90% de lo que hemos soñado y diez minutos más tarde solo conservamos una décima parte de lo recordado al despertar. O sea, un poco después de despertar solo recordamos de promedio el 1% de lo soñado.

Como lo que se guarda en la memoria proviene de la conciencia, podríamos pensar que en las ensoñaciones la conciencia es más débil y por tanto no impresiona con firmeza en la memoria lo experimentado, de hecho algunos estudios sugieren que mientras se sueña nuestra conciencia está menos activa. Por tanto, igual que la percepción incluye mucha información irrelevante que no conservamos porque la conciencia no está atenta, no está focalizada en ellos, una conciencia más débil no impresionaría lo suficiente como para que quede fijada en la memoria. Sin embargo, al menos algunos sueños son tan fuertemente vividos que en nada difieren de la vida real, por lo que habrá que tenerlo en cuenta pero también que no se podría generalizar.

Busquemos ahora otra explicación *ad hoc* desde nuestros presupuestos. Teniendo en cuenta que partimos de que existen distintos niveles de memoria que varían en profundidad y que la profundidad se mide como una cuarta dimensión, podríamos entender que esta forma tan peculiar de olvidar se debe a diferentes niveles de conciencia y de memoria, de manera que cada nivel de conciencia está relacionado, si no totalmente, al menos especialmente con su correspondiente nivel de memoria. Lo que acontece a la conciencia sensorial se corresponde con la memoria del cerebro, lo que a la conciencia psíquica a la memoria psíquica y por tanto, lo que acontece al yo puro se correspondería con la memoria pura. En definitiva, que la profundidad de la conciencia se corresponde con la profundidad de la memoria y viceversa.

De esta forma podríamos entender que la conciencia actuante en las ensoñaciones se mueve a una profundidad diferente que la que se da en vigilia, de modo que al despertar la conciencia va cambiando la profundidad y con ella la memoria, de manera que la información “grabada” en el sueño, o sea, a distinta profundidad, se va haciendo progresivamente inaccesible.

No recordamos muchos sueños, pero a quién no le ha pasado que mientras sueña vivencia una situación o un lugar que ya había visitado en otro sueño y que solo existe en su mundo onírico. Si dentro de los sueños y solo dentro tenemos memoria de algo es porque no se trata de que la conciencia sea débil o no, pero además debe ser

una memoria relativamente ajena a la memoria en vigilia, una memoria que solo se actualiza cuando soñamos, de modo que mientras soñamos podemos recordar lo que paso en otro sueño. Por tanto, para que conciencia y memoria se asocien tienen que trabajar, relativamente, a la misma profundidad.

También podemos constatar este hecho en plena vigilia, cuando por ejemplo estamos absortos en un pensamiento y de pronto algo nos distrae por un instante y ya no somos capaces ni siquiera de saber de qué se trataba. Para recordarlo habrá que hacer un esfuerzo memorístico³⁷¹ que en muchas ocasiones resulta inútil. Otras veces nos paramos un momento e intentamos, sin saberlo, volver a llevar la conciencia a “donde antes estaba”. Mientras estamos ensimismados nuestra conciencia opera a una profundidad que se pierde cuando por ejemplo nos saca de sí un ruido fuerte, el estruendo empuja a la conciencia a la superficie, ha activado la conciencia sensorial, pero desde la superficie ya no tenemos acceso a aquello que cavilamos a otro nivel de profundidad.

Pero por muy absorto en un tema que se esté y aunque lo olvidemos inmediatamente lo que nunca deja de darse es la conciencia, lo que ocurre es que igual que pasa al despertar con los sueños, al cambiar de tema no lo recordamos, de modo que no se trata ni de falta de conciencia ni de falta de memoria en términos absolutos sino que podría ser que los distintos niveles, o diferente profundidad de conciencia, se asocian especialmente a sus respectivos niveles de memoria. La clave para intentar superar la contradicción que se da entre una posible conciencia absoluta y su intermitencia es que ésta es precisamente una apariencia. La intermitencia se puede deber a un efecto producido por el intercambio y la correlación entre los distintos niveles o profundidad de conciencia y memoria.

Por otra parte, sabemos que un sujeto dormido sueña porque está en la fase MOR que implica movimientos oculares rápidos, o sea, por determinados síntomas, pero esto no quiere decir que no pueda darse un nivel de ensoñaciones sin esos mismos efectos, unos sueños que no se recuerdan en absoluto porque lo vivido conscientemente en el sueño se da a una profundidad de memoria totalmente inaccesible para la conciencia y memoria de la actitud natural que tenemos al despertar.

Nada impide pensar que todavía se dan ensoñaciones ajenas a la fase MOR que siguen rutas cerebrales diferentes o mapas neurales que no identificamos con el acto de soñar, de forma que podemos pensar que se sueña continuamente y por tanto la conciencia no cesa en ningún momento, lo que ocurre que no se corresponde con ninguna actividad cerebral identificable ni queda ningún registro en la memoria que pueda ser recuperado al despertar.

³⁷¹ Que debe implicar no solo activar la memoria sino también volver el foco consciente al nivel de profundidad donde antes estaba.

Pero todavía cabe otra explicación, si el sueño, la anestesia o el estado de coma implicasen una desconexión total en términos fenomenológicos, o si por causas naturales la conciencia quedara polarizada en el nivel absoluto, en el nivel puro, ajena a toda conexión con el mundo, ajena al cuerpo y por tanto ajena a la memoria psíquica, al despertar no quedaría ningún recuerdo, solo un lapsus temporal en donde la conciencia le parece haber cesado por un tiempo, pero en realidad ha estado siempre activa.

Visto así no hay más que identificar la conciencia psíquica con la conciencia de Millán Puelles para darle la razón. En mi opinión el error de la psicología consiste en identificar al yo con el sujeto psíquico, obviando la posibilidad de un yo absoluto, el de Millán Puelles creo que consiste en que se refiere a la conciencia psíquica, que sí que es intermitente, pero no porque necesariamente lo sea la conciencia, sino que en cuanto se polariza en lo puro deja de ser conciencia psíquica y se vuelve inaccesible a la memoria. El ser se muestra como conciencia pura, lo psíquico como conciencia en el mundo, y el olvido una categoría implícita a la caída del ser al ser arrojado en el mundo.

5. CONCIENCIA, INDIVIDUALIDAD Y TRASCENDENCIA.

Aceptar el modelo triádico no solo dibuja un modelo antropológico distinto al naturalista y al dualista sino que puede repercutir también a nivel teológico, doctrinal o exegético. Si a la filosofía o la antropología se le exige que aterrice en la experiencia, la reflexión religiosa ineluctablemente tiene que volar más alto y entrar en el terreno puramente especulativo. Conciencia, autoconciencia e individualidad son categorías a las que todos tenemos acceso directo, por tanto forman parte de la experiencia, sin embargo, la especulación religiosa debe de afrontar asuntos que difícilmente pueden contrastarse en la experiencia, muy especialmente la posibilidad de la trascendencia.

Con la posibilidad de que haya algo en el ser humano que no desaparece con la muerte entramos en un terreno puramente especulativo, pero sin duda es uno de los temas, quizá el más decisivo, que motiva la antropología espiritualista y que lo diferencia de la naturalista, por tanto, tarde o temprano el modelo que seguimos será puesto a prueba en ese terreno. Pero aunque entremos en la pura teoría deberíamos intentar desengancharnos lo menos posible de la experiencia y por tanto trataremos la trascendencia partiendo de que la conciencia y la individualidad son hechos, no presupuestos. Por ejemplo, para gran parte de las doctrinas budistas la individualidad o el yo son ilusiones fruto de la ignorancia (*maya*), un espejismo a superar, por eso no es extraño que sea una doctrina recurrente para la psicología naturalista, ya que le sirve para justificar que el yo solo tiene una realidad epifenoménica. Pero en mi opinión, desde el punto de vista filosófico esto es empezar a construir la casa por el tejado ya que si de algo tenemos realmente experiencia es de nuestra propia conciencia e individualidad y tendríamos que tener motivos muy poderosos para renunciar a esa evidencia.

La trascendencia del alma o del espíritu es un asunto implícito en los espiritualismos y religiones más tradicionales, donde las posiciones a priori o las preferencias doctrinales tienen su peso. Podemos creer, esperar, intuir, aceptar o simplemente tener esperanza en la trascendencia, pero a esto se llega por algún motivo. Es obvio que las religiones han sido y siguen siendo el principal promotor de esta idea, ahora bien, partir de un postulado doctrinal no es inocuo para construir la antropología, de modo que si se parte de la trascendencia inevitablemente la antropología será consecuente y se ajustará a unas coordenadas determinadas. Sin embargo, filosóficamente, el hecho de que la autoconciencia esté todavía muy lejos de la explicación naturalista es el puntal principal que permite que tengamos todavía margen de sobra para reivindicar que la conciencia es algo ontológicamente diferente al cuerpo y por tanto admite la posibilidad de que no esté sujeto a su corrupción y muerte.

La conciencia o la subjetividad reflejan nuestra forma de ser más esencial, un yo individual, único, intransferible, libre, responsable, de manera que si hay algo en el ser humano que escapa a la corruptibilidad del cuerpo debería de ser o estar relacionado directamente con la autoconciencia o la subjetividad. Pensarlo de otro modo puede ser

legítimo, pero desde luego que abandonaríamos el nivel especulativo filosófico. Ahora bien, la trascendencia trata del destino y es por tanto solo una posibilidad, en cambio la conciencia y la individualidad necesariamente, sea cuál sea, tienen que tener un origen.

5.1 EL ORIGEN

Como hemos visto, para el naturalismo la conciencia y la individualidad humana es una emergencia que surge evolutivamente, son el corolario de otras formas de conciencia e individualidad más primordiales o básicas. Pero el problema no es solo filogenético ya que todo ser consciente se desarrolla a partir de una sola célula embrionaria, pues bien, aquí el naturalismo se muestra coherente y tiene la ventaja que propone una única posibilidad: la conciencia y la individualidad humana tienen un origen evolutivo, tanto filogenético como ontogenético, que coincide con el desarrollo del sistema nervioso. Pero aunque sea coherente no podemos olvidar que no está comprobado experimentalmente de manera que la naturalista es solo una apuesta teórica.

Ahora bien, si el naturalismo se centra en una sola opción sobre el origen, la especulación espiritualista baraja distintas alternativas. Una de ellas es el espiritualismo evolucionista, que da por buena la propuesta naturalista pero que entiende que la evolución del cuerpo es paralela a la evolución psíquica o espiritual. Las razones son evidentes, el hecho de que los organismos respondan coherentemente a los estímulos es un hecho que desemboca en aceptar el biopsiquismo, de modo que se entenderá que la evolución no es ciega sino que impele a la vida a desarrollar cada vez mayores niveles de integración psíquica (Bergson o Teilhard de Chardin), por tanto, se acepta que la evolución es un proceso teleológico. Ya lo hemos mencionado, si hay un Bien trascendental es lógico pensar que el Bien de la Vida es el mismo Bien del alma y por tanto que la meta de la evolución sea la conciencia humana es una apuesta lógica, lo que ocurre es que algunos filos hayan desarrollado la conciencia no es garantía que sea un hecho universal.

Aunque no entraremos en detalles, se podría decir que los autores que defienden el espiritualismo evolucionista aceptan que todo ser vivo tiene una interioridad psíquica y por tanto de alguna manera aceptan que todo ser vivo tiene un alma.

El grado ínfimo de lo psíquico, o sea, de lo que se presenta objetivamente (o por fuera) como “ser vivo” y subjetivamente (o por dentro) como “alma”, y a la vez el vapor que lo mueve todo, hasta las alturas luminosas de las actividades espirituales.³⁷²

³⁷² Scheler. 1928. Pág. 9

Scheler utiliza recurrentemente en término biopsiquismo y dado que dota de autonomía a lo psíquico respecto a la materia acaba aceptando el animismo. Por su parte para Teilhard de Chardin

Las almas inmatrimales o espirituales [de los seres vivos] son el prototipo de lo que está acabado, de lo que está interiorizado sobre sí mismo, de lo que es autónomo; para nuestra experiencia y para nuestro pensamiento, constituyen el microcosmos.³⁷³

Pues bien, también podemos interpretar los resultados obtenidos en esta tesis en clave evolucionista y entender que igual que la evolución biológica va dando lugar a mayores niveles de integración estructural y funcional, también podría suponer un mayor nivel de integración Espiritual. Se puede entender que igual que los átomos se juntan para crear cuerpos y las células se agrupan para formar organismos, habría “átomos Espirituales” que paralelamente a la vida van formando unidades espirituales más complejas. Pero además, dado que hemos defendido que el alma humana es el producto de la determinación del espíritu en el cuerpo, podemos trasladarlo a la vida en general y admitir que el Espíritu, universal, al determinar y determinarse en la vida, crea también almas primordiales. O sea, que en cada ser vivo los “átomos Espirituales” se integran en una unidad y por tanto cada ser vivo tendría un alma.

Admitir esto sería aceptar el animismo aristotélico, pero con una diferencia radical, ya que si para Aristóteles el alma es la forma del cuerpo, de lo defendido aquí se deduce lo contrario, o sea, que es el cuerpo la forma del alma. La vida es vida porque tiene una dimensión Espiritual en potencia, pero a su vez es el cuerpo lo que actualiza lo Espiritual y por tanto es el cuerpo lo que determinaría al alma. O con otras palabras, si para Aristóteles el alma es la forma (*morphé*) del cuerpo, de lo visto aquí se deduce lo contrario, que es el cuerpo la forma del alma. Ya dijimos que partimos de la posibilidad de entender que materia y forma son conceptos relacionales, de modo que si el Espíritu determina la materia, también la materia determina al espíritu.

Ahora bien, aunque de una célula, de una bacteria o de un girasol podríamos decir que tienen una interioridad o si se quiere un alma individualizada, porque siendo un sistema independiente todos sus procesos biológicos se orientan a la autopoiesis del sistema completo, lo que no podemos decir es que se trate de un alma individual, porque como hemos visto, la idea de referente implica un sujeto lógico, funcional, no ontológico. La individualidad no la comprendemos más que cuando hay un sí mismo, un yo, una mente o una subjetividad. La pregunta es en qué momento o en qué especie tenemos que admitir la individualidad, pero sea la que sea es evidente que se produce un hiato, una novedad absoluta, una emergencia.

³⁷³ Teilhard de Chardin. La vida cósmica. 1916. Edición de Leandro Sequeiros. Asociación de Amigos de Teilhard de Chardin. Bubok. 2016. Pág.45
<<http://teihard.net/wp-content/uploads/2016/09/La-Vida-cosmica.pdf>>

Lo mismo ocurre con la conciencia, aunque se acepte que la conciencia surge evolutivamente, aunque se trate de una evolución espiritual o psíquica, siempre habría un salto entre la conciencia y no conciencia, entre la no individualidad y la individualidad. Por muy poca conciencia e individualidad que podamos imaginar siempre será una novedad absoluta y por tanto habría que admitir una discontinuidad y por tanto el espiritualismo evolucionista se encuentra con el mismo problema que el naturalismo. Dice Teilhard de Chardin

se debe explicar psíquicamente la revolución celular no como un inicio absoluto, sino como una metamorfosis. Sin embargo, ¿cómo representarnos el salto (o incluso encontrar un sitio para este salto) de lo preconsciente incluido en la Previda a lo consciente, por elemental que sea, del primer ser viviente verdadero? ¿Existen, pues, varias maneras de que un ser posea un Interior? En este punto, lo confieso, es difícil ser claro³⁷⁴

Así pues, la idea evolucionista de alma o el biopsiquismo naturalista se topa con la discontinuidad entre las formas de vida conscientes e inconscientes, pero el espiritualismo se enfrenta además con el hecho de que artificialmente se pueden reproducir células o fecundar embriones humanos. Aquí vuelve a mostrarse coherente el naturalismo ya que siendo un producto cerebral la conciencia y la individualidad no emergen hasta que se han desarrollado ontogenéticamente las estructuras cerebrales necesarias. Pero en ese aspecto no es menos coherente el espiritualismo evolucionista ya que la “agrupación” de átomos espirituales es paralela al desarrollo de estructuras con mayores grados de integración. Pero aquí cabe otra alternativa sobre el origen de la conciencia y de la individualidad ya que para la filosofía clásica el *Nous*, la Inteligencia, está al principio, pero surge al final, de forma que se entiende mejor como una actualización que como una emergencia.

Según el modelo que seguimos se podría proponer que, como afirmaba Antón Pacheco de la filosofía clásica, “el Alma no está en el mundo sino el mundo en el Alma”. Podemos alegar que cuando se dan las condiciones oportunas lo potencial se actualiza, que una vez que las estructuras fisiológicas lo permiten aparece la conciencia o la individualidad; o que si artificialmente se pueden sembrar células o embriones es porque existe un campo Espiritual, necesario para la vida, que penetra toda la materia y que deja ver su influencia allá donde las condiciones materiales lo permiten.

En armonía con la metafísica platónica, para los estoicos el *Logos* es la potencia creadora original, la razón seminal que subyace a la unidad y armonía de todo el universo, una idea que tiene continuidad en los neoplatónicos. Para Plotino en todo ente se haya presente el *logos* a modo de semilla, *Logoi spermatikoi*. En esa línea San Agustín propone su teoría de las *rationes seminales*.³⁷⁵ El plan divino estaba concebido desde la

³⁷⁴ el fenom huma pdf pag 37

³⁷⁵ Esta idea le servirá a San Agustín para solucionar dos problemas teológicos: El primero es que en el Eclesiastés se afirma que Dios creó todas las cosas juntas, en cambio el Génesis cuenta que fueron creadas sucesivamente en seis días. El segundo problema es que Dios es inmutable y eterno y el mundo está

eternidad y todo su potencial de desarrollo y transformación se encuentra latente en las razones seminales que Dios ha implantado en el mundo, a la espera de las condiciones que le permitan ser en acto.³⁷⁶

Una cosa es, desde el íntimo y sublime plinto de las causas, crear y gobernar la criatura, poder privativo del Dios Criador; y otra, la acción intrínseca de las fuerzas y energías por El otorgadas, a fin de que se realice lo que Dios crea, en este o aquel momento, de esta o de otra manera. Todos los seres están originaria y primordialmente contenidos en la urdimbre maravillosa de los elementos y les basta encontrar un ambiente propicio para manifestarse.³⁷⁷

A diferencia del neoplatonismo, que defendía que el alma preexiste al cuerpo, San Agustín alega que forma y materia no existen por separado, que el alma, en cuanto forma, es creada simultáneamente con el cuerpo. Los elementos seminales a modo de semillas esperan latentes hasta que se den las condiciones oportunas que les permitan germinar, de acuerdo al plan divino preestablecido. “Laten en los elementos cósmicos ocultas como semillas de todas las cosas existentes que nacen a la vida corporal y visible”.³⁷⁸ Aquí nos encontramos con que nuestro modelo puede reconciliar ambas doctrinas ya que por un lado el Espíritu preexiste al cuerpo, al menos como una *ration seminal*, pero por otro lado el Alma es la determinación del Espíritu en la vida y por tanto se crea simultáneamente al cuerpo, ya que es en la actividad biológica de cada cuerpo donde se determina el Espíritu como Alma.

Visto así se podría proponer que la individualidad o la conciencia son realidades espirituales, *rationes seminales* que se actualizan cuando tanto filogenética como ontogenéticamente se han desarrollado las estructuras nerviosas necesarias, que a su vez implican también una configuración determinada de la actividad Espiritual ínsita en el cuerpo. La conciencia y la individualidad son realidades espirituales que preexisten al cuerpo, pero no necesariamente en acto sino que puede entenderse a modo de *rationes seminales*. Pero podríamos añadir que lo que permite que el espíritu se actualice no es la dimensión material de la vida, sino la dimensión Espiritual del cuerpo, que lo que actualiza al espíritu como alma no son las condiciones materiales del cuerpo sino la trama espiritual que lo envuelve. Por tanto, la idea de *rationes seminales* es una opción

sometido al cambio y a la temporalidad, si tales cambios suponen cambios en el plan divino, entonces Dios estaría sujeto al cambio. Para resolver estas dos paradojas San Agustín propone que el plan divino estaba establecido desde la eternidad y todo su desarrollo y transformación se encuentra latente en las razones seminales.

³⁷⁶ Anaya, S. TFM

³⁷⁷ San Agustín. *Tratado sobre la santísima trinidad. Libro III. Cap. IX.* Biblioteca de autores cristianos. Madrid. 1956. Pág. 291

³⁷⁸ Id. *libro III. Cap. VIII. Pág. 287*

a considerar que daría coherencia a nuestro modelo pero que además serviría para fundamentar el espiritualismo evolucionista.

Ahora bien, sea *ex nihilo* o *ex Deo*, o se acepte la idea de *rationes seminales*, no podemos olvidar que estamos en el ámbito puramente especulativo, si se quiere en el plano metafísico entendido en su sentido más peyorativo, pero no hay otra y por tanto creo que es legítimo el debate siempre y cuando no se olvide en qué terreno nos movemos. Pues bien, contrastemos ahora la individualidad y la trascendencia con el modelo dualista.

5.2 INDIVIDUALIDAD

Si se acepta que hay algo en el ser humano que trasciende a la corruptibilidad del cuerpo, y que esto que trasciende es o está relacionado directamente con la conciencia o la individualidad, entonces el dualista tendría que preguntarse: si la conciencia es o pertenece al alma humana, ¿qué es el espíritu?, y al revés, si se piensa que la conciencia es el espíritu o del espíritu, ¿qué es entonces el alma humana?

En la literatura religiosa tradicionalmente el alma y el espíritu han referido cosas distintas, generalizando podemos decir que el término espíritu toma dos dimensiones, además de una connotación individual e interna, significa también una realidad cósmica, en cambio el significado de alma refiere solo lo interno. Si la simbología del Espíritu es luminosa y masculina la del alma es opaca y femenina. Pero el dualismo puede evitar la tríada identificando al alma con el espíritu, de hecho en la actualidad no suele quedar clara la diferencia y en muchas ocasiones se usan como sinónimos, algo que en ocasiones se quiere justificar admitiendo que igual que el cuerpo es de naturaleza material el alma es de naturaleza espiritual, y no es el alma distinta al espíritu, como no lo son el cuerpo y la materia.

Otra posibilidad es considerar que el espíritu no es consustancial al ser humano sino su meta a alcanzar, un regalo que puede rechazar o aceptar en la medida que se abra consciente y voluntariamente a los valores trascendentales. El ser humano sería un ser tan solo accidentalmente espiritual pero tiene a su alcance conseguir una transformación ontológica y llegar a serlo esencialmente.

También se puede creer que el ser humano no tiene que conquistar su condición espiritual sino reconquistarla, volver a un estado que una vez perdió, pero en cualquier caso, se defiende que el espíritu no es más que la "materia" del alma, o bien que el espíritu es un don o una meta a alcanzar, la individualidad humana no dependería del espíritu en ningún caso, de modo que la pregunta sería: ¿De qué depende nuestra individualidad, del cuerpo o del alma?

Objetivamente la certeza de mi propia identidad se basa en que mi cuerpo es otro que el cuerpo de los demás, es la materia, como decía Aristóteles, el principio de individuación. Pero la nota distintiva que nos hace ser o sentir nuestra individualidad no es el cuerpo sino la conciencia, y si la conciencia no es del cuerpo sino que es o pertenece al alma, no puede ser nuestro cuerpo el que sujete o fundamente la individualidad. Si se acepta el dualismo y al mismo tiempo se cree en la trascendencia de la conciencia o la individualidad, después de la muerte nada habrá en ellas que sea propio del cuerpo, entonces: ¿Qué le quedaría al alma? ¿Cuál sería su individualidad? O en otros términos, después de la muerte, ¿en qué se diferenciaría un alma de otra?

A esta pregunta se puede responder al menos de dos formas: que igual que con la muerte y descomposición del cuerpo la materia vuelve a su origen, a la dispersión, a la indeterminación originaria, del mismo modo el alma humana es en esencia una realidad impersonal y universal, al modo del Entendimiento agente de Aristóteles o del Alma universal de Plotino, y al abandonar el cuerpo la individualidad se funde en un océano Espiritual indiferenciado. O sea, la individualidad surge y si no desaparece al menos se transforma sustancialmente.

Otra forma de entenderlo sería que la individualidad surge y se conserva después de la muerte, la individualidad sería una categoría esencial del alma y por tanto no depende absolutamente del cuerpo. Cuando el alma abandona el cuerpo conserva igualmente su propia individualidad y se diferencia de las otras almas análogamente a como se diferencian los cuerpos. Así pues, aunque se entienda que el ser humano es una realidad psicofísica, es en el alma donde debería residir la individualidad.

Ahora bien, desde nuestros presupuestos triádicos podemos entenderlo de otra manera, ya que al distinguir entre la individualidad entitativa del yo psíquico y la individualidad no entitativa del yo puro o espiritual, el tema puede tomar otra dimensión distinta. Según los presupuestos que seguimos, el Uno es la Unidad radical y originaria de la que surge el Ser: *Nous*, alma, materia, según una proyección jerárquica en la cual el *Nous*, el Espíritu o la Inteligencia, con mayúsculas, penetra todos los estamentos del Ser, toda la realidad. Este esquema se repite en el ser humano y por tanto su esencia última es espiritual. Pero el espíritu no es el Uno sino el primer estrato del Ser, por tanto tiene que tener ya alguna determinación, alguna entidad ontológica, de modo que podemos pensar que el espíritu o la conciencia pura es una *ration seminal* cuya primera forma de determinarse o actualizarse en el Ser es la individualidad.

El Uno, al ser completamente simple, está por encima del ser mismo, lo rebasa de forma inminente, pues el ser es siempre el pensamiento; y en el Pensamiento hay al menos una multiplicidad originaria: el Pensar y lo que piensa ese Pensar (por eso el Ser o Nus no puede ser el primer segmento de lo real)³⁷⁹

³⁷⁹ Antón Pacheco. 2014. Pág. 17

El Pensar nos remite a la individualidad en el mundo, pero el pesar descansa en una facultad pura, en una razón pura que remite a un yo puro, a una individualidad no entitativa, de modo que la individualidad podría ser la primera determinación del espíritu, una determinación originaria del ser y por tanto pretérita a la realidad física. Por tanto, el espíritu sería una individualidad en acto, pero al respecto de la realidad tendría que ser una individualidad absolutamente en potencia. Ya lo hemos repetido, si hubiesen seres autoconscientes en cualquier mundo imaginable serían en su forma esencial igual que el ser humano, pero diferentes en la materia, por tanto, el espíritu para poder determinarse a cualquier realidad posible tendría que ser respecto a ella absolutamente en potencia. Visto así podemos pensar que la determinación ontológica originaria del espíritu manifiesta la individualidad, pero al estar en potencia respecto a la realidad será una individualidad no entitativa.

En la experiencia fenomenológica de la conciencia pura lo único que queda es la conciencia y la certeza de saberse ser y de su propia continuidad. Esta vivencia nos autoriza a distinguir entre ser puro y ser entitativo, pero podemos notar que cuando solo queda la conciencia pura, la individualidad no se pierde pero si se modifica. En actitud natural nuestra mismidad está determinada por nuestro cuerpo y nuestra psique, la individualidad se patentiza en la autoconciencia y se sujeta en ella, pero alcanzada el nivel puro la individualidad pierde su referencia, se desvanecen sus límites y la individualidad no se pierde pero si se difumina, se oscurece la individualidad entitativa. Este ser solo tiene su propia confirmación de ser, un saberse ser que trasciende la existencia ya que no implica saberse ser ninguna cosa, ni reconocer unos límites.

En la vivencia de conciencia pura el yo puro deja de verse reflejado en el yo entitativo, en el yo psíquico. Pues bien, desde nuestros presupuestos podemos admitir que si el puro saberse ser corresponde al espíritu, el saberse ser entitativo corresponde al alma humana. Cuando el espíritu se corporaliza queda determinado por las posibilidades y limitaciones del cuerpo y su individualidad se determina a ello, su ser deviene entitativo. A partir de ahí, saberse ser y saberse ser algo será inseparable y en ese trance se dirime el ser humano.

Así pues, desde estos presupuestos la pregunta qué es el alma humana se contestaría así: El alma humana es el espíritu corporeizado, determinado en una materia concreta, en un acto por el cual la unicidad del saberse ser se difumina en el saberse ser un ente determinado y la individualidad originaria del espíritu se concreta en una individualidad entitativa.

5.3 TRASCENDENCIA

Desde este punto de vista y consecuentemente con la idea de que la conciencia es radicalmente distinta al cuerpo, la trascendencia puede interpretarse de otra forma. El alma es ontológicamente distinta al espíritu porque tiene una forma de ser diferente, el espíritu es potencia, el alma acto, desde el punto de vista humano el espíritu es lo indeterminado, en cambio el alma es la determinación del espíritu en el cuerpo. Visto así creo que es perfectamente asumible especular con la posibilidad que cuando el espíritu abandona el cuerpo con la muerte se lleva mucho del cuerpo, aunque no esté ya la materia sí que de alguna manera sigue conservando su determinación. A esto ayuda la idea de que el cuerpo tiene de suyo su propia dimensión espiritual, de modo que el espíritu no se lleva nada del cuerpo, sino del principio de vida del cuerpo, lo que tiene el cuerpo de Espiritual.

Cuando la literatura religiosa o la espiritualista en general hablan de las almas de los difuntos lo hacen principalmente en términos personales, no son las almas entidades abstractas ajenas a cualquier determinación, sino que son las almas de los seres humanos muertos, se reconocen por su identidad humana. Por tanto, aunque no podemos olvidar que estamos en el nivel puramente especulativo, con la muerte, el espíritu conserva de alguna manera su determinación material.

Esta idea desemboca o lleva aparejada la existencia de un mundo ontológico intermedio, un mundo que ni es físico ni es puramente espiritual. Un mundo que de una u otra forma lo aceptan las doctrinas espiritualistas o las religiones más arraigadas. De alguna manera, tanto el cristianismo, el budismo, el hinduismo, el islam o las doctrinas gnósticas y esotéricas admiten uno o varios planos ontológicos intermedios, un plano transitorio en el que el alma encuentra su destino *post mortem* según haya cultivado el bien o el mal.

Podemos especular con la idea de que cuando el espíritu abandona el cuerpo no se desprende del alma sino que sigue determinado por ella en el estado intermedio y por tanto de alguna manera conservaría su ser entitativo. No se trataría de un alma impersonal, ni abstracta, sino un alma que conserva y que porta “la imagen” que tuvo mientras vivía. Visto así y como se ha dicho, no sería el alma la forma del cuerpo, lo que determina o el arquetipo del cuerpo, sino que es el cuerpo el arquetipo del alma.

Si el cuerpo es el arquetipo del alma entonces en el estado intermedio el espíritu no es un espíritu puro sino que, aunque transitoriamente, mantiene su determinación corporal aunque ya no tenga cuerpo, y de alguna manera conserva su forma de ser, su imagen y su memoria, no es espíritu puro sino alma. En ese sentido hay que recordar que hemos apostado por entender que igual que el cuerpo, el alma es una entidad procesual que se construye en base a sus propias experiencias, de forma que podemos pensar que cuando el espíritu abandona el cuerpo el alma no desaparece sino que de alguna forma conserva su forma de ser, su memoria y su bagaje moral.

Así pues, la existencia de un mundo intermedio implica la idea de retribución y de tránsito, en el cual el alma conserva su individualidad, su forma de ser, sus tendencias, pero además de alguna manera conserva su identidad. Visto así, cuando preguntamos por la individualidad, la respuesta se puede dar a dos niveles, la individualidad del alma y la del espíritu. La individualidad del ser humano es entitativa y por tanto depende de la corporalidad, pero la del alma separada del cuerpo de alguna manera conserva su determinación corporal y es también una individualidad entitativa. Solo el espíritu puro podría tener una individualidad pura, no entitativa. Esta posibilidad haría que definitivamente podamos hablar de la diferencia ontológica entre espíritu y alma, entre la individualidad y la individualidad entitativa, como dos formas distintas de ser que acontecen a diferente profundidad ontológica.

La diferencia entre el mundo psíquico y el mundo espiritual sería una diferencia de profundidad dimensional, una cuarta dimensión de la cual podemos tener cierta experiencia porque la conciencia puede recorrer o polarizarse en diferentes dimensiones, desde el nivel sensorial hasta el nivel espiritual, pero es siempre la misma conciencia y la misma individualidad. Ahora bien, en la vivencia de conciencia pura la individualidad no se pierde pero si se modifica. Al abstraernos de todo lo entitativo la individualidad se libera de sus límites, no se desvanece pero se difumina, por tanto, no podemos descartar que se puedan alcanzar vivencias en que se pierda la individualidad, o incluso que se transforme en otras formas de individualidad desconocidas para nosotros.

No tenemos garantías de que no se puedan alcanzar vivencias puramente espirituales que pongan en duda la propia individualidad del espíritu. En ese sentido se podría entender que Tomás de Aquino dejó de escribir después de confesar a fray Reginaldo que *“todo lo que había escrito le parecía paja respecto a lo que había visto y le había sido revelado.”*³⁸⁰ O como cuenta Porfirio

Yo, Porfirio, que estoy en el año sexagesimoctavo de mi vida, declaro haberme allegado a ese Dios y haberme aunado con él una sola vez. Pues bien, Plotino <vio asomar la meta ya cercana>; porque para él el fin y la meta consistían en aunarse con el Dios omnitrascendente y en allegarse a él. Cuatro veces, mientras estuve yo con él, alcanzó esta meta merced a una actividad inefable.³⁸¹

Fundirse en un absoluto, alcanzar el nirvana o aunarse a Dios puede ser el fin último del espíritu y en él la individualidad se perdería, pero esto sería abandonar el ámbito del Ser. Pero de lo que realmente tenemos certeza es de nuestra propia individualidad como realidad fundante de toda experiencia, y desde el punto de vista

³⁸⁰ Forment, E. *Santo tomas. Vida, pensamiento y obra*. Colección grandes pensadores. Planeta. Barcelona. 2007. Pág. 31

³⁸¹ Porfirio. *Vida de Plotino*. Introducción, traducción y notas de Jesús Igal. Gredos. Madrid. 1982. Pág. 163, § 23, 15

fenomenológico es el dato más incuestionable y por tanto partimos de que la individualidad debería ser una categoría implícita desde su génesis al espíritu, algo que como hemos repetido es coherente con la filosofía clásica, ya que distingue entre Espíritu universal y espíritu individual. Por tanto, no podemos descartar que efectivamente podamos alcanzar vivencias inefables que iluminen otras formas de pensar la realidad de la individualidad o del yo, pero esto supera nuestra práctica filosófica, además tampoco podemos descartar que fundirse en un absoluto Espiritual sea incompatible con conservar la individualidad.

En síntesis, hemos intentando fundamentar el modelo triádico en lo posible sin desengancharnos de la experiencia, pero inevitablemente todo modelo desemboca en cuestiones que la trascienden y se establece un diálogo en el plano puramente especulativo. Con la trascendencia y el origen ya no pisamos suelo firme, pero de una u otra forma es lo que diferencia la antropología espiritualista de la naturalista y por tanto bien merece alguna mención. Ahora bien, si no queremos ser incongruentes tendríamos que aceptar que aquello que trasciende a la corruptibilidad del cuerpo es o está relacionado con la autoconciencia o con la individualidad. Pues bien, de lo dicho podemos reforzar la idea de la diferencia ontológica entre el alma y el espíritu, porque el espíritu es potencia, el alma acto; la determinación del espíritu es la individualidad, la del alma la individualidad entitativa; el espíritu mira al Bien, el alma puede mirar al Bien pero espontáneamente donde mira es al mundo, por tanto podemos hablar de diferencia ontológica, de distintas formas de ser.

6. RESUMEN Y CONCLUSIÓN DEL CAPÍTULO

Toda nuestra argumentación parte de un modelo que entiende que la subjetividad se construye desde arriba, desde la conciencia absoluta. Para justificarlo hemos intentado demostrar que la experiencia no lo desmiente, pero otra manera de justificarlo es comprobando que este modelo puede ser tan verosímil como cualquier otra alternativa.

Freud y Piaget ejemplifican la postura naturalista, cuya doctrina defiende que el yo se construye desde abajo, que la conciencia sensorial es condición necesaria para construirlo. Pero el yo al que se refieren es al yo psíquico, que efectivamente se construye históricamente, e ignoran que la conciencia sensorial antes que sensorial es conciencia y que al yo psíquico subyace y es su condición de posibilidad el yo puro, un yo ajeno al naturalismo.

Para el naturalismo que ejemplifica A. Damasio el sentimiento se explica desde abajo, de los sentimientos surgen los estados de ánimo y de estos el temperamento, pero en mi opinión los análisis realizados muestran que es más verosímil pensar que también la forma de ser es la que condiciona los estados de ánimo y estos el sentimiento, que la forma de ser del ser humano, que es su forma de ser psíquica, no solo está determinada desde abajo, desde el cuerpo y la cultura, sino también desde arriba, desde el espíritu.

Una importante crítica de Millán Puelles a la existencia de la conciencia absoluta se fundamenta en la distinción entre subjetividad y conciencia y en un hecho que parece irrefutable, la intermitencia de la conciencia. Pues bien, aquí hemos intentando argumentar que si hay algún aspecto de la subjetividad que parece ser inconsciente estriba en los procesos de memoria, pero en realidad solo parece inconsciente el momento inmediatamente anterior al recuerdo. Pero si hacemos caso al naturalismo este momento hay que imputarlo al cerebro y por tanto no se trata de un fenómeno subjetivo inconsciente. Por otro lado, forzando una explicación *ad hoc* sobre la intermitencia de la conciencia, podemos pensar que esta es meramente una apariencia, que la conciencia siempre está activa pero no nos acordamos porque los diferentes niveles de conciencia se corresponden con distintos niveles de memoria.

Pero el modelo al que llegamos puede ser confrontado también en el ámbito puramente especulativo. Hemos hecho un pequeño análisis de la forma de entender la individualidad y la trascendencia, donde creo que nuestro modelo, al diferenciar entre la individualidad pura del espíritu y la individualidad entitativa de la psique, del alma, ofrece otra alternativa. En definitiva, después de lo visto creo que el modelo triádico implica una estructura de la subjetividad que es tan asumible como la que más y aunque en la actualidad este en desuso y sea marginal en antropología se puede seguir defendiendo con la misma solvencia que lo hacía la filosofía clásica.

IX. CONCLUSIONES.

El objetivo de esta tesis es poner en valor un modelo antropológico que pudiera deducirse de la ontología triádica implícita a la que J.A. Antón Pacheco llama filosofía tradicional o clásica y que se desarrolla principalmente desde Platón. Esta tarea se concreta en dos cuestiones fundamentales: la primera es investigar si es posible admitir que la vida implica dos dimensiones ontológicas distintas, una material y otra formal que fundamenta las visiones animistas o vitalistas de la naturaleza. La segunda cuestión pasa por justificar en la subjetividad humana dos planos o niveles que equivalen a la psique y al *Nous* griego, al espíritu.

Es obvio que no puedo aspirar a demostrar que este modelo ontológico es correcto pero sí que al menos se puede intentar comprobar si los datos o conocimientos que tenemos a nuestra disposición sirven para justificarlo o refutarlo, sabiendo de antemano que posiblemente la realidad sea diferente a cualquier representación que de ella construyamos.

Para intentar dirimir la primera cuestión hay que recurrir a la biología y a la filosofía de la biológica, pero para la segunda es imprescindible acudir a la introspección o la fenomenología y centrarse o acotar la investigación a aquellas vivencias que pudieran arrojar luz sobre el asunto.

1. RESUMEN Y CONCLUSIONES DE LA PRIMERA PARTE

A finales del XIX Edward Burnett Tylor acuñó el término animismo para designar la inmemorial creencia de que todos los seres vivos son creados por una fuerza espiritual y poseen un alma, pero sus estudios pueden considerarse como un aporte más a la tarea de refutarlo, de forma que se entiende que el animismo es un elemento histórico de gran interés para comprender la constitución y el desarrollo de las diversas culturas primitivas y el germen de las formas religiosas más antiguas, pero que en realidad pertenece al pensamiento mágico o la superstición y carece de toda justificación o legitimidad ontológica.

La preminencia del pensamiento naturalista en ciencia y su auge en filosofía en las últimas décadas han contribuido notablemente a que defender el animismo sea una opción marginal, casi ridícula, de manera que los argumentos espiritualistas se han centrado sobre todo en la singularidad de la mente o la conciencia. En otras palabras, da la impresión que en la guerra intelectual contra los naturalistas los espiritualistas han abandonado el campo abierto de la física y la biología para replegarse en la conciencia,

una fortaleza que sus enemigos no han podido penetrar. Por su parte los naturalistas han dado por hecho que la batalla de la vida hace tiempo que se ganó y que el reducto de la conciencia si no ha caído definitivamente está a punto de claudicar.

El arsenal con el cual el materialismo quiso derrotar al animismo fue el método reduccionista mecanicista, que es el método con el que la ciencia ha construido su bien merecido imperio. Si el animismo o el vitalismo implican un principio de organización formal habrá que demostrar que la constitución física de los seres vivos basta para agotar su conocimiento. Pero cuanto más avanzaba la biología más resultaba evidente que el método reduccionista era insuficiente para explicar la organización biológica, por dos motivos principales: porque los seres vivos no se comportan como máquinas, que sus mecanismos homeostáticos no pueden explicarse solo desde abajo y parece que hay que aceptar un principio de organización holista. El segundo motivo es el de las discontinuidades, que filogenéticamente van apareciendo elementos que no hay forma de explicar reductivamente ya que presentan singularidades que no se deducen de las propiedades de los elementos en los cuales presumiblemente tienen su génesis. El primero es la propia aparición de la vida y el último la mente o la conciencia.

Para resolver estos dos misterios la filosofía de la biología naturalista ha recurrido al pensamiento sistémico y al concepto de emergencia, algo que ha contribuido notablemente a tomar dos asuntos que podrían ser independientes como un solo problema. Así se ha entendido que ese algo más que nos falta para explicar la organización biológica es lo mismo que sirve para explicar la conciencia. De este modo ha llegado a ser predominante la idea de que los seres vivos son sistemas cognitivos, inteligentes, computantes, semióticos, etc.(biopsiquismo), o sea, que cuentan con una facultad, que tiene su razón de ser en la materia y la energía, cuyo desarrollo evolutivo desemboca en las facultades superiores del ser humano y así cerrar el círculo naturalista. Pero el biopsiquismo también ha sido aceptado por los espiritualistas, (Teilhard de Chardin, Bergson o Scheler) pero acompañado de un evolucionismo teleológico fuerte donde la conciencia humana es flecha y meta de la evolución.

Después de lo visto en esta primera parte hay que reconocer que la ciencia está lejos de completar el conocimiento de la organización de ningún ser vivo, que la Teoría de sistemas o el emergentismo son intentos teóricos para interpretar de otra forma los datos de experiencia, pero a nivel experimental sigue siendo el reduccionismo quien marca la pauta, pero sobre todo que admitir el biopsiquismo sirve más para defender el animismo o el vitalismo que para refutarlos. Por tanto, podemos afirmar que no queda demostrado que la vida implica un principio formal, pero sí que puede ser una opción tan plausible o lógica como la que más.

Otra de las reivindicaciones típicas naturalistas es la de desterrar cualquier matiz teleológico en la vida y su evolución, pero la experiencia nos muestra que todos los seres vivos tienden naturalmente a mantenerse vivos y a reproducirse, de forma que es asumible que si se admite un principio formal se le impute su autoría. Por tanto,

podemos aceptar que el principio formal es el responsable de que los seres vivos sean seres cognitivos y que la cognición es la responsable de la organización biológica y de su tendencia teleológica.

Pero si seguimos la pauta reduccionista no es necesario conceder que los organismos son seres cognitivos, sino que hay que imputar la cognición a los innumerables procesos biológicos que se dan en su seno. Desde esta perspectiva los organismos se nos muestran como el producto de partes, no de sus partes, como los límites en que se desarrollan múltiples procesos independientes que han conseguido su estabilidad estructural y funcional acoplados. Así tuvo que pasar necesariamente en la abiogénesis, donde el primer ser vivo no pudo ser más que la suma o el producto de elementos heterogéneos y por tanto el organismo se muestra como *el referente* de procesos relativamente autónomos.

Visto así nos acercamos notablemente a las conclusiones que llegó Descartes, que entendió los seres vivos como máquinas, pero si las máquinas tienen su principio de organización o su causa formal en el ser humano que las fabrica, la vida lo tiene en una realidad impersonal y universal. Por tanto ya no podemos emparentar la determinación formal al alma aristotélica, entendida como entelequia de un ser vivo particular y por tanto, siguiendo la terminología de la filosofía clásica, entiendo que el principio formal responde a una realidad Espiritual. El alma quedaría desustancializada y se reforzaría la irreductibilidad de la *res extensa* y la *res cogitans*, y la psique, el alma, ya no serviría para explicar la respiración o la digestión y por tanto quedaría restringida a los procesos mentales o la conciencia.

En definitiva, en mi opinión la primera parte de este trabajo sirve para justificar que defender que la vida implica un principio formal ajeno a la materia puede ser una opción real, que no está justificado que se haya desterrado en filosofía, pero también nos muestra que desde un punto de vista gnoseológico la tradicional disputa sobre la vida entre la ciencia materialista y el animismo o el vitalismo podría reconciliarse admitiendo que los primeros, al limitarse a los datos que proporciona la experiencia sensible, obvian necesariamente una causa formal del que nunca podrán dar cuenta, ya que buscar una causalidad no física les es una tarea imposible. Por tanto, en mi opinión, no es que sea legítimo que la ciencia adopte una metodología reduccionista, sino que es el método más fructífero, lo que me parece un despropósito es que del método se dé el salto a proclamar al mundo una ontología materialista que ha hecho muchas promesas explicativas pero nunca las ha cumplido.

Por tanto, creo que sigue siendo asumible la visión animista y se puede sostener un paradigma en el cual el ser humano establece una relación especial con la naturaleza, pues ésta es objeto de respeto, de admiración o de veneración y fuente de significados para el ser humano y para el mundo, una relación muy diferente a la que establece la razón instrumental y tecnológica. El ser humano también es naturaleza y por tanto

admitir un principio Espiritual del cual participa su corporalidad es reabrir también al ser humano a una suerte de significaciones muy distinta al del paradigma científico.

Pero lo visto en esta primera parte también redundante en la diferencia ontológica entre el soma y la psique y refuerza los argumentos de quienes niegan que la conciencia tiene un origen material y por tanto es incompatible con los postulados de la epistemología evolucionista y en general de todas aquellas doctrinas que buscan en las formas de vida más elementales los orígenes de la conciencia humana, pero además abre la posibilidad de su trascendencia. Así pues, desembocamos en una idea de la corporalidad como el referente al que remiten los diferentes procesos biológicos y llegamos a una idea de sujeto esencialista que gira en torno a la subjetividad, a la conciencia, que se muestra como el fenómeno distintivo que sustenta la diferencia ontológica entre el cuerpo y el espíritu.

2. RESUMEN Y CONCLUSIONES DE LA SEGUNDA PARTE

Entender los organismos como referentes implica desmarcar ontológicamente la subjetividad del cuerpo, una idea que se refuerza en el hecho de que las emociones, además de mostrar la imbricación entre el cuerpo y la subjetividad, muestran también su independencia. Para más abundancia, la aparición filogenética de la subjetividad es una emergencia que en su origen no tiene una clara justificación funcional e implica una novedad radical, ya que si el cuerpo puede considerarse como una realidad procesual la subjetividad es permanente y por tanto apunta a la sustancialidad. Pero también la autarquía de la subjetividad, el carácter fenoménico o la causalidad mental son datos que refuerzan su particularidad.

Vista la singularidad de la subjetividad entramos en la cuestión que vertebra la segunda parte de la tesis: intentar justificar que en la subjetividad humana coexisten dos dimensiones que equivalen a la psique y al *Nous* griego, al alma y al espíritu. El método empleado para encarar esta aventura es el que hemos seguido desde el principio, no se trata de demostrar nada sino de justificar si la experiencia sirve para desmentirlo o no, y por tanto partimos del modelo triádico, dándolo a priori por bueno. Pero aquí la experiencia más directa son los fenómenos de conciencia, de modo que tenemos que acudir a la introspección o la fenomenología.

Así pues, de lo que se trata es de intentar escrudiñar la estructura de la subjetividad humana. Pero la subjetividad es un concepto que abarca diferentes fenómenos como el pensamiento o la razón, que son funciones del sujeto y por tanto no pueden sustancializarse, en cambio la conciencia parece que tiene una relación

diferente con el sujeto, ya que, aunque el ser conscientes de cosas parece también una función del sujeto, podemos mediante la introspección alcanzar niveles de conciencia donde sujeto y conciencia tienden a converger, si no a coincidir. Pues bien, para tratar la conciencia nos hemos servido de dos ideas que en mi opinión son muy valiosas: que la conciencia se da en distintos niveles, una idea a la que hemos añadido que estos niveles corresponden a diferentes niveles de profundidad, entendida realmente como una cuarta dimensión de la cual podemos tener cierta experiencia. Toda la realidad se establece tridimensionalmente, pero la conciencia se mueve en una cuarta dimensión.

Hemos distinguido entre conciencia sensorial y autoconciencia, la cual proporciona un conocimiento explícito o tácito de uno mismo, un conocimiento entitativo de sabernos ser un sujeto en el mundo, pues bien, hemos emparentado la autoconciencia con la conciencia psíquica, con el alma. Pero si por la autoconciencia nos sabemos ser quien somos y lo que somos, o sea, un sujeto en el mundo, podemos introspectivamente abstraer la conciencia de todo contenido y movimiento y quedarnos solo en un estado de atención sin objeto. Un nivel en el que no necesitamos el mundo y lo único que queda del sujeto es la conciencia, el ser conscientes de ser y de la propia continuidad del ser. En ese estado el mundo queda fuera de la vivencia, incluido mi cuerpo, y por eso podemos hablar de una conciencia pura o absoluta, de una experiencia donde no sé qué cosa soy pero sí que soy, no me sé ser un ente pero no por ello dejo de saberme ser.

La distinción entre alma y espíritu se refleja en la diferencia que la filosofía ha tematizado entre el yo psicológico y el yo trascendental, lo mundano y lo puro, la psique y el espíritu y otras denominaciones, pues bien hemos recurrido a Husserl y a su método fenomenológico para afianzar la diferencia entre la conciencia psíquica y la pura, entre el yo psicológico y el yo trascendental de Husserl. Pero esta diferencia solo se podrá justificar en la medida que sepamos qué es el yo puro o trascendental y cuáles son sus categorías, por tanto se necesitaría elaborar al menos un esbozo de la ontología del yo trascendental.

Kant postulaba un sujeto puro o trascendental llevado por la fundamentación del conocimiento, es pues un sujeto lógico, una conciencia cognoscente que pone las condiciones a priori del conocimiento. Husserl le dio un tratamiento ontológico como resultado de sus pesquisas fenomenológicas, las cuales tienen en la epojé y la reducción las herramientas necesarias para llegar al yo trascendental, al yo puro. Pero aunque Husserl puso a la fenomenología ante el yo trascendental no elaboró un análisis ontológico al respecto, ya que se centró en la fenomenicidad no en las condiciones de posibilidad de la fenomenicidad misma. Así pues, aquí se ha intentado una tarea que todavía no se había hecho, al menos no tengo noticias de ello, por lo que no ha sido fácil apoyarme en otros autores.

Para intentar elaborar un esbozo de la ontología del sujeto trascendental no podemos olvidar que nuestra forma espontánea de ser es la del sujeto psíquico, la de la

actitud natural, de modo que la realidad del yo trascendental en principio es solo un postulado metafísico que hay que alcanzar. Para Husserl lo puro es lo ajeno al mundo, pero habla de ciencias puras y por tanto de pensamiento puro, en cambio determinadas doctrinas orientales tienen una idea de lo puro más profunda, ajena a todo pensamiento. En realidad no sabemos qué es lo que buscamos, de modo que aunque llevásemos la conciencia a lo puro o lo espiritual quizá no lo reconozcamos. Pero esto no debe paralizarnos pues la conciencia rara vez se polariza en un nivel sino que se trata de predominio y en la medida que gana viveza y claridad en un nivel lo pierde en otro, por tanto según consigamos más profundidad de conciencia se irán haciendo más evidentes las categorías que le corresponden a lo puro.

Así pues, partimos de que podemos tener una vivencia de conciencia pura porque nos abstraemos del mundo y solo queda la conciencia quieta y vacía, pero que la quietud y la vacuidad sean las condiciones que nos permiten identificar la conciencia pura no quiere decir que el sujeto trascendental no pueda tener facultades o potencialidades a priori. Pues bien, gracias al análisis fenomenológico de una experiencia límite de preocupación, incertidumbre, sufrimiento o angustia se nos revela que podemos postular una voluntad, un conocimiento y un sentimiento puros, o con otras palabras, que el conocimiento humano, la voluntad o el sentimiento son formas en que se actualizan unas facultades puras. Cuando el yo puro se proyecta o es arrojado en el mundo, lo hace según esas facultades a priori.

La conciencia acompaña necesariamente al sentimiento y dado que todo sentimiento remite a un valor, si el sentimiento remite a valores del existir en el mundo podrá ser una vivencia inmanente pero no pura, para ello sería necesario que el sentimiento remita a valores ajenos al mundo. Pues bien, la angustia sustenta su valor en la existencia, pero si el sujeto intuye, sabe o cree saber, que la existencia no es lo único ni lo más esencial a la conciencia se puede abrir a valores ajenos al mundo, a valores trascendentales, valores que según la filosofía clásica son los valores espirituales.

En mi opinión, no es insensato pensar que posiblemente para que la conciencia alcance el nivel puro o espiritual tiene que ir de mano del sentimiento, pero no de cualquier sentimiento, sino de aquellos que no remitan al mundo, ni a la existencia del sujeto en el mundo, porque siendo así el sentimiento llevaría la conciencia al nivel psíquico. Solo si el valor al que remite el sentimiento es puro, o sea, si no remite al mundo sino al propio sujeto, es que el sentimiento puede llevar la conciencia a lo puro y permanecer en él. Pero para que esto sea admisible habría que justificar que efectivamente existen valores trascendentales.

El nominalismo o el conceptualismo son doctrinas que predicán que los Trascendentales son *flatus vocis*, meros conceptos que utilizamos para generalizar en un nombre notas comunes que tiene lo particular, en cambio para la filosofía clásica son realidades independientes. Pues bien, si aceptamos una causa formal o un principio

metafísico como el *conatus* de Spinoza, entonces a nivel biológico podríamos admitir que el Bien no es un concepto que subsume las cosas buenas, sino su condición de posibilidad, con lo que el Bien toma consistencia ontológica.

Así pues, podemos identificar un valor a priori que justifique qué es el Bien de la vida, pero el bien del cuerpo no es el bien del alma, de modo que para identificar un Bien del alma hay que buscar un valor independiente del mundo. Scheler lo defiende con solvencia según sus análisis teóricos y aquí hemos intentado reforzarlo según un análisis fenomenológico de la forma en que el ser humano participa de los Trascendentales según el sentimiento. Así hemos llegado a la conclusión que si practicamos la reducción fenomenológica a los sentimientos de justicia, de misericordia y de esperanza comprobamos que tienden a converger en un mismo sentir y remiten al mismo valor. Que estos sentimientos son tres formas distintas de actualizarse un mismo sentir y un mismo valor, un sentimiento inefable y un valor ignoto, de manera que si lo llamamos como Bien, éste no es ya solo un concepto que generaliza cosas buenas como la justicia o la esperanza, sino la condición de posibilidad de todo lo bueno del alma y por tanto el Bien toma realidad y consistencia ontológica.

Ahora bien, los análisis fenomenológicos del sentimiento de Bien, de Verdad y de Belleza nos muestran que remiten también a un solo sentir y a un solo valor, a un sentimiento que no podemos describir porque solo lo podemos hacer analíticamente, descomponiéndolo en sus distintos matices, y a un solo valor que no podemos captar mediante el discurrir teórico sino solo según una intuición pura, en una experiencia en la que además el sujeto reconoce que su ser tiene sentido. La razón de ser de la conciencia, su origen ignoto y su destino quedan iluminados por el sentir puro, por un sentimiento que remite a un valor supremo, trascendental, un valor que aunque no sea conocido es reconocido.

Pero esta experiencia original del sentir puro en la cual el sujeto reconoce que su ser tienen sentido es una vivencia inefable que aúna sentimiento, razón y voluntad puros en un solo acto. Una vivencia que tampoco podemos describir porque no tenemos un concepto que subsuma las tres facultades. Por tanto, podríamos sugerir que este concepto es el espíritu, o sea, que el conocer, el querer y el sentir del ser humano son actualizaciones de potencias más originales, de un sentimiento, conocimiento y voluntad puros, y que estos a su vez son tres determinaciones distintas de una sola realidad, del espíritu.

Ahora bien, todo esto es consecuente con los postulados de la filosofía clásica ya que esta ofrece un conocimiento que lleva a la gnosis, a la transformación del ser humano. La forma de ser humana no depende solo de su constitución física y cultural sino también de su determinación esencial, de la forma en que el ser humano siente o participa del espíritu. Solo en la medida que el ser humano cultiva su vida interior y se abre a los valores trascendentales es que podrá conquistar tal conocimiento, un saber que solo se conoce en la medida que se siente y en esa medida el sujeto se ve así mismo

y al mundo de distinta forma, por eso no deberíamos de aceptar que la actitud natural es siempre la misma en todo momento y en todos los individuos.

Una vida interior rica nos aleja del mundo y hace que nuestra actitud natural no sea “tan natural”, una persona virtuosa no parte de la misma actitud natural, ni siente lo que le pasa en el mundo igual que una persona malvada. Pero esta relatividad es ya un dato antropológico que nos enseña que una de las características de la subjetividad humana es que parte de una “actitud natural media”, que marca la forma espontánea de percibir, de pensar, de querer y de sentir.

El ser humano puede ganar su ser espiritual pero para ello tiene que bucear dentro de sí y captar los valores trascendentales, en unas vivencias inefables en las cuales el sentimiento es inseparable del conocimiento y de la voluntad. Pero estas vivencias nos cambian la manera de ver y sentir nuestra existencia en el mundo, espiritualizan nuestra propia actitud natural, de forma que ni adoptar la actitud fenomenológica es garantía de tener experiencias espirituales ni tampoco que no podamos tenerlas en actitud natural, algo que dependerá de si en el sujeto predominan los valores del cuerpo, los sociales o los espirituales.

Ahora bien, se puede alegar que fundamentar un esbozo de una posible ontología trascendental en un sentimiento inefable o en un valor ignoto puede quitar toda legitimidad a la investigación, pero en mi opinión quizá no haya otra manera. Además no se trata de datos relativistas sino relativos y condicionados a que cada uno intente vivenciarlo personalmente, algo que posiblemente no se podrá experimentar si el sujeto no hace suya la idea de que la existencia es algo accidental, relativa, y se predispone o se abre a los valores trascendentales.

Todo esto desemboca en una idea de la subjetividad humana radicalmente distinta a la que defiende el naturalismo psicológico, que entiende que el yo se construye desde abajo, que la conciencia sensorial es condición necesaria para construirlo. Pero el yo al que se refiere es al yo psíquico, que efectivamente se construye históricamente, e ignora que la conciencia sensorial antes que sensorial es conciencia y que al yo psíquico subyace un yo trascendental que es la condición de posibilidad del yo psíquico.

Un diálogo con A. Damasio muestra, en mi opinión, que el yo, los sentimientos, los estados de ánimo y el temperamento no pueden explicarse solo desde abajo sino que hay que aceptar que la forma de ser es la que condiciona los estados de ánimo y estos el sentimiento, que la forma de ser psíquica no solo está determinada desde abajo, desde el cuerpo y la cultura, sino también desde arriba, desde el espíritu.

Para A. Millán Puelles en el ser humano no puede haber un nivel de conciencia absoluta porque subjetividad y conciencia no coinciden, porque hay fenómenos subjetivos que son inconscientes, sin embargo, aquí hemos alegado que todos los fenómenos subjetivos son conscientes, solo la memoria parece que implicar parcelas

esquivas a la conciencia, pero en realidad lo inconsciente es sinónimo de cerebral y por tanto no es algo consciente pero tampoco subjetivo.

Otro argumento de peso que esgrime Milán Puelles para negar la conciencia absoluta es su intermitencia, pero hemos forzando una explicación *ad hoc* que sugiere que en realidad la conciencia siempre está activa, que su intermitencia es meramente una apariencia, pero no nos acordamos porque los diferentes niveles de conciencia se corresponden con distintos niveles de memoria.

Pero el modelo al que llegamos puede ser confrontado también en el ámbito puramente especulativo con el dualismo. Hemos hecho un pequeño análisis de la forma de entender la individualidad y la trascendencia, donde creo que es nuestro modelo plantea una alternativa al diferenciar entre la individualidad pura del espíritu y la individualidad entitativa de la psique, del alma. En definitiva, después de lo visto creo que el modelo triádico implica una estructura de la subjetividad que es tan asumible como la que más y aunque en la actualidad este en desuso y sea marginal en antropología se puede seguir defendiendo con la misma solvencia que lo hacía la filosofía clásica o tradicional.

3. CONCLUSIONES FINALES

Con esta tesis he visto cumplido mi objetivo de desarrollar una investigación antropológica dentro del ámbito universitario. Podía haberlo planteado de cualquier otra forma pero me pareció oportuno hacerlo como una puesta en valor del modelo que desde hace tiempo me resulta más coherente, por lo que he de admitir que en realidad la antropología triádica ha sido un medio pero no un fin en sí mismo. Ahora bien, si nuestro método ha consistido en partir del modelo y comprobar cómo la experiencia lo justifica, podremos decir eso, que es compatible con la experiencia, pero que sea compatible no quiere decir que sea verdadero.

En realidad es obvio que no podemos más que aspirar a la verosimilitud, pero, independiente de la validez del modelo, en mi opinión, ha quedado acreditado que es legítimo defender que la vida es algo más que materia, y que en la estructura de la subjetividad podemos diferenciar dos dimensiones, dos formas de ser distintas y por tanto postular una diferencia ontológica entre el alma y el espíritu. Creo que estas dos cuestiones pueden considerarse independientemente, sin necesidad de que tengan que incardinarse en un modelo ontológico-antropológico concreto, pero también es cierto que nuestro modelo se ha mostrado coherente porque ha resultado ser un marco propicio para abordar estas dos cuestiones sin necesidad de forzar en demasía los datos de experiencias.

En mi opinión, ha quedado acreditado que es perfectamente asumible admitir que toda la realidad está preñada en lo Espiritual, pero donde se hace patente es en la vida, en su organización y su tendencia teleológica. Del mismo modo creo que es legítimo diferenciar en la estructura de la subjetividad humana entre la dimensión psíquica y la espiritual. Pienso que las intuiciones y argumentos esgrimidos son legítimamente filosóficos, ya que para la primera cuestión nos hemos apoyado en la biología, en sus vertientes experimental y teórica; para la segunda en las teorizaciones fenomenológicas, especialmente en Husserl y Scheler, y en la experiencia introspectiva personal, que sea como sea es experiencia.

Partiendo desde arriba, desde el espíritu, la estructura de la subjetividad humana se entiende de una forma radicalmente diferente al del naturalismo psicológico, dando el modelo triádico por bueno a priori llegamos a ideas contradictorias con la psicología clásica, ponemos en duda el presupuesto teórico fundamental del psicoanálisis: el inconsciente; o llegamos a una idea del yo, de la mente, de la conciencia o la memoria muy diferente a la que se está aceptado mayoritariamente en el mundo académico, pero es evidente que estas discrepancias son la consecuencia lógica de admitir o partir de una ontología radicalmente distinta a la monista naturalista.

Sin duda, se me puede criticar que he hecho afirmaciones y sugerencias que necesitan fundamentarse mucho más que lo que aquí se ha hecho, pero en mi defensa he de alegar que en gran medida son las consecuencias de aceptar el modelo triádico. Sirven para apuntalarlo, de modo que no tendría sentido intentar fundamentar pormenorizadamente todas y cada una de las hipótesis planteadas porque sería interminable. Por eso primero he intentado asentar el modelo en base a esas hipótesis y solo una vez que el modelo esté más o menos claro sería el momento de volver a esas hipótesis e intentar desarrollarlas en profundidad.

Será precisamente en el ulterior análisis pormenorizado de estas hipótesis que el modelo triádico gane o pierda fuerza, teniendo en cuenta que cuanto más análisis y comparación más posibilidades tiene la verdad de salir a flote. Pero en mi opinión, se han dado razones suficientes para que tomemos conciencia que el monismo ontológico materialista, aunque se haya reciclado, sigue sin lograr sus propósitos y por tanto los naturalistas deberían de reconocer para ellos y de cara al mundo que su apuesta se basa en una declaración de principios, que se extrapola innecesariamente el método científico a la ontología, pero además nos pinta un panorama de la realidad humana poco agraciado.

Por eso me parece legítimo reivindicar que no está justificado que el monismo naturalista monopolice los planes educativos. En mi opinión, el naturalismo es hoy día aquello que antaño se le criticaba al espiritualismo, es una ideología que consciente o inconscientemente vulnera la libertad educativa. Sería importante que se tome conciencia que se ha impuesto una metafísica monocolor apelando a una racionalidad que se le ha negado al espiritualismo, pero aquí hemos esgrimido argumentos que hacen

ver que el espiritualismo es una posibilidad perfectamente racional, que más allá del método, adoptar el naturalismo no es cuestión de ciencia sino de creencia.

Pero la creencia ni es gratuita ni caprichosa, siempre hay un trasfondo racional que la justifica, pero a diferencia de la ciencia, la metafísica o la teología están legitimadas para abandonar la experiencia y continuar en el plano puramente especulativo, pues bien, aunque solo hemos hecho un apunte sobre la trascendencia, el modelo triádico puede proyectarse en aspectos históricos, exegéticos o doctrinales, puede intentar legitimarse en la confrontación con otras alternativas, especialmente la dualista, pero en mi opinión también le puede servir al dualismo como piedra de toque, pero eso será otra historia.

Ahora bien, independientemente a cómo se matice la relación entre las tres dimensiones, habría que preguntarse si el modelo triádico puede ser un modelo en el que encaje la experiencia, que incluya todo lo humano y que nos sirva para un buen vivir. No imagino hasta qué punto los autores naturalistas viven consecuentemente con lo que defienden, si en su intimidad consideran de veras que no son más que el resultado evolutivo del azar, que su individualidad no es más que una ilusión que el cerebro creas para su propio beneficio, o que su libertad es solo apariencia. Si se es consecuente con este modelo, si se niega cualquier trascendencia, entonces la vida humana es el valor absoluto y el sujeto se vuelve "egoísta". No en el sentido de avaro sino que no admitiendo más valores que los valores del mundo no puede la conciencia abrirse a lo trascendental y entonces la vida se limita al trato del ego con el mundo.

En cambio, si se defiende el dualismo, en mi opinión, se difumina lo específicamente humano, su aspiración a lo trascendente, y aunque el sujeto se pueda abrir conscientemente a los valores trascendentales nos identificaremos absolutamente con nuestra propia personalidad, de modo que creeremos ser solo lo que somos en el mundo, identificaremos nuestra forma de ser con nuestros prejuicios, miedos o carencias de nuestra alma. Sin embargo, si se acepta que en el orden del ser todavía hay una esencia más originaria que el alma, que podemos llevar la conciencia hacia ella y abrirnos al Bien trascendental, entonces nuestra propia personalidad se puede convertir en objeto y operar sobre ella desde nuestra más esencial intimidad, desde el espíritu.

Con la edad nuestro cuerpo en general va envejeciendo, pero muy particularmente el deteriorando cerebral va denigrando nuestra propia personalidad. Pero por mucho que cambiemos, aunque nuestro cuerpo no nos responda y aunque nuestra personalidad se deteriore, en el fondo siempre somos los mismos, nunca dejamos de ser el mismo niño que creía que la vida duraba una eternidad.

En síntesis, podemos defender que el modelo triádico es una alternativa legítima y un marco propicio para defender que la vida tiene de suyo una dimensión Espiritual y que en la estructura de la subjetividad humana podemos distinguir entre la dimensión

psíquica y la espiritual. Que el espíritu es potencia, el alma acto; la determinación del espíritu es la individualidad, la del alma la individualidad entitativa; el espíritu mira al Bien, el alma puede mirar al Bien pero donde mira espontáneamente es al mundo, por tanto podemos hablar de diferencia ontológica, de distintas formas de ser.

Muchas gracias.

BIBLIOGRAFÍA

Antón Pacheco, J. A. *Parádoxis: visiones sobre el uno, el logos y la tríada*. Puertas de Castilla. Murcia. 2014.

____ *Ensayo sobre el tiempo axial*. Tabulador Gráfico. Sevilla. 2005.

Arana, J. *Materia, Universo, vida*. Anaya. Madrid. 2001.

____ *Los sótanos del universo: La determinación natural y sus mecanismos ocultos*. Biblioteca nueva. Madrid. 2013

____ *La conciencia inexplicada*. Biblioteca Nueva. Madrid. 2015.

Aristóteles. *A cerca del alma*. Introducción de Tomás calvo. Gredos. Madrid. 1983.

Barbotín, E. *El lenguaje del cuerpo*. Trad. Antonio Clavería. Eunsa. Pamplona. 1977

Choza, J. *Manual de antropología filosófica*. Themata. Sevilla. 2016.

Damasio, A. *El error de Descartes. La razón de las emociones*. Editorial Andrés bello. Santiago de Chile. 1996.

____ *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Crítica. Barcelona. 2005.

____ *Y el cerebro creó al hombre. ¿Cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?* Trad. Ferrán Meler Ortí. Destino. Barcelona. 2010

Derisi, O. N. *Max Scheler: Ética material de los valores*. Magisterio Español. Madrid. 1979

Descartes, R. *Las pasiones del alma*. Península. Barcelona. 1972.

Denett, D. *Romper el Hechizo*. Trad. Felipe De Brigard. Katz Editores. Buenos Aires. 2007.

De Aquino, T. *Suma Teológica I*. Biblioteca de autores cristianos. Madrid. 2001

Diéguez, A. *La evolución del conocimiento*. Biblioteca nueva. Madrid. 2010.

Dunbar Broad, C. *The Mind and its Place in Nature*. 1925. Routledge & Kegan Paul. Londres. 1980. Pág. 61.

<<http://www.stafforini.com/broad/Broad%20The%20mind%20and%20its%20place%20in%20natur>>

Eysenck, H.J. *Dimensions of personality*. Routledge and Kegan. Londres. 1947

Ferrater Mora, J. *Diccionario de filosofía*. Ariel. Barcelona. 2001. Vol. III

___ *Diccionario de filosofía*. Ariel. Barcelona. 2004. Vol. IV

Forment, E. *Santo tomas. Vida, pensamiento y obra*. Colección grandes pensadores. Planeta. Barcelona. 2007.

Freud, S. *El malestar en la cultura*. Trad. Luis López Ballesteros. Biblioteca libre omegalfa. 1929 (1930)

___ *Análisis terminable e interminable*. Obras completas. Tomo XXIII. Buenos Aires. Amorrortu. 2006.

___ *El yo y el ello*. Obras completas. Tomo XIX. Buenos Aires. Amorrortu. 2006

Fresina, A. E. *Las leyes del Psiquismo*. Fundar. Buenos Aires. 1999

FINK, E. "L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée speculative". En: *Problèmes actuels de la phénoménologie*. Ed. H. Leo van Breda. Bruselas. 1952.

Galiberti, U. *Diccionario de Psicología*. Siglo XXI. Buenos Aires. 2002.

Gardner, M. Prefacio a: Penrose, R. *La nuevamente del emperador*. Fondo de Cultura económica. México D.F. 1991

Gaos, José. Prólogo a: Husserl E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Fondo de cultura económica. México D.F. 1962.

Heidegger, M. *¿Qué es metafísica?* Alianza. Madrid. 2003.

___ *Ser y tiempo*. Trotta. Madrid. 2009.

Husserl, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Trad. José Gaos. Fondo de cultura económica. México D.F. 1962

___ *Investigaciones lógicas*. Trad. Manuel G. Morente y José Gaos. Alianza. Madrid. 1982.

<<http://medicinayarte.com/img/husserl-investigaciones-lc3b3gicas-i.pdf>>

___ *Erste Philosophie (1923/24): Zweiter Tell. Theorie der phänomenologischen Reduktion*. R. Boehm. 1959.

___ *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*. Trad. A. Zirión. Universidad Nacional Autónoma de México. 1988.

___ *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III. (1929-1935)*. I. Kern. 1973.

Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Alfaguara. Madrid. 1978

LeDoux, J. *El cerebro emocional*. Planeta. Barcelona. 1999

- Lewin, R. *Complejidad. El caos como generador del orden*. Tusquets. Barcelona. 1995
- Macintyre, A. *Tras la virtud*. Trad. Amelia Valcárcel. Crítica. Barcelona. 2015
- Mandrioni, D. *Max Scheler: un estudio sobre el concepto de "espíritu" en el "Formalismus" de Max Scheler*. Itinerarium. Buenos Aires. 1975
- Maturana, H. y Varela, F. *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. Editorial universitaria. Buenos Aires. 1973
- Merlau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*. Península. Barcelona. 1975.
- Moreno, César. "La razón y la vida". *Escritos en homenaje a Javier San Martín*
- Jesús Díaz y José Lasaga, eds. Trotta. Madrid. 2018.
- Henry, M. *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Sígueme. Salamanca. 2001.
- ___ *Fenomenología material*. Encuentro. Madrid. 2009.
- Kandel, E. R. *En busca de la memoria: nacimiento de una nueva ciencia de la mente*. Trad. Elena Marengo. Katz. Buenos Aires. 2007.
- Macintyre, A. *Tras la virtud*. Trad. Amelia Valcárcel. Crítica. Barcelona. 2015
- Mancusso, S. y Viola, A. *Sensibilidad e inteligencia en el mundo vegetal*. Trad. David Paradela López. Galaxia Gutenberg. Barcelona. 2015.
- Millán Puelles, A. *La estructura de la subjetividad*. Rialp. Madrid. 1967.
- Mayr, E. *Así es la biología*. Debate. Madrid. 1998.
- Monod, J. *El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*. Seix Barral. Barcelona. 1970
- Montserrat, J. "El problema del soporte físico de la sensibilidad-conciencia". *La inteligencia en la naturaleza. Del relojero ciego al ajuste fino del universo*. Biblioteca Nueva. Madrid. 2012.
- Morin, E. *El método 1. La naturaleza de la naturaleza*. Cátedra. Madrid. 1977.
- ___ *El método 2. La vida de la vida*. Cátedra. Madrid. 1983.
- Nagel, T. *La mente y el cosmos*. Biblioteca nueva. Madrid. 2014.
- Penrose, R. *La nueva mente del emperador*. Fondo de Cultura económica. México D.F. 1991.
- Piaget, J. *Seis estudios de psicología*. Labor. Barcelona. 1991.

Platón. *Fedón*. Obras Completas de Platón. Patricio de Azcárate. *Tomo I*. Medina y Navarro Editores. Madrid. 1871.

Plotino. *Eneada I-II*. Introducción, traducción y notas de Jesús Igal. Gredos. Madrid. 1982.

Porfirio. *Vida de Plotino*. Introducción, traducción y notas de Jesús Igal. Gredos. Madrid. 1982.

Proclo. *Elementos de teología*. Traducción, prólogo y notas: Francisco de P. Samaranch. Colección: Biblioteca de Iniciación Filosófica. Aguilar Argentina S. A. de Ediciones. Buenos Aires. 1965.

Rodríguez Valls, F. Prólogo a: Nagel, T. *La mente y el cosmos*. Biblioteca nueva. Madrid. 2014.

___ "Evolución, naturaleza e inteligencia. ¿Para qué sirve una emoción". *La inteligencia en la naturaleza. Del relojero ciego al ajuste fino del universo*. Biblioteca Nueva. Madrid. 2012.

___ *El sujeto emocional*. "La función de las emociones en la vida humana". *Thémata*. Sevilla. 2015.

___ *Orígenes del hombre. La singularidad de lo humano*. Biblioteca Nueva. Madrid. 2017

San Martín, J. *Estructura del método fenomenológico*. UNED. Madrid. 1986.

Scheler, M. *El puesto del Hombre en el cosmos*. Trad. José Gaos. Losada. Buenos Aires. 1938.

___ *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Trad. Hilario Rodríguez. Revista de occidente. Madrid. 1941

San Agustín. *Tratado sobre la santísima trinidad*. Biblioteca de autores cristianos. Madrid. 1956.

Soler Gil, F. J. *Mitología materialista de la ciencia*. Encuentro. Madrid. 2013.

Strachey, J. Introducción a: Freud, S. *El yo y el ello*. Obras completas. Tomo XIX. Amorrortu. Buenos Aires. 2006.

Tesalonicenses I. 5, 23. Biblia Reina Valera.

Teilhard de Chardin. *La vida cósmica*. 1916. Edición de Leandro Sequeiros. Asociación de Amigos de Teilhard de Chardin. Bubok. 2016.

___ *El fenómeno humano*. Taurus. Madrid. 1977

Weismann, A. *Essays upon Heredity and Kindred Biological Problems*. V. I. Oxford. 1889.

Williams, G. C. *Sex and Evolution*. Princeton University Press. Oxford. 1975

Williams, J. *Las variedades de la experiencia religiosa*. Versión castellana de J. F. Yvars. Prólogo de José Luis L. Aranguren. Península. Barcelona. 1986.

ARTÍCULOS.

Acevedo, B. "Sensitive? Emotional? Empathetic? It Could be in Your Genes". En colaboración con Aron A. y Aron, E. "Humans characterized as HSPs tend to show heightened awareness to subtle stimuli, process information more thoroughly, and be more reactive to both positive and negative stimuli" En: Stony Brook University. 2014.

<<https://news.stonybrook.edu/news/medical/140623empatheticAron>>

Álvarez Munárriz, L. "Niveles de conciencia. Perspectiva socio-cultural". *Themata*. N. 37. 2006.

Alves, R., Baldiri, S., Vilapriño, E., Sorribas, A. "¿El aniversario de la Biología de Sistemas?". Departament de Ciències Mèdiques Bàsiques. Universitat de Lleida. Red española de biología de sistemas. *Encuentros en la biología*. Volumen 4. N. 136. Diciembre 2011.

<http://www.sysbiol.net/documentos/decada_biologia_sistemas_136_online.pdf>

Azurra, F. H. "Antimetafísica, Positivismo y Dialéctica Materialista". (s.e.) 1984.

<<http://myslide.es/documentos/antimetafisica-positivismo-y-dialectica-materialista-hugo-azurra.html>>

Barbieri, M. "What is Biosemiotics?" Dordrecht. Netherlands: SpringerBegan with: V 1. no. 1.

Published online: 13 February 2008. *Business Media B.V.* 2008.

<<https://doi.org/10.1007/s12304-008-9009-1>>

Barrett, P.H. "The Collected Papers of Charles Darwin". 1977. Pág. 61. El documento original: Darwin, C.R. 1862. "On the two forms, or dimorphic condition, in the species of *Primula*, and on their remarkable sexual relations". En: *Journal of Proceedings of the Linnean Society (Botany)* 6: Págs.77-96. <http://darwin-online.org.uk/converted/published/1862_primula_F1717.html>

Bédécarrats, A., Chen, Sh., Pearce, K., Cai D., and. Glanzman D.L. "RNA from Trained *Aplysia* Can Induce an Epigenetic Engram for Long-Term Sensitization in Untrained *Aplysia*". En: *Eneuro*. Cognition and Behavior. 14.5.2018. <<https://doi.org/10.1523/ENEURO.0038-18.2018>>

Bell, G. "Sex and Death in Protozoa: The History of an Obsession". 1988. Cambridge: *Cambridge University Press*. Reedición de 2008.

Bernstein, H. "Germ line recombination may be primarily a manifestation of DNA repair processes". *Journal of Theoretical Biology*. 69. 1977.

<<https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/0022519377901448>>

Calvo, F. "La neurología vegetal es una revolución científica". En: *Revista digital Cartagena piensa*. 15.01. 2018. <<https://cartagenapiensa.es/la-neurobiologia-vegetal-una-revolucion-cientifica%EF%BB%BF/>>

Calvo Álvarez, T. "La teoría hilemórfica de Aristóteles y su proyección en el De Anima". En: *Anales del Seminario de Metafísica*. Madrid. 1968.

Campagne, D. M. "Teoría y fisiología de la meditación". En: *Cuadernos de medicina psicosomática y psiquiatría de enlace*. Universidad de la Rioja. Dialnet.2004.
<<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1194864>>

Cánovas Díaz, M. "La Biología de Sistemas: ¿Un desarrollo normal de la Biología?". En: *Red española de biología de sistemas. Encuentros en la biología*. Volumen 4. N. 136. Diciembre 2011. <http://www.sysbiol.net/documents/decada_biologia_sistemas_136_online.pdf>

Carrasco, J. P., Romo, F.J. y Galán, L. "El atractivo ultravioleta". *Bio-Nica.info*. 2004.
<<http://www.bionica.info/Biblioteca/Carrasco%20atractivo%20ultravioleta.PDF>>.

Carrillo, C., Britton, N. y Mogie, M. "Evolución y persistencia de la reproducción sexual: nuevos acercamientos a una vieja pregunta". En: *Miscelanea Matemática*. nº 43. 2006. Pág. 87–115.
<http://miscelaneamatematica.org/Misc43/C_Carrillo.pdf>

Díez de Velazco, F. "Teoría y metodologías del estudio de las religiones". *Master Religiones y Sociedad*. UPO. Sevilla. M. 1.

Emmeche, C. y Hoffmeyer, J. "From language to nature. The semiotic methaphor in biology". En: *Semiótica 84 (1/2)* 1-42. 1991. <<http://www.ghhc.usp.br/server/AFHIC3/Trabalhos/22-Estela-Santilli.pdf>>

Freshney, R. I. "Culture of animal cells. A manual of basic technique". *Wiley-Blackwell*. New York. 2010. Pág. 796.
<<http://www.javeriana.edu.co/Facultades/Ciencias/neurobioquimica/libros/celular/cultivos.htm>>

García Ranea, J.A. "La "materia oscura" de los sistemas biológicos". En: *Red española de biología de sistemas. Encuentros en la biología*. Volumen 4. N. 136. Diciembre 2011.
<http://www.sysbiol.net/documents/decada_biologia_sistemas_136_online.pdf>

González Quirós, J.L. "Tecnología, ortopedia e Hibridación". En: *Thémata*. N.46. Sevilla. 2012.

Hameroff S., R., Penrose, R. "Consciousness in the universo": A review of the 'Orch OR' theory". *Physics of Life Reviews*. 11. 2014. Págs. 39-78. <URL: <http://francis.naukas.com>>

Haswell, E. S., Verslues S., Paul, E. "The ongoing search for the molecular basis of plant osmosensing". *The journal of general physiology*. Rockefeller University Press. Abril 2015.
<<http://jgp.rupress.org/content/145/5/389>>

Hoffmeyer, J. "Biosemiotic: towards a new synthesis in Biology" . *European Journal for semiotic studies*. P (2): 355-376, 1997 a. En Santillini E. "Biosemiótica: una metáfora en la biología teórica". <<http://www.ghtc.usp.br/server/AFHIC3/Trabalhos/22-Estela-Santilli.pdf>>

Hoffmeyer, J. "Semiotic Freedom: an emerging force" En: "Information and the Nature of Reality", de Davies, P. y Gregersen, N. En: Aizpun, F. "Hoffmeyer, la semiótica y el naturalismo". *Biología Genética*. 4.2011 <<http://www.darwinodi.com/hoffmeyer-la-semiotica-y-el-naturalismo-1/>>

Hoffmeyer, J. y Emmechen, C". Code-Duality y la semiótica de la naturaleza". En Myrdene Anderson and Floyd Merrell (eds.): *On Semiotic Modeling*. Mouton de Gruyter. Berlin and New York. 1991. Págs. 117-166. <<http://www.nbi.dk/~emmeche/coPubl/91.JHCE/codedual.html>>

Itzigsohn, J. A. "Naturaleza de la actividad psíquica". Universidad Nacional de la Plata. *Revista de Psicología*. N.3. 2007. <<https://revistas.unlp.edu.ar/revpsi/article/view/1004>>

Kauffman, S. En Lewin, R. *Complejidad. El caos como generador del orden*, Barcelona. Tusquets, 1995. En Arana, J. *Los sótanos del universo: La determinación natural y sus mecanismos ocultos*. Biblioteca nueva. Madrid. 2013.

Langer, S. "Problems of art: ten philosophical lectures". En: *Charles Scribner's Sons*. New York. 1957. Citado por: Salgado Gontijo, C. "Sabor de vida eterna: Apuntes sobre la inefabilidad en San Juan de la Cruz. En: *Revista chilena de literatura*. Abril 2019. N. 99. Págs. 379-395. Academia edu.

Lee, A. Meisel, Daniela, C. Urbina y E. Pinto M.E. "Fotorreceptores y Respuestas de Plantas a Señales Lumínicas". *Fisiología Vegetal*. Capítulo XVIII. Ediciones Universidad de La Serena. La Serena. Chile.2011 <http://www.biouls.cl/librofv/web/pdf_word/Capítulo%2018.pdf>

Leontyev, A.N. "The problem of the origin of sensation". In *Problems of the Development of the Mind*. (Trans. M. Kopylova) Moscow: Progress Publishers. 1981. Págs. 7-53 <<https://www.marxists.org/archive/leontev/works/1981/sensation.htm>> Consultado. 6.10.2016

Low, P. et al. "The Cambridge Declaration on Consciousness". En: *Francis Crick Memorial Conference on Consciousness in Human and non-Human Animal*. Cambridge. 7.7.2012. <https://es.wikipedia.org/wiki/Declaraci%C3%B3n_de_Cambridge>

Martín Peña, G. y Paredes de Dios, N. "Comentario al artículo Sobre la atrofia de los órganos durante la inanición de M. Z. Krieger". *Clásicos en nutrición*. Hospital Universitario de la Princesa. Madrid. Universidad San Pablo CEU. Madrid. 2006. <http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0212-16112007000100014>

Melamed, A. F. "Las teorías de las emociones y su relación con la cognición: un análisis desde la filosofía de la mente". En: *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*. Universidad Nacional de Jujuy. Núm. 49. 2016. Págs. 13-38
<<https://www.redalyc.org/pdf/185/18551075001.pdf>>

Montserrat, J. "Teoría de la mente en Antonio R. Damasio". En: Universidad Autónoma de Madrid. *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*. Vol. 59. Nº 224. 2003. Págs. 177-213.

Moya, C. J. "El problema de lo mental. Causalidad intencional". *Thémata*. N. 46. 2012. Págs. 43-55.

Ortiz, Pedro. "Hacia una psicofisiología de la afectividad humana y la motivación". En: *Revista de Psicología*. Vol. I. Nº 1. Julio 1997.
<http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:http://sisbib.unmsm.edu.pe/BVRevistas/psicologia/1997_n1/psicofisiologia.htm&num=1&strip=0&vwsrc=0>

Pattee, H.H. "Response by H. H. Pattee to Jon Umerez's Paper: "Where Does Pattee's "How Does a Molecule Become a Message?"". En: *Belong in the History of Biosemiotics?" Biosemiotics*. 2009. 2: 291 <<https://doi.org/10.1007/s12304-009-9061-5>>

Pérez Iglesias, J. I. "Sistemas nerviosos: cnidarios y gusanos no segmentados". En: *Animalia*. Mayo 2017.
<<https://culturacientifica.com/2017/05/30/evolucion-los-sistemas-nerviosos-cnidarios-gusanos-no-segmentados/>>

Pérez Tamayo, R. *Acerca de Minerva "El vitalismo de la ciencia"*. Biblioteca digital ILCE. FCE México. 2002.
<https://www.google.com/search?q=acerca+de+minerva+pdf&rlz=1C1AVNE_enES682ES686&oq=acerca+de+minerva&aqs=chrome.1.69i57j0i5.9421j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8>

Pert, Candace, B. "La sabiduría de los receptores: neuropéptidos, emociones y cuerpo-mente". *Advances Institute for the Advancement of Health*, Vol. 3. No. 3. 1986. Pág. 3.
<<https://seryactuar.files.wordpress.com/2012/12/la-sabidurc3ada-de-las-emociones-neuropc3a9ptidos-emociones-cuerpo-mente-candace-pert-1986-pdf.pdf>>

Prigogine, I. En: Francesc Xavier Capacete. "Ordenando el Caos: Ilia Prigogine y la Teoría del Caos". En: *Revista digital Esfinge*. Julio 2011.
<<https://www.revistaesfinge.com/ciencia/fisica/item/748-47ordenando-el-caos-ilya-prigogine-y-la-teoria-del-caos>>

Rábade Romeo, S. "El sujeto trascendental en Husserl". Universidad Complutense. Madrid. *Anales del Seminario de Metafísica*. Nº 1. 1966. Págs. 7-28

Ralph, A. "Unsolved problems in biology—The state of current thinking". *Trends in Cognitive Sciences*. V. 19. Issue 4. April 2015. Pags. 173–175.

<<http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0079610715000115>>

Rodríguez Cobos, M.L. "Apuntes de Psicología II". *Recopilaciones de conferencias en Corfú*. 1975. Las Palmas de Canarias de España y en Buenos Aires. 2006. Pág. 95

Ruiz-Vargas, J. M. "¿Qué papel juega la conciencia en la memoria?" *Anthropos*. 2000. Nº 189/190. Págs. 184-193

Sandín, M. "La transformación de la evolución". En: *Boletín de la Real Sociedad Española de Historia Natural. Sección Biológica*. Tomo 100(1-4). Departamento de Biología. Universidad Autónoma de Madrid. 2005. Págs. 139-167

San Martín, J. "Epojé y ensimismamiento. El comienzo de la filosofía". "*Issues Confronting the Post-European World*". Ponencia impartida en Praga. 2002.

<web.archive.org/web/20070812132131/http://o-p.o.net/essays/SanMartinArticleSpanish.>

Santillini, E. "Biosemiótica: una metáfora en la biología teórica". En: Martins, R.A., Martins, L., Silva, C., Ferreria, J.M. *Filosofía e história da ciência no Cone Sul: 3º Encontro*. Campiñas: AFHIC.2004.Págs. 165-174. <<http://www.ghhc.usp.br/server/AFHIC3/Trabalhos/22-Estela-Santilli.pdf>>

Torres Darias, N. "Qué es la biología de sistemas". En: Red española de biología de sistemas. *Encuentros en la biología*. Volumen 4. N.136. Diciembre 2011.

<http://www.sysbiol.net/documents/decada_biologia_sistemas_136_online.pdf>

Valderas J. M. "Introducción a la neuroteología: Una aproximación a las bases neuronales del fenómeno religioso". *Escritos del Vedat*. N.43. 2013. Págs. 7-64.

<[https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4693515.](https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4693515)>

Velmans, M. "Is human information processing conscious?". *The Behavioral and Brain Sciences*. N. 14. Págs. 651-726. 1991.

VV.AA. "Plant neurobiology: no brain, no gain". En: *Revista científica Trend in Plants Science*. 2007. Vol.12. N.4 <[http://blumwald.ucdavis.edu/papers/Alpi%202007.pdf.](http://blumwald.ucdavis.edu/papers/Alpi%202007.pdf)>

TRABAJOS ACADÉMICOS

Anaya González, S. *Materialismo o espiritualismo: Un estado de la cuestión*. Trabajo fin de Master. UPO. Sevilla. 2015

Castro García, O. *Jakob von Uexküll. El concepto de Umwelt y el origen de la Biosemiótica*. Universitat Autònoma de Barcelona. Tesis doctoral. 2009.

<https://www.researchgate.net/publication/230620849_Jakob_von_Uexkull_El_concepto_de_Umwelt_y_el_origen_de_la_Biosemiotica_Tesis_DEA/citation/download>

Villa Betancourt, A. C. *El hombre formado por cuerpo, alma y espíritu. ¿Hay una antropología tricotómica en Orígenes?* Tesis de licencia. Pontificia Universidad Gregoriana. 2013-2014.

<http://www.academia.edu/13788338/El_hombre_formado_de_cuerpo_alma_y_esp%C3%ADritu_hay_una_antropolog%C3%ADa_tricot%C3%B3mica_en_Or%C3%ADgenes.>