

HUMANIDADES

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE MONTEVIDEO



ISSN 1510-5024 (En papel)
ISSN 2301-1629 (En línea)

Montevideo,

Nº 5 - Junio 2019

HUMANIDADES

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE MONTEVIDEO

ISSN: 1510-5024 (en papel)
ISSN: 2301-1629 (en línea)
Montevideo, N°5 – Junio 2019

Política de acceso abierto

La revista *Humanidades* proporciona acceso inmediato y gratuito a todos los contenidos de esta edición electrónica, bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Intenacional. Los artículos se pueden compartir y adaptar siempre y cuando:

- 1) Se cite la autoría y la fuente original de su publicación (revista, editorial y URL del artículo).
- 2) Se mencione la existencia y especificaciones de esta licencia de uso.
- 3) No se usen para fines comerciales.

Indexada en: Biblioteca Nacional del Uruguay, Dialnet, DOAJ, EBSCO-Academic Search Ultimate, Latindex. Miembro fundador de AURA: Asociación Uruguaya de Revistas Académicas. Forma parte de: LATINOAMERICANA. Asociación de revistas académicas de humanidades y ciencias sociales.

Redacción y suscripciones

Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo.

Dr. Prudencio de Pena 2544 (11600)
Montevideo, URUGUAY
Tel.: (598) 2707-4461

Contacto de la revista

E-mail: revistahumanidades@um.edu.uy
Canje: biblioteca@um.edu.uy

Página web de la revista

<http://revistas.um.edu.uy/index.php/revistahumanidades>

La revista no asume necesariamente las opiniones expresadas en los trabajos publicados.

Plazo de recepción de originales

Para el número de junio, hasta el 30 de septiembre anterior; para el número de diciembre, hasta el 31 de marzo anterior.

Aviso de derechos de autor

Esta revista es publicada por la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Montevideo.

Los autores que publican en esta revista aceptan los siguientes términos:

Los autores conservan los derechos de autor y conceden a la revista el derecho de primera publicación de la obra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Intenacional, que permite a otros compartir el trabajo con un reconocimiento de la autoría y un reconocimiento de su publicación inicial en esta revista.

Declaración de privacidad

Los nombres y direcciones de correo electrónico introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines declarados por la revista y no estarán disponibles para ningún otro propósito u otra persona.

Diseño: Ser Gráficos

Impresión: Ser Gráficos

Depósito legal: 374.534

Comisión del papel

Edición amparada al decreto 218/96

Permiso MEC N° 01703.

ISSN: 1510-5024 (en papel)

ISSN: 2301-1629 (en línea)

N°5 – Junio 2019

Las ilustraciones del No. 5 de *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo* (segunda época) se publican en homenaje a Pedro Figari, abogado, político y destacado pintor uruguayo (1861 Montevideo 1938).

La imagen de la portada es un óleo sobre cartón titulado *Candombe o Candombe de Carnaval* (c. 1932), Colección: Museo Nacional de Bellas Artes (Buenos Aires, Argentina).

HUMANIDADES

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE MONTEVIDEO

Desde su creación, *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo* es una publicación científica e interdisciplinaria de Filosofía, Historia y Literatura que, a partir de su segunda época iniciada en 2017, se edita en forma semestral en junio y diciembre de cada año. Los textos remitidos a sus dos secciones principales -Estudios y Artículos- se vinculan a esas áreas del conocimiento; se estimula, asimismo, la publicación de contenidos que hagan evidentes las relaciones entre las disciplinas mencionadas y su enlace con otras áreas humanísticas y sociales como: Arte, Educación y Lingüística.

La sección Estudios presenta un tema monográfico aprobado por el Consejo Editorial: éste puede llegar a través de la iniciativa del editor asociado, responder a una convocatoria abierta o atender a una propuesta originada en los departamentos universitarios. La sección Artículos, por su parte, puede acompañar la línea de los Estudios o

ser independiente a ésta a juicio del editor asociado. A la sección Reseñas se confía la valoración crítica de alguna de las novedades bibliográficas que llegan a conocimiento de la revista. Los números de la publicación pueden incluir una entrevista. Los textos impresos en *Humanidades* son siempre originales e inéditos.

La revista acepta colaboraciones científicas de especialistas de diversos centros nacionales y extranjeros y los textos se publican en español, inglés, francés y portugués.

Humanidades es una revista académica destinada a un público especializado y su objetivo es constituir un foro abierto en el que las disciplinas dialogan entre sí y aportan nuevo conocimiento. A los integrantes de la revista y a sus colaboradores los impulsa la convicción de que "Humanidad es lo que da razón de ser y justificación a toda utilidad", como expresa el editorial de su primer número.

CONSEJO EDITORIAL

Fernando AGUERRE (Director)

Francisco O'REILLY, Ramiro PODETTI, Mariana MORAES

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Sebastián HERNÁNDEZ

EDITOR ASOCIADO

Juan Francisco FRANCK

CONSEJO ASESOR Y CONSULTOR

Rafael ALVIRA

Universidad de Navarra, España

Pedro Luis BARCIA

Presidente de la Academia Nacional de Educación, Argentina

Jordi CANAL

École des Hautes Études en Sciences Sociales,
Centre de Recherches Historiques, Francia

Jorge CANIZARES-ESGUERRA

University of Texas at Austin, EE. UU.

Christián C. CARMAN

Universidad Nacional de Quilmes / CONICET, Argentina

Juan Manuel CASAL

Universidad de Montevideo

Daniel CORBO

Universidad de Montevideo

Bárbara DÍAZ KAYEL

Universidad de Los Andes, Chile

Mariano FAZIO

Pontificia Università della Santa Croce, Italia

Felipe FERNÁNDEZ-ARMESTO

Notre Dame University, Estados Unidos

Juan Francisco FRANCK

Universidad Austral, Argentina

Miguel Ángel GARRIDO GALLARDO

Instituto de Lengua Española del CSIC, España

Nilda GUGLIELMI

Academia Nacional de la Historia, Argentina

Carlos MELCHES

Hochschule Magdeburg-Stendal, Alemania

William REY

Universidad de la República / Universidad de Montevideo

Rogelio ROVIRA MADRID

Universidad Complutense de Madrid, España

Josep Ignasi SARANYANA

Pontificio Comité de Ciencias Históricas, Ciudad del Vaticano

Arno WEHLING

Universidade Federal do Rio de Janeiro /
Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Brasil

Ruth FINE

Universidad Hebrea de Jerusalem, Israel

SUMARIO

Proemio		Artículos	151
• La subjetividad de la persona humana y las neurociencias	9	• Un discreto homenaje a Juan Carlos Onetti: “Agnieszka en la costa” de Hugo Fontana	153
<i>Juan F. FRANCK</i>		<i>Fernando RODRÍGUEZ MANSILLA</i>	
Estudios:		• La construcción del entramado narrador -protagonista textual- autor en la obra del escritor santafesino Alcides Greca (1889-1956): relato de viaje y autobiografía	177
El cerebro, el yo y la persona	27	<i>María Florencia ANTEQUERA</i>	
• ¿Cómo se produjo la personalización de la matriz biológica del hombre?	29	Reseñas	215
<i>Juan ARANA</i>		• Storie Menti Mondì. Approccio neuroermeneutico alla letteratura. Milán: Mimesis, 2018	217
• Tres momentos, una idea. Un concepto filosófico acerca del desarrollo del ser humano presente en la psicología contemporánea	53	<i>Renata GAMBINO y Grazia PULVIRENTI</i>	
<i>Juan Pablo ROLDÁN</i>		[Benito GARCÍA-VALERO]	
• Memoria y mismidad. Análisis desde la fenomenología-hermenéutica de Paul Ricoeur	81	• Y también hicieron periódicos. Cien años de prensa de mujeres en Chile, 1850-1950. Santiago: Hueders, 2018.	221
<i>Juan David QUICENO OSORIO</i>		<i>Claudia MONTERO</i>	
• Del yo narrativo a la identidad personal: problemas y riesgos de la auto-comprensión humana	111	[Nicolás ARENAS DELEÓN]	
<i>Luis E. ECHARTE ALONSO</i>			
<i>Juan Esteban DE ERQUIAGA</i>			



Mateando
Pedro Figari (1861-1938)
Lápiz sobre papel
9,5 x 19 cm., sin firma.

PROEMIO

La subjetividad de la persona humana
y las neurociencias

*The subjectivity of the human person
and the neurosciences*

*A subjetividade da pessoa humana
e as neurociências*

Una nota frecuente desde hace un tiempo en el pensamiento contemporáneo es la cooperación interdisciplinar para abordar las cuestiones fundamentales. Las diversas ciencias y la filosofía se abren cada vez más a perspectivas y aportes complementarios. Ese mutuo enriquecimiento es tanto más importante cuanto más hondos sean los temas que enfrenta la investigación científica, en particular la pregunta por lo que somos, inseparable de la cuestión de la identidad personal. En el ser humano el *qué* no está completo sin el *quién*, indicador ya no de propiedades, cualidades o funciones, sino de la tan huidiza como irrevocable subjetividad, por la que esas cualidades adquieren su mayor sentido.¹ Al margen del indudablemente beneficio en términos generales que la cooperación ha significado para ambas, ella misma genera a veces solapamientos y extrapolaciones apresuradas—erróneas la mayoría de las veces— en ambas direcciones: de las ciencias hacia la filosofía y de la filosofía hacia las ciencias.

Entre las exageraciones en el campo de la filosofía, ha sido muy criticada una interpretación del famoso experimento mental del cerebro en una cubeta (*brain-in-a-*

vat). Según ella, podríamos llegar a ser un cerebro en un balde lleno de agua, estimulado eléctricamente de manera directa de tal modo que el cerebro diera lugar por sí solo a toda la experiencia que habitualmente atribuimos a nuestra vida en el mundo, un mundo que no existiría. La inferencia es deficiente por varias razones. En primer lugar, alguien debió haber puesto el cerebro en el balde, y ese alguien sería ya distinto del cerebro, no una representación suya. Una persona que lo acomoda junto con el balde, que llena de agua, que lo conecta a una fuente de electricidad, que a su vez debe ser activada de determinada manera por científicos o gente capacitada para hacerlo. También haría falta irrigar sanguíneamente ese cerebro y proporcionarle el oxígeno necesario, además de las sustancias gracias a las cuales puede ejercitar sus funciones. Y para tener una experiencia idéntica de las cualidades sensibles, la perspectiva de las cosas y la relación con las otras personas, no una vaga y difusa imitación, lo más probable es que haya que reproducir hasta el último detalle el mundo tal como lo conocemos. Es decir, que el cerebro y nuestra experiencia son como son porque el primero está en un cuerpo como el nuestro y la segunda se debe a la existencia de un mundo como el

1 Una presentación sintética de una antropología filosófica enriquecida con aportes de las neurociencias, sumamente útil tanto para científicos abiertos a la filosofía como para filósofos con interés en los avances de la ciencia es el libro de Juan José Sanguineti, *Neurociencia y filosofía del hombre* (Madrid: Palabra, 2014). Del mismo autor: “Neurociencia e antropología”, *Nuova Secondaria* 36, n° 4 (2018): 40-43.

que conocemos.² Paradójicamente, por consiguiente, las condiciones necesarias para llevar a cabo el experimento harían que solo se pueda inferir de él lo contrario de lo que se intentaba.

En el ámbito particular del que se ocupa este número, el entusiasmo generado por las investigaciones neurocientíficas fue tal que despertó afirmaciones como “somos nuestro cerebro”,³ “eres tus sinapsis, ellas son lo que tú eres”,⁴ “no eres más que el comportamiento de una vasta asamblea de células nerviosas y sus moléculas asociadas”.⁵ Sin embargo, es justo reconocer que son numerosas las voces más sobrias y cautelosas, tanto del ámbito de la ciencia, como de la filosofía y de la cultura en general. Lo cierto es que los métodos de la neurociencia no dan para tanto. El electroencefalograma (EEG) registra pulsos eléctricos generados en las neuronas. El tomógrafo por emisión de positrones (PET) detecta las variaciones del incremento del flujo sanguíneo responsable del transporte del oxígeno que requiere

la actividad neuronal. El resonador magnético funcional (fMRI) mide la resonancia que producen los átomos de hidrógeno del agua presente en el flujo sanguíneo. Lo hace por medio de sensores colocados alrededor de la cabeza, que registran los rayos gamma producidos en la colisión de los positrones emitidos por un isótopo radiactivo introducido en el flujo sanguíneo con electrones del cuerpo del mismo sujeto. Por lo tanto, son métodos indirectos de medición, ya que detectan una actividad por la energía consumida al realizarla. Además, lo hacen a partir de un determinado umbral de intensidad, mientras que perfectamente otras variaciones menos notables podrían ser también relevantes.

Los colores que muestran las imágenes no corresponden evidentemente a colores reales percibidos, sino a códigos fijados de antemano que reflejan la actividad registrada, y son además resultado de un promedio estadístico de la información obtenida, a menudo en un número menor

2 Walter Glannon, *Brains, Body, and Mind: Neuroethics with a Human Face* (Oxford: Oxford University Press, 2011). Evan Thompson, *Mind in Life* (Cambridge, MA: Belknap Harvard, 2007). Thomas Fuchs, *Ecology of the Brain. The Phenomenology and Biology of the Embodied Mind* (Oxford: Oxford University Press, 2018). Alva Noë, *Out of Our Heads* (New York: Hill and Wang, 2010).

3 Dick Swabb, *Somos nuestro cerebro: cómo pensamos, sufrimos y amamos* (Barcelona: Plataforma, 2014).² Walter Glannon, *Brains, Body, and Mind: Neuroethics with a Human Face* (Oxford: Oxford University Press, 2011). Evan Thompson, *Mind in Life* (Cambridge, MA: Belknap Harvard, 2007). Thomas Fuchs, *Ecology of the Brain. The Phenomenology and Biology of the Embodied Mind* (Oxford: Oxford University Press, 2018). Alva Noë, *Out of Our Heads* (New York: Hill and Wang, 2010).

4 Así termina Joseph Le Douarin su libro *Synaptic self: How our brains become who we are* (New York: Penguin Books, 2002), 324.

5 Francis Crick, *La búsqueda científica del alma. Una revolucionaria hipótesis para el siglo XXI* (Madrid: Debate, 1995), 3.

de casos del que sería necesario para hacer generalizaciones altamente confiables. Los estudios son realizados en circunstancias artificiales y en condiciones simplificadas y controladas, no en acciones cotidianas de la vida real, ya que, por una parte, es imposible reproducir la complejidad de la conducta de las personas en el laboratorio o frente a la computadora y, por otra, es inviable monitorear la actividad cerebral durante todo el tiempo en el que intervienen factores decisivos para explicar una conducta o una decisión. Tampoco podemos soslayar la existencia de los ‘falsos positivos’, además del margen de error, posiblemente mayor del que pensamos.⁶

Por supuesto, nada hay reprochable en el empleo de métodos indirectos ni de la estadística, pero para animarse a hacer afirmaciones contundentes sobre la naturaleza de la mente se debería tener en cuenta con qué clase de información se cuenta. En términos del psiquiatra británico Raymond Tallis, seguimos siendo testigos de una cierta *neuromanía*, la idea de

que “nuestra conciencia... nuestra personalidad, nuestro carácter, el mismo ser persona, son idénticos a la actividad en nuestro cerebro”.⁷ Un neuromaníaco “presupone que la cercana correlación entre un evento A y un evento B significa que son esencialmente lo mismo”.⁸ Es decir, no solo que el arte, la ciencia, la filosofía, la religión y toda nuestra conducta pueden explicarse únicamente en términos de actividad neural, sino que son esa misma actividad. Alfredo Marcos ha señalado con justeza que esa enorme expectativa puesta en la ciencia del cerebro podría dar paso fácilmente a un igualmente inadecuado *neuroescepticismo*. Para evitar los movimientos pendulares entre el entusiasmo y la desazón sugiere pensar en modo-co, en lugar de en modo-su: en lugar de querer *substituir* una forma de conocimiento por otra, *suprimir* una disciplina en aras de otra, incluso *simplantar* o *superar* tecnológicamente la naturaleza humana, lo razonable sería buscar formas de *colaboración* y *cooperación*, buscar las *convergencias* y la *con-causalidad* entre distintos factores.⁹

6 Anders Eklund, Thomas E. Nichols y Hans. Knutsson, “Cluster failure: Why fMRI inferences for spatial have inflated false-positive rates”, *PNAS* 113, n° 28 (12 julio 2016): 7900-7905. La Academia Nacional de Ciencias de los Estados Unidos se hizo eco del trabajo en junio de ese año.

7 Raymond Tallis, *Aping Mankind. Neuromania, darwinitis and the misrepresentation of humanity* (Durham: Acumen, 2011), 29.

8 Tallis, *Aping Mankind*, 85.

9 Alfredo Marcos, “Neuroética y vulnerabilidad humana en perspectiva filosófica”, *Cuadernos de Bioética* XXVI, n° 3 (2015): 397-414.

No hay necesidad de elegir entre la filosofía y la neurociencia, o entre la neurociencia y la psicología, o entre la psicología y la filosofía, mucho menos de ejercer especie alguna de imperialismo epistemológico. Es de la esencia de la filosofía intentar que nada importante ni verdadero quede fuera de nuestra comprensión del mundo y del hombre, pero eso no debe interesar solamente al filósofo, sino a cualquier persona pensante. Por esa razón, cuando muchos científicos hacen consideraciones que exceden los límites de su ciencia, lo hacen siguiendo una legítima exigencia de la misma racionalidad, que se abre naturalmente a la totalidad. La dificultad está en querer ver el conjunto desde una metodología restringida.

La falacia mereológica

Entre los más relevantes trabajos interdisciplinarios de los últimos años que vinculan las neurociencias con la filosofía se cuenta el del neurólogo australiano Max Bennett y el filósofo oxoniense Peter Hacker, cuya preocupación principal es la confusión conceptual que advierten en muchos científicos y en filósofos que escriben sobre neurociencia.

Les reprochan cometer una *falacia mereológica*, que consistiría en atribuir a las partes lo propio del todo. En este caso, atribuir predicados mentales o psicológicos a una parte del organismo, mientras que el sujeto natural de tales predicados es el animal o la persona como un todo. Por ejemplo, expresiones tan comunes en cierta literatura como “el cerebro piensa”, “el hipocampo recuerda”, “el hemisferio izquierdo interpreta” u otras semejantes, implican la falsa atribución a un órgano o a una parte de él de lo que es propio del ser vivo como totalidad. El problema es que mientras entendemos perfectamente qué significa que una persona piensa, recuerda, interpreta, decide, imagina, etc., no es posible hacernos una idea de lo que sería para el cerebro, menos aún para una neurona o para un grupo de neuronas, hacer cualquiera de estas cosas. Referidas a un órgano particular, esas expresiones no tienen sentido y no se podría diseñar un experimento para comprobarlas. Solo cabe realizar una clarificación conceptual, ya que “el cerebro no es un sujeto lógicamente apropiado para predicados psicológicos”.¹⁰

Los autores articulan esta crítica siguiendo a Ludwig Wittgenstein en su concepción de la filosofía como análisis del lenguaje. Sin embargo,

10 Max R. Bennett y Peter M. S. Hacker, *Philosophical Foundations of Neuroscience* (Oxford: Blackwell, 2003), 72.

11 Cfr. Bennett y Hacker, *Philosophical Foundations*, 399.

van más allá y entienden que la verdad o falsedad de una afirmación es decidida por la ciencia, mientras que la filosofía se ocuparía de determinar qué expresiones tienen sentido.¹¹ Es verdad que el lenguaje avisa cuando un pensamiento es confuso, no solamente cuando son violadas reglas sintácticas, sino también cuando una palabra o expresión no son correctamente empleadas. No es lo mismo decir que la actividad eléctrica ha aumentado en una región cerebral determinada y decir que la corteza cerebral decidió realizar un movimiento. Pero la filosofía no se desentiende de la cuestión de la verdad, y aunque por supuesto le interesa, no menos que a la ciencia, clarificar los conceptos y el uso de los términos, el abordaje lingüístico tiene sus límites. Esto se ve particularmente cuando Bennett y Hacker desestiman la relevancia que para el conocimiento de lo mental tiene la llamada perspectiva de primera persona, la que un sujeto tiene sobre sus propios estados de conciencia.

En su opinión, el dolor o tener la intención de hacer algo tienen como referencia una conducta externamente observable: gritos, gestos o expresiones como “me duele” o “quiero hacer esto o aquello”. Su argumento es que si

su referencia fuera una experiencia intransferible del sujeto, no podríamos identificarla, porque en ese caso sería solamente accesible al sujeto que tiene esa experiencia, pero la conducta y las expresiones verbales sí son perceptibles por los demás. Llegan a afirmar que no habría “ninguna experiencia distintiva llamada ‘tener una intención’”.¹² Mi dolor y mis intenciones se distinguirían de los de otra persona no porque cada uno tendría una experiencia propia, sino porque en cada caso cada uno se comportaría de un modo determinado, proferiría determinadas expresiones o realizaría determinados gestos.

Parece, sin embargo, bastante intuitivo que decir “tengo un dolor” indica principalmente una experiencia de dolor, manifestada o no externamente mediante signos y el comportamiento. Mover los brazos, ir al dentista y gritar “me duele” son una cosa; el dolor de muelas es algo distinto de todo eso. Que la experiencia sea intransferible en su realidad propia no quiere decir que no pueda comunicarse mediante el lenguaje. Y aunque una persona de gran capacidad empática advierta la situación de otra mejor que ella misma, la experiencia de estar en esa situación es propia de cada persona.

¹² Bennett y Hacker, *Philosophical Foundations*, 103.

Las brechas explicativas

El reconocimiento de la peculiaridad de la perspectiva de primera persona se muestra en diversos argumentos. Uno muy conocido es el llamado ‘argumento del conocimiento’, que Frank Jackson desarrolló en dos etapas mediante sendos experimentos mentales.¹³ El segundo de esos experimentos es el famoso de Mary, una brillante científica confinada desde pequeña en una habitación donde todos los objetos se ven en blanco y negro, incluyendo las pantallas en las que trabaja. Se especializa en la neurofisiología de la visión y adquiere todos los conocimientos posibles sobre los órganos de la vista, las longitudes de onda correspondientes a cada color, etc. En un momento Mary es liberada y puede ver el cielo y los árboles. La pregunta es si adquiriría de ese modo algún nuevo conocimiento del azul o del verde. La respuesta parece ser afirmativa, ya que la experiencia de ver los colores no es un dato adicional de óptica o de física, sino un tipo diverso de conocimiento.

Este y otros argumentos apuntan en la dirección de señalar la llamada ‘brecha explicativa’, que recoge la idea de que no podemos explicar por qué determinados procesos neurales originarían o estarían acompañados por estados mentales de tal o cual naturaleza, sin negar tampoco la estrecha asociación entre lo neural y lo mental.¹⁴ Tanto la célebre pregunta de Thomas Nagel –¿cómo es ser un murciélago?¹⁵– como el no menos discutido problema duro de la conciencia, de David Chalmers,¹⁶ recogen la misma problemática y hablan a las claras de una heterogeneidad, no necesariamente oposición, entre lo físico y lo mental. De cualquier forma, la conclusión de que lo difícil es explicar la conciencia o lo mental, mientras que lo material se puede dar por bien conocido, sugiere una cierta primacía o excelencia epistemológica de las ciencias físicas, las cuales aún no habrían encontrado una explicación satisfactoria de la existencia de la mente. Tanto la materia y mente son realidades evidentes, casi hechos brutos, y las damos por sentadas, aunque no tengamos una definición exacta de ellas ni conozcamos todas sus propiedades ni sus relaciones

13 Frank Jackson, “Epiphenomenal Qualia”, *The Philosophical Quarterly* 32 (1982): 127-136. Y también: “What Mary Didn’t Know”, *The Journal of Philosophy* 83, n° 5 (1986): 291-295.

14 Joseph Levine, “Materialism and Qualia: the Explanatory Gap”, *Pacific Philosophical Quarterly* 64 (1983): 354-361. Marcelo José Villar, *Qué es el dolor* (Buenos Aires: Paidós, 2015).

15 Thomas Nagel, “What is it like to be a bat?”, *The Philosophical Review* 83, n° 4 (1974): 435-450.

16 David Chalmers, *The Character of Consciousness* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 8.

recíprocas. Los problemas aparecen cuando queremos explicar exclusivamente las propiedades de una a partir de las propiedades de la otra.

Estos argumentos y observaciones encuentran aplicación tanto en la conciencia animal como en la del hombre, pero la conciencia humana presenta una característica única, que no sólo hace más ‘duro’ el problema, sino que añade una nueva brecha, exigiendo un nivel de análisis que la ciencia difícilmente esté en condiciones de abordar.

Si la experiencia sensitiva —la percepción de los colores, del dolor, etc.— son un problema para la explicación naturalista, el conocimiento objetivo ofrece un obstáculo aún mayor. Es una cuestión insoslayable para todo intento explicativo, ya que siempre supondrá el observador, el que formula una teoría, hipótesis o explicación.¹⁷ Sostener que una afirmación es verdadera, o falsa, implica reconocer principios —lógicos, matemáticos y otros— universal y atemporalmente válidos, implícitos en todo uso de la razón pero inexplicables si

únicamente la ciencia tuviera a su cargo el inventario del universo y si la evolución debiera explicar la obtención de niveles de perfección cada vez mayores. El naturalismo, que epistemológicamente solo acepta la ciencia como forma de conocimiento y ontológicamente restringe lo existente a lo espacio-temporal, es incapaz por lo tanto de dar cuenta de ninguna ley física. De ahí que exista un naturalismo liberal, que mantiene la inviolabilidad de las leyes naturales pero acepta tanto la existencia de entidades matemáticas, como de posibilidades y modos, por ejemplo al deliberar sobre qué hacer.¹⁸ De esa manera reconoce que hay entidades que escapan al sistema causal del universo, un paso imprescindible para sostener el libre albedrío y la responsabilidad moral. La pregunta que se puede hacer a este naturalismo liberal es si es posible admitir esas entidades sin admitir también algo que trascienda lo espacio-temporal.

Wilfrid Sellars llama “espacio de las razones”¹⁹ a aquel en el que nos colocamos con solo formular una intención o tomar

17 Es lo que Howard Robinson llamó la “inevitabilidad de la perspectiva cartesiana”. Howard Robinson, “The unavoidability of the Cartesian perspective”, en *Contemporary Dualism. A Defense*, ed. Howard Robinson y Andrea Lavazza (London: Routledge, 2014), 154-170.

18 Mario de Caro y Alberto Voltolini, “Is Liberal Naturalism Possible?”, en *Naturalism and Normativity*, eds. Mario de Caro y David Macarthur (New York: Columbia University Press, 2010), 69-86.

19 Wilfrid Sellars, “Philosophy and the scientific image of man”, en *Science, perception and reality* (Atascadero, CA: Ridgeview, 1991), 1-40. Lamentablemente, Sellars intenta luego explicar las razones a partir de la ciencia misma, pero la expresión es sumamente apropiada.

una decisión, ya que ese mismo acto nos expone a la aprobación o la crítica: lo que hacemos puede ser correcto o no, inútil, audaz, inteligente, etc. Todo ello implica una normatividad intrínseca que la razón puede entender: es el ámbito de lo racional objetivo, de lo universal, de la lógica, independiente del deseo y del sentimiento, y al que la razón también se debe acomodar. Es parte del célebre mundo 3 de Popper²⁰ y también conforma la naturaleza de lo ideal o eidético, que guió a Edmund Husserl en la superación del psicologismo. Husserl ha escrito frases contundentes: “Números, proposiciones, verdades, pruebas, teorías, forman en su ideal objetividad un reino autocontenido de objetos – no cosas, no realidades, como piedras o caballos, pero objetos igualmente”;²¹ “la verdad misma se halla por encima de toda temporalidad, es decir, que no tiene sentido atribuirle un ser temporal, un nacer o un perecer”.²² Por consiguiente, así como entre lo físico y lo mental existe una brecha explicativa, hay una brecha aún mayor entre ambos, por un lado, y los contenidos objetivos de la razón, por otro.

La interioridad de la experiencia

La existencia de una dimensión interior de la experiencia ha sido muchas veces ridiculizada, como hemos visto en el caso de Bennett y Hacker, sobre las huellas de Wittgenstein. Otro poderoso antecedente de este rechazo es la famosa crítica de Gilbert Ryle a lo que denominó “la doctrina oficial”, de origen cartesiano.²³ Según ella, la persona humana estaría compuesta de un cuerpo y una mente, de carácter público y externo el primero y de carácter privado e interno la segunda. Mientras que el cuerpo está compuesto de materia, la mente lo estaría de otro tipo de cosa, la conciencia. Sería como un “fantasma en la máquina”, que haría mover las partes corpóreas sin ser detectado. Para Ryle, lo que llamamos mente o alma serían en realidad las acciones y conductas observables de las personas, o sus disposiciones a actuar, pero no habría ningún estado interior, inaccesible a los demás y solo a su sujeto.

20 Karl Popper, *Conocimiento objetivo: un enfoque evolucionista* (Madrid: Tecnos, 1982).

21 Edmund Husserl, *Phenomenological Psychology. Lectures, Summer Semester 1925* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1977), 15.

22 Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas. Prolegómenos a la lógica pura*, trad. Manuel García Morente y José Gaos (Madrid: Alianza, 1982), 85 (§ 24).

23 Gilbert Ryle, *El concepto de lo mental* (Barcelona: Paidós Ibérica, 2005).

También lo que Daniel Dennett llamó ‘teatro cartesiano’ –ese escenario supuestamente interior donde un observador sería testigo de los estados mentales–, y la idea de que ese observador sería una especie de hombrecito u homúnculo, también contribuyeron al desprestigio de la idea de interioridad. En opinión de Dennett, la atribución de subjetividad, o interioridad, e intencionalidad a otros sujetos, sería una estrategia fruto de la evolución para anticipar movimientos y conductas. Sólo estaríamos constituidos por partículas materiales, pero implicaría una enorme capacidad de cálculo saber lo que haría una persona o un animal basándose en el probable comportamiento de esas partículas, y la reacción podría llegar demasiado tarde. Es por eso que asumimos que actuará de una u otra forma, atribuyéndole tal o cual intención o deseo.

No es posible una verdadera fenomenología, un análisis de la propia conciencia, pero sí cabría una *heterofenomenología*,²⁴ que consiste en tomar nota tanto de la conducta de los demás como de lo que dicen –invocando intenciones, diciendo “yo”, etc.– pero permaneciendo neutrales sobre la atribución de una experiencia privada, ya

que perfectamente podrían ser zombis, robots o loros. Luego podría realizarse una comprobación científica, en tercera persona, de los procesos neurales y biológicos que tuvieron lugar durante esa conducta y esos movimientos. Pero todo sería posible sin suponer una verdadera subjetividad. La intencionalidad no sería real, sino que su atribución sería un atajo lleno de ventajas.

Varias cosas se podrían comentar. La primera es que la atribución de un estado mental o una intención, equivocada o no, es un acto mental en primera persona, que además puede hacerse sin comunicarlo a nadie. En segundo lugar, decirlo a alguien implica un nuevo acto mental de parte del hablante, que no solo emite sonidos en el aire, sino que quiere también comunicar algo. En tercer lugar, el heterofenomenólogo puede abstenerse de atribuir una experiencia privada a otros, pero si no pensara él mismo, no podría siquiera interpretar lo que escucha como expresión de un pensamiento. En cuarto lugar, si hiciera la atribución de intencionalidad por las ventajas que trae, revelaría un verdadero pensamiento en él mismo. En quinto lugar, cualquier cosa que Dennett diga o escriba presupone que cree que hay alguien como él, capaz de entender lo que dice.

24 Daniel Dennett, *Consciousness explained* (New York: Back Bay Books, 1991).

Finalmente, todos sus esfuerzos por convencernos de abandonar la fenomenología y adoptar su heterofenomenología son otros tantos actos mentales, realizados en primera persona, que suponen ese mismo tipo de acto en otros. Es por eso que una heterofenomenología presupondría la validez de la fenomenología, y si esta se revela irremediabilmente falaz, aquella también. Por consiguiente, si los hombres fuéramos zombis, robots o loros, al menos Dennett debería saber que él mismo no es ninguna de esas cosas.

El yo o sí mismo y sus detractores

Según su sentido inmediato, las expresiones ‘yo’ o ‘sí mismo’ tienen como objeto al sujeto mismo que las pronuncia, es decir que en ellas coinciden el sujeto y el objeto. Es lo que llamamos autorreflexión, a la que es además esencial que el sujeto se reconozca inmediata y directamente como lo designado. Por eso, el cerebro no podría ser el autor o sujeto de los pensamientos, porque al decir ‘yo’ se debería hacer presente inmediatamente el cerebro mismo. Sin embargo, hay

intentos de hacer emerger el yo de la complejidad de las conexiones neuronales. Son dignos de atención el de Antonio Damasio y el de Thomas Metzinger, el segundo de los cuales es más consistente al negar la realidad del yo si se sostiene su naturaleza neurobiológica.

Para Damasio el yo o *self* se forma en tres etapas.²⁵ Primero, el organismo elabora una descripción de sus estados, vinculándolos con regiones específicas del cerebro, formando así una especie de mapa o imagen. Es el *proto-yo*, resultante de la interacción entre esas imágenes y su fuente en el cuerpo, y que comprende un sentimiento primordial del cuerpo viviente. El cerebro sería una especie de cartógrafo nato, que constantemente genera mapas para mantenerse al tanto de los estados corpóreos. Este mapa neural proporciona a su vez la posibilidad de activar funciones motoras sobre los estados corpóreos.

La segunda etapa es la del *yo núcleo*, que resulta de otro mapa, generado por las interacciones del propio cuerpo con las cosas del medio. Así, el sujeto se distinguiría de lo que produce las modificaciones y el cerebro introduciría la función del protagonista, innecesario hasta entonces debido al carácter inconsciente de la mayoría de los

25 Antonio Damasio, *Self comes to mind. Constructing the conscious brain* (New York: Vintage Books, 2010).

procesos mentales. La conciencia sería otra función neural, una especie de conductor de procesos, pero uno que la misma función genera, no al contrario. Lo que llamamos introspección y la reflexión no serían algo misterioso ni debido a una realidad inmaterial, sino una forma particular del lenguaje neural habitual, como si el cerebro mismo se introspeccionara generando un nuevo mapa de sus procesos.

La tercera etapa es el *yo autobiográfico*, que se alcanza cuando la experiencia es integrada en un diseño más amplio que abarca un período considerable de la vida de la persona. Como su articulación es más compleja, es también más frágil y puede alterarse o perderse, como en algunos casos de Alzheimer, en los que se pierde la memoria biográfica pero no el yo núcleo. Esa coordinación sería también un proceso espontáneo, sin necesidad de un agente consciente, y no hay que dejarse llevar por el lenguaje que trata al 'yo' como si fuera un objeto. La neurociencia llegará un día a explicar la naturaleza del yo, "la cuestión no es si lo hará, sino cuándo".²⁶

No está de más expresar algo de cautela ante esta propuesta. En primer lugar, las áreas cerebrales se comunican mediante cargas

eléctricas e intercambio de moléculas, y las conexiones establecidas tienen también un punto de partida y un punto de llegada distintos. La autorreflexión, sin embargo, exige una muy especial coincidencia o duplicación: que el sujeto y el objeto se identifiquen. Dado que nada en el cerebro puede informarse acerca de sí mismo, el 'yo' no puede ser una de sus propiedades o actos. Por otra parte, ser consciente de sí mismo no es tener conciencia del cerebro y nunca ocurre que tengamos conciencia de los procesos neurales cuando se están ejerciendo. Ahora bien, eso es precisamente lo que debería ocurrir si esos procesos fueran el 'sí mismo'. La idea de mapas e imágenes que emplea Damasio es interesante, pero supone la relación a un observador, que los interpreta. Y puesto que en el cerebro no hay ningún homúnculo observando los mapas, hay que decir que ninguna actividad cerebral explica el mapa en cuanto tal. Los procesos que señala Damasio son seguramente condiciones parciales de la conciencia, pero no la generan.

La posición de Thomas Metzinger es mucho más radical, pero también más consistente con el abordaje exclusivamente neurobiológico. El 'yo' sería para él una imagen o una sombra proyectada sobre distintas

26 Damasio, *Self comes to mind*, 263.

áreas cerebrales, que compara con una cueva vacía sin nadie mirando la proyección.²⁷ Sería un estado producido por el cerebro cuando necesita controlar procesos complejos, como planificar una tarea difícil, advertir un peligro remoto, etc. No se trataría de un verdadero yo, sino de un modelo de yo, la representación de un yo sin un sujeto sustantivo, es decir solamente un proceso cerebral específico. El yo no se puede ver entonces, porque es transparente y se confunde con el contenido de conciencia experimentado. Cuando la neurociencia logra correlacionar un proceso neural con la experiencia en primera persona, descubre el objeto-yo, pero como el proceso no tiene conciencia de sí mismo, habría que decir que nunca se realiza una verdadera autorreflexión, que es un rasgo fundamental del yo: “la experiencia en primera persona funciona como un *simulador de vuelo total*”.²⁸

Metzinger se da cuenta de lo contra-intuitivo de su posición, porque de que no haya yoes reales en el mundo se sigue la desconcertante consecuencia de que nadie podría creer en esa teoría. Hasta llega a decir: “Aunque estuviera intelectualmente convencido por esta teoría, nunca

sería algo que *usted* podría creer”.²⁹ En realidad, nadie podría estar convencido de nada. Pero después de todo, ¿por qué generaría el cerebro una ilusión para destruirla poco después, cuando se daría cuenta de su carácter ilusorio, perdiendo así las ventajas que había ganado al generarla? Sería peor aún, porque desvelar la ilusión en cuanto tal no podría tener lugar sin mantenerla, porque sería siempre un yo el que se daría cuenta de que es una ilusión. ¿Quién podría ser engañado sino? ¿Qué sentido tendría el término ‘engaño’?

Evidentemente, el yo, sí mismo o *self* es un concepto huidizo. Acostumbrados a nombrar las cosas que podemos objetivar y a identificarlas por su apariencia, nos mareamos cuando no podemos señalar algo directamente y ‘a la cara’. Pero sigue siendo verdad que no hay realidad más evidente, ineludible y acostumbrada que la nuestra para nosotros mismos. En esto Descartes estaba en lo cierto. Podremos tener una falsa noción de lo que significa o implica el ‘yo’, pero por errónea que sea esa noción, alguien se estaría equivocando.

Para no forzar a la ciencia ni a la filosofía a decir lo que no pueden, no deberíamos preguntar si el cerebro

27 Thomas Metzinger, *Being No-One: The Self-Model Theory of Subjectivity* (London: MIT Press, 2003), 547-558.

28 Metzinger, *Being No-One*, 553.

29 Metzinger, *Being No-One*, 567.

produce la subjetividad ni cómo lo hace, sino cuál sería la manera más adecuada de entender la relación entre el cerebro y la subjetividad. Probablemente no tengamos aún, o tal vez nunca contemos con términos adecuados para expresar esa relación (base, sustrato, vehículo, condición), pero la dificultad no se resuelve tirando al bebé junto con el agua sucia, como se suele decir en inglés. Al fin y al cabo, como afirma Juan Arana, “querer acabar con el *cogito* cartesiano es atacar el hueso más duro de roer de todo el repertorio óntico”.³⁰

El presente número

Los trabajos que componen este número apoyan de diversa manera la idea de que el ser humano no es únicamente un resultado de la biología. La conciencia, la identidad personal, la libertad, no podrían surgir de la mera complejidad del organismo y requieren una explicación diversa. Las contribuciones comparten una alta valoración del aporte de las ciencias y se sitúan mayormente en el plano de lo que se podría llamar una filosofía científicamente informada.

Podríamos dividir los trabajos en dos grupos: uno, que incluye los de Juan Arana y Juan Pablo Roldán, y el otro, que comprende los de Luis Echarte y Juan Esteban Erquiaga, y de Juan David Quiceno. Una cuestión central común a los dos primeros artículos es cómo entender la excelencia de lo humano frente a la biológico, mientras que en los restantes dos el tema es la identidad personal en su relación con la memoria y la narración autobiográfica.

En su artículo “¿Cómo se produjo la personalización de la matriz biológica del hombre?”, Juan Arana subraya la necesidad de articular la continuidad fenoménica que se observa entre las manifestaciones de la conciencia animal y la humana, sin que por ello se deba negar una no menos notable discontinuidad esencial o metafísica. Eso explicaría que algunos aspectos de la subjetividad humana puedan ser naturalizables, es decir estudiados según los métodos de las ciencias naturales, pero el problema surge cuando se confunde la continuidad en lo fenoménico con la solubilidad cognitiva, negando la especificidad de la autoconciencia. Esta es tan real como los objetos de las ciencias naturales, pero no

30 Juan Arana Cañedo-Argüelles, *La conciencia inexplicada. Ensayo sobre los límites de la comprensión naturalista de la mente* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2015), 37.

comparece como un objeto para sus métodos e instrumentos. Sus efectos, sin embargo, se muestran en continuidad con lo observable. En el campo de lo que el autor llama ‘nomológico’ se puede colocar todo lo sometido a leyes y estudiado de esa forma. La conciencia humana, en cambio, sería como una débil luz que apareció en algún momento de la evolución, una discreta presencia, que poco a poco va iluminando la habitación a la que llegó, a la que va informando con sus metas e intenciones. Lo que se advierte en la evolución de la vida animal es una ruptura ontológica, pero que no conllevó una discontinuidad fenoménica.

A propósito de esta novedad ontológica, un aporte muy significativo para su abordaje propiamente metafísico es el trabajo de Juan Pablo Roldán, “Tres momentos, una idea. Un concepto filosófico acerca del desarrollo del ser humano presente en la psicología contemporánea”. Mediante tres momentos de la historia de la psicología y de la neurociencia, ilustra la presencia de una tesis filosófica subyacente, a veces implícita, en las concepciones sobre el hombre. La tesis consiste en identificar el ‘orden temporal’ con el ‘orden de naturaleza’, en términos de Tomás de Aquino. Es decir, confundir el orden en el que las distintas

perfecciones fueron apareciendo o surgiendo en el universo, con el orden mismo de perfección, de modo que se ve lo primitivo como lo primero también ontológicamente, y lo demás como un desarrollo o una mayor complejidad de eso primitivo. Así, por ejemplo, el ser personal del hombre no sería más que una manifestación de lo instintivo o pulsional, y la razón, una facultad al servicio del mayor desarrollo de lo primitivo. Esa tesis materialista tiene también como consecuencia que la libertad humana sería una ilusión, porque no podría sustraerse más que ilusoriamente a las leyes que gobiernan lo más básico.

El primero de los tres episodios elegidos por Roldán es el intento de Cesare Lombroso de encontrar en las características físicas de las personas los rasgos del ‘criminal nato’. El artículo documenta los antecedentes de esa tesis positivista, biológica y evolucionista, en Darwin, von Hartmann y Haeckel, entre otros autores. El segundo momento nos traslada al consultorio de Sigmund Freud, en Viena. En contraste con el optimismo de Lombroso, Freud no consideraba posible orientar la evolución hacia la selección de los mejores rasgos, ya que pensaba que lo primitivo, caótico y violento retornaría inexorablemente, como la Gran Guerra habría atestiguado con creces. El tercer episodio está

centrado en el famoso neurólogo Antonio Damasio, cuyo entusiasmo por la filosofía de Spinoza se explica también por ese intento monista de comprender el todo como manifestación de una sustancia única. Las emociones serían formas de restablecer la homeostasis del organismo, y los sentimientos, la conciencia de esas emociones. Spinoza se habría anticipado a ese ‘descubrimiento’ de la biología contemporánea, muy discutible por otra parte, con su comprensión del alma como la idea del cuerpo, es decir de lo pretendidamente superior como manifestación, representación en este caso, de lo inferior. En su documentación de estos tres momentos Roldán ilustra lo pernicioso de querer realizar planes de ‘ingeniería social’ sobre esas bases materialistas.

Los siguientes dos trabajos se centran en la identidad personal, en el rol que en ella juega la memoria y en la naturaleza del yo narrativo. El primero de ellos, de Juan David Quiceno, rescata la noción de ipseidad de Paul Ricoeur, frente a los intentos de entender la identidad personal como fruto exclusivo de la memoria. En la filosofía analítica contemporánea han tenido mucha influencia los argumentos y experimentos mentales de Derek Parfit, para quien el problema de la identidad personal carece de

interés e importancia verdaderos. Así, parecería dejar al ser humano a merced de la tecnología y de los sueños positivistas de mejoramiento del hombre. En cambio, para Ricoeur la identidad personal no es una simple identidad numérica, sino que implica actividad, relación con los otros y una búsqueda de sí mismo que se realiza en la configuración narrativa de la propia vida. Lejos de entenderse como una función neurobiológica, la memoria es parte integral de esa trama intersubjetiva y biográfica, en la que se entrelazan por supuesto las propias decisiones.

El segundo de los trabajos que tienen como objeto la identidad personal presenta la particularidad de estar escrito en co-autoría interdisciplinaria. Refleja la importancia de que científicos y filósofos se animen a abordar de manera conjunta los problemas más acuciantes. Luis Echarte y Juan Esteban Erquiaga analizan el yo narrativo y distinguen entre el uso deíctico, performativo y constativo del yo. El primero es pre-lingüístico y el más básico de los tres; consiste en la auto-referencia, en el sentido de apuntar con el dedo. El uso performativo puede ser también lingüístico y se caracteriza por la presencia activa en el mundo mediante la conducta. Solamente en el uso constativo el yo busca describirse y así comienza la posibilidad del autoengaño y las

deficiencias en el conocimiento de sí mismo. El trabajo analiza numerosos filósofos contemporáneos, pero se centra sobre todo en filósofos de la identidad narrativa, como Alasdair MacIntyre, Charles Taylor y Daniel Dennett. Añade también importantes observaciones sobre el retorno de la consideración de la subjetividad en la clínica psiquiátrica durante el siglo XX, debido notablemente a la fenomenología y a Karl Jaspers.

El conjunto de los artículos constituye una valiosísima contribución al conocimiento de la naturaleza personal del ser humano. Pone de relieve los aportes

de la filosofía contemporánea al tema de la auto-comprensión del hombre, subraya la necesaria relación de la persona humana con lo biológico y aporta nociones metafísicas fundamentales para una interpretación adecuada tanto de esa auto-comprensión como de los aspectos físicos y biológicos de la naturaleza humana. Transmite además una alta valoración tanto de la investigación científica como del modo de conocimiento propiamente filosófico, con referencias sumamente iluminadoras a la historia del pensamiento.

Juan F. Franck

Instituto de Filosofía, Universidad Austral (Argentina)

jfranck@austral.edu.ar

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-7480-0188>

Para citar este artículo / To reference this article / Para citar este artigo

Franck, Juan F. "La subjetividad de la persona humana y las neurociencias"

Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo, nº 5, (2019): 9-25.

<https://doi.org/10.25185/5.1>



Otra Vuelta
Pedro Figari (1861-1938)
Lápiz sobre papel
10,5 x 10,5 cm., sin firma.

El cerebro, el yo y la persona

**¿Cómo se produjo la
personalización de la matriz
biológica del hombre?**

Juan ARANA

**Tres momentos, una idea.
Un concepto filosófico acerca
del desarrollo del ser humano
presente en la psicología
contemporánea**

Juan Pablo ROLDÁN

**Memoria y mismidad.
Análisis desde la
fenomenología-hermenéutica
de Paul Ricoeur**

Juan David QUICENO OSORIO

**Del yo narrativo a la identidad
personal: problemas y riesgos de
la auto-comprensión humana**

Luis E. ECHARTE ALONSO

Juan Esteban DE ERQUIAGA

Juan ARANA

Universidad de Sevilla

Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid

jarana@us.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-8028-7210>

Recibido: 30/08/2018 - Aceptado: 27/11/2018

Para citar este artículo / To reference this article / Para citar este artigo

Arana, Juan. "¿Cómo se produjo la personalización de la matriz biológica del hombre?"

Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo, n° 5, (2019): 29-51.

<https://doi.org/10.25185/5.2>

¿Cómo se produjo la personalización de la matriz biológica del hombre?

Resumen: El artículo estudia los rasgos que definen la autoconciencia humana. Revisa la continuidad evolutiva que se registra en el surgimiento del hombre como especie. Trata de establecer las bases para compatibilizar la gradualidad que hay en el origen y funcionamiento de la autoconciencia con la discontinuidad metafísica que existe entre ella y las formas naturalizables de conciencia, cuyas características son objeto de un estudio comparativo.

Palabras clave: conciencia intencional, autoconciencia, hombre, naturalismo.

How did the personalization of man's biological matrix take place?

Abstract: The paper studies the traits that define human self-consciousness. It goes over the evolutionary continuity that is recorded in the emergence of man as a species. It tries to establish the bases in order to make compatible the graduality that exists in the origin and functioning of self-consciousness with the metaphysical discontinuity that exists between it and the naturalizable forms of consciousness, whose characteristics are the object of a comparative study.

Keywords: intentional consciousness, self-consciousness, man, naturalism.

Como foi a personalização da matriz biológica do homem produzida?

Resumo: O artigo estuda os traços que definem a autoconsciência humana. Verifica a continuidade evolutiva registrada no surgimento do homem como espécie. Procura estabelecer as bases para compatibilizar a gradualidade que existe na origem e funcionamento da autoconsciência com a descontinuidade metafísica existente entre ela e as formas naturalizáveis de consciência, cujas características são objeto de um estudo comparativo.

Palavras-chave: consciência intencional, autoconsciência, homem, naturalismo.

El qué y el cómo de la conciencia

Quien conozca los trabajos que he acometido en torno al tema de la conciencia¹ considerará una osadía la propuesta que voy a exponer, puesto que hasta el momento he sostenido que la esencia íntima de la conciencia escapa a las aptitudes indagatorias de la ciencia natural y, si me apuran, incluso de la metafísica. En otras palabras: soy de los que piensan que la presencia y efectividad de la conciencia es tan evidente, como misterioso el entramado causal que la sostiene. Notarán sin embargo que esta afirmación ya supone por mi parte una primera maniobra defensiva, puesto que, si realmente se nos escapara el *porqué* de la conciencia, nada más natural que concentrarnos en el *cómo*. Y entre las vertientes del cómo, pocas más interesantes que la del advenimiento de la conciencia en una estirpe concreta de las muchas que poblaron a lo largo de los eones la superficie del planeta Tierra.

Por otro lado, además del interés objetivo del asunto, atiendo a una urgencia teórica imperativa, porque un examen —incluso superficial— de las evidencias disponibles certifica que el rasgo fenoménico más destacado en la génesis de la conciencia es la *continuidad*. Muchos defienden que en el reino de la vida hay una gradación insensible desde las formas más ciegas e incapaces de hacerse cognitivamente cargo de sí mismas hasta las más despiertas y lúcidas, esto es, las que práctica y teóricamente rozarían el tipo de conciencia que poseen los humanos. Y no sólo reivindican la presencia de continuidad *interespecífica*, sino que postulan también continuidad *genética*. Según ellos, la conciencia habría despertado muy lentamente dentro del género *homo* y de cada una de las especies que lo integran. Incluso sostienen que hay una continuidad *ontogénica*, porque se da una gradualidad parecida en la aparición de la conciencia dentro de cada ser humano en particular —lo que solemos llamar *adquirir el uso de*

1 Juan Arana, *La conciencia inexplicada. Ensayo sobre los límites de la comprensión naturalista de la mente* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2015); Arana, “¿Existe algo así como una explicación neuronal de la conciencia?”, en *Neurofilosofía*, eds. Concepción Diosdado, Francisco Rodríguez Valls y Juan Arana (Madrid: Plaza y Valdés, 2010), 203-215; Arana, “¿Y qué es una máquina? Consideraciones críticas sobre las teorías materialistas de la consciencia”, en *Asalto a lo mental*, eds. Francisco Rodríguez Valls, Concepción Diosdado y Juan Arana (Madrid: Biblioteca Nueva, 2011), 13-44; Arana, “Máquinas e inteligencia”, en *Inteligencia y filosofía*, ed. Manuel Oriol (Madrid: Marova, 2012), 275-298; Arana, “Máquinas pensantes. Tres ejemplos de tratamiento cinematográfico de un problema antropológico”, en *Cerebro, mente, cuerpo, persona. Antropología cinematográfica*, ed. Pedro J. Teruel (Barcelona: CEU, 2012), 85-99; Arana, “¿Se puede impunemente naturalizar la conciencia?”, *Gaceta de Psiquiatría Universitaria* 11, n° 3 (2015): 255-267; Arana, “Prolegómenos a una discusión sobre la naturalización del hombre”, en *De simios, cyborgs y dioses*, eds. Claudia Carbonell y Lourdes Flamarique (Madrid: Biblioteca Nueva, 2016), 13-27; Arana, “Una interpretación filosófica de la conciencia”, *Cultura y Conciencia. Revista de Antropología* 2 (2016): 1-25; Arana, “¿Constituye la conciencia el factor diferencial de lo humano?”, *Naturalaleza y Libertad. Revista de estudios interdisciplinarios* 10 (2018): 33-54.

razón— e incluso en el advenimiento y disipación de los estados conscientes, o sea, en la pérdida o ganancia puntual de la conciencia.

Esto último es algo que, como tantos otros, he podido constatar repetidamente en mí mismo y en mis semejantes. Tuve la satisfacción de asistir a mi padre en su extrema vejez. De hecho, la vida se le fue muy lentamente y casi diría que murió el día que no supo cómo despertar. A menudo le observaba y comprobaba con qué facilidad pasaba del estado consciente al inconsciente y viceversa: entornaba levemente los párpados y ya se había ido; un mínimo respingo de la cabeza y estaba de nuevo conmigo. Dicen que Winston Churchill comentaba humorísticamente: “Dejar de fumar es la cosa más fácil del mundo; yo lo he hecho miles de veces”. Con tanta mayor justicia podría decirse lo mismo de perder y recuperar la conciencia.

Por consiguiente, acepto sin reparos la tesis de la continuidad *fenoménica* (es muy importante subrayar el adjetivo en esta frase). A mi juicio, el error se produce cuando se confunde la continuidad fenoménica con la *solubilidad cognitiva*. O, dicho de modo más llano: el hecho de que una cosa parezca transformarse en otra sin aparentes rupturas, no implica que lo que sirve para explicar la primera valga también para entender la segunda. Desde una concepción realista del conocimiento, la teoría ha de explicar la verdad de las cosas sin adulteraciones, porque la realidad no se oculta, sino que se manifiesta en sus fenómenos. Sin embargo, las relaciones entre estos tres planos (realidad, fenómeno, teoría) son suficientemente ricas para que sea innecesario postular la identidad de lo real con el fenómeno. Tampoco la teoría tiene que coincidir al ciento por ciento con él. Otra cosa sería caer en un sospechoso antropomorfismo, consistente en postular que las cosas son exactamente como se nos aparecen. No es obligado, ni siquiera aconsejable, que nuestros conceptos y principios reproduzcan sin la menor elaboración teórica sus correlatos sensibles.

Continuidad fenoménica y discontinuidad metafísica

Mi tesis, en resumidas cuentas, es la siguiente: acepto que la aparición de la conciencia humana en este planeta no se tradujo en acontecimientos externos claramente detectables por un observador atento. Asumo que —visto desde fuera— sería particularmente arduo señalar el lugar y momento donde surgió. Considero muy probable que no haya forma de establecer una diferencia

neta entre los procesos cerebrales que acompañan a la conciencia de los que —estando bien presentes y siendo con frecuencia de altísima importancia biológica— nos pasan desapercibidos. A pesar de este triple reconocimiento, sostengo que lo que Chalmers denominó *hard problem*, en realidad es un *impossible problem*, o sea: que no hay itinerario practicable para establecer una continuidad teórica que refleje y dé cuenta de estas continuidades fenoménicas.

Que sea en principio admisible lo que defiendo se podría argumentar de muchas maneras. Usaré algunos ejemplos matemáticos para empezar mi alegato. En efecto: son los matemáticos los que más y mejor han explorado la constelación conceptual de la continuidad, especialmente desde que desarrollaron el cálculo infinitesimal y el análisis. Sin embargo, también han creado ramas enteras —como la topología— y teorías pujantes —como la de catástrofes— que estudian y explican precisamente cómo nace la discontinuidad en el seno mismo de la continuidad. Una familia de curvas, por poner el caso más trivial, puede agrupar una infinitud de ellas que contienen al principio un segmento rectilíneo, el cual empieza a doblarse y su curvatura aumenta gradualmente hasta que la línea se cierra sobre sí misma, pasando de abierta a cerrada, o incluso se escinde en dos, dando lugar a una recta y una circunferencia donde al principio tan solo había una recta. Es fácil comprobar que la naturaleza no tiene ninguna dificultad para imitar esas morfogénesis continuas de la discontinuidad: un río, pongamos por caso, puede discurrir rectilíneamente por una llanura, hasta que el cauce empieza a arquearse y da lugar a un meandro que al término de su evolución escinde en dos el curso inicial y genera cosas que antes no existían, como ínsulas o lagunas residuales. Cuando la curva de la corriente de agua es tan pronunciada que está a punto de cerrarse sobre sí, la continuidad cede su puesto de súbito a algo nuevo, que sorprenderá al espectador desprevenido.

No pretendo, sin embargo, llevar demasiado lejos la metáfora ni requiero que este tipo de procesos guarde alguna semejanza con el tema de la conciencia. Solo deseaba argüir que las relaciones entre continuidad y discontinuidad son más complejas de lo que a primera vista —esto es, fenoménicamente— parece. En lo tocante a los ejemplos alegados, en el fondo las diferencias son más significativas que las semejanzas. Tanto en el caso de las curvas como en el de los meandros la discontinuidad advenida es superficial, en el sentido de que antes y después hay líneas en un caso, y encauzamientos hídricos en el otro. Pero aún allí las rupturas de antiguas continuidades y simetrías varían en entidad y significado. Sin pretender aportar una demostración rigurosa, encuentro que tiene menos transcendencia la creación de un bucle que la aparición de dos figuras donde antes había una, o el desdoblamiento de la

corriente alrededor de una isla, que la conversión de lo que era parte de un río en una laguna estancada. Pues bien, siguiendo el curso de esta idea —y con el fin de mostrar la plausibilidad de lo que defiendo— se podría desplegar una escala de discontinuidades, desde las que afectan de un modo muy accidental a lo que se modifica, hasta las que implican cambios tan profundos que afectan a la identidad de los términos involucrados.

La continuidad entre física y biología

Mi tesis es que la discontinuidad representada por la conciencia humana frente a las conciencias pre- o posthumanas está en el extremo más alto en la escala que acabo de esbozar. Enseguida desarrollaré esta conjetura, pero antes permítaseme una reflexión de carácter propedéutico. Cuando hablamos de la continuidad o discontinuidad de un proceso, en el fondo simplificamos una dualidad que de un modo u otro se hace presente: la continuidad sólo puede apreciarse sobre el telón de fondo de la discontinuidad y recíprocamente. Los naturalistas insisten en la continuidad de la conciencia humana respecto a otras formas y modos del mismo concepto. Los espiritualistas en cambio no quieren renunciar a la irreductible discontinuidad de una a otras. Pero la relevancia teórica de ambas posturas sólo resulta significativa cuando renuncian a tener razón de modo exclusivo y excluyente. Lo más probable es que los dos partidos aciertan, aunque desde luego no en la misma proporción. Lo importante es dónde ponemos el acento de la continuidad y de la discontinuidad, porque, a fin de cuentas, ninguna de las dos puede subsistir aislada, sino reforzándose mutuamente contra la noción contraria y *complementaria*.

Dicho lo cual no debiera haber ninguna duda sobre la posición que ocupo: defiendo que hay una discontinuidad *esencial o metafísica* entre la conciencia que posee el hombre y la que se puede atribuir, sin incurrir en equívocos, a cualquier otro candidato del que tengamos noticia fehaciente en el horizonte cósmico.

A estas alturas de la historia, pocos estarán disconformes con la tesis de que nuestro estatuto aquí abajo no es el de un recién llegado o un mero transeúnte. Precisamente eso es lo que vuelve interesante y problemática la posición teórica que sustento, porque de acuerdo con ella no hay discontinuidad en la génesis ni en las primeras manifestaciones de nuestra conciencia. Por tanto, mi estrategia va a consistir en diferenciar cómo se predica la conciencia de nosotros y de los restantes entes mundanos hasta hoy conocidos o ideados.

Dependo tanto más de la validez de esa distinción, cuanto que no reivindicó para la vida una discontinuidad pareja. Todo lo contrario: aunque me parezcan inconfundibles los rasgos que distinguen una entidad viva de otra privada de tal prerrogativa, me inclino a reconocer que hay una continuidad *esencial* entre lo que antiguamente llamábamos reino inorgánico y el orgánico.

Soy consciente de que no es la posición más usual entre los que defienden la irreductibilidad de lo humano a lo natural, pero puedo invocar el apoyo de autores importantes y de inequívoca filiación como, por ejemplo, el mismo Tomás de Aquino cuando afirma: “basta la virtud de los cuerpos celestes para la generación de algunos animales imperfectos de la materia ya dispuesta”.² Interpreto aquí la “virtud de los cuerpos” (celestes o terrestres, eso no resulta tan importante) como sinónimo de los dinamismos naturales que, actuando con homogeneidad en todo el orbe, sentarían la radical continuidad de la vida con el resto de la realidad cósmica.

Esto no implica, sin embargo, que la ciencia natural haya sido capaz de descubrir todos los ‘secretos’ de la vida, ni que vaya a conseguirlo en un futuro más o menos próximo. Tampoco es previsible que desvele todos los arcanos de la materia inerte. Mi posicionamiento no es científico ni científicista, sino meramente filosófico: descansa en el postulado de que, por inmensa que sea la diversidad de los vivientes, maravillosos los detalles de su anatomía y fisiología, perfectos sus movimientos y adaptaciones, todo lo que hemos averiguado de ellos y razonablemente esperamos aprender en el futuro puede expresarse en el lenguaje de las reglas y las normas. Pertenece a lo que —como pequeña contribución personal a la babelización de la cultura— he propuesto llamar *nomológico*. Serán todo lo admirables que se quiera el colorido de las mariposas, el instinto predador de los murciélagos o las habilidades natatorias de las marsopas, pero hasta ahora no hay en ellos nada que desborde la capacidad de los que redactan manuales de biología para formularlo preceptivamente. Y aunque la historia suele deparar muchas sorpresas, también confirma con frecuencia los pronósticos razonables. Mi apuesta es que en el futuro nada encontraremos en microbiología, zoología o botánica que no admita ser expresado en el lenguaje de las ‘leyes de la vida’. Añadiremos nuevos cánones, pero no tendremos que recurrir a la mística para caracterizar nuestros más inesperados hallazgos. Basta y sobra con que sea así para confirmar la tesis de la continuidad fundamental de las formas vivientes. Ello explica por qué desde el siglo XIX la teoría de la evolución y desde el XX la bioquímica han conseguido una tan abundante y aún no agotada cosecha de resultados.

2 Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I, q. 91, a. 2, ad 2, ed. Francisco Barbado (Madrid: BAC, 1959), 542.

El misterio de la conciencia

En todo lo relativo a la vida todavía hay muchos vacíos teóricos y casillas sin rellenar, pero a mi juicio pertenecen más a la categoría de ‘enigmas pendientes de descifrar’ que a la de ‘misterios sin posible solución’. Lo de la conciencia, no obstante, sí que es un misterio, y de primera magnitud. De hecho, hay consenso entre los estudiosos, incluso por parte de los que sostienen posiciones más reductivistas, sobre la inaccesibilidad, hoy por hoy, de una explicación satisfactoria de la conciencia. Como de modo particularmente gráfico afirman Edelman y Tononi:

¿Qué ocurre en el cerebro cuando tenemos un pensamiento? Pese a los avances de la neurociencia, no podemos ocultar el hecho de que todavía no sabemos la respuesta a esta pregunta con suficiente detalle. Algunos dirían incluso que la respuesta es: “No tenemos ni la más remota idea”.³

¿Cómo se ha llegado a este punto muerto? La solución más fácil hubiera sido encontrar que la vivencia consciente es el resultado específico de una localización o agrupación funcional dentro del cerebro u otras partes del sistema nervioso central. Pero,

Pese a afirmaciones ocasionales de lo contrario, nunca se ha demostrado de manera concluyente que una lesión de una porción restringida de la corteza cerebral conduzca a la pérdida de la conciencia.⁴

Y es que la dificultad no consiste, como pensaba el ingenuo materialismo decimonónico, en conseguir tocar con la punta del bisturí la localización del alma, sino salvar el abismo ontológico que separa la *acción física* de la *acción mental*:

Como ya hemos argumentado, suponer que ciertas propiedades locales de las neuronas puedan revelarse tarde o temprano como la clave del misterio de la conciencia es completamente insatisfactorio. ¿De qué manera podría una localización específica del cerebro, con un modo particular de descarga o a una frecuencia específica, conectada a ciertas otras neuronas, o que exprese un compuesto bioquímico específico o un gen particular, dotar a una

3 Gerald M. Edelman y Giulio Tononi, *El universo de la conciencia. Cómo la materia se convierte en imaginación* (Barcelona: Crítica, 2002), 242.

4 Edelman y Tononi, *El universo de la conciencia*, 68.

neurona de la notable propiedad de dar origen a una experiencia consciente? Los problemas lógicos y filosóficos de la hipostización asociada a estas suposiciones son evidentes, como filósofos y científicos han hecho notar repetidas veces. La conciencia no es ni una cosa ni una simple propiedad.⁵

Salvo los muy obcecados, quienes bregan con el desafío de naturalizar la conciencia acaban asumiendo a la corta o a la larga que su intento desemboca en un callejón sin salida. Por eso, tras prometer en los títulos de sus publicaciones la solución definitiva, acaban matizando que en realidad sólo se proponían esclarecer la dimensión ‘neurológica’ del problema:

Recuérdese que ni Koch ni yo nos proponemos explicar cómo aparece la conciencia. No estamos tratando de hallar la solución de lo que David Chalmers ha dado en llamar ‘el problema nuclear’, a saber, la determinación del modo en que fenómenos fisiológicos que acontecen en el cerebro se traducen en lo que nosotros experimentamos como conciencia. Lo que estamos buscando es una correlación, una forma de mostrar de qué modo se corresponden los fenómenos cerebrales y las experiencias subjetivas, sin identificar el paso intermedio y crucial de cómo un fenómeno es causa de una experiencia. Las asambleas neuronales no ‘crean’ conciencia; constituyen, más bien, indicadores de grados de conciencia.⁶

¿Epifenomenismo?

Se entiende entonces el atractivo del epifenomenismo,⁷ puesto que alivia del modo más conveniente la incómoda situación de quienes dejan sin cumplimentar una parte esencial de su empeño teórico. Permite abrir este

5 Edelman y Tononi, *El universo de la conciencia*, 176-177.

6 Christof Koch y Susan Greenfield, “¿Cómo surge la conciencia? Dos esclarecidos neurocientíficos contrastan sus teorías sobre la actividad cerebral que subyace bajo la experiencia subjetiva”, *Investigación y Ciencia* (diciembre 2007): 57.

7 Incluso los neurocientíficos que defienden posiciones prohumanistas sucumben al atractivo de esta presunta “solución”: “Para ser más precisos, la conciencia es la experiencia subjetiva de un estado de actividad acentuada del cerebro, sobre todo la corteza o parte de la misma. Es esta circunstancia la que suscita el conocimiento subjetivo de nosotros mismos y de las funciones cognitivas y emocionales ejecutadas por el cerebro. La experiencia consciente es por definición un fenómeno, o más exactamente un epifenómeno, en el sentido de que simplemente acompaña al estado y las funciones del cerebro. En cualquier caso, sí existe, pero carece de características operantes o incluso de definición operativa, excepto por omisión —esto es, en el sueño”. Joaquín M. Fuster, *Cerebro y libertad. Los cimientos cerebrales de nuestra capacidad para elegir* (Barcelona: Ariel, 2014), 44.

pequeño diálogo íntimo: “¿La dimensión subjetiva, personal e intransferible de la conciencia? ¡Bueno, sí! Tal vez quede eso fuera del marco teórico que propongo, pero no debe, no puede ser, tan importante, si se escapa de él...”. Por gracia o por desgracia, no está nada claro que sea legítimo desentenderse de ella y diagnosticar su irrelevancia. No lo es, ante todo, por la incontrovertible consideración de que constituye el aspecto más característico del complejo psiconeurológico del que forma parte. El filósofo Henri Bergson formuló a este respecto hace cien años una advertencia crucial: mantener viva la conciencia no es algo que salga gratis al organismo; tiene un coste biológico y energético importante. Por consiguiente, si fuera algo inútil o redundante, ya se habría encargado la selección natural de eliminarlo.⁸ A pesar del tiempo transcurrido, sigue sin recibir una respuesta satisfactoria. El cerebro consume un 20% de la energía utilizada por todo el cuerpo humano, y se sabe que la actividad cerebral se intensifica notablemente cuando la conciencia se enciende.

Por otro lado, el hecho de que la conciencia misma no esté indisolublemente ligada a unos eventos físicos particulares, de que pueda ‘transmigrar’, no de un cuerpo a otro, pero sí de una localización cerebral a otra, o de un conjunto de localizaciones a otros,⁹ ya debe ponernos en guardia frente a la actitud que trata de obviarla. Los defensores de la versión fuerte de la inteligencia artificial aportan una evidencia extra: para ellos la conciencia sólo es una propiedad relacionada con la reflexividad o recurrencia de los programas de tratamiento de la información que implementan de modo electroquímico los cerebros y electrofísico los computadores electrónicos. En el primer caso (la conciencia cerebral) es completamente oscuro cómo se suma la función consciente a la dinámica neuronal, porque se nos escapan los detalles finos de ésta última.¹⁰ En el segundo caso (el de la supuesta conciencia computacional)

8 “Añado que la naturaleza no pudo permitirse el lujo de repetir en lenguaje de conciencia lo que la corteza cerebral ya ha expresado en términos de movimientos atómico o molecular. Todo órgano superfluo se atrofia, toda función inútil se desvanece. Una conciencia que sólo fuese un *‘duplicátum’*, y que no actuase, hace mucho tiempo habría desaparecido del Universo, suponiendo que hubiera surgido alguna vez. ¿No vemos que nuestras acciones se vuelven inconscientes en la medida en que el hábito las hace maquinales?”. Henri Bergson, *La energía espiritual* (Madrid: Espasa, 1982 [1919]), 81.

9 “De acuerdo con esta imagen, la conciencia no la logra una sola área. No tendría sentido tratar de localizar la conciencia en una única área del cerebro, o calcular la intersección de todas las imágenes que existen en la literatura sobre la conciencia a fin de encontrar el área de la conciencia. La conciencia es un estado que implica la sincronización de larga distancia entre muchas regiones”. Stanislas Dehaene, “Signos de la conciencia”, en *Mente*, ed. John Brockman (Barcelona: Crítica, 2012), 240.

10 Que se nos escapen dichos detalles no es algo meramente circunstancial. Dado que rozan (si no sobrepasan) el nivel de las indeterminaciones cuánticas, así como el rango de la sensibilidad a las condiciones iniciales de procesos intrínsecamente complejos, cabría perfectamente postular que tales “detalles finos” son en sí mismos irresolubles.

resulta por el contrario meridianamente claro que la actividad subyacente es *algorítmica* o —si lo queremos decir más crudamente— *maquinífera*, de manera que es por completo incompatible con la posibilidad de agregar nada ‘personal’ al proceso. Por consiguiente, se podría definir la conciencia como lo que se pierde cuando se transfiere la mente del cerebro a un ordenador, puesto que, mientras la conciencia, digamos, ‘cerebral’ posee el rasgo de la irrepetibilidad, la postulada conciencia ‘computacional’ sería, como todo lo ligado a la computación, esencialmente clónica: podría copiarse a voluntad, de manera que reducir la conciencia humana a ella daría pie a la paradoja de los muchos ‘yos’, sobre la que ha llamado la atención, entre otros, Roger Penrose.¹¹ Las graves objeciones que este autor ha opuesto a la interpretación cibernética de la mente humana,¹² y de las que no tengo noticia hayan sido satisfactoriamente resueltas,¹³ inciden precisamente sobre la capacidad de la conciencia humana para resolver los bucles semánticos que descuadran cualquier estrategia algorítmica, y que claramente apuntan hacia los aspectos autorreferenciales y supuestamente epifenoménicos de la conciencia.

Así pues, aunque no hay obstáculos invencibles para efectuar una comprensión *nomológica* de la vida, sí los hay —y no es previsible que desaparezcan— para extender ese mismo tipo de comprensión a la conciencia. O lo que es equivalente: el origen y la evolución de la vida encierran a lo sumo un conglomerado de *enigmas*; lo de la conciencia es un *misterio* en toda regla. El único indicio que en apariencia lleva a pensar lo contrario es la ya mentada continuidad de los fenómenos conscientes, sobre el que tratan de hacerse fuertes los autores naturalistas. Así lo hace Paul Churchland:

Surge la misma lección cuando consideramos la inteligencia consciente. Ya hemos visto cómo la conciencia y la inteligencia existen en diferentes grados, se extienden a lo largo de un amplio espectro. Sin duda la inteligencia no es exclusiva de los seres humanos: millones de otras especies la presentan en alguna medida. Si definimos la inteligencia crudamente como la posesión de un conjunto complejo de respuestas apropiadas al medio cambiante, entonces hasta la humilde patata presenta una cierta astucia inferior. Aquí no surgen discontinuidades metafísicas.¹⁴

11 Véase Roger Penrose, *La nueva mente del emperador* (Madrid: Mondadori, 1991), 54.

12 Véase Roger Penrose, *Las sombras de la mente. Hacia una comprensión científica de la consciencia* (Barcelona: Crítica, 1996).

13 Por mucho y muy agresivamente que se haya intentado. Véase, por ejemplo, Ray Kurzweil, *La singularidad está cerca. Cuando los humanos transcendamos la biología* (Berlín: Lola Books, 2012), 520-524; Steven Pinker, *Cómo funciona la mente* (Barcelona: Destino, 1997), 135-136.

14 Paul M. Churchland, *Materia y conciencia* (Barcelona: Gedisa, 1999), 247.

Que haya o no discontinuidades metafísicas es lo hay que decidir ahora. Antes de entrar en detalles, diría que, en efecto, la aparente continuidad fenoménica es el indicio más convincente de que no hay discontinuidad metafísica; mientras que la desesperante falta de acierto para dar una explicación satisfactoria de la conciencia humana con los medios de la ciencia natural es la mayor evidencia en contra. Habiendo elegido la opción humanista, mi principal problema es explicar cómo puede darse continuidad fenoménica donde hay discontinuidad metafísica. La tarea del naturalista, en cambio, sería mostrar por qué es tan difícil —cuando no imposible— aclarar el fenómeno de la conciencia humana desde su propia óptica. La dejo gustosamente en sus manos para aplicarme a lo mío.

Es importante señalar que estoy libre de cualquier pretensión de monopolizar la oposición al naturalismo en el tema de la conciencia, por lo que un eventual fracaso sólo sería mío y no de la opción teórica que he elegido. Más todavía: encuentro que muchos enemigos del materialismo eligen una vía opuesta a la que sigo, porque, en lugar de reivindicar la exclusividad de la conciencia para el hombre, aceptan que hay una continuidad —incluso casi metafísica— entre la conciencia humana y la animal, con la salvedad de que para ellos tanto una como otra escapan a las posibilidades de la materia ‘bruta’ y de la ciencia natural que la estudia. Consideran, ¿cómo decirlo?, que el espíritu permea amplias capas de la realidad mundana. A su juicio, si no es posible hacer una física de la conciencia, al menos sí se podría intentar una especie de *hiperfísica*.

El representante más destacado de esa tendencia es por supuesto Teilhard de Chardin, autor que respeto porque tuteló los inicios de mi propia carrera filosófica, pero del que me aparto en este punto, porque considero una grave equivocación pretender seguir esquemas científicos o paracientíficos para abordar los asuntos relacionados con la conciencia, y llegar incluso a proponer leyes al respecto, como la archiconocida *ley de complejidad-conciencia*.¹⁵

15 Véase Pierre Teilhard de Chardin, *El fenómeno humano* (Madrid: Taurus, 1967), 366-368. Igualmente errónea me parece la idea de hablar de una “energía psíquica” que se añadiría a la “física”, con la salvedad de que la primera sería “radial” y la segunda “tangencial” (Teilhard de Chardin, *El fenómeno humano*, 79-84). La ortogonalidad de dos tipos de energía no garantiza en absoluto su independencia y más bien sirve para alentar las esperanzas de completar la ‘naturalización’ de la que se quiere hurtar al abrazo de la física convencional. También la componente magnética del campo electromagnético es perpendicular a la eléctrica, lo cual no impidió a Maxwell totalizar ambas subordinándolas a sus cuatro ecuaciones. De manera análoga, basta con elevar al cuadrado la parte ‘imaginaria’ de un número complejo para convertirla en ‘real’.

A mi juicio, un error muy habitual entre los pensadores opuestos al naturalismo es creer que se puede encontrar una alternativa ‘científica’ que no sea ‘materialista’, o que es posible desarrollar una física ‘diferente’ abierta a la libertad, o que frente a las leyes que nos ‘determinan’ habría otras que nos permitirían cierta autonomía. En círculos de la filosofía francesa de *fin de siècle* abundó este tipo de ‘experimentos’ a la cabeza de los cuales hay que colocar seguramente al propio Bergson que consideraba su —por otra parte admirable— *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* como un trabajo estrictamente científico. No es extraño que acabara, junto con William James¹⁶ y tantos otros, confraternizando con los que se dedicaban al estudio de los fenómenos psíquicos paranormales.¹⁷

Discrepo de todos ellos porque minusvaloraron la riqueza de recursos que tiene el materialismo científico para metamorfosearse: pensaban que la dificultad provenía del tipo de teoría que en su época acaparaba el paradigma de lo científico, en particular, de la mecánica newtoniana. Al parecer creían que el único materialismo posible es el mecanicista, a pesar de que a aquellas alturas ya florecían junto a él materialismos químicos, electromagnéticos y evolucionistas, y luego han ido tomando el relevo tantos otros como modas epistémicas han eclosionado hasta el día de la fecha.

Recuerdo que en conversaciones privadas de principios de los años 70 Leonardo Polo insistía en que la *cibernética* había venido a poner punto y final a cualquier forma de materialismo. “Es incompatible —arguía— con el lugar central que esta ciencia otorga a la noción de *información*, que es forma pura desposeída de materia...” Yo no me atrevía a replicarle, aunque empezaba a sospechar que las versiones más recientes del materialismo operan con un concepto de materia que no tiene nada que ver con la potencia aristotélica, sino con determinaciones formales férreamente sometidas a un tipo específico de legalidad. Por ello, la versión fuerte de la inteligencia artificial es en último término una suerte de materialismo informático, que congela los productos del espíritu cosificándolos para volverlos accesibles a sus métodos.

En definitiva, el materialismo de ayer ha evolucionado hacia el naturalismo de hoy. Para conseguir lo que pretende da lo mismo el tipo de entidad que se declare fundamental y la clase de dinamismo a que esté sometida, siempre que acate dócilmente algún tipo de explicación legal, que constituye el arma por excelencia de la ciencia natural. Las únicas leyes compatibles con la

16 Véase William James, *La voluntad de creer* (Barcelona: Marbot, 2009), 337-363.

17 Véase Bergson, *La energía espiritual*, 61-90.

presencia de factores espirituales son las que el espíritu impone hacia fuera, o acata para sí libremente. Por tanto, no hay que empeñarse en redondear las agudas esquinas de la ciencia natural ni ablandar la dureza de sus perfiles, porque lo que se consigue entonces —en el mejor de los casos— es desvirtuar nuestro discurso (dándole un aire pseudocientífico) y —en el peor— meter al adversario dentro de casa. Lo aconsejable es detectar los límites de lo científico (o sea: de lo nomológico), no sobrepasarlos y ensayar para lo que está más allá de ellos otro tipo de aproximación.

Más allá de lo nomológico

Es justamente lo que pretendo hacer a continuación. Para tener éxito tendré que caracterizar en primer lugar la conciencia *naturalizable*, propia de los restantes seres vivos del planeta Tierra y de los artilugios técnicos para los que se reclama algún tipo de conciencia. Frente a ella estará la conciencia *no naturalizable*, privativa del hombre y otros hipotéticos seres racionales cuya existencia no es descartable a priori. He llamado sin especial originalidad “conciencia meramente intencional” a la primera y ‘autoconciencia’ o conciencia *propriadamente dicha* a la segunda. Los nombres son lo de menos, pero es crucial caracterizar los conceptos como conviene.

Sostengo que hay conciencia *meramente intencional* cuando la entidad que la posee *es capaz de recibir cualquier tipo de información y reaccionar a ella de un modo predeterminado* (lo cual no excluye cierta dosis de azar). Me parece que la definición es suficientemente clara. Desde luego no encierra ninguna característica que la hurte a la capacidad explicativa de la ciencia natural y considero que cuadra perfectamente con cualquier fenómeno consciente que hayamos registrado entre los vivientes, así como en cualquier arquitectura informática que pueda llegar a articularse en serie o en paralelo.

Aunque precisa, es una noción tan amplia que abarca cualquier cosa que sea capaz de interactuar de modo rutinario. Por ejemplo, cabe decir que una piedra ‘es consciente’ de que llueve cuando se moja y que una bacteria ‘es consciente’ del *ph* del medio en que pulula cuando es capaz de moverse dentro de él hacia donde su valor le resulta más propicio. También, por supuesto, es aceptable concluir que una cebra ‘es consciente’ de la proximidad de un león hambriento observándola e incluso que un bonobo ‘es consciente’ de

que hay un naturalista estudiándolo y esperando algo de él, lo cual no deja de tener su interés, porque si acierta a comportarse como se espera de él recibirá un par de plátanos.

Ahora bien, ¿cómo sé —especialmente en el último caso— que tan solo hay de por medio una conciencia *meramente intencional*? En realidad no lo sé. Presumo además que la ciencia todavía tiene que averiguar muchas cosas para disipar todas las dudas que suscita la conciencia de las cebras e incluso de las bacterias (asumamos que con las piedras el éxito ha sido completo). Pero en realidad no necesito que la ciencia haya resuelto todas esas cuestiones, puesto que mi indagación es meramente prospectiva. Lo decisivo, insisto, no es lo que la ciencia explica hoy, sino lo que logrará explicar algún día. No por ello conviene adelantar especulaciones gratuitas, sino detectar cuáles son los límites *objetivos* del modelo explicativo. Los de la ciencia, ya lo he dicho, son los del punto de vista *nomológico*. Todo lo formulable en términos de “si se dan tales y cuales condiciones, entonces existe tanta posibilidad de que ocurra esto o lo otro”, puede ser incorporado al esquema teórico de la ciencia natural o de sus legítimas prolongaciones. No veo ningún obstáculo de principio para que la conciencia de piedras, bacterias, cebras y bonobos rechace por principio ser entendida así. Mi supuesto es obviamente compartido por todos los partidarios del naturalismo, aunque ellos afirman contra mí que se puede dar un paso más y aplicar la misma estrategia de investigación a la conciencia humana.

La autoconciencia

¿Y por qué no? Para responder a eso tendré que caracterizar primero el concepto de conciencia humana o autoconciencia. Cometería un error imperdonable si pretendiera hacerlo con la misma exactitud que antes, porque definir algo con precisión ya es dar un paso decisivo hacia su naturalización. Siguiendo a Popper, diría que la definición debe de ser siempre clara, pero sólo conviene que sea además precisa cuando la entidad a la que se aplica tiene rasgos de identidad netos y contrastados. Pretender, por ejemplo, definir con precisión la calvicie, implicaría decidir el número exacto de pelos que debería perder el rey de España para quedarse calvo.

En *La conciencia inexplicada* he descrito la autoconciencia como la *autotransparencia* sobrevenida a la mera conciencia intencional en el caso del

hombre. ¿Cómo sé que de hecho se da? Es una de las pocas cosas de las que puedo estar completamente seguro en mi propio caso, porque la introspección psicológica me lo certifica en directo, en la medida que es *condición de posibilidad* de sí misma. Que cada uno de nosotros extienda esa prerrogativa a los restantes seres humanos que gozan un estado y condiciones de salud *normales* constituye un ejemplo de ejercicio responsable de la epistemología del riesgo. Se trata desde luego de una apuesta, pero podemos empeñar en ella todos nuestros caudales sin temor a perderlos. En cambio, sería simplemente temerario extender la cobertura del envite a los monos antropoides: por ímprobos e inteligentes que hayan sido los esfuerzos de tantos estudiosos de la inteligencia animal, no han conseguido objetivar el menor indicio concluyente de que haya algo parecido a la autotransparencia en los más avispados chimpancés, gorilas u orangutanes.¹⁸

¿Por qué prefiero hablar de autotransparencia en lugar de reflexividad? En ambos casos se trata de metáforas relacionadas con la luz, pero la reflexión alude a un proceso de ida y vuelta, un salir de sí hasta tropezar con un elemento extraño y reflectante que devuelve la corriente consciente hacia su lugar de origen. Metáfora por metáfora, me parece más adecuada la autotransparencia, porque apunta a una propiedad intrínseca del proceso consciente, una característica immanente que lo cualifica de principio a fin.

Aunque sea con mucha impropiedad, podría alegarse que hay reflexión cuando un mamífero o un robot se miran en el espejo y reconocen como propia la imagen que ven allí. En cambio, no hay separación de elementos ni posible confusión de la autotransparencia con acciones físicas comparables. Cualquier analogía que probemos para ella será incompleta. Cabe, por ejemplo, pensar en un flujo laminar que se vuelve turbulento: en su seno aparece una cantidad innumerable de pequeños remolinos, como si cada una de sus partes espejeara y volviera sobre sí sin la ayuda de ningún elemento extraño. Sin embargo, la imagen se quiebra enseguida, puesto que lo primero que hacen las aguas que así discurren es volverse turbias y perder cualquier rasgo que tenga que ver con la transparencia.

Por otro lado, ¿transparente para quién? Cuando hablamos de la luz, siempre hay que contar con la dualidad entre el foco emisor y el observador. Esa dualidad se mantiene en los procesos de conciencia intencional, ya que siempre es posible distinguir entre la percepción del objeto y el efecto que

18 Véase Antonio Diéguez, "Pensamiento conceptual en animales", en *Naturaleza animal y humana*, eds. Antonio Diéguez y José María Atencia (Madrid: Biblioteca Nueva, 2014), 83-114.

dicha percepción tiene en el sujeto perceptor. *Sin embargo, la autoconciencia exige una identidad estricta entre ver y verse.* En este caso la dualidad objeto/sujeto es inmanente al proceso cognitivo. Los procedimientos de la ciencia natural colocan sin excepción al sujeto (de la observación, de la experimentación, de la teoría o de la operación técnica) más allá del escenario cognitivo, esto es, *detrás de él.* Eso explica su incapacidad para estudiar al sujeto en cuanto sujeto, verdadero punto ciego del saber científico, tal como expresó canónicamente Wittgenstein en el *Tractatus*: “El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo”.¹⁹ No obstante, ese mismo sujeto exorcizado por el naturalismo filosófico comparece como objeto (si bien sólo concomitante) en las vivencias autoconscientes, y además con la mayor evidencia registrada en todo el espectro gnoseológico. La conclusión inapelable es que está ahí, aunque no pertenezca a la competencia de la ciencia natural, esto es, a la dimensión nomológica de la realidad.

Los efectos de la autoconciencia

Ahora bien, ¿cuáles son las consecuencias inmediatas de la aparición y presencia de la autoconciencia como elemento de realidad que escapa a la competencia objetivadora de la ciencia natural? La pregunta tiene una respuesta categórica: *en un primer momento, ninguna en absoluto.* La intuición que tenemos de nosotros mismos es siempre derivada y paralela; nunca podemos colocarnos a nosotros mismos en el foco de la atención, siempre tenemos que mirarnos, por decirlo así, con el rabillo del ojo. Por eso mismo la conciencia nunca figura como protagonista de la acción, siempre permanece en un segundo plano, lo cual parece reducirla de entrada (¡aunque no para siempre!) a un estado de pasividad, de relativa impotencia. Digamos que su presencia es discreta, secundaria en el plano de los efectos, aunque al mismo tiempo aparezca desligada de los vínculos causales habituales y en ese sentido, sea autónoma. Este punto es decisivo, porque explica por qué razón su irrupción rompió la continuidad ontológica de la evolución biológica, pero no la fenoménica. Sencillamente: desde el punto de vista de la selección natural suponía una novedad a corto plazo superflua y gratuita, de manera que no resultó de cambios genéticos, anatómicos o comportamentales, ni tampoco

19 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 5.632 (Madrid: Alianza, 1973), 165.

los causó durante mucho tiempo. En cambio, las modificaciones que indujo o reforzó después fueron dramáticas: desarrollo de la corteza prefrontal, potenciación de los circuitos neurológicos relacionados con el lenguaje, surgimiento de la cultura, etc.

Todo esto concuerda con los resultados de la paleoantropología. Hay varias especies de homínidos que a partir de África se desarrollaron y colonizaron gradualmente primero el viejo y luego el nuevo mundo. Se plantea la pregunta de cuándo se produjo la hominización propiamente dicha, si es que tiene sentido plantear así la cuestión. Desde el punto de vista adoptado en este trabajo, sí que la tiene: la hominización es estrictamente idéntica a la adquisición de autoconciencia. No obstante, es difícilmente resoluble la cuestión de determinar la localización y momento preciso en que se produjo. Probablemente nunca se despejarán las dudas al respecto. Hay quien retrasa el acontecimiento hasta la aparición de *homo sapiens sapiens* y, por ejemplo, niega a los neandertales el privilegio del lenguaje humano (que sin duda es uno de los primeros efectos perceptibles que produjo la conciencia) por un motivo tan frívolo como su incapacidad anatómica para pronunciar algunas vocales.²⁰ Los autores más informados y sensatos remontan el acontecimiento hasta la época en que aparecen las primeras industrias líticas con el *homo habilis* e incluso más atrás. Cito como muestra un texto de Rafael Jordana:

El Modo Técnico 1 se encuentra luego disperso por África y Asia, tiene una antigüedad de 2,5 millones de años y se ha transmitido como cultura hasta hace 300 mil años. En mi opinión, quien lo hizo merece llamarse persona.²¹

Eso daría a aquellos adanes y evas²² un aspecto bastante primitivo para los gustos en boga, pero, francamente, tal extremo es el que menos me preocupa.

20 Concretamente, la *a*, la *i* y la *u*. Véase Juan Luis Ursuaga y Ignacio Martínez Mendizábal, “El origen de la mente”, *Investigación y Ciencia* (noviembre 2001): 4-12.

21 Rafael Jordana Buttica, *La ciencia en el horizonte de una razón ampliada. La evolución y el hombre a la luz de las ciencias biológicas y metabiológicas* (Madrid: Unión Editorial, 2016), 143. Hay una discusión detallada del asunto en: Francisco Rodríguez Valls, *Orígenes del hombre. La singularidad de lo humano* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2017).

22 La disyuntiva entre el mono- y poligenismo es teológicamente una cuestión abierta, al menos de acuerdo con el criterio magisterial de la Iglesia Católica. Véase Antonio Sayés, *Teología de la Creación* (Madrid: Palabra, 2002), 451-483.

Autoconciencia y biología

Tras todo lo dicho, voy a dar por establecida la compatibilidad entre la continuidad fenoménica y la discontinuidad óptica en las relaciones entre evolución y conciencia. La evolución biológica que condujo a la aparición del hombre se produjo con una continuidad no tan grande como la que necesita la ortodoxia neodarwiniana,²³ pero sí suficiente para persuadir a los paleontólogos. En su transcurso fueron apareciendo criaturas que mostraban cerebración creciente, así como una capacidad cada vez más rica para asimilar información y desarrollar conductas sofisticadas. Que ello se debiera a una teleología intrínseca al universo, como quiso Teilhard de Chardin, o a tanteos azarosos de las estructuras vivientes, como pretendió Stephen Gould,²⁴ resulta para mi propósito por completo irrelevante (ni siquiera estoy convencido de que ambas interpretaciones sean incompatibles). El caso es que finalmente surgió la autoconciencia dentro de la estirpe más avanzada en lo que se refiere a las prestaciones que acabo de enunciar. Dado lo inexplicable del fenómeno desde el punto de vista de la causalidad natural, podría haber surgido igual de bien, pongo por caso, en los *percebes*, pero en tal caso su presencia hubiera pasado desapercibida para cualquier observador externo por los siglos de los siglos. Y es que el orden de los cirrípidos, al que Darwin prestó particular atención, está demasiado atornillado a unos mecanismos conductuales rígidos y la comunicación que tiene con el exterior es demasiado pobre para permitir a la autoconciencia desplegar sus potencialidades. Es como en el cuento de la rana que en realidad era un príncipe encantado por una bruja: por mucho que sufriera por dentro, no podía hacer otra cosa que croar para manifestarlo. Por eso quizá fue algo más que una afortunada casualidad que la autoconciencia despertara en los seres que estaban más abiertos al mundo circundante y poseían una gama de respuestas instintivas particularmente rica y flexible. Lo cual no implica que fueran dóciles a su voz, ni que ésta sonara de entrada alta y clara. Todo lo contrario. Las relaciones entre la autoconciencia y su huésped han sido progresivamente difíciles. No desde el comienzo, por supuesto, ya que al iniciar su andadura no tenía prácticamente nada que decir.

Conviene enfatizar que, aun cuando hable de conciencia y organismo como si fuesen los polos de una dualidad, en absoluto sugiero ni defendiendo un

23 La *simbiogénesis* de Lynn Margulis está suficientemente reconocida por la comunidad científica y constituye un ejemplo claro de discontinuidad dentro del campo estrictamente biológico. Véase Dorion Sagan ed., *Lynn Margulis. Vida y legado de una científica rebelde* (Barcelona: Tusquets, 2014).

24 Stephen Jay Gould, "No hay sentido de la evolución", *Mundo científico* 184 (noviembre 1997): 976-979.

planteamiento dualista. Y no lo defiendo porque la noción de autoconciencia que propongo es radicalmente incompleta desde el punto de vista ontológico: es inconcebible que subsista separadamente. Está muy lejos de consistir en una sustancia encerrada dentro de otra. Sobre su estatuto categorial solo arriesgo decir que se trata de una propiedad no nomológica de un ente dotado —a su vez— de abundantes atributos perfectamente naturalizables.

Por consiguiente, los problemas que hayan surgido entre la autoconciencia y las dimensiones físicas o biológicas de quienes la poseen no dejan de ser conflictos internos, aunque por eso mismo tanto más desgarradores. Supuso una nueva faceta de un hospedador que no la necesitaba ni contaba con ella. Por eso, lo que significó para él fue sobre todo un cúmulo de dificultades y rémoras. En definitiva, un lujo que pudieron permitirse los homínidos del pleistoceno porque eran seres con gran éxito reproductivo que habían conseguido escapar un poco al estrecho cerco de la selección natural. Si se quiere, se trató para ellos de una *inversión a largo plazo*, porque aquella molesta instancia crítica que retardaba sus reacciones de animal sano y bien integrado, o problematizaba una fórmula vital que hasta entonces parecía discurrir sobre carriles, dio paso a una creatividad insospechada, un caudal de soluciones inéditas que darían a aquellos simios descentrados el dominio absoluto del planeta. Pero ni siquiera le firmaron un cheque en blanco cuando se hizo evidente su utilidad. Se diría que dentro de nuestros refugios y arsenales seguimos añorando la intemperie y la lucha a cuerpo limpio. La conciencia nos ha abierto las puertas de la cueva de Alí-Babá, pero con frecuencia seguimos considerándola un *regalo envenenado*. Las posibilidades de desarrollar esta idea son infinitas, pero lo que me interesa en este momento es conjeturar por qué se dio esa nostalgia de lo ancestral. Y una vez más encuentro que tiene mucho que ver con la continuidad fenoménica entre los meros animales que fuimos y los racionales que parcialmente somos.

Conclusión

Alma y cuerpo no constituyen una *dualidad* ontológica, pero el ser que los detenta sí que es de alguna manera *dual*. La adquisición de la conciencia no fue anunciada por un trueno ni un relámpago, pero produjo escisiones internas allí donde se insinuó. En lugar de ponerse a inventar máquinas voladoras, como Leonardos da Vinci de la edad de piedra, los primeros humanos sólo

se apresuraron a adquirir la capacidad de *dudar*: ese fue probablemente el primer fruto de la conciencia, una conciencia seguramente ya despierta pero ignorante de sus propias fuerzas e incapaz de hacer frente por derecho a la bestia pletórica de instintos y recursos que la albergaba. Nuestros antepasados tardaron cientos de miles de años en aprender a partir los pedernales como es debido, seguramente porque tenían muchas cosas que hacer antes de perder el tiempo entrechocándolos. Creo que fue Thomas Edison quien propuso como fórmula de la invención un 5% de inspiración y un 95% de transpiración. En el alba de la especie, los ingredientes se mezclaban al revés: casi todo era transpiración gobernada por la biología y apenas quedaba un resquicio para la inspiración que a ratos perdidos incubaba la conciencia. Sólo cuando consiguió sorprender desprevenido a su anfitrión, inauguró la senda de la cultura y el progreso. Sin embargo, aun hoy en día la autoconciencia sigue siendo tan menesterosa que apenas da un solo paso sin endosar de inmediato lo que de él resulta a la parte de pura biología inconsciente que sigue operativa en el hombre. De un modo dolorosamente consciente aprendemos a conducir o a tocar un instrumento musical y con gozosa inconsciencia nos abandonamos distraídos a los placeres de la conducción y la música. Y es que la ración de saber de nosotros mismos que nos ha sido dada es muy parca: debemos administrarla con parsimonia y juicio. Somos como los habitantes de una casa que poseen para alumbrarse únicamente un débil y tembloroso candil, que en cada momento ilumina una parte mínima del edificio. Para no dilapidar sus virtualidades, la conciencia ha de evitar un estéril enfrentamiento con la dimensión nomológica del organismo, que en el reparto de lo humano se lleva casi todo el pastel. El éxito depende de aprender a colaborar con ella, porque seguirá siendo parte imprescindible de su sustancia, por mucho que quisieran lo contrario los angelismos de antaño, y por mucho que sigan pretendiéndolo los de ahora, es decir, los del transhumanismo.

Bibliografía

Arana, Juan. “¿Existe algo así como una explicación neuronal de la conciencia?”. En *Neurofilosofía*, editado por Concepción Diosdado, Francisco Rodríguez Valls y Juan Arana, 203-215. Madrid: Plaza y Valdés, 2010.

- . “¿Y qué es una máquina? Consideraciones críticas sobre las teorías materialistas de la consciencia”. En *Asalto a lo mental*, editado por Francisco Rodríguez Valls, Concepción Diosdado y Juan Arana, 13-44. Madrid: Biblioteca Nueva, 2011.
- . “Máquinas e inteligencia”. En *Inteligencia y filosofía*, editado por Manuel Oriol, 275-298. Madrid: Marova, 2012.
- . “Máquinas pensantes. Tres ejemplos de tratamiento cinematográfico de un problema antropológico”. En *Cerebro, mente, cuerpo, persona. Antropología cinematográfica*, editado por Pedro J. Teruel, 85-99. Barcelona: CEU, 2012.
- . *La conciencia inexplicada. Ensayo sobre los límites de la comprensión naturalista de la mente*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015.
- . “¿Se puede impunemente naturalizar la conciencia?”. *Gaceta de Psiquiatría Universitaria* 11, nº 3 (2015): 255-267.
- . “Prolegómenos a una discusión sobre la naturalización del hombre”. En *De simios, cyborgs y dioses*, editado por Claudia Carbonell y Lourdes Flamarique, 13-27. Madrid: Biblioteca Nueva, 2016.
- . “Una interpretación filosófica de la conciencia”. *Cultura y Conciencia. Revista de Antropología* 2 (2016): 1-25.
- . “¿Constituye la conciencia el factor diferencial de lo humano?”. *Naturaleza y Libertad. Revista de estudios interdisciplinares* 10 (2018): 33-54.
- Bergson, Henri. *La energía espiritual*. Madrid: Espasa, 1982 [1919].
- Churchland, Paul M. *Materia y conciencia*. Barcelona: Gedisa, 1999.
- Dehaene, Stanislas. “Signos de la conciencia”. En *Mente*, editado por John Brockman, 229-252. Barcelona: Crítica, 2012.
- Diéguez, Antonio. “Pensamiento conceptual en animales”. En *Naturaleza animal y humana*, editado por Antonio Diéguez y José María Atencia, 83-114. Madrid: Biblioteca Nueva, 2014.
- Edelman, Gerald M. y Giulio Tononi. *El universo de la conciencia. Cómo la materia se convierte en imaginación*. Barcelona: Crítica, 2002.
- Fuster, Joaquín M. *Cerebro y libertad. Los cimientos cerebrales de nuestra capacidad para elegir*. Barcelona: Ariel, 2014.

- Gould, Stephen Jay. “No hay sentido de la evolución”. *Mundo científico* 184 (noviembre 1997): 976-979.
- James, William. *La voluntad de creer*. Barcelona: Marbot, 2009.
- Jordana Butticaz, Rafael. *La ciencia en el horizonte de una razón ampliada. La evolución y el hombre a la luz de las ciencias biológicas y metabiológicas*. Madrid: Unión Editorial, 2016.
- Koch, Christof y Susan Greenfield. “¿Cómo surge la conciencia? Dos esclarecidos neurocientíficos contrastan sus teorías sobre la actividad cerebral que subyace bajo la experiencia subjetiva”. *Investigación y Ciencia* (diciembre 2007): 50-57.
- Kurzweil, Ray. *La singularidad está cerca. Cuando los humanos transcendamos la biología*. Berlin: Lola Books, 2012.
- Penrose, Roger. *La nueva mente del emperador*. Madrid: Mondadori, 1991.
- . *Las sombras de la mente. Hacia una comprensión científica de la consciencia*. Barcelona, Crítica: 1996.
- Pinker, Steven. *Cómo funciona la mente*. Barcelona: Destino, 1997.
- Rodríguez Valls, Francisco. *Orígenes del hombre. La singularidad de lo humano*. Biblioteca Nueva: Madrid, 2017.
- Sagan, Dorion, ed. *Lynn Margulis. Vida y legado de una científica rebelde*. Barcelona: Tusquets, 2014.
- Sayés, Antonio. *Teología de la Creación*. Madrid: Palabra, 2002.
- Teilhard de Chardin, Pierre. *El fenómeno humano*. Madrid: Taurus, 1967.
- Tomás de Aquino, *Suma teológica*. Edición de Francisco Barbado. Madrid: BAC, 1959.
- Ursuaga, Juan Luis e Ignacio Martínez Mendizábal. “El origen de la mente.” *Investigación y Ciencia* (noviembre 2001): 4-12.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza, 1973.

Juan Pablo ROLDÁN

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

jproldanr@gmail.com

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-9368-8216>

Recibido: 08/02/2019 - Aceptado: 21/02/2019

Para citar este artículo / To reference this article / Para citar este artigo

Roldán, Juan Pablo. "Tres momentos, una idea. Un concepto filosófico acerca del desarrollo del ser humano presente en la psicología contemporánea".

Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo, n° 5, (2019): 53-79.
<https://doi.org/10.25185/5.3>

Tres momentos, una idea. Un concepto filosófico acerca del desarrollo del ser humano presente en la psicología contemporánea

Resumen: Existen vínculos filosóficos entre el pensamiento romántico, el positivismo materialista, el psicoanálisis y algunas ideas centrales de las actuales neurociencias. Uno de ellos, de muchas consecuencias teóricas y prácticas, es la tesis metafísica que identifica el 'orden temporal' y el 'orden de naturaleza' en el desarrollo humano –las expresiones pertenecen a Santo Tomás de Aquino–. Se ilustra aquí esta hipótesis con la comparación entre tres momentos de la historia de la psicología, protagonizados por Cesare Lombroso, Sigmund Freud y Antonio Damasio respectivamente.

Palabras clave: Historia de la Psicología, metafísica, evolución, Freud, neurociencias, Antonio Damasio.

*Three moments, one idea.
A philosophical concept about the development of
the human being present
in contemporary psychology*

Abstract: There are philosophical links between Romantic thought, materialistic positivism, psychoanalysis and some central ideas of current neurosciences. One of them, with many theoretical and practical consequences, is the metaphysical thesis that identifies the 'temporal order' and the 'order of nature' in human development —the expressions belong to St. Thomas Aquinas—. This hypothesis is illustrated here with the comparison between three moments in the history of psychology, having Cesare Lombroso, Sigmund Freud and Antonio Damasio as protagonists.

Keywords: History of Psychology, metaphysics, evolution, Freud, neurosciences, Antonio Damasio.

*Três momentos, uma ideia.
Um conceito filosófico sobre o desenvolvimento do
ser humano presente
na psicologia contemporânea*

Resumo: Existem ligações filosóficas entre o pensamento romântico, o positivismo materialista, a psicanálise e algumas ideias centrais das neurociências atuais. Uma delas, com muitas consequências teóricas e práticas, é a tese metafísica que identifica a 'ordem temporal' e a 'ordem da natureza' no desenvolvimento humano —as expressões pertencem a São Tomás de Aquino—. Esta hipótese é ilustrada aqui com a comparação entre três momentos da história da psicologia, estrelando Cesare Lombroso, Sigmund Freud e Antonio Damasio, respectivamente.

Palavras-chave: história da psicologia, metafísica, evolução, Freud, neurociências, Antonio Damasio.

El objeto de estas líneas es ilustrar la presencia de un concepto filosófico acerca del desarrollo del ser humano con tres momentos de la historia de la psicología. Se trata de tres escenas simétricas, separadas cada una de la anterior por unos 65 años, que en buena medida pueden interpretarse conforme a los mismos principios, aunque esto no sea tan evidente de entrada. La identificación entre el ‘orden temporal’ y el ‘orden de naturaleza’ en el desarrollo —las expresiones pertenecen a Santo Tomás de Aquino—, es una tesis metafísica de importantes consecuencias antropológicas y éticas, y constituye un hilo oculto que vincula teorías psicológicas y neurocientíficas en apariencia independientes por sus fundamentos teóricos. Su aceptación suele ser acrítica y fundada en una especie de evidencia empírica asumida tácitamente. De aquí que la indebida homologación entre planos epistémicos sea otro denominador común entre estas ideas: el nivel científico particular, por un lado, y el filosófico, por otro.

Se analizará en forma sucinta el contexto cultural de cada hecho, sin pretender un estudio exhaustivo del mismo, sino sólo la explicación y documentación de la presencia subyacente de la problemática filosófica apuntada.

1. 1870, Hospital de Pavía, Italia

En noviembre de 1870 un joven médico italiano llamado Cesare Lombroso se disponía a realizar una autopsia en el hospital de Pavía. No era una autopsia común: el cuerpo pertenecía al célebre malhechor Villela, el *Jack the Ripper* italiano, que desafió a las autoridades y horrorizó al público durante décadas antes de ser capturado y ejecutado...

Mientras trabajaba en la penumbra de ese atardecer otoñal, reparó en algo más. La sección occipital del cráneo de Villela revelaba una pronunciada cavidad allí donde se unía con la columna, la misma clase de cavidad que encontramos en los “animales inferiores, incluidos los roedores”. Lombroso apartó los ojos del cadáver: “De pronto creí ver, iluminada como una vasta llanura bajo un cielo llameante, el problema de la naturaleza criminal, un ser atávico que reproduce en su persona los feroces instintos de la humanidad primitiva y los animales inferiores”. El cuerpo del homicida revelaba las características propias de los “criminales, los salvajes y los simios”, tales como enormes mandíbulas, pómulos altos, insensibilidad al dolor, vista muy aguda, tatuajes, “pereza excesiva, amor por las orgías y la irresponsable búsqueda del mal por sí mismo”.¹

1 Arthur Herman, *La idea de decadencia en la Historia Occidental*, trad. Carlos Gardini (Barcelona: Andrés Bello, 1998), 115.

Con esta iluminación nacía la teoría del ‘criminal nato’. Conforme a ella, existe un vínculo necesario entre las conductas delictivas y ciertas características físicas. Allí donde persistan las formas primitivas –pueblos salvajes, niños o delincuentes– existe una irresistible inclinación al crimen. En efecto, “cuando se sabe la corta distancia que separa al delincuente del salvaje, comprenderemos fácilmente por qué los deportados se acostumbra en breve a las costumbres de éstos, incluso el canibalismo, como se vio en Australia y en Guyana”. Por otro lado, “los niños ineducados ignoran la diferencia entre el crimen y la virtud, y (...) roban, pegan y mienten sin escrúpulos, lo cual nos explica perfectamente la precocidad en el delito y por qué la mayoría de los huérfanos o abandonados acaban en delincuentes”.²

Como resultado de estas ideas, Lombroso se entregó con entusiasmo salvífico a la búsqueda de relaciones entre aspectos biológicos cuantitativos de los seres humanos, que medía con nuevos instrumentos como el ‘craneómetro’ o el ‘estetómetro’ y la conducta criminal.

Frenología y electrofisiología

Pero su teoría no había surgido *ex nihilo*.

Por un lado, los avances en neurología y electrofisiología parecían descubrir causas de tipo material para una serie de fenómenos que en el pasado eran atribuidos a la fuerza misteriosa del espíritu. Las investigaciones de Franz Joseph Gall, fundador de la *frenología*, acerca de las localizaciones cerebrales y de las distintas formas de cráneo conforme al desarrollo de cada una de aquellas;³ los estudios de Carlo Matteucci en Italia y, posteriormente, de Johannes Müller, Emil Du Bois-Reymond, Hermann von Helmholtz, Ernst von Brücke e Ivan Mikhailovich Sechenov acerca de la corriente eléctrica en los movimientos musculares (para medir la cual usaban el galvanómetro estático inventado por Leopoldo Nobili) aportaron datos empíricos que, en el contexto filosófico positivista, fueron considerados como pruebas de la reducción de los fenómenos de nivel superior a sus raíces físicas.

2 César Lombroso, *El delito. Sus causas y remedios* (Madrid: Victoriano Suárez, 1902), 502.

3 Véase una interesante referencia de época en Giuseppe Antonini, *I precursori de C. Lombroso* (Torino: Fratelli Bocca, 1900).

Por otro lado, la biología de la época acusaba una profunda influencia de las filosofías romántica y positivista, a su vez muy relacionadas entre sí.⁴ La formación médica de Lombroso no era ajena a esta impronta.

Degeneración, atavismo y eugenesia⁵

Sucede que había comenzado a desarrollarse en biología y medicina el concepto de ‘degeneración’, que se difundiría aún más en los años siguientes. La teoría de la evolución de Darwin era uno de sus fundamentos: la idea de que la evolución se producía mediante una selección natural implicaba que algunas especies –o individuos– involucionaban y se destruían. Respecto de los seres humanos, por lo tanto, este fenómeno también podía suceder en algunos individuos o amenazar a toda la humanidad. El psiquiatra Bénédicte Augustin Morel dio forma inicial a esta teoría en su *Tratado de las degeneraciones físicas, intelectuales y morales de la especie humana y de las causas que producen esas variedades enfermas*.⁶

Los biólogos del siglo XIX lo explicaban, asimismo, por la teoría, íntimamente relacionada, del ‘atavismo’: en todo ser vivo, permanecían intactos sus rasgos primitivos iniciales, de tal forma que, bajo la corteza de cultura de la humanidad, existía al acecho un fondo de monstruosidad primitiva, presta a irrumpir en cualquier momento. Esto era lo que sucedía en los criminales. Se trataba, de ese modo, de un fenómeno biológico.

La literatura decimonónica expresa esta idea en muchas obras. En *El extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde*, publicada en 1886, Robert Louis Stevenson sugiere que la posibilidad de Jekyll de convertirse en Hyde sin afrontar las consecuencias de sus actos criminales, constituiría el mayor logro de la historia de la humanidad, por resolver su problema principal: el de la represión de nuestras aspiraciones más originarias y genuinas. Cuando me convertí en Hyde, relata Jekyll, sentí “algo indescriptiblemente nuevo y placentero... Sentía por dentro un temor embriagador, una corriente de desordenadas imágenes

4 Cfr. por ejemplo Oskar Negt, *Hegel e Comte* (Bologna: Il Mulino, 1975).

5 Cfr. Herman, *La idea de decadencia*, 115-150.

6 Bénédicte Augustin Morel, *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine et des causes qui produisent ces variétés maladives* (Paris: J. B. Baillière, 1857). Si bien era austriaco, Morel se formó en París. Entre otros lugares, en el Hospital de la Pitié-Salpêtrière, donde años después Freud fuera alumno de Jean-Martin Charcot. Morel se distinguía de Lombroso por su mayor pesimismo respecto de las posibilidades de mejorar el fenómeno de la degeneración y por acentuar el origen ambiental del mismo.

sensuales que se precipitaban en mi cabeza como el agua del saetín de un molino, una disolución de las ataduras de la obligación, una desconocida, aunque no inocente, libertad del alma. Me di cuenta... de que era más perverso, diez veces más perverso, vendido como esclavo a mi maldad original...”⁷

En *Drácula*, escrita en 1897, Bram Stoker describe la inquietante posibilidad de que, en una sociedad civilizada y ordenada, irrumpa de forma inesperada lo salvaje y siniestro, que siempre había estado latente como un río subterráneo.

Los personajes humanos de Drácula libran una guerra por la civilización, en que deben recurrir a métodos extremos y brutales. Es una guerra que ganan y pierden a la vez: antes de matar a Drácula, pierden a la heroína del libro Lucy Westenra (su nombre puede leerse como “luz de Occidente”), que es presa de los monstruosos poderes del conde. Esta mujer modelo, normal y civilizada, queda transformada en una bestia famélica. La escalofriante aparición de Lucy como vampiro –sus labios goteando sangre, su “dulzura convertida en inflexible y despiadada crueldad, su pureza en voluptuosa lascivia”– se convierte en la parábola de Stoker acerca de cómo el proceso de degeneración invade los protegidos recintos de la vida civilizada.⁸

Francis Galton, primo de Darwin, acuña en 1883 el término *eugenesia*, “para referirse a una ciencia de la crianza de los ‘bien nacidos’”, nueva disciplina que “era el aspecto práctico del darwinismo teórico”. Si existía el riesgo de la degeneración, y si la civilización se asentaba sobre cimientos físicos y biológicos, el interés prioritario de una sociedad debía consistir en prevenir “el lado oscuro y retrógrado del proceso evolutivo”.⁹ Para ello, debían reproducirse más y mejor los ‘normales’ y menos los ‘anormales’. Tanto en Inglaterra como en Alemania y Estados Unidos se fundan instituciones eugenistas que mantienen contacto entre sí. Téngase presente que estas ideas eran sostenidas con entusiasmo por los movimientos ‘progresistas’, en principio opuestos a movimientos que, como el nazismo, luego las llevaron a la práctica de manera más radical.¹⁰

7 Robert Louis Stevenson, *El extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde* (Buenos Aires: Gárgola, 2004), 90.

8 Cfr. Herman, *La idea de decadencia*, 130.

9 Herman, *La idea de decadencia*, 137.

10 Cfr. Herman, *La idea de decadencia*, 145: “El destino de la eugenesia alemana y de las ciencias raciales ilustra cómo el temor a la degeneración y la apelación a las soluciones estatales colectivas podían llevar a los practicantes progresistas a los brazos de los que estaban dispuestos a adueñarse del estado para ‘salvar’ la civilización sin reparar en el precio”. Nota al pie: “Y esto no ocurría sólo en Alemania. Karl Pearson, sucesor de Galton, se convirtió en admirador de los nazis, mientras que en Estados Unidos la Oficina de Registro Eugenésico, fundada en 1912, se mantenía en estrecho contacto con la Sociedad de Higiene Racial alemana y brindó la inspiración práctica para la ley de esterilización de 1933”.

Biología y filosofía

Estas ideas eran sostenidas como científicas, a veces sin consciencia de que, en realidad, no tenían fundamento empírico sino que, más bien, poseían una formalidad filosófica. Dos de los autores de mayor éxito en la época tuvieron el mérito de que, aunque insistieron con una retórica positivista en el fundamento científico de sus teorías, pusieron de relieve, al mismo tiempo, la animación filosófica subyacente. Se trata de Eduard von Hartmann y Ernst Haeckel. Ambos relacionaban explícitamente biología y filosofía, el primero acentuando lo filosófico y el segundo lo biológico. Cada uno conocía bien las ideas del otro; sus divergencias encubrían un acuerdo de fondo.¹¹

Hartmann publicó su *Filosofía del Inconsciente* en 1869. La obra, cuyo subtítulo era *Resultados especulativos de acuerdo al método inductivo de la ciencia física*, intentaba relacionar, en una síntesis superior, las ideas filosóficas de Arthur Schopenhauer con los últimos descubrimientos físicos y neurocientíficos.

El inconsciente es el núcleo de la realidad porque la consciencia es un producto tardío cronológicamente y, por lo tanto, también secundario ontológicamente. Lo más auténtico de los seres humanos y, en general, de cada ser y del universo como un todo es una realidad inconsciente.

Siguiendo a Schopenhauer, Hartmann afirmaba, por ejemplo, que en el amor, el objetivo “no es otra cosa, real y verdaderamente, que la satisfacción sexual”, de tal forma que “todo lo conectado con él, como armonía del alma, adoración, admiración, es sólo un débil y falso espectáculo, o es algo más, algo para amar en la próxima puerta”.¹²

Esta realidad inconsciente, que Hartmann llamaba *Voluntad*, como Schopenhauer, no debería ser calificada como buena o mala. Es amoral. La moral hace su aparición junto con la consciencia, y no se refiere a ningún carácter objetivo de la realidad, sino a una “relación” o comparación, formulada por los seres humanos, entre su situación actual y el objetivo de una mayor consciencia.¹³

11 Véase el comentario de un autor español de la época a un artículo de Hartmann acerca de Haeckel: José del Perojo, “Haeckel juzgado por Hartmann”, *Revista Contemporánea* II, n° 3, tomo I, volumen III (1876): 358-369, <http://www.filosofia.org/hem/dep/rco/0010358.htm> el 12/3/2017.

12 Eduard von Hartmann, *Philosophy of the Unconscious. Speculative Results according to the Inductive Method of Physical Science* (London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.Ltd., 1931), 231.

13 Von Hartmann, *Philosophy of the Unconscious*, 267.

Hartmann nombra con veneración a Spinoza como “la flor del misticismo filosófico”, un misticismo auténtico que, lejos de postular un Dios trascendente, pone en el centro de la realidad una “Substancia” indiferente a todo y cerrada sobre sí misma.¹⁴

Ernst Haeckel,¹⁵ por su parte, vio cómo su teoría de la recapitulación se difundía y lo convertía en una celebridad. Como aplicación del evolucionismo, esta teoría sostenía que el orden ontogenético ‘recapitulaba’ el orden filogenético. En otras palabras, que cada individuo atravesaba en su desarrollo las mismas etapas que se habían seguido en la evolución general de las especies. En base a un estudio comparativo de la morfología de los embriones, Haeckel sostenía que los seres humanos atravesaban una sucesión de etapas propias de los peces, los reptiles, las aves, los mamíferos inferiores y, finalmente, los mamíferos superiores. Su *Antropogenia*, publicada en 1874, explicaba los detalles de este proceso. Con entusiasmo religioso, Haeckel consideraba que su descubrimiento era “la mayor conquista del espíritu” en su época.¹⁶ Como pensaba, por otra parte, que había que pasar a la acción para aplicar tan importantes hallazgos, encabezó iniciativas sociales como la fundación de la Sociedad Alemana de Higiene Racial, en 1904, de la que fue nombrado presidente honorario.

Ahora bien, la unidad de este desarrollo articulado de todo el universo y de cada una de sus partes suponía una doctrina metafísica que la fundamentara, doctrina que Haeckel abrazó con fervor: el ‘monismo’. Esta concepción del universo implicaba abandonar visiones supersticiosas y anticientíficas como las de las religiones fundadas sobre un supuesto Dios trascendente y creador. Su obra más famosa, que alcanzó un éxito extraordinario, fue *Los enigmas del universo*, dedicada a esa concepción superadora. En su afán por difundir sus ideas, “fundó la Liga Monista, que pregonó el evangelio de la evolución y la selección natural en los círculos obreros alemanes”.¹⁷

14 Von Hartmann, *Philosophy of the Unconscious*, 371.

15 Véase una síntesis del pensamiento de Haeckel en Leopoldo José Prieto López, “Materialismo y eutanasia: a propósito de Ernst Haeckel”, *Espíritu* 57 (2008): 39-62. Asimismo, para dimensionar la influencia de Haeckel y los matices de su filosofía: Richard Milner, *Diccionario de la evolución* (Barcelona: Biblograf, 1995); Richard Noll, *Jung, el Cristo ario* (Buenos Aires: Javier Vergara, 2002), 139; Herman, *La idea de decadencia*, 142.

16 Ernest Haeckel, *Origine de l'homme* (Paris: Schleicher Freres & Cie., s. f.), 46.

17 Herman, *La idea de decadencia*, 142.

Una tesis metafísica

Santo Tomás de Aquino distinguía en el desarrollo humano entre un orden de naturaleza, forma o perfección (*ordo naturae* u *ordo essendi*) y un orden temporal, material o de generación (*ordo temporis* u *ordo generationis*), haciéndose eco de una importante tradición filosófica. Asimismo, afirmaba que ambos órdenes no se identificaban y que, además, eran inversos:

...el orden puede ser de dos formas. Una, según la vía de la generación y la materia, según la cual lo imperfecto es anterior a lo perfecto. La otra, según el orden de la perfección y de la forma, según el cual lo perfecto es naturalmente anterior a lo perfecto.¹⁸

Cornelio Fabro llamó la atención sobre esta doctrina,¹⁹ tal vez olvidada en la historia de la antropología tomista. Conforme a ella, el hecho de que pueda observarse que, por ejemplo, en el desarrollo humano se manifiestan primero las potencias de nivel inferior y, recién en un último momento las potencias superiores, no implica en absoluto que ese proceso temporal se identifique con el orden ontológico de precedencia (Santo Tomás también lo llamaba “orden de emanación”). No existe ninguna evidencia empírica de esta homologación entre estos dos tipos de orden. Se trata, más bien, de una cuestión de índole metafísica que no podría ser demostrada empíricamente.

Los autores referidos en este primer punto coinciden en sostener la tesis metafísica de la equivalencia entre ambos órdenes con una gran liviandad teórica, como si fuera tan evidente para la ciencia que no hiciera falta siquiera plantear la otra alternativa.

Esta concepción tenía muy importantes consecuencias. La secundariedad ontológica de las dimensiones superiores del ser humano suponía que la verdadera explicación de la realidad del hombre radicaba en sus dimensiones inferiores. Lombroso, por ejemplo, proponía que “estamos gobernados por leyes mudas que jamás caen en desuso y gobiernan con más seguridad a los hombres que las que están escritas en los Códigos”.²⁰ En realidad, el desarrollo no consistiría en un despliegue de lo propio en un proceso desde el interior hacia las manifestaciones exteriores, sino más bien en un proceso

18 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* (Madrid: BAC, 1978), II-II, 18, 1 in corp. Véase también I, 77, 4 y I, 77, 7.

19 Cfr. Cornelio Fabro, *Percepción y pensamiento*, trad. Lisón Buendía J. F. (Pamplona: EUNSA, 1978), 225-226.

20 César Lombroso, *El delito. Sus causas y remedios* (Madrid: Victoriano Suárez, 1902), 502.

inverso, desde afuera hacia adentro: el medio exterior alteraría la superficie de un ser para que este se adapte sólo en su corteza, mientras que en el fondo conservaría su naturaleza primitiva e inferior inalterada.

Georg Groddeck, amigo de Sigmund Freud, lo expresaba así:

...la vida acaba por antojársenos ser un baile de máscaras para el que nos disfrazamos; para el que acaso nos disfrazamos diez, doce, o cien veces pero al que, pese a todo, concurrimos tales como somos y continuamos siendo debajo del disfraz, confundidos con todas las demás máscaras y del que luego nos retiramos exactamente tal como hemos llegado.²¹

La cultura, las instituciones, la moral coincidirían en ofrecer un barniz superficial y endeble a las fuerzas salvajes e impersonales que anidan en nuestro fondo. El Dr. Jekyll no es más que una máscara de Mr. Hyde.

Ahora bien, esta concepción implica tanto que el núcleo de cada ser humano y de toda la realidad es lo inferior, como que es lo *genérico*. Lo genérico, lo impersonal, lo indeterminado, es más real que lo individual, lo personal, lo determinado. En efecto, a medida que se asciende en la jerarquía de los seres se descubre una mayor unidad y una mayor distinción de los otros seres. Un ser inorgánico es igual en todas sus partes, no está centralizado en torno a un núcleo estructural y operativo como un ser vivo. Y los seres vivos inferiores lo están menos que los superiores. De forma análoga, dos seres inorgánicos se distinguen menos entre sí que lo que lo hacen dos seres vivos, y los inferiores menos que los superiores. La metafísica clásica definió esta gradación conforme a las propiedades *trascendentales* de *unidad* y *aliquididad* (la etimología de *aliquid* es “otro qué”).

De aquí que la tradición romántica y positivista referida hasta aquí haya entronizado al *monismo* como a su filosofía fundamental y haya descartado por supersticiosas toda visión de un Dios trascendente, de un ser humano personal con un núcleo espiritual, de una realidad identificada con las propiedades trascendentales de unidad, verdad, bondad, belleza... La secundariedad temporal de lo superior implica su secundariedad ontológica. El desarrollo humano es un proceso de “individuación”,²² que nunca anula el fondo inferior, representante de lo genérico e impersonal.

21 Georg Groddeck, *El libro del Ello. Cartas psicoanalíticas a una amiga* (Buenos Aires: Sudamericana, 1968), 25.

22 Este concepto era habitual en la literatura romántica. Cfr. Arantzazu González, *El pensamiento filosófico de Lou Andreas-Salomé* (Madrid: Cátedra, Universidad de Valencia, Instituto de la Mujer, 1997), 69-114.

Haeckel vincula con claridad estas tesis y las atribuye a la observación científica, al afirmar que “el monismo nos aparece como una proposición fundamental necesaria de la ciencia de la naturaleza” y que “el monismo debe conducir a reducir los fenómenos sin excepción a la mecánica atómica”.²³ De esta forma, postula, por un lado, la anterioridad ontológica de lo genérico por sobre lo individual y, por otro, la de lo inferior por sobre lo superior.

Primer episodio

Este primer episodio ilustra una discusión filosófica tomada como científica. Lo filosófico se hace presente, pero sólo como una especie de premonición o anticipo impuro de lo que la ciencia demostrará después.

Sin embargo, es indudable que subyace a estas ideas una tesis metafísica neta.

2. 1935, consultorio de Sigmund Freud, Viena

El consultorio donde Freud atendía a sus analizandos, y el estudio contiguo, fueron quedando gradualmente atestados de tapetes orientales, fotografías..., placas, etc. Las estanterías cerradas con cristales estaban llenas de libros y cubiertas de objetos... Pero las presencias que más abundaban en las habitaciones de trabajo de Freud eran las esculturas esparcidas sobre todas las superficies disponibles: formaban filas apretadas en los estantes, se amontonaban sobre las mesas y en las vitrinas, e invadían el ordenado escritorio de Freud, donde las mantenía bajo su mirada afectuosa mientras escribía sus cartas y redactaba sus artículos.²⁴

El visitante podía encontrarse ante unas 3000 antigüedades, distribuidas de forma abigarrada. La mitad eran egipcias, pero también había prehistóricas, chinas, hindúes, tailandesas, etruscas, minoicas, micénicas, romanas, griegas, iraníes, sumerias, acacias, sirias, chipriotas, etc. De tamaño pequeño, Freud las

23 Ernest Haeckel, *Le monisme. Profession de foi d'un naturaliste* (Paris: Schleicher Freres & Cie., s. f.), 21.

24 Peter Gay, *Freud. Una vida de nuestro tiempo* (Buenos Aires: Paidós, 1989), 203.

compraba con lo percibido en concepto de derechos de autor y de consultas extraordinarias, fuera de su horario habitual de trabajo.

El gusto de Freud por las antigüedades llegaba al nivel de una adicción, apenas inferior a la que lo ataba al tabaco.²⁵ Además, con frecuencia daba un uso práctico a las estatuillas, al tomarlas como ejemplos en los diálogos con sus pacientes.

Pero también esta predilección tenía un motivo teórico, que lo relacionaba con Lombroso y con el monismo romántico y positivista.²⁶

Es obvio que Freud no estaba de acuerdo con el racismo que implicaban las teorías de la degeneración (aunque haya admirado mucho al neurólogo Jean-Martin Charcot, quien fue su maestro en París). La eugenesia sería criticada por su adopción por parte del nazismo, por lo que fue cambiando de signo y por un tiempo dejó de ser defendida por los sectores progresistas de la sociedad. De hecho, Freud sufrió en carne propia las consecuencias de este pensamiento y debió huir de Viena y trasladarse a Londres. Es curioso que uno de los obstáculos que demoraron su viaje al exilio haya sido su renuencia a abandonar Viena sin llevar su colección de antigüedades, cuyo permiso de traslado tardaba en llegar.

Ahora bien, Freud conservó la tesis de la equivalencia entre el orden cronológico y el orden de perfección, así como las de la centralidad de lo inferior, la superficialidad y artificialidad de la persona²⁷ y de la cultura y el monismo metafísico, aunque acentuando la argumentación psicológica por sobre la biológica. Téngase en cuenta que “*La interpretación de los sueños* se publicó en 1899, el mismo año en que se publicó *El enigma del universo* de Haeckel y sólo dos años después... del *Drácula* de Stoker”.²⁸

25 Cfr. Gay, *Freud*, 203.

26 Para un estudio más completo de esta influencia, véase, por ejemplo, Carlos Velasco Suárez, “Las luminosas profundidades de vuestro corazón”, en *Psiquiatría y persona* (Buenos Aires: Educa, 2003), 19-27; Juan Pablo Roldán, “Consideraciones filosóficas sobre el amor a sí mismo en la obra de Freud”, *Revista de Psicología* 2, n° 4 (2006): 77-83; Juan Pablo Roldán, “Lou Andreas-Salomé: El psicoanálisis frente a la metafísica. Lou Andreas-Salome: psychoanalysis facing metaphysics”, *Observaciones filosóficas* 15 (2013), accedido el 14 de marzo, 2019, https://www.academia.edu/4205014/Lou_Andreas-Salom%C3%A9_El psicoan%C3%A1lisis_frente_a_la_metaf%C3%ADsica._Lou_Andreas-Salome Psychoanalysis_facing_metaphysics.

27 Cfr. “Si usted raspa a un ruso, dice el proverbio, aparece el tártaro sobre la piel. Analice cualquier emoción humana, no importa cuán distante esté de la esfera de la sexualidad, y usted encontrará ese impulso primordial al cual la propia vida debe su perpetuidad”. Sigmund Freud, “Entrevista al Dr. Sigmund Freud. ‘El valor de la vida’”, en *Encuentros. Publicación del Colegio de Psicólogos de la Provincia de Buenos Aires. Distrito XV. XXI* 33 (2010), 6.

28 Herman, *La idea de decadencia*, 146-147.

El analista y el arqueólogo

¿Por qué eran tan significativas, en este contexto, esas piezas antiguas? Porque, para Freud, lo antiguo era un testimonio de lo profundo y auténtico, de nuestro verdadero fondo. Freud admiraba y citaba a Haeckel y a Hartmann, y también a Schopenhauer y a Nietzsche. El estudio de los niños, el de los primitivos y el de los neuróticos confluían en dirigirse a lo ontológicamente primero. De aquí que, por ejemplo, Freud subtitulara *Tótem y tabú* como *Algunos aspectos comunes entre la vida mental del hombre primitivo y los neuróticos*. La observación de los neuróticos, por sufrir éstos una regresión, transportaría al analista a épocas pasadas, tanto a nivel individual (niños) como histórico (pueblos primitivos). Las patologías nos permiten acceder a ese fondo común²⁹ (de aquí que se califique a Freud como ‘patomorfista’). Carl Gustav Jung, por su parte, también adoptó, aun con mayor entusiasmo que Freud, estos aspectos de las ideas de Haeckel.

En 1915 Freud escribe *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte*, sobrecogido por los horrores de la Primera Guerra Mundial. Allí argumenta que, en verdad, quien se escandaliza ante el espectáculo de destrucción de la guerra, se ha dejado engañar por una especie de ilusión. En efecto, es común sostener “la necesidad de un proceso evolutivo” gracias al cual “las malas inclinaciones del hombre son desarraigadas en él y sustituidas, bajo el influjo de la educación y de la cultura circundante, por inclinaciones al bien”. De aquí que podamos “ya extrañar sin reservas que en el hombre así educado vuelva a manifestarse tan eficientemente el mal”, como es el caso de una guerra de semejantes dimensiones entre naciones civilizadas.

Ahora bien: esta respuesta... integra un principio que hemos de rebatir. En realidad, no hay un exterminio del mal. La investigación... psicoanalítica... muestra que la esencia más profunda del hombre consiste en impulsos instintivos de naturaleza elemental, iguales en todos y tendientes a la satisfacción de ciertas necesidades primitivas.³⁰

29 Cfr. “Las llamadas enfermedades mentales tienen que despertar en el profano la impresión de que la vida mental e intelectual ha quedado destruida. En realidad, la destrucción atañe tan sólo a adquisiciones y evoluciones ulteriores. La esencia de la enfermedad mental consiste en el retorno a estados anteriores de la vida afectiva y de la función”. Sigmund Freud, “Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte”, en *Obras Completas*, trad. Luis López-Ballesteros y de Torres (Buenos Aires: El Ateneo, 2003), 2108.

30 Freud, “Consideraciones de actualidad”, 2105.

Las esculturas antiguas remitían a ese mundo en general negado y que cada tanto irrumpe en la vida individual y social. El Ello de Freud se parecía al delincuente lombrosiano que habitaba en el fondo de todo ser humano. En 1937, hacía el final de su vida, Freud explicaba que el analista, a diferencia del arqueólogo, encontraba intactas las obras del pasado, ya que no existía un desarrollo psíquico que implicara una auténtica modificación de lo anterior. Somos lo más primitivo e inferior.

...el psicoanalista trabaja en condiciones más favorables que el arqueólogo, puesto que dispone de un material que no tiene comparación con el de las excavaciones... Pero ocurre algo diferente con el objeto psíquico cuya temprana historia intenta recuperar el psicoanalista. Aquí corrientemente nos encontramos en una situación que en la arqueología sólo se presenta en raras circunstancias, como las de Pompeya o las de la tumba de Tutankamón. Todo lo esencial está conservado; incluso las cosas que parecen completamente olvidadas están presentes de alguna manera y en alguna parte y han quedado meramente enterradas y hechas inaccesibles al sujeto.³¹

Freud fue fiel a estas ideas a lo largo de toda su vida. Ya en una conferencia de 1896 sobre *La etiología de la histeria* utilizaba la misma metáfora, al recordar que “*saxa loquuntur*”, “las piedras hablan”.³²

Pesimismo y resignación

Pero Freud, a diferencia de Lombroso y Haeckel, y tal vez con mayor coherencia que ellos, no era optimista. Él también percibía este “retorno de lo reprimido” en la sociedad contemporánea, pero asistía a él con un resignado pesimismo frente a lo inevitable. No había en Freud proyectos de ingeniería social eugenista. El nazismo, a su juicio, era casi la concreción histórica y política de la irrupción del auténtico fondo humano.

31 Sigmund Freud, “Construcciones en psicoanálisis”, en *Obras Completas*, trad. Luis López-Ballesteros y de Torres (Buenos Aires: El Ateneo, 2003), 3366-3367.

32 Sigmund Freud, “Etiología de la histeria”, en *Obras Completas*, trad. Luis López-Ballesteros y de Torres (Buenos Aires: El Ateneo, 2003), 300.

Su estoica resignación lo acercaba a Spinoza,³³ un autor venerado por Hartmann y por los románticos en general.

3. 1999, en una calle solitaria de La Haya, Holanda

El afable portero del Hotel des Indes insiste: “No debería usted salir a pie con este tiempo señor, deje que le pida un coche. El viento es malo, es casi un huracán, señor. Vea las banderas”. Ciertamente, las banderas han echado a volar, y las veloces nubes se dirigen rápidamente hacia el este. Aunque la calle de las embajadas de La Haya parece a punto de despegar, declino la oferta. Prefiero caminar, le digo. Estaré bien. Además, mire lo bonito que se ve el cielo entre las nubes. Mi portero no tiene ni idea de hacia dónde me dirijo, y no se lo voy a decir ¿Qué pensaría? (...) Durante los últimos años he estado buscando a Spinoza, a veces en libros, a veces en lugares, y ésta es la razón por la que hoy me encuentro aquí.³⁴

El testimonio pertenece al reconocido neurocientífico Antonio Damasio, quien en su obra *En busca de Spinoza. Neurobiología de las emociones y los sentimientos*, traza un paralelo entre su peregrinación a la casa donde el filósofo vivió sus últimos años, su progresivo reencuentro espiritual con Spinoza, a quien había leído por primera vez en la adolescencia, y el camino de sus descubrimientos en neurociencias.

¿Otro paradigma epistemológico?

Este tercer episodio, a casi sesenta y cinco años del segundo, parecería ubicarse en el contexto de un paradigma epistemológico muy distinto a los dos anteriores. En general, los neurocientíficos suelen diferenciar sus perspectivas de las de la historia anterior, en la que, piensan, los elementos científicos aparecían mezclados con ideas fantásticas y supersticiosas. La pretensión de haber comenzado a recorrer el camino seguro de la ciencia y

33 Cfr. “Una corteza de indiferencia está rodeándome lentamente; un hecho que compruebo sin queja. Es un desarrollo natural, una forma de empezar a volverse inorgánico... Debe estar conectado con un cambio decisivo en la relación de los dos instintos por mí postulados... La presión incesante y tangible de un vasto número de sensaciones desagradables puede acelerar esta tal vez prematura condición, esta tendencia a experimentar todo *sub specie aeternitatis*”. Sigmund Freud y Lou Andreas-Salome, *Letters*, ed. Ernst Pfeiffer (New York-London: Norton, 1983), 155.

34 Antonio Damasio, *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos* (Buenos Aires: Paidós, 2014), 19-21.

el juicio negativo respecto de los intentos anteriores –que habrían sido meros tanteos a ciegas– son actitudes ingenuas propias del positivismo, y marcan una primera continuidad entre los tres momentos aquí propuestos.

Damasio es un autor moderado respecto de estas cuestiones y valora la sabiduría de quienes lo precedieron. Su veneración por Spinoza –compartida con Hartmann y Freud– es una muestra de esta actitud. Ahora bien, el primer motivo por el cual Damasio va en busca de Spinoza es que este ha adelantado de forma intuitiva, precientífica, toda una serie de grandes descubrimientos de las neurociencias actuales.³⁵ Nótese que hay aquí un paradigma similar al de Hartmann, Haeckel y Freud: las ideas de los filósofos del pasado tienen un valor proporcional a su verificabilidad empírica posterior. Para Damasio, el psicoanálisis mismo, que no desprecia como hacen otros neurocientíficos, se ubica en esta categoría precientífica. Esto equivale a sostener una tesis epistemológica fuerte: la de que todo conocimiento de la realidad en última instancia es científico más que filosófico, porque la filosofía y las ciencias particulares se encuentran en un mismo ámbito epistémico, con una diferencia de grado.

Emociones y sentimientos

En este contexto, ¿qué descubrimientos habría adelantado Spinoza, y en qué se relacionan las ideas de Damasio a este respecto con las de Lombroso y Freud?

El primer vínculo radicaría en la teoría de Damasio acerca de las emociones y los sentimientos. Este explica que recién en los últimos años las neurociencias le otorgaron a este tema el lugar que merecía. Hasta hace poco, sólo se consideraba relevante el estudio de lo cognoscitivo, y las dimensiones afectivas eran relegadas como curiosidades sin importancia científica. Damasio cree haber descubierto su importancia y significado y haberles otorgado un auténtico *status* científico.

35 Cfr. “Spinoza parecía haber prefigurado las soluciones que los investigadores están ofreciendo ahora...”; “... Spinoza: el protobiólogo. Este es el pensador biológico oculto... Mi segundo propósito en este libro es conectar a este Spinoza menos conocido con parte de la neurobiología correspondiente de hoy”; “A lo largo de la historia, uno de los valores de la filosofía es que ha prefigurado la ciencia”. Damasio, *En busca de Spinoza*, 22 y 26.

El punto de partida de este avance ha sido la profundización en la distinción entre emociones y sentimientos. Las primeras son “visibles para los demás, pues se producen en la cara, en la voz, en conductas específicas”, ya que “se representan en el teatro del cuerpo”. Los segundos “siempre están escondidos”, “invisibles a todos los que no sean su legítimo dueño, pues son la propiedad más privada del organismo en cuyo cerebro tienen lugar”; en otras palabras, “los sentimientos se representan en el teatro de la mente”.³⁶

Es frecuente pensar que los sentimientos causan las emociones. Por ejemplo, que un sentimiento de dolor pueda ser percibido al expresarse en lamentos o gestos en el rostro de alguien. Pero esto constituye un grave error, culpable del “retraso a la hora de encontrar una explicación neurobiológica de los sentimientos”.³⁷

En realidad, el proceso es inverso. Lo primario son las emociones. Todos los sentimientos subsiguientes, aun los más elevados o sofisticados, son derivados de las emociones primarias, que son el material inicial y auténtico de la vida afectiva.

¿Cuál es el fundamento de esta tesis? Responde Damasio:

...tememos emociones primero y sentimientos después porque la evolución dio primero las emociones y después los sentimientos. Las emociones están constituidas a base de reacciones simples que promueven sin dificultad la supervivencia de un organismo, y de este modo pudieron persistir fácilmente en la evolución.³⁸

¿Se trata de una argumentación científica o de la aplicación acrítica del principio metafísico conforme al cual, en el desarrollo humano, el orden cronológico se identifica con el orden de naturaleza?

36 Damasio, *En busca de Spinoza*, 38.

37 Damasio, *En busca de Spinoza*, 40.

38 Damasio, *En busca de Spinoza*, 40.

Lo primero en el tiempo, lo primitivo y más elemental, es el último fin de todo desarrollo posterior que, por lo tanto, es secundario también ontológicamente y un medio para cumplir esos fines primarios.³⁹

De aquí que una emoción sea una tendencia a restablecer el equilibrio u “homeostasis” perdida, mientras que un sentimiento sea una representación, mental y por eso secundaria, de un determinado estado del cuerpo, a cuyos fines se orienta. En efecto, todos “los organismos vivos, desde la humilde ameba hasta el ser humano nacen con dispositivos diseñados para resolver automáticamente, sin que se requiera el razonamiento adecuado, los problemas básicos de la vida. Dichos son: encontrar fuentes de energía; mantener un equilibrio químico del interior compatible con el proceso vital; conservar la estructura del organismo... y detener los agentes externos de enfermedad y daño físico. La palabra homeostasis es el término apropiado para el conjunto de regulaciones y el estado resultante de vida regulada”. Ahora bien, en “el curso de la evolución, el equipamiento innato y automatizado de la gestión de la vida... se fue haciendo más refinado”.⁴⁰ Los sentimientos son parte esencial de ese “refinamiento”.⁴¹

Una muñeca rusa

Esta concepción acerca del desarrollo implica una idea acerca de la estructura del ser humano, tal como sucedía en los casos de Lombroso, Hartmann, Haeckel y Freud: en lo más profundo, en su estado original, habita lo primitivo e impersonal, y el desarrollo se produce como una acumulación de capas secundarias y más superficiales.⁴²

39 Cabría destacar que, conforme a una concepción metafísica distinta, que entendiera ambos órdenes como inversos, la relación entre medios y fines iría modificándose a medida que un ser fuera desplegándose, de tal manera que lo que aparecería como un medio desde el punto de vista de un grado inferior de vida, en uno superior se transformaría en un fin. El filósofo Hans Jonas, por ejemplo, ilustra esta idea al afirmar que “incluso el más enfermo entre nosotros, si es que realmente quiere seguir viviendo, quiere hacerlo pensando y sintiendo, no sólo digiriendo”, de tal forma que “la consciencia, como tal, proclama su propio valor como algo superior”. Hans Jonas, “La carga y la bendición de la mortalidad”, en *Pensar sobre Dios y otros ensayos* (Barcelona: Herder, 1998), 98.

40 Damasio, *En busca de Spinoza*, 40-41.

41 Cfr. “El sentimiento es consecuencia del proceso homeostático en marcha, el siguiente paso de la cadena”. Damasio, *En busca de Spinoza*, 100.

42 Por lo demás, esta idea continúa muy presente en el conjunto de las neurociencias contemporáneas. Véase, por ejemplo, el modelo tripartito (“triuno”) del cerebro de Paul MacLean –conforme al cual los hombres en el fondo actúan por su “cerebro de reptil”, siempre con algún desfase respecto de su cerebro racional–, que retoman autores como Gastón Le Doux o Daniel Goleman.

El resultado, afirma Damasio, se parecería a una “muñeca rusa”, si no fuera que en esta cada parte mayor tan sólo repite la inferior. “Pero el principio de anidamiento se mantiene. Cada una de las distintas reacciones de regulación que hemos estado considerando no es un proceso radicalmente diferente, construido de la nada para una finalidad específica. Por el contrario, cada reacción consiste en un reordenamiento de... partes de los procesos más simples inmediatamente inferiores. Todos están dirigidos al mismo objetivo general, la supervivencia con bienestar, pero cada uno de los reordenamientos... está dirigido secundariamente a un nuevo problema cuya solución es necesaria para la supervivencia con bienestar”.⁴³ Este “anidamiento” de capas ontológicas en el desarrollo responde a un criterio metafísico similar al que daba origen a la teoría del atavismo. Lo inferior es la parte más “profunda y definidora de nuestra existencia”.⁴⁴

El gusano *C. elegans* está dotado de sólo 302 neuronas y unas 5000 conexiones interneuronales. Esto lo convierte en un medio privilegiado de experimentación. Cuando los *C. elegans*, explica Damasio, disponen de alimento y de un buen entorno ambiental, viven distantes uno de otro y comen separados. Por el contrario, si se alteran estas condiciones favorables, los gusanos se agrupan para comer. Damasio concluye que es evidente que esas actitudes sociales, de nivel superior, obedecen a los objetivos primarios de las inferiores⁴⁵ y por eso pregunta si “acaso pensaba el lector que los seres humanos inventaron estas soluciones de conducta”.⁴⁶

De aquí que, por ejemplo, el estado de felicidad consista en experimentar “un determinado estado corporal con cierta calidad que llamamos placer y que encontramos ‘bueno’ y ‘positivo’ en el marco de la vida...”.⁴⁷

Spinoza, el protobiólogo

¿Por qué Spinoza, entonces? Porque prefiguró de forma genial, según Damasio, lo esencial de estas ideas.

43 Damasio, *En busca de Spinoza*, 49.

44 Damasio, *En busca de Spinoza*, 47.

45 Cfr. Damasio, *En busca de Spinoza*, 59.

46 Cfr. Damasio, *En busca de Spinoza*, 59.

47 Damasio, *En busca de Spinoza*, 101.

En primer lugar, mediante su teoría del paralelismo entre el alma y el cuerpo (en términos del filósofo, se trataría de dos ‘modos’ de una misma ‘substancia’). Esta idea es mirada con simpatía por distintos neurocientíficos porque constituye un modelo explicativo que permitiría afirmar al mismo tiempo, para el tema mente y cerebro, un monismo materialista y un dualismo epistemológico.⁴⁸ La reducción a lo inferior tendría aquí un fundamento para ser pensada.

En segundo lugar, Damasio sostiene que la teoría de Spinoza de que el alma es la “idea del cuerpo” anticipa su idea de los sentimientos como representaciones del estado del cuerpo.⁴⁹

En tercer lugar, la sentencia de Spinoza de que todo ser finito aspira a permanecer en su ser (*conatus*), que Damasio considera central en el conjunto de las ideas del filósofo, sería equivalente a la de la homeostasis como objetivo último de todo ser vivo.^{50 51}

Spinoza, el filósofo ‘espinozista’

Todos estos motivos para maravillarse ofrecidos por Spinoza, el protobiólogo, quedan subsumidos en una concepción general, de nivel filosófico, a la que Damasio da el nombre consagrado de “espinosismo”.⁵² La diferencia respecto de las anteriores perspectivas radica en que estas últimas son particulares y son finalmente integradas en esta explicación global.

48 Cfr. Damasio, *En busca de Spinoza*, 23.

49 Cfr. Damasio, *En busca de Spinoza*, 23-24.

50 Cfr. Damasio, *En busca de Spinoza*, 24.

51 Damasio se refiere a la muy comentada Proposición VI de la Tercera Parte de la Ética de Spinoza: “Cada cosa, en cuanto es en sí, se esfuerza en perseverar en su ser”. Benedictus de Spinoza, *Ética* (Buenos Aires: Aguilar, 1980), 171. Una proposición semejante, claro está, lejos de ser central en su sistema, más bien carece de sentido en una postura monista coherente. A este respecto, el mismo Freud es más consecuente con estos principios que Spinoza, por cuanto este último afirma en la misma obra que “no puede ser destruida ninguna cosa más que por una causa exterior” (Proposición IV, Tercera Parte, 170), mientras que Freud afirma lo contrario, al decir que “todo lo animado tiene que morir por causas internas” Sigmund Freud, “Más allá del principio del placer”, en *Obras Completas*, trad. Luis López-Ballesteros y de Torres (Buenos Aires: El Ateneo, 2003), 2531.

52 Cfr. Damasio, *En busca de Spinoza*, 300.

En última instancia, el *espinosismo* consiste en una metafísica monista, que obedece a los mismos principios mantenidos por Hartmann, Haeckel^{53 54} o Freud. Al abordar estas cuestiones, Damasio se permite considerar cuestiones filosóficas de forma más explícita.

Considera que el monismo de Spinoza dota a la ciencia de una mirada trascendente, sin obligarla a abandonar su materialismo de base. Para alcanzar cierta elevación, no es necesario postular la existencia de un espíritu realmente distinto de la materia. El monismo permite una cierta trascendencia *horizontal*.

En efecto, si bien es cierto que todo lo superior se reduce a lo inferior, y que toda la vida del espíritu en el fondo se orienta al objetivo primario del restablecimiento del equilibrio homeostático, Damasio declara que su “propósito no es reducir lo sublime a lo mecánico” y, de esta forma, atentar contra la “dignidad” de lo espiritual.⁵⁵ Por el contrario, “explicar el proceso fisiológico que hay tras lo espiritual” revela “la conexión al misterio”:

Spinoza y aquellos pensadores cuyas ideas tienen elementos espinosianos hacen que los sentimientos tracen un círculo completo, desde la vida en progreso, que es donde se originan, hasta las fuentes de la vida, hacia las que señalan.⁵⁶

En otras palabras, el monismo permite trascender desde la parte hacia el Todo –trascendencia que suele llamarse ‘horizontal’ porque no exige la existencia de una realidad superior absolutamente distinta de lo finito—. La

53 Es interesante que el mismo Damasio reivindique, en una cierta medida, esta herencia. Véase Damasio, *En busca de Spinoza*, 279.

54 ¿Son muy distintas las siguientes ideas de Haeckel de lo que Damasio considera logros de la ciencia actual? “Como ya lo he mostrado hace tiempo, estas dos grandes cuestiones no son dos distintos ‘enigmas del universo’. El problema neurológico de la consciencia no es más que un caso particular del problema cosmológico que incluye todo, el de la cuestión de la substancia. Si nosotros conociéramos la esencia de la materia y de la fuerza, habríamos comprendido también cómo la substancia, que es nuestro *substratum*, puede, en determinadas circunstancias, sentir, desear y pensar. La consciencia es de la misma forma que la sensación y la voluntad de los animales superiores, un trabajo mecánico de las células ganglionares y, como tal, se remonta a un proceso físico y químico en su plasma. Además, por la aplicación de métodos genéticos y comparados, llegamos a la conclusión de que la consciencia, así como la razón, no son más que funciones cerebrales, exclusivas del hombre”. Haeckel, *Le monisme*, 37.

55 Damasio, *En busca de Spinoza*, 308.

56 Cfr. Damasio, *En busca de Spinoza*, 308.

verdadera “espiritualidad” consiste en la captación abarcadora de la armonía de ese proceso general de la vida.^{57 58}

¿Un espinozismo ‘combativo’?

Del monismo derivan consecuencias no deseadas que Damasio reconoce. Si la verdadera realidad fuera un Todo, un proceso general, los seres particulares no tendrían el valor de un fin y la naturaleza no se ocuparía de su plenitud.⁵⁹ La naturaleza “no es cruel ni benigna”, es indiferente. Inclusive, “la biología moderna está revelando ahora que la naturaleza es más cruel e indiferente de lo que creíamos antes”.⁶⁰

Llegados a este punto, explica Damasio, habría que modificar el espinozismo. Spinoza era pasivo frente a este fenómeno. Para él, había que entregarse a la Substancia-Dios de manera quietista, con una serena y lúcida aceptación (*amor Dei intellectualis*). Hartmann y Freud eran pesimistas, y su abandono era pura resignación desesperada. Pero Damasio, por el contrario, propone una actitud “combativa”.

La naturaleza carece de un plan para la prosperidad humana, pero a los seres humanos de la naturaleza les está permitido diseñar dicho plan. Una actitud combativa, quizás más que la noble ilusión de la beatitud de Spinoza, parece contener la promesa de que nunca nos sentiremos solos mientras nuestra preocupación sea el bienestar de los demás.⁶¹

Damasio propone una acción social y política, como lo hacían Lombroso y Haeckel, y como no lo hacía Freud. Cabe preguntarse qué postura es más coherente con el fondo metafísico monista.

57 Cfr. “Si los sentimientos... dan testimonio del estado del proceso vital, los sentimientos espirituales excavan bajo dicho testimonio, profundamente en la substancia de la vida. Forman la base de una intuición del proceso de la vida”. Damasio, *En busca de Spinoza*, 306.

58 Este materialismo matizado también es una actitud extendida en neurociencias. Podría ser calificado, en general, como “materialismo ilustrado”, según la expresión de Jean-Pierre Changeux a la que Kathinka Evers da un mayor alcance filosófico. Cfr. Kathinka Evers, *Neuroética. Cuando la materia se despierta* (Buenos Aires-Madrid: Katz, 2010), 42 y siguientes.

59 Cfr. “El plan de la ‘Creación’ no incluye el propósito de que el hombre sea ‘feliz’”. Sigmund Freud, “El malestar en la cultura”, en *Obras Completas*, trad. Luis López-Ballesteros y de Torres (Buenos Aires: El Ateneo, 2003), 3025.

60 Damasio, *En busca de Spinoza*, 308.

61 Damasio, *En busca de Spinoza*, 308-309.

Consciente del “fracaso de las experiencias pasadas de ingeniería social”, opina que tal vez este se debió a “falsas ideas de la mente humana en la que se basaron dichos intentos”. Esa ignorancia habría producido “una demanda de sacrificios humanos” inaceptable hoy. Ahora que la ciencia conoce los “aspectos de regulación biológica”, que “se están haciendo científicamente transparentes”, la humanidad puede dejar de lado “el tribalismo, el racismo, la tiranía y el fanatismo religioso”. Como “ya estamos advertidos”, ahora “tenemos derecho a un nuevo comienzo”.⁶²

Conclusiones

Se proponen a continuación algunas reflexiones finales motivadas por la comparación filosófica de estos tres episodios.

Las tesis científicas tienen siempre relación con tesis filosóficas y dependen en cierta medida de ellas. Se trata de campos distintos que se vinculan sin reemplazar uno al otro.

Negar esta relación implicaría una cierta confirmación de la misma, puesto que para hacerlo debería argumentarse filosóficamente. Estos episodios se caracterizaron por poner de manifiesto una serie de ideas filosóficas tomadas como si fueran científicas.

En la historia se ha repetido un modelo filosófico positivista consistente en interpretar los descubrimientos científicos recientes como “la verdad definitiva”, opuesta a las tinieblas de toda la historia anterior. Esta idea, además de ser ingenua, ha sido contradicha por la epistemología del último siglo que, en general, ha coincidido en señalar la provisionalidad de los paradigmas científicos y su interrelación con las ideas filosóficas y culturales de cada época.⁶³

Si bien parecería un criterio más benigno, tampoco sería satisfactorio dar cuenta de lo filosófico como una especie de prefiguración intuitiva de lo científico. Respecto del caso particular aquí considerado, la idea de que lo inferior, lo primitivo, lo imperfecto, antecede temporal y ontológicamente

62 Damasio, *En busca de Spinoza*, 310-311.

63 Popper, Kuhn y Feyerabend, entre otros, coincidieron en sostener que toda idea científica posee una ‘carga teórica’ (*theory-ladenness*) que, en gran medida, es filosófica.

(o en orden de perfección) a lo posterior, más perfecto, superior, espiritual, etc., es una tesis filosófica –de nivel metafísico– y así debería ser tratada. No tendría sentido pretender su *demonstración* científica.

Esta tesis implica una teoría acerca del desarrollo humano y, al mismo tiempo, una ontología del ser humano, que excluye su dimensión personal, al reducirlo a lo inferior. Implica también una explicación de la cultura y de todo lo humano por sus dimensiones inferiores.

Supone una entronización del conocimiento ‘de tercera persona’ (no en Freud, quien propone algunas tesis contradictorias al respecto) como único científico.

Implicaría negar la centralidad de las relaciones interpersonales. Si no hay una dimensión personal en lo profundo, las relaciones interpersonales no son auténticas. En el ejemplo de Damasio del *C. elegans*, la verdadera motivación de los sentimientos sociales o interpersonales remitía a la homeostasis. Algo análogo podría decirse de la idea de Hartmann de reducir el amor al sexo, o de las tesis freudianas sobre el mismo tema.

Por último, implica monismo. Si en lo profundo no hay individuos, hay un todo primitivo y común. El materialismo evolucionista del siglo XIX, Freud y Damasio coinciden en proponer un monismo metafísico.

Una concepción personalista, por el contrario, supondría una vía de acceso distinta al ser humano, que no sería la de ‘tercera persona’. Lo material, en ella, es un aspecto esencial de la persona, pero no el más profundo ni el más determinante, ni de su ser ni de su obrar.

Cuando un fenómeno más complejo puede explicarse enteramente por lo material, ese fenómeno debe ser patológico. Lombroso, Freud y Damasio consideraron a lo patológico como una vía de acceso privilegiada a la esencia del ser humano y, de esta forma, accedieron a algunos de sus aspectos –inferiores–, pero bloquearon el camino hacia otros.

Es muy peligrosa para la humanidad una praxis política y social que desconozca la especificidad de lo humano –sólo accesible a una mirada filosófica– y quiera proceder a ciegas –guiada por la ‘verdad científica’ del momento, que es siempre una filosofía encubierta– procurando el bien de las personas. Lombroso, Haeckel, el nazismo y Damasio, salvando las notorias diferencias entre cada uno, fundamentaron de forma análoga sus propuestas de ‘ingeniería social’. Si bien Freud fue más lúcido al respecto, el psicoanálisis

tuvo una gran influencia en la cultura, al nivel de una revolución, basada también en supuestos descubrimientos científicos.

Bibliografía

- Antonini, Giuseppe. *I precursori de C. Lombroso*. Torino: Fratelli Bocca, 1900.
- Damasio, Antonio. *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Buenos Aires: Paidós, 2014.
- Del Perojo, José. “Haeckel juzgado por Hartmann”. *Revista Contemporánea* II, n° 3, tomo I, volumen III (1876): 358-369, <http://www.filosofia.org/hem/dep/rco/0010358.htm>.
- Evers, Kathinka. *Neuroética. Cuando la materia se despierta*. Buenos Aires-Madrid: Katz, 2010.
- Fabro, Cornelio. *Percepción y pensamiento*. Traducido por Lisón Buendía J.F. Pamplona: EUNSA, 1978. Originalmente publicado como *Percezione e pensiero*. Brescia: Morcelliana, 1962.
- Freud, Sigmund. “Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte”. En *Obras Completas*. Traducido por Luis López-Ballesteros y de Torres, 2101-2117. Buenos Aires: El Ateneo, 2003.
- . “Construcciones en psicoanálisis”. En *Obras Completas*. Traducido por Luis López-Ballesteros y de Torres, 3365-3373. Buenos Aires: El Ateneo, 2003.
- . “El malestar en la cultura”. En *Obras Completas*. Traducido por Luis López-Ballesteros y de Torres, 3017-3067. Buenos Aires: El Ateneo, 2003.
- . “Entrevista al Dr. Sigmund Freud. ‘El valor de la vida’”. *Encuentros. Publicación del Colegio de Psicólogos de la Provincia de Buenos Aires. Distrito XV. XXI/33* (2010): 3-9.
- . “Etiología de la histeria”. En *Obras Completas*. Traducido por Luis López-Ballesteros y de Torres, 299-316. Buenos Aires: El Ateneo, 2003.

- . “Más allá del principio del placer”. En *Obras Completas*. Traducido por Luis López-Ballesteros y de Torres, 2507-2541. Buenos Aires: El Ateneo, 2003.
- . “Tótem y tabú. Algunos aspectos comunes entre la vida mental del hombre primitivo y los neuróticos”. En *Obras Completas*. Traducido por Luis López-Ballesteros y de Torres, 1745-1850. Buenos Aires: El Ateneo, 2003.
- Freud, Sigmund, y Lou Andreas-Salome. *Letters*. Editado por E. Pfeiffer. New York-London: Norton, 1983.
- Gay, Peter. *Freud. Una vida de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Paidós, 1989.
- Goleman, Daniel. *La inteligencia emocional*. Buenos Aires: Javier Vergara, 1996.
- González, Arantzazu. *El pensamiento filosófico de Lou Andreas-Salomé*. Madrid: Cátedra, Universidad de Valencia, Instituto de la Mujer, 1997.
- Groddeck, Georg, *El libro del Ello. Cartas psicoanalíticas a una amiga*. Buenos Aires: Sudamericana, 1968.
- Haeckel, Ernesto. *Los enigmas del universo*. Valencia: Sempere, s. f.
- . *Le monisme. Profession de foi d'un naturaliste*. Paris: Schleicher Freres & Cie., s. f.
- . *Origine de l'homme*. Paris: Schleicher Freres & Cie., s. f.
- Herman, Arthur. *La idea de decadencia en la Historia Occidental*. Traducido por Carlos Gardini Barcelona: Andrés Bello, 1998. Originalmente publicado como *The Idea of Decline in Western History*. New York: Simon and Shuster, 1997.
- Jonas, Hans. “La carga y la bendición de la mortalidad”. En *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, 89-109. Barcelona: Herder, 1998.
- LeDoux, Joseph. *El cerebro emocional*. Buenos Aires: Planeta, 1999.
- Lombroso, César. *El delito. Sus causa y remedios*. Madrid: Victoriano Suárez, 1902.
- MacLean, Paul D. *The triune brain in evolution: role in paleocerebral functions*. New York: Plenum Press, 1990.
- Milner, Richard. *Diccionario de la evolución*. Barcelona: Bibliograf, 1995.

- Morel, Bénédict Augustin, *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine et des causes qui produisent ces variétés maladives*. Paris: J. B. Baillière, 1857.
- Negt, Oskar. *Hegel e Comte*. Bolonia: Il Mulino, 1975.
- Noll, Richard. *Jung, el Cristo ario*. Bs.As.: Javier Vergara, 2002.
- Prieto López, Leopoldo José. “Materialismo y eutanasia: a propósito de Ernst Haeckel”. *Espíritu* 57 (2008): 39-62.
- Roldán, Juan Pablo. “Consideraciones filosóficas sobre el amor a sí mismo en la obra de Freud”. *Revista de Psicología* 2, n° 4 (2006): 75-110.
- . “Lou Andreas-Salomé: El psicoanálisis frente a la metafísica. Lou Andreas-Salome: psychoanalysis facing metaphysics”. *Observaciones filosóficas* 15 (2013). Accedido el 14 de marzo, 2019, https://www.academia.edu/4205014/Lou_Andreas-Salom%C3%A9_El_psicoan%C3%A1lisis_frente_a_la_metaf%C3%ADsica._Lou_Andreas-Salome_psychanalysis_facing_metaphysics
- Stevenson, Robert Louis. *El extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde*. Buenos Aires: Gárgola, 2004.
- Spinoza, Benedictus de. *Ética*. Buenos Aires: Aguilar, 1980.
- Tomás de Aquino. *Summa Theologiae*. Madrid: BAC, 1978.
- Velasco Suárez, Carlos. “Las luminosas profundidades de vuestro corazón”. En *Psiquiatría y persona*, 19-27. Buenos Aires: Educa, 2003.
- Von Hartmann, Eduard. *Philosophy of the Unconscious. Speculative Results according to the Inductive Method of Physical Science*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd., 1931.

Juan David QUICENO OSORIO

Universidad Católica San Pablo

jdquiceno@ucsp.edu.pe

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3668-3830>

Recibido: 20/09/2018 - Aceptado: 23/01/2019

Para citar este artículo / To reference this article / Para citar este artigo

Quiceno Osorio, Juan David. "Memoria y mismidad. Análisis desde la fenomenología-hermenéutica de Paul Ricoeur", *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 5, (2019): 81-109. <https://doi.org/10.25185/5.4>

Memoria y mismidad. Análisis desde la fenomenología-hermenéutica de Paul Ricoeur

Resumen: Para Paul Ricoeur, Derek Parfit es un excelente representante de la tradición basada en la identificación que Locke realiza entre memoria e identidad. Esta identificación, que eclipsa además la pregunta por el quién de la acción, permite llevar la identidad humana hacia un callejón sin salida en el que solo es viable el abandono de una preocupación que aparecería como una aporía. Como el mismo Parfit declara en su obra, la identidad no es algo que interese. Además, la tecnología moderna y los sueños del post-humano, que se inspiran en la ficción literaria del siglo XX, trabajan apoyados en esta identificación proveniente del empirismo, y parecen reforzar la idea de dicha coincidencia y, en nuestro concepto, a ayudar a empobrecer cada vez más la noción de memoria. El artículo se centra en primer lugar, en el análisis que Ricoeur realiza de la memoria intentando enriquecer su reflexión desde una perspectiva hermenéutica. En segundo lugar, en el contraste con la reducción empírica de la memoria y en el intento de sugerir algunos argumentos que permitan llevarla un poco más allá del dato biológico y psíquico.

Palabras claves: Identidad personal, utilitarismo, narrativa, memoria, anamnesis, Ricoeur.

Memory and sameness. Analysis according to the phenomenology-hermeneutic of Paul Ricoeur

Abstract: For Paul Ricoeur, Derek Parfit is an excellent archetypal of the tradition based on Locke's identification between memory and identity. This identification, which also eclipses the question of *who* is subject of the action, allows human identity to be taken into a blind alley, in which only the abandonment is the way of a concern that would appear as an aporia. As Parfit himself states in his work, identity is not what matters! In addition, modern technology and post-human dreams, inspired in 20th century literary fiction, work supported by this identification from empiricism, and seem to reinforce the idea of such coincidence and, in our concept, to impoverish more the notion of memory. In first place, the article focuses on the analysis that Ricoeur makes of the memory trying to enrich its reflection with his hermeneutical perspective. Second, in the contrast to the empirical reduction of memory and in the attempt to suggest some arguments that allow us to take it a little beyond to the biological and psychic data.

Key words: Personal identity, utilitarianism, narrative, memory, anamnesis, Ricoeur.

Memória e mesmice. Análise da fenomenologia-hermenêutica de Paul Ricoeur

Resumo: Para Paul Ricoeur, Derek Parfit é um excelente representante da tradição baseada na identificação que Locke faz entre memória e identidade. Essa identificação, que também eclipsa a questão de quem da ação, permite que a identidade humana seja levada a um impasse no qual só é viável o abandono de uma preocupação que aparecesse como uma aporia. Como o próprio Parfit afirma em seu trabalho, a identidade não é algo que interessa. Além disso, a tecnologia moderna e os sonhos pós-humanos, inspirados na ficção literária do século XX, funcionam apoiados por essa identificação do empirismo, e parecem reforçar a ideia de tal coincidência e, em nosso conceito, ajudar a empobrecer mais e mais a noção de memória. O artigo enfoca em primeiro lugar a análise que Ricoeur faz da memória tentando enriquecer sua reflexão a partir de uma perspectiva hermenêutica. Em segundo lugar, em contraste com a redução empírica da memória e na tentativa de sugerir alguns argumentos que nos permitem ir um pouco além dos dados biológicos e psíquicos.

Palavras-chave: identidade pessoal, utilitarismo, narrativa, memória, anamnesis, Ricoeur.

Introducción

El pensador francés Paul Ricoeur piensa que la reducción de la identidad a la memoria nacida en seno del utilitarismo sirve como apoyo a la intención de reproducir tecnológicamente la conciencia y a la idea de resolver la pregunta por la interioridad humana desde una perspectiva meramente biológica. Ricoeur, bastante consciente del asunto, piensa que esta reducción nace de un empobrecimiento de la noción de memoria, concediéndole además un lugar que no tiene, que lleva al concepto de identidad personal hacia una aporía que termina en su disolución.

Nos ponemos como objetivo en este trabajo tratar de mostrar dos aspectos fundamentales de la relación entre identidad y memoria. Uno, que la memoria no es la identidad aun cuando sea el acto más representativo de la identidad entendida como *idem*. Dos, que la complejidad del acto de memoria, manifestando la posibilidad que el hombre sea auto-presente a sí mismo y se reconozca como sujeto de la acción, nos invita a trascender el aspecto material de la retención de datos del que las neurociencias nos pueden dar buena cuenta.

Trataremos de mostrar que la identidad personal no puede pender únicamente de la actividad de la memoria, pero al mismo tiempo, nos enfocaremos en enriquecer su realidad a partir de la fenomenología-hermenéutica que propone el pensador francés.

Tomaremos como referencia la tesis narrativa que Ricoeur propone como respuesta poética a la pregunta por la identidad humana aunque no nos ocuparemos de explicarla.¹

El filósofo francés sostiene que el empobrecimiento de la facultad de la memoria es en el fondo el empobrecimiento de la reflexión antropológica y que sobre dicha reflexión en ruinas ha sido posible que las ciencias empíricas hayan construido un reino de conocimiento que en realidad apenas pueden describir. Así, por un lado se pretende sostener con Ricoeur la tesis de Bergson en *Matière et mémoire* al desvincular la complejidad del acto de memoria del

1 Según Martínez “la noción de identidad narrativa ha sido elaborada por P. Ricoeur fundamentalmente en tres textos: en las últimas páginas del tercer volumen de *Temps et récit*, en un artículo aparecido en la revista *Esprit* en 1988, y en *Soi-même comme un autre*”. Alfredo Martínez Sánchez, “Acción e Identidad. Sobre la noción de identidad narrativa en Paul Ricoeur”, *Thémata* 22 (1999): 195. Sin embargo, Ricoeur retoma nuevamente el tema en *Parcours de la reconnaissance*, la última gran obra del autor francés antes de morir, acentuando la relación de la identidad (*idem* e *ipse*) a partir del análisis de los actos de la memoria y la promesa.

aspecto biológico.² Y por otro, clarificar el hecho de que siendo la memoria un acto que reclama la interioridad humana, se hace necesaria una reflexión filosófica que ayude a comprender cada vez mejor su lugar en relación a la identidad personal.

En la discusión con Derek Parfit en su libro *Sí mismo como otro*,³ Ricoeur piensa que la disolución de la pregunta por la identidad personal que el pensador británico supone, nace de la encrucijada en la que Locke obliga a la modernidad a pensar la identidad humana entendida como mismidad.

A juicio de Ricoeur, Parfit sería un genial intérprete de las tradiciones filosóficas que representa, pues la asunción de la identidad entendida radicalmente como *idem* le permite llevar la intimidad humana hacia una aporía en la que la pregunta por la identidad pierde valor inexorablemente. Pues, como Hume, “exige para cada idea una impresión correspondiente (“debe existir una impresión que dé origen a cada idea real...”) y, ya que en el examen de ‘su interior’ no encuentra más que una diversidad de experiencias y ninguna impresión invariable relativa a la idea de un sí, concluye que esta última es una ilusión”.⁴ Ricoeur, para mostrar su tesis, se vale de la radicalidad de las narraciones de Parfit en donde el sujeto humano,⁵ que pende exclusivamente de la función conectora de la memoria,⁶ termina siendo sustituible y manipulable para la imaginación literaria. Según el autor francés, es cierto que el hombre tiene una mismidad y que la memoria parece ser su acto más representativo;⁷

2 “En este aspecto, la tesis central de Bergson en *Matière et Mémoire* es que la huella psíquica no encuentra explicación en la huella cortical, ya que el cerebro es órgano de acción, no de representación”. Paul Ricoeur, *Caminos de reconocimiento* (Ciudad de Méjico: Fondo de cultura económica, 2006), 160.

3 Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro* (Ciudad de Méjico: Siglo XXI, 2006).

4 Ricoeur, *Sí mismo como otro*, 123.

5 “Una de las cosas que Ricoeur intentará mostrar es que, una vez estipulada la definición reduccionista de persona, toda la argumentación que tenga como finalidad ponerla a prueba estará guiada por criterios de sentido y verificación contenidos *in nuce* en la definición misma. Algo así como una ‘verificación autocumplida’. En otras palabras, si defino a la persona en términos de tales o cuales hechos, entonces iré a buscar en los hechos aquello que me permita corroborar o informar mi definición. La crítica que traza la fenomenología hermenéutica de Ricoeur se coloca un paso atrás: el error consiste en definir la persona en términos empíricos”. Juan Blanco, *Hermenéutica de la ipseidad. La crítica de Paul Ricoeur al reduccionismo de Derek Parfit* (Buenos Aires: Biblos, 2011), 55.

6 “The strong relation between memory and self has not escaped the attention of modern theorist, either. Indeed, in his recent book *Synaptic Self*, Joseph LeDoux (2002) has made the case for the close interplay between memory and self by contending that in the absence of learning and memory processes, the self would only be “an empty, impoverished expression of our genetic constitution” (p. 9)”. Daniel Schacter, Joan Chiao y Jason P. Mitchell, “The seven sins of memory. Implication for self”, en *Annals New York Academy of Sciences* 1001 (2003): 226-227.

7 “La memoria y promesa se sitúan de modo diferente en la dialéctica entre mismidad y la ipseidad, los dos valores constitutivos de la identidad persona: con la memoria, se acentúa principalmente la mismidad, sin que esté totalmente ausente la característica de la identidad por la ipseidad; con la promesa, la predominancia de la ipseidad es tan abundante que la promesa se evoca fácilmente como paradigma de la ipseidad”. Ricoeur, *Caminos de reconocimiento*, 145.

sin embargo, existe en él un tipo de identidad dinámica que no se reduce a la mera concordancia del sí, es decir, “una forma de permanencia en el tiempo que sea una respuesta a la pregunta ¿Quién soy?”⁸ y que dé razón reflexiva de la calidad de lo ‘mío’. Esta modalidad de ser permitiría a la reflexión antropológica, por un lado, sortear las discordancias de la temporalidad y la dinamicidad propia de la relación personal en la que el hombre habita y, por otro, establecer un círculo hermenéutico entre narración, temporalidad e identidad humana que impide que el problema de la identidad sea reducido a una cuestión de mera concordancia con un flujo unido por la memoria. Entonces, si la memoria fuese meramente material y por tanto reproducible, ¿acaso no sería lógico pensar que la persona puede ser transferible, sustituible e incluso manipulable?

Creemos que las distinciones que propone el filósofo francés podrían ayudar a resolver cuestiones como esta y, a la vez, desambiguar la relación entre la filosofía y las ciencias experimentales que se ocupan del fenómeno del pensar y de la conducta humana. Articularemos el trabajo en tres partes. En la primera, analizaremos la distinción aristotélica entre retener y recordar y trataremos de enriquecerla con el análisis que Ricoeur realiza de otros autores como Agustín y Husserl y de su propia perspectiva hermenéutica. En la segunda parte, trataremos de mostrar la reducción empirista de la memoria que ha conducido a la ciencia moderna a pensar la memoria como mera retención de datos. En la última parte del trabajo, profundizaremos en la concepción de la memoria a través de las nociones de auto-presencia y reconocimiento de sí. Con ello pretendemos mostrar la profundidad de su actividad, y al mismo tiempo, que su radicalidad no anula la pregunta última por el sujeto personal.

1. Entre el retener y el recordar

El extenso estudio que realiza Ricoeur sobre la memoria (individual y colectiva) en su texto *La Memoria, la historia y el olvido*⁹ parece estar fundamentado principalmente sobre la distinción aristotélica entre *mnemé* y *anamnesis*, que posteriormente la fenomenología husserliana trató de enriquecer. La distinción

8 Ricoeur, *Si mismo como otro*, 112.

9 Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido* (Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2013).

corresponde a la diferencia entre la huella que deja una percepción y la activación del sujeto en la configuración del recuerdo. Para comprenderlo mejor resulta valioso hacer un pequeño recorrido por los autores más influyentes en su tratativa y ver en ellos la fuente de los elementos que permiten a Ricoeur un estudio profundo de la memoria. Evidentemente la intención no es hacer una historia del tratado de la memoria, solo mencionaremos los autores que influyen en el desarrollo que Ricoeur propone.

El primero en escribir sobre la memoria fue Platón. Para el ateniense, la reminiscencia representa el acto de encontrarse con la verdad de las cosas, pero además, piensa que la memoria es como el 'lugar' donde se conservan de manera innata todos los conocimientos o ideas originarias.¹⁰ Ese lugar es como una tabla de cera en donde lo que se imprime permanece como conocido. No entraremos aquí en las consideraciones escatológicas que involucra la postura de Platón, sin embargo, a partir de la idea de algo dado podría suponerse una posible distinción entre una especie de memoria pasiva y una activa. Pasiva en cuanto disponible, y activa, cuando hay conocimiento efectivo.

La noción de memoria como huella implica una primera distinción importante. La huella exige una interpretación, porque la huella es solo eso, un signo del haber-sido. Para recordar, el hombre recurre a la veracidad de la huella con el fin de remontarse con fidelidad al ser en cuanto pasado. Ricoeur se permite plantear una triple distinción del término *semeion* (huella, marca) para salir al paso de las confusiones que se dan respecto de su uso. Una primera acepción está referida a las huellas históricas, especialmente a los textos escritos. Para el autor francés, la historia encuentra su fiabilidad en las pruebas documentales; sin embargo, las pruebas documentales al ser marcas de los hechos del pasado, exigen una interpretación, es decir, un ejercicio de reconfiguración narrativa. Una segunda acepción, indica la afección del alma, que es justamente de la que más nos ocuparemos; y un tercer significado se refiere a la huella cerebral o cortical, de la cual se ocupan las neurociencias.¹¹

Esta distinción es importante, pues, por un lado, ya nos evidencia que Ricoeur piensa que la fenomenología de la memoria implica que su resolución

10 Platón, *Filebo*, 34 a-c. En *Diálogos. VI: Filebo, Timeo, Critias*, trad. María Ángeles Durán y Francisco Lisi (Madrid: Gredos, 1992), 63-64.

11 "Yo distingo tres tipos de huellas: las corticales, de las que tratan las neurociencias; las psíquicas de las impresiones que han dejado en nuestros sentidos y en nuestra afectividad los acontecimientos llamados sorprendentes, incluso traumatizantes; finalmente, las huellas documentales conservadas en nuestros archivos privados o públicos". Ricoeur, *Caminos de reconocimiento*, 148.

biológica es incompleta,¹² y por otro, que además se hace necesaria una reflexión que dé razón del vínculo entre memoria e interioridad humana. En ese sentido, piensa el autor, “la tarea de las neurociencias es, pues, explicar, no lo que me hace pensar, a saber, esta dialéctica que hace que uno piense tanto, sino lo que hace que yo piense, es decir, la estructura neuronal sin la cual yo no pensaría. No es nada, pero no es todo”.¹³ Ir más allá de la función y de su posible localización cerebral, es ya trasgredir el orden material y ponerse en un ámbito conceptual. Aquí, el salto cualitativo es equivalente a una trasgresión epistémica, la misma que denuncia en el diálogo con Jean-Paul Changeaux y que denomina dualismo semántico;¹⁴ en el fondo es una trasgresión de las dimensiones de constitución humana que hace al lenguaje entrar en contradicción. El cerebro no piensa, permite el pensar.

Aristóteles asume la provocación platónica de la analogía de la huella y, desmitificando un poco su interpretación, reconoce un doble significado de la memoria: la memoria en cuanto impresión actual y la memoria en cuanto acto de recordar (*mnemé y anamnesis*).¹⁵ A partir de esta distinción, quizá inconscientemente, establece ya una diferencia entre la memoria animal y la humana, aunque no saca de ella todas sus consecuencias, pues, define a la

12 “En este aspecto, la tesis central de *Matière et Mémoire* es que la huella psíquica no encuentra explicación en la huella cortical, ya que el cerebro es órgano de acción, no de representación”. Ricoeur, *Caminos de reconocimiento*, 160.

13 Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, 546.

14 Ricoeur no piensa que no haya relación entre el discurso neurobiológico sobre el cerebro y el discurso filosófico sobre el pensamiento – incluso menciona un tercer discurso integrador, que sería de carácter narrativo – sin embargo, manifiesta la irreducibilidad, y por tanto la distancia, entre uno y otro. En ese sentido, es comprensible que los saltos de un lado a otro sean experimentados como trasgresiones. Así se expresaba en el diálogo con Jean-Pierre Changeaux: “debo decir por mi parte, que un dualismo semántico aún más sutil asoma entre las vivencias organizadas en un nivel prelingüístico y las formas objetivas formalizadas, a veces incluso computadas, de algo mental de dudoso contenido “material”. No creo exagerado decir que la distancia semántica es tan grande entre las ciencias cognitivas y la filosofía como entre las ciencias neuronales y la filosofía. Esa distancia entre vivencia fenomenológica y dato objetivo recorre toda la línea de división entre las dos aproximaciones al fenómeno humano. Pero ese dualismo semántico, en el que se expresa un verdadero ascetismo del pensamiento reflexivo, no puede ser más que una posición de partida. La experiencia múltiple, amplia y completa está compuesta de tal modo que ambos discursos no dejan de ser correlativos en numerosos puntos de intersección. En cierto modo – pero que yo ignoro –, el mismo cuerpo es vivido y conocido. El mismo *mind* es vivido y conocido; el mismo hombre es ‘mental’ y ‘corporal’. De esta identidad ontológica derivaría un tercer discurso que sobrepararía a la filosofía fenomenológica y a la ciencia”. Paul Ricoeur, *Jean-Pierre Changeaux y Paul Ricoeur. Lo que nos hace pensar. La naturaleza y la regla* (Barcelona: Ed. Península, 1999), 32.

15 “La distinción entre *mnemé y anamnesis* se basa en dos rasgos: por un lado, el simple recuerdo sobreviene a la manera de una afección, mientras que la rememoración consiste en una búsqueda activa. Por otro lado, el simple recuerdo está bajo la influencia del agente de la impronta, mientras que los movimientos y toda la secuencia de cambios de los que hablaremos después tienen su principio en nosotros. Pero el vínculo entre los dos capítulos está asegurado por la función desempeñada por la distancia temporal: el acto de acordarse (*mnemoneuîn*) se produce cuando ha pasado el tiempo (*prin kbronisthênai*) (451a 30). Y en este intervalo de tiempo, entre la impresión primera y su retorno, el que recorre la rememoración. En este sentido, el tiempo sigue siendo la apuesta común a la memoria-pasión y a la rememoración-acción”. Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, 36.

memoria por la concreción pasada del tiempo más que por el análisis que exigiría el acto de la rememoración. Trataremos de mostrarlo más adelante.

Para el de Estagira, “la memoria va siempre acompañada de la noción de tiempo. De donde se sigue que sólo aquellos animales que tienen percepción del tiempo, tienen memoria”.¹⁶ Los animales tienen memoria en cuanto persisten en ellos las huellas o impresiones fruto del contacto con la realidad. Cuanto más involucrada la afectividad, más vívida es la impresión mnémica. Los animales parecen custodiar sus impresiones y por eso su comportamiento puede presentarse más sofisticado; en pocas palabras, aprenden de la experiencia. Aristóteles pensaba que, dado que el tiempo pasado es un tiempo concreto, la historia (y por tanto la memoria) se ocupa de un particular. Por ello, la memoria se ocupa de cosas particulares, en otras palabras, de huellas. Según Ricoeur, en este punto es claro que “el análisis del tiempo y de la memoria se superponen”.¹⁷

Santo Tomás de Aquino parece estar de acuerdo con Aristóteles, aunque no le es ajena la complejidad del asunto. Así, por momentos, parece aceptar un tipo de acepción intelectual¹⁸ de la memoria.¹⁹ El autor medieval no duda en reconocer que podemos recordar el haber comprendido una realidad intelectual; y que ese recuerdo, despojado de cualquier imagen, supondría un alcance intelectual de la memoria sensible. Sin embargo, piensa que debería atribuirse a una reflexión del intelecto sobre sí mismo más que —como argumentaba Agustín— propiamente a una facultad de la memoria que sea par al intelecto y a la voluntad.

16 Aristóteles, “De la memoria y la reminiscencia”, en *Obras completas*, t. 3, trad. D. Patricio de Azcárate (Buenos Aires: Ed. Anaconda, 1947), 93.

17 Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, 34.

18 En Tomás esta afirmación es sólo en parte verdadera, pues “si por memoria entendemos tan sólo la facultad de archivar las especies, es necesario decir que la memoria está situada en la parte intelectual. En cambio, si a la razón de memoria pertenece el que su objeto sea lo pasado en cuanto tal, la memoria no estará situada en la parte intelectual, sino sólo en la sensitiva, que es la que percibe lo particular. Pues lo pasado, en cuanto tal, por expresar el ser sometido a un tiempo determinado, pertenece a una condición particular”. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I, q. 79, a. 6, c (Madrid: BAC, 2001), 730.

19 “En efecto, *el doctor humanitatis*, junto y por encima de la aristotélica *memoria sensitiva*, afirma, con San Agustín, la experiencia de una *memoria espiritual*”. Martín Echavarría, “Memoria e identidad según santo Tomás de Aquino”, *Sapientia* LVII (2002): 103.

Aristóteles vio también una relación entre memoria y hábito²⁰ y trató de desplegar su complejidad en cuanto a la temporalidad. El hábito es una memoria siempre presente, “está incorporado a la vivencia presente, no marcada, no declarada como pasado; en el otro caso, se hace referencia a la anterioridad como tal de la adquisición antigua”.²¹ El hábito elimina la distancia del haber-sido y hace actual –potencialmente– la realidad del pasado. Así, por ejemplo, la acción termina por manifestar la vida de un individuo en modo encadenado. Esta distancia en el acto del recuerdo, como piensa Ricoeur, se cierra en la realidad de la persona y específicamente en su identidad narrativa. Según Bergson “para evocar el pasado en forma de imágenes, hay que poder abstraerse de la acción presente, hay que saber otorgar valor a lo inútil, hay que querer soñar. Quizá solo el hombre es capaz de un esfuerzo de este tipo”.²²

Aquí nuevamente se establece una distancia entre la realidad biológica y personal de la memoria. Una cosa es repetir por orden y conducta, otra es alcanzar la virtud. En el acto de memoria toda la persona se precipita en la *búsqueda activa* del pasado y en ese sentido la memoria es también como una virtud.

El análisis sobre la memoria parece llevado a una especie de más allá por san Agustín de Hipona, autor de quien serán deudores diversos pensadores modernos y contemporáneos que pretenden realizar una fenomenología de la conciencia íntima del tiempo. Aristóteles no veía clara la relación entre la memoria y la universalidad que implica la vida intelectual. El filósofo pensaba en la memoria como en una especie de estrato medio entre el intelecto y la sensibilidad; quizá lo que hoy en términos psicológicos denominamos percepción. El Estagirita considera incluso que “la memoria de las cosas intelectuales tampoco puede tener lugar sin imágenes, y por consiguiente tan sólo indirectamente se aplica la memoria a la cosa pensada por la inteligencia; pues considerada en sí no se refiere sino al principio sensible”.²³ Con esto pretendía responder al hecho de que los animales también tienen memoria. Sin embargo, el acto de recuerdo parece sólo del hombre, por un lado porque implica un acto reflexivo de reconocimiento personal y en segundo lugar

20 “Por tanto, si el movimiento no nace de un antiguo hábito, el espíritu cede al que es para él más frecuente, porque el hábito es realmente como una segunda naturaleza. Por esto se producen rápidamente las reminiscencias de las cosas en que pensamos con frecuencia, porque así como de un modo natural una cosa viene después de tal otra, de igual manera el acto del espíritu produce esta sucesión; y la repetición frecuente concluye por constituir una naturaleza”. Aristóteles, “De la memoria y la reminiscencia”, 104.

21 Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, 44.

22 Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, 45.

23 Aristóteles, “De la memoria y la reminiscencia”, 94.

porque precisa no solo la noción de tiempo, sino además la conciencia de dicha noción.

Agustín va un poco más allá, pues piensa la memoria directamente como una facultad espiritual,²⁴ es decir, como capaz de poner al hombre frente al horizonte mismo del ser. La memoria no es solamente del pasado sino que a través de ella el sujeto (re)conoce actualmente las cosas que una vez conoció, aun cuando ellas estén como ausentes. En este punto el hiponense deslinda la memoria de la imaginación. Pero además, Agustín enriquece la reflexión sobre el objeto de la memoria. La memoria no sería solamente de cosas, pues el hombre tiene la experiencia de recordar también sus acciones, sus sentimientos,²⁵ el conocimiento,²⁶ el hecho de olvidar²⁷ e incluso a sí mismo. La memoria, para Agustín, asume una fortaleza indicativa de la maravillosa y misteriosa interioridad humana.

Dentro es donde hago estas cosas, en la enorme sala de mi memoria. Lo cierto es que allí están a mi disposición el cielo, la tierra y el mar junto con todo lo que puede percibir en ellos, salvo aquello que he olvidado. Allí también me salgo yo mismo al encuentro y me rememoro: qué he hecho, cuándo y dónde, y de qué manera me sentía cuando lo hacía. Allí está todo lo que recuerdo que han sido mis experiencias o mis creencias. De entre esa misma abundancia, también yo mismo voy entretejiendo de aquí y de allí semejanzas – ya de hechos vividos,

24 Santo Tomás de Aquino es del parecer que Agustín, al referirse a la memoria como potencia del alma, distinta de la voluntad y el entendimiento, se está refiriendo a los actos de la vida intelectual; es decir, no a facultades distintas: “aun cuando en d. 31 *Sent.* se diga que la memoria, la inteligencia y la voluntad son tres facultades, sin embargo, no es así lo que pensaba Agustín, el cual dice expresamente, en XIV De Trin., que, si la memoria, la inteligencia y la voluntad se conciben como presentes siempre en el alma, tanto si se piensa en ellas como si no, esto es algo que al parecer pertenece sólo a la memoria. En estos momentos estoy refiriéndome a la inteligencia por la que entendemos cuando pensamos y a la voluntad, amor o dilección que une a los hijos con los padres. De este texto se desprende que Agustín no las considera como tres potencias del alma, sino que llama memoria a la retención habitual del alma, inteligencia al acto del entendimiento, voluntad al acto de la voluntad”. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I, q. 79, a. 7, 731.

25 “También los estados de ánimo los contiene esa misma memoria, no de aquel modo en que los tiene el propio ánimo cuando lo padece sino de otro modo muy diferente, tal y como se comporta la fuerza de la memoria. En efecto, sin que yo esté alegre, también me acuerdo de haberme alegrado, y sin estar triste recuerdo mi tristeza pasada, y sin temor revivo haber sentido alguna vez temor, y sin apasionamiento guardo un recuerdo de mi pasión de antaño”. Agustín de Hipona, *Confesiones*, X, 14, 21, trad. Alfredo Encuentra Ortega (Madrid: Gredos, 2010), 490.

26 “Aquí está también todo aquello aprendido en la educación de las artes liberales y que todavía no ha desaparecido, como relegado aun lugar más profundo que no es lugar. Y no llevo sus imágenes, sino las materia en cuestión”. Agustín de Hipona, *Confesiones*, X, 9, 16, 485.

27 “Cuando menciono ‘olvido’ y de igual modo reconozco lo que digo ¿cómo podría reconocerlo si no lo recordase? No me refiero al mero sonido de ese sustantivo, sino a la realidad que significa: si yo me hubiese olvidado de ella, me sería del todo imposible reconocer el valor de ese sonido. En consecuencia, cuando recuerdo ‘memoria’ se me ofrece la propia memoria a sí misma por sí misma, mientras que cuando recuerdo ‘olvido’, acuden tanto la memoria como el olvido: la memoria con la que pueda recordar, y el olvido que quiero recordar”. Agustín de Hipona, *Confesiones*, X, 16, 24, 493.

ya de hechos creídos a partir de lo que he vivido – con hechos anteriores, y a partir de ellas concibo también acciones futuras, y acontecimientos, y esperanzas, y todas estas cosas, de nuevo, como si estuviesen presentes.²⁸

El conocimiento que aporta Agustín a la fenomenología de la memoria permite comprender que esta puede trascender el ámbito de la percepción y el aspecto verbal de la imaginación. El acto de reminiscencia parecería pertenecer a la vida intelectual y desarrollarse en ese plano; teniendo evidentes lazos psíquicos y biológicos. “De este modo, la memoria espiritual viene rehabilitada no sólo como capacidad retentiva, sino también como facultad de reconocimiento de nuestra identidad”.²⁹

El argumento sobre la re-memoración asume aún más fortaleza con la fenomenología husserliana, pues para Husserl el acto de la memoria implica no solamente una presentación noemática del pasado sino también la activación presente del sujeto del recuerdo.³⁰ En ese sentido, el acto de rememoración ya aparece como más que el mero acto de retención, pues, el pasado (incluso el de la propia identidad) es dado como re-donación de la duración. En ese sentido la presentación del objeto-pasado descansa no solo sobre la base de la fijación sino sobre todo en el poder reflexivo de la repetición, ya que, como piensa Ricoeur, “la propia semejanza entre lo retenido y lo rememorado proviene de una intuición de la semejanza y de la diferencia”.³¹

A partir del vínculo que Aristóteles suponía entre memoria e imaginación se ha considerado como sinónimo ‘re-presentado’ e ‘imaginado’, haciendo muy difícil pensar el acto de memoria fuera del aspecto intencional-sensible de la imaginación.³² Sin embargo, desligado este vínculo, representar aparece más bien como la distancia entre un pasado y un presente en el que ambos coinciden. Se trata de la distancia del sujeto que hila el pasado actuado y lo

28 Agustín de Hipona, *Confesiones*, X, 8, 14, 484.

29 Echavarría, “Memoria e identidad”, 106.

30 “En el flujo de conciencia uno, único, se entrelazan *dos intencionalidades* inseparablemente unitarias, que se requieren la una a la otra como dos caras de una y la misma cosa. Por la primera de ellas se constituye el tiempo immanente, un tiempo objetivo, auténtico tiempo, en el cual hay duración y hay cambio de lo que dura. En la otra intencionalidad se constituye la ordenación *quasi-temporal* de las fases del flujo, que tiene siempre y necesariamente un punto –‘ahora’ fluyente, la fase de la actualidad y las series de fases preactuales y postactuales –las que todavía no son actuales–”. Edmund Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad. Agustín Serrano de Haro (Madrid: Trotta, 2002), 103.

31 Paul Ricoeur, *Tiempo y Narración III. El tiempo narrado* (Madrid: Siglo XXI, 2009), 681.

32 “¿A qué parte del alma pertenece por tanto la memoria? Evidentemente a aquella parte de que se deriva también la imaginación, porque las cosas, que son en sí objeto de la memoria, son las mismas que caen bajo el dominio de la imaginación”. Aristóteles, “De la memoria y la reminiscencia”, 95.

reconfigura, así como el lector reconfigura el mundo que se despliega a partir de la huella monumental, documental o textual. Husserl parece comprender que los actos de la conciencia implican un flujo temporal. Por ello, el tiempo no solo se re-cuerda, como si se amarrara con una cuerda para que no se pierda en la oscuridad del haber-sido, sino que además el tiempo se espera. El pasado se convierte así en un futuro esperado que se realiza en el presente, en algo así como presente del pasado, estableciendo una especie de circularidad. Aquí, la temporalidad asume la forma de un flujo que dura, como una historia de percepciones en la que el protagonista es el sujeto de la memoria y no simplemente como sucesión de instantes. Para Ricoeur, Husserl aquí trataba de resolver el problema de la identidad del tiempo que fluye a través de una especie de “desdoblamiento de la intencionalidad de la memoria”. Una que busca el tiempo en cuanto objeto de conocimiento y una segunda que se dirige al modo de presentación del tiempo.³³

Ricoeur complementa la argumentación husserliana desde una perspectiva hermenéutico-narrativa. Lo que Husserl notó como doble intencionalidad y que le permitió ir mostrando el flujo temporal integrador de la conciencia, es para el autor francés, la mina donde encuentra el recurso para buscar la superposición entre las discontinuidades de los éxtasis del tiempo y la función integradora de la identidad narrativa. Para Agustín, el tiempo implicaba una discontinuidad, por ello el envés de la *distentio animi* humana era la eternidad *totam simul et perfectam possessionem* que formuló Boecio; es decir, la unidad condensada del tiempo en la eternidad del presente. Para Ricoeur, la narración permite la búsqueda de la concordancia en la discordancia temporal, para ello analiza la proposición del relato aristotélico en cuanto capaz de permitir una síntesis de lo heterogéneo. En la narración, el tiempo se vive con carácter de totalidad, por ello, en el acto narrativo la identidad del sujeto del relato aparece desplegada en la trama. Sin embargo, para Ricoeur existe una nueva distinción al proponer el tiempo narrado como acto integrador del flujo temporal, que en Husserl aparece como autoconstituido;³⁴ es decir, el tiempo de lo narrado es distinto del tiempo del narrador.

33 Cfr. Ricoeur, *Tiempo y Narración III*, 691.

34 Analizando la doble intencionalidad de la retención y la constitución del flujo de conciencia Husserl afirma que, examinando la retención de un sonido, se da cuenta que la conciencia articula tanto el darse temporal y unitario del sonido como la unidad del flujo de conciencia. Sin embargo, ante la pregunta ¿de dónde proviene la unidad de la conciencia? Husserl indica que: “Por chocante que parezca que la unidad del flujo de conciencia constituya su propia unidad – si es que no absurdo de principio –, así es como ocurre en efecto. Y ello se deja comprender sobre la base de la constitución esencial del flujo”. Husserl, *Lecciones de fenomenología*, 100.

La distinción, implica que desde la perspectiva de la inteligencia narrativa, la temporalidad de la narración se resiste a la simple cronología.³⁵ Ricoeur quiere manifestar la libertad, también del tiempo narrativo, sobre la estructura lógica de las funciones de relato. En la ficción, el tiempo escapa a la estructura meramente lineal y queda en las manos del narrador que lo transforma según convenga a la trama. De allí que, la literatura tenga el poder de proyectar un mundo con sentido propio, anclado seguramente, en la experiencia del tiempo vivido. Ese nuevo sentido no es algo irracional, sino que estaría orientado a mejorar la comprensión de la condición humana y de su propia temporalidad. “Lo que es narrado es fundamentalmente la ‘temporalidad de la vida’; ahora bien: ‘La vida [misma] no se narra, se vive’”.³⁶ Por ello, en la perspectiva narrativa de Ricoeur, el recuerdo aparece como una especie de presente-pasado ampliado capaz de crear vocación de futuro. Un recuerdo muy grande en el tiempo presente que puede reconfigurar la vida en términos de futuro.

La idea de Ricoeur es tratar de pensar la identidad humana en términos narrativos, de esa manera, hablando de la mismidad en cuanto ligada a la experiencia de permanencia en el tiempo, insiste en decir que la memoria se forma también del cruce entre lo mismo y lo otro, entre lo individual y colectivo. La memoria “consiste así en tejer juntos el mundo de la acción y el de la introspección, en entremezclar el sentido de la cotidianeidad y el de la interioridad”.³⁷ La diferencia del tiempo del narrar y de la cosa narrada implica la distancia que la memoria establece sobre la huella de retención y el acto de rememoración. Y así, la memoria puede mantener bajo su espectro lo concreto del recuerdo y lo análogo del relato. Las consideraciones serían más profundas cuando el tiempo deja de ser considerado vulgarmente en términos lineales, ya que la profundidad circular y la tensión teleológica de la vida humana se manifestaría con toda su fuerza.

En el segundo volumen de *Tiempo y Narración* Ricoeur estudia algunas obras literarias que le permiten explorar la profundidad de la experiencia temporal. Estudiando el texto de la señora Dalloway (de Virginia Woolf) comenta cómo el narrador despliega el tiempo cronológico como apenas un gemido lineal frente a la historia monumental y frente a las cavernas de la existencia en donde los tiempos personales se entre-significan; es así que se permite decir que la muerte de uno es el inicio de la configuración del nuevo tiempo del

35 Paul Ricoeur, *Tiempo y narración II. Configuración del tiempo en el relato de ficción* (Ciudad de México: Ed. Siglo XXI, 2011), 449.

36 Ricoeur, *Tiempo y narración II*, 495.

37 Ricoeur, *Tiempo y narración II*, 539.

otro. “En la medida en que los destinos de los personajes y su visión del mundo siguen estando yuxtapuestos; sí, en cuanto que la proximidad entre las ‘cavernas’ visitadas constituyen una especie de red subterránea que es la experiencia del tiempo”.³⁸ *En búsqueda del tiempo perdido* de Proust sirve también a Ricoeur para analizar el proceso de recuperar el tiempo. ¿Qué es el tiempo perdido? ¿El tiempo olvidado? ¿El tiempo malgastado? ¿El tiempo de la frustración? Piensa Ricoeur que la respuesta implica la modalidad del recobrarlo. El tiempo recobrado es el tiempo capaz de significar el futuro, creador de vocación. Aquí, según el autor, la memoria realiza el milagro de recoger el tiempo desde la perspectiva del *stans* agustiniano y de permitirle a la inteligencia “mantener bajo una misma mirada la distancia de lo heterogéneo y la simultaneidad de lo análogo”.³⁹ En ese texto, recobrar el tiempo implica que el pasado sea presente y que además se convierta en futuro. El análisis del flujo del tiempo, entendido en términos de totalidad, implicaría por eso para Ricoeur un nuevo valor constitutivo de identidad, la ipseidad, un tipo de identidad ya no numérica, sino cualitativa, en dónde el sujeto se reconoce como ese sujeto semejante, tan semejante —piensa el autor francés— que resulta indiferente intercambiarse con él, pues la sustitución no implicaría la pérdida semántica,⁴⁰ en otras palabras, soy yo en él o sigo siendo yo a pesar de ser tan otro.

Así, para Ricoeur, va quedando clara la necesidad de una distinción, pues, mientras lo que representa lo *mismo* manifestaría el aspecto pasivo de identificación, en cuanto refiere al sujeto al que le suceden cosas y se resiste el paso del tiempo, la ipseidad representaría el aspecto activo del sujeto frente al tiempo. El sujeto no solo sería un ser-en-el-tiempo sino que es un ser que cuenta-con-el tiempo.⁴¹ Esta identidad activa estaría sujeto al cambio, a la traición y a la posibilidad de recobrar el camino, en cuanto estaría en su mano producirlos. Por eso, el profesor de Paris-Nanterre la caracteriza con la categoría de proyecto de mantenimiento de sí. Se trata de un tipo de permanencia en el tiempo que se sostiene a partir del mantenimiento a

38 Ricoeur, *Tiempo y narración II*, 553.

39 Ricoeur, *Tiempo y narración II*, 605.

40 Cfr. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, 110.

41 “La ipseidad se caracteriza, entre otras cosas, por ser *activa* respecto del tiempo que pasa. Esto significa que ella *toma* el tiempo y *cuenta con él* para desarrollarse. Por otra parte, en esta identidad, su ‘otro’, su *alter*, su diferente, no se presenta como su contrario, sino constitutivo de su propio ser. La ipseidad se construye precisamente *en* la dialéctica con la alteridad. Tan es así, que el sí-mismo, que de ella resulta, ya no es un yo encerrado en su propio círculo, sino *atravesado* por las alteridades que lo fueron construyendo”. Marie-France Begué, “El proyecto y la promesa. Aportes de Paul Ricoeur a la fenomenología del querer”, *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. 3 (2009): 683.

la palabra, a los proyectos y al futuro esperado, a pesar de los cambios, las variaciones imaginativas y los riesgos de ruptura que imponen las relaciones humanas. Al respecto, la propuesta de Ricoeur versará sobre una *ontología de un ser en proyecto*,⁴² distinta de una ontología del acontecimiento.⁴³ El autor es incisivo en recalcar que la ipseidad representa “la identidad *cualitativa*; dicho de otro modo, la semejanza extrema: decimos de X y de Y que llevan el mismo traje; es decir, atuendos tan similares que resulta indiferente intercambiarlos; a este segundo componente corresponde la operación de sustitución sin pérdida semántica, *salva veritate*”.⁴⁴ Más claro aún, un sujeto distinto fruto de cambios cualitativos que permiten identificarlo como otro y que son el resultado de su poder actuar introduciendo su acción en el curso de las cosas. Solo así serían comprensibles las expresiones del tipo: ante tal evento ‘oy otro’, dicha situación ‘ha cambiado mi vida’, o después de esa tragedia ‘ya no puedo ser el mismo’.

La ipseidad respondería a la pregunta por el ¿quién? de la acción, y en este caso, de la memoria. Pero mientras en la búsqueda de concordancia de la memoria la ipseidad es casi eclipsada —no abolida—, en la promesa,⁴⁵ piensa Ricoeur, es tan abundante que aparece claramente identificable como un valor distinto de identidad personal. En esto estaría la complejidad del asunto y la dificultad que han manifestado otros autores en distinguir entre memoria y el sujeto integrador de su flujo.

La memoria y promesa se sitúan de modo diferente en la dialéctica entre mismidad y la ipseidad, los dos valores constitutivos de la identidad personal: con la memoria, se acentúa principalmente la mismidad, sin que esté totalmente ausente la característica de la identidad por la ipseidad; con la promesa, la predominancia de la ipseidad es tan abundante que la promesa se evoca fácilmente como paradigma de la ipseidad.⁴⁶

42 Así, mientras la proyección performativa de la palabra “pertencería por derecho a la problemática de la *ipseidad*, como pertenece por derecho a la ontología del acontecimiento la problemática de la mismidad”. Marcelo Eduardo Bonyuan, “Paul Ricoeur, Yo e identidad en el marco de Sí mismo como otro”, *Revista Borradores* 10-11 (2009-2010): 8.

43 Para Ricoeur el polo de la ipseidad no puede tratarse como una cosa en el mundo, es por ello que no es identificable meramente con la noción de lo mismo, por ello la ontología que supone “puede sustraerse al dilema de lo Mismo y de lo Otro en la medida en que su identidad descansa en una estructura temporal conforme al modelo de identidad dinámica fruto de la composición poética de un texto narrativo”. Ricoeur, *Tiempo y Narración III*, 998.

44 Ricoeur, *Sí mismo como otro*, 110.

45 Este aspecto podría ser sujeto de otro artículo. No lo tratamos aquí dado que nos hemos enfocado en la discusión que supone la reflexión sobre la memoria y su relación con la identidad.

46 Ricoeur, *Caminos de reconocimiento*, 145.

Ese aspecto variable de la identidad permitiría mostrar que la memoria y el sí no son lo mismo, y ese sentido, la identificación entre memoria e identidad personal que supone el empirismo y que mostraremos más abajo, no parece del todo correcta. La actividad de la memoria, a través del camino filosófico recorrido, parece un fenómeno que se resiste a ser reducido a lo meramente objetivo y funcional que permite la perspectiva de la que parte la ciencia experimental. Pero además, implica una reflexión en donde la complejidad de la realidad temporal humana suponga una distinción entre persona y actividad.⁴⁷

2. La retención y la materialidad mnémica como reducción de la memoria

En el anterior acápite tuvimos la intención de mostrar la riqueza filosófica en la reflexión sobre la memoria. La idea era mostrar los aportes de Ricoeur a una historia que ha profundizado, con idas y vueltas, en el fascinante misterio de la rememoración. En este punto, trataremos de mostrar la reducción de la actividad de la memoria a la retención de datos. Reducción que la acerca cada vez más a una explicación meramente biológica. Para Ricoeur, un principio fundamental para comprender el modo como parte de la ciencia empírica contemporánea y parte de la psicología han tratado la memoria se encuentra en la identificación que Locke ha realizado entre identidad –entendida como mismidad– y la memoria. Según el autor francés, esta identificación ha tenido un doble efecto. Por un lado, el empobrecimiento de la identidad humana y de la persona misma. Por el otro, el proceso de reducción de la memoria a su mecanismo meramente empírico o experimental.

El principio de acuerdo entre memoria y mismidad se encontraría en la exposición que Locke realiza en el *Tratado sobre el intelecto* en donde argumenta, con bastante lógica, que la idea de identidad surgiría naturalmente del *acuerdo* o concordancia de una cosa consigo misma. Cuando vemos una cosa en un lugar y tiempo determinado sabemos que esa cosa es la misma y no otra. El filósofo inglés establece que la identidad se predica de una relación de concordancia numérica; es decir, que una cosa es esa misma cosa y nada más; “así de dos veces que ocurre una cosa designada por un nombre invariable

47 A este propósito se puede revisar los apuntes de Ricoeur sobre el ¿‘quién’ se acuerda? En el análisis a la memoria y a la promesa como actos del reconocimiento de sí mismo. Ver Ricoeur, *Caminos de reconocimiento*, 154-159.

en el lenguaje ordinario, decimos que no constituyen dos cosas diferentes sino ‘una sola y misma cosa’⁴⁸

Cuando habla de la identidad humana, Locke especifica que el hombre percibe la realidad, pero, a diferencia de las bestias, sabe que es él mismo quién la percibe. Ese acuerdo del *sí* mismo consigo mismo que acompaña el conocimiento lo denomina *self*. “*Thus it is always as to our present sensations and perceptions: and by this everyone is to himself that which he calls self*”. [“Así sucede siempre con nuestras sensaciones y percepciones actuales; y por eso es que cada uno es para sí mismo lo que llama sí mismo”].⁴⁹ En esto consiste la identidad humana, en la mismidad (*sameness*), en el hecho que el hombre se conciba como sí mismo. El filósofo inglés no se detiene aquí, pues, cuando hace la pregunta por la identidad mantenida en el tiempo, más que recurrir a un tipo de invención llamada substancia para mostrar que el sí mismo reclama una especie de fondo óntico, remite a la memoria como principio unificador. Siendo la facultad que retiene las percepciones experimentadas por el sujeto, es la que permite que este último permanezca siendo aquello que dice ser.

Según el planteamiento empirista, tanto Locke como Hume piensan que el entendimiento humano es como una hoja blanca en la cual se asientan todas las impresiones que el sujeto recibe como fruto de la experiencia. El hombre capta la experiencia sensible y asocia las ideas⁵⁰ formando conocimientos más complejos. Los empiristas ingleses han hecho de la persona una mera creencia que resolvería un problema creado falsamente al querer explicar la realidad bajo nociones que vayan más allá de la experiencia.⁵¹

48 Cfr. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, 110.

49 John Locke, *An essay concerning human understanding* (South Australia: University of Adelaide, 2015), book 2, chapter 27, #9 § 9, accedido el 30 de septiembre, 2018, <https://ebooks.adelaide.edu.au/l/locke/john/l81u/B2.27.html>.

50 Donde *ideas* significa sensaciones menos intensas y no conocimiento universal. Hume dice lo siguiente: “podemos dividir todas nuestras percepciones de la mente en dos clases o especies, que distinguen por sus distintos grados de fuerza o vivacidad. Las menos fuertes e intensas comúnmente son llamadas *pensamientos o ideas*; la otra especie carece de un nombre en nuestro idioma, como en la mayoría de los demás, según creo, porque solamente con fines filosóficos era necesario encuadrarlos bajo un término o denominación general. Concedámonos, pues, a nosotros mismos un poco de libertad, y llamémoslas *impresiones*, empleando este término en una acepción un poco distinta de la usual. Con el término *impresión*, pues, quiero denotar nuestras percepciones más intensas (*more lively*): cuando oímos, o vemos, o sentimos, o amamos, u odiamos, o deseamos, o queremos. Y las impresiones se distinguen de las ideas que son percepciones menos intensas (*less lively*) de las que tenemos conciencia, cuando reflexionamos sobre las sensaciones o movimientos arriba mencionados”. David Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano*, trad. Jaime de Salas Ortueta (Barcelona: Altaya, 1994), 33.

51 “Hay estados de conciencia, pero no hay portadores de estados de conciencia. Estas tesis son consecuencias de la premisa empirista de que sólo puede reivindicar realidad lo que nos esté dado inmediatamente en la experiencia sensible. En la experiencia nos están dadas impresiones sensoriales y estados de conciencia, pero no objetos de los que esas impresiones sensoriales procedan, y tampoco portadores de estados de conciencia. Así pues, no hay algo como objetos, substancias, personas”, Robert Spaemann, *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar* (Madrid: EUNSA, 2003), 402.

En este punto la memoria asume un rol preponderante y fundamental, pues se le atribuye la función que permite al hombre unir el flujo de eventos de conciencia que viene a formar lo que llamamos identidad. La persona aparece como “el resultado del asentamiento de las experiencias pasadas llevado a cabo por la memoria. Pero ese ‘yo’ cambia, se transforma con el devenir de las sensaciones y vivencias”.⁵² Por tanto, la memoria asume el compromiso de articular la realidad del sujeto. Según piensa Ricoeur,

de este modo, la ecuación es completa entre *consciousness, self, memory*, a costa de todas las paradojas suscitadas por el hecho del olvido, el del sueño, el del desdoblamiento imaginario o real de la memoria, incluso por la imaginación de la sustitución de una memoria por otra en el interior de un mismo cuerpo. (Locke es, en este sentido, el inventor de los *puzzling cases* que prosperarán en la filosofía analítica contemporánea, en particular en la brillante obra de Parfit, *Reason and Persons*).⁵³

Sobre la ecuación propuesta por el empirismo se apoya parte de la filosofía y de la psicología que pretenden pensar lo humano desde una mera perspectiva positivista.⁵⁴ En ese sentido, como ya dijimos anteriormente, la memoria se convierte en un elemento articulador, sea del conocimiento en general, sea de la misma persona humana. Piensan así también gran parte de los psicólogos y de los neurocientíficos que centran todos sus esfuerzos en comprender el funcionamiento biológico (nervioso-cerebral) de la memoria a partir de la asociación de eventos o emociones o de los enlaces neuronales que permiten la retención de la información. La evidencia parece demoledora, pues es cierto que sin la memoria “no sabríamos qué hicimos ayer, quiénes son nuestros padres, quiénes somos nosotros, con qué recursos contamos y cómo debemos usarlos”.⁵⁵

La memoria efectivamente permite el reconocimiento temporal de sí, de otra manera no sabríamos dar razón de nuestra historia personal o circunstancias concretas. Puede notarse con bastante evidencia en los casos de amnesia, demencia senil o de pérdida de la conciencia por distintos motivos psicoactivos. En dichas afecciones patológicas, la pérdida de memoria manifiesta con transparencia la integralidad de la persona humana: la relación

52 Echavarría, “Memoria e identidad”, 92.

53 Ricoeur, *Caminos de reconocimiento*, 158.

54 “De Locke, la tradición posterior ha conservado la ecuación entre identidad personal y memoria”. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, 120.

55 José García Cuadrado, *Antropología filosófica* (Pamplona: EUNSA, 2014), 64.

estrecha entre mi cuerpo y mi interioridad. Un fallo cerebral puede implicar un deterioro en la capacidad para recordar e incluso para retener datos simples. Así, por un lado es cierto que el cerebro parece estar involucrado directamente en el proceso de retención de datos y por otro es correcto también que la auto-comprensión del sujeto queda disminuida a partir de la dificultad para recordar con sentido. Las circunstancias del presente pueden resultar tan agobiantes que la interpretación de los eventos del pasado sea incoherente, nublándolos e incluso bloqueándolos absolutamente. Claro, el paso que pretendemos mostrar aquí es que el problema no es aceptar lo que la ciencia muestra con evidencia, sino la reducción de la memoria al mero aspecto biológico.

Por otro lado, los sueños —realizados y futuros— de la tecnología vienen a apoyar la idea del acuerdo entre persona y memoria. Específicamente, el concepto de inteligencia artificial parece convertirse en el referente del concepto de inteligencia. Su vínculo con el *big data*, o con una enorme capacidad de almacenamiento se convierte en la clave del desarrollo de la inteligencia, pues es la base que permite la libertad y la creatividad de la máquina. De esta manera, parece tener sentido decir que el almacenamiento de información capacita a una máquina para mantenerse siendo lo que es e incluso tener grados de libertad.

Las relaciones entre filosofía y tecnología son complejas, aunque hay más puntos de contacto de lo que desde una perspectiva externa podría imaginar. La tecnología parece cada vez más cargada de préstamos de la filosofía. Quizá, aceptando lo reductivo del plantamiento, un científico de la computación podría aceptar que una computadora sin un *hard drive* no puede mantener los datos que la hacen ser tal o cual y en ese sentido, allí se podría encontrar su ‘identidad’. Esta identificación nos llevaría a preguntar si la inteligencia humana tiene las mismas características de un sistema de información. ¿Son lo mismo? ¿El hombre puede ser considerado una máquina?⁵⁶ Quizá en estas preguntas sea posible vislumbrar que nos referimos a las potenciales aporías a la identidad y la dignidad que se plantean desde la ficción tecnológica usada

56 “Los más decididos partidarios de la inteligencia artificial en su versión fuerte creen que, aunque el cerebro no sea exactamente una máquina bien engrasada, si es más o menos mecánico lo más interesante que hace, y en particular *pensar*. Empleo aquí el vocablo ‘mecánico’ como sinónimo de ‘algorítmico’, es decir, un proceso que se puede reducir siguiendo un número finito de instrucciones precisas”. Juan Arana, *La conciencia inexplicada. Ensayo sobre los límites de la comprensión naturalista de la mente* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2015), 113.

por algunos filósofos analíticos y utilitaristas como Parfit o Bostrom.⁵⁷ Se puede pensar además a las ficciones literarias en las que la conciencia se puede cargar en la nube (*mind uploading*) o en un dispositivo de almacenamiento para después ser implantada en un nuevo cuerpo-vehículo.⁵⁸

Muchos de los estudios modernos sobre la memoria se basan en Ebbinghaus y sus leyes de retención de datos. Es normal que sus seguidores hayan concebido la memoria como una especie de depósito donde están almacenados todos los datos⁵⁹ y recuerdos humanos. Así piensa también el famoso autor del libro *Los 7 pecados de la memoria*, Daniel Schacter,⁶⁰ quien afirma tajantemente que la memoria es limitada y esa limitación nos lleva a olvidar, pues ciertos datos van reemplazando a otros en el tiempo. Nada nos impide reconocer dicha afirmación, sin embargo, la memoria, ligada además al conocimiento intelectual, parece ser mucho más compleja. La misma noción de olvido supone la memoria; como pensaba Agustín, el olvido solo es tal porque es memoria de lo que había estado perdido. Ahora, si consideramos el olvido como simplemente eliminación de datos, entonces la misma noción de olvido pierde significado semántico y es un puro concepto vacío, no se podría ser consciente de algo que ya no se puede identificar porque no existe; lo olvidado sería algo así como la nada de la tecnología.

En el fondo, como pretendemos mostrar, se trata nuevamente de una aproximación meramente biológica a la memoria. Algunos estudios muestran que esta facultad tiene una potencia particular que implicaría una investigación más profunda,⁶¹ aunque estos análisis no tienen la intención de ser probatorios, por ahora solo suscitan preguntas. Al parecer, los recuerdos van quedado registrados en el inconsciente humano “como la cinta de un magnetófono.

57 “Let us make a leap into an imaginary future posthuman world, in which technology has reached its logical limits. The superintelligent inhabitants of this world are autopotent, meaning that they have complete power over and operational understanding of themselves, so that they are able to remold themselves at will and assume any internal state they choose”. Nick Bostrom, *Dignity and Enhancement, Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President’s Council on Bioethics* (Washington, D.C., 2008), 29, accedido el 23 de septiembre, 2018, <https://nickbostrom.com/ethics/dignity-enhancement.pdf>.

58 Cfr. Mariano Asla, “Transferencia de la mente (*Mind up-loading*): controversias metafísicas en torno a la conservación de la identidad personal”, *Forum. Supplement to Acta Philosophica* 3 (2017): 169-183.

59 “Según los estudios psicológicos, elaborados al fin de los años sesenta, la memoria a corto plazo puede ser imaginada como una especie de depósito que es capaz de contener una cantidad limitada de información en un periodo limitado de tiempo [...] la memoria a larga plazo, por el contrario, puede ser descrita como un depósito de capacidad muy amplia, de la cual los límites no están todavía bien definidos”, María Teresa La Vecchia, *Antropología psicológica* (Roma: Ed. Gregoriana, 2002), 136.

60 Cfr. Daniel L. Schacter, *The Seven Sins of Memory. How the mind forgets and remembers* (Boston: Houghton Mifflin, 2001).

61 Por ejemplo, se puede pensar a algunas noticias que tratan de manifestar algunos hechos que aún nos resultan inexplicables científicamente. “Personas con graves desórdenes mentales se vuelven lúcidas misteriosamente justo antes de morir”, *La Gran Época*, 4 de agosto, 2015, <https://www.lagranepoca.com/ciencia-y-tecnologia/12849-gente-con-graves-desordenes-mentales-se-vuelven-lucidos-misteriosamente-justo-antes-de-morir.html>.

En algunos casos excepcionales, como la hipnosis o el trance, el inconsciente recuerda en modo excepcional. Se puede llegar en tales circunstancias a recordar hechos de la primerísima infancia”,⁶² además con una precisión de detalles que por lo menos pone la pregunta si el hombre sólo se limita a almacenar ‘información significativa’ o ‘estimativa’ que se va borrando con el pasar del tiempo o si más bien la memoria pone una pregunta que va más allá de la materialidad del acto mnémico. También se da el caso de los pacientes con Alzheimer o con fuertes demencias seniles que parecen sentir la muerte y parecen ‘volver en sí’, recuerdan con claridad y se despiden de sus seres queridos. Algunos lo llaman el último esfuerzo cerebral por revertir el equilibrio al que tiende el cerebro. Sin embargo, aún resultan inexplicables los casos en donde el cerebro parece poco funcional.⁶³ Pero además, bajo la perspectiva de la memoria mecánica es difícil de dar razón de la ecuación ‘olvido=perdida de datos’. ¿Cómo se podría ser consciente de ello? Si el cerebro está desgastado y hay pocas conexiones neuronales que sostienen las huellas mnémicas, ¿qué mantiene el recuerdo de sí mismo?

El aspecto más material de la memoria, por otro lado, no eliminaría la pregunta por la persona. El olvido y la responsabilidad que señala al alguien de la acción, tienen también relación. ¿Deja el hombre de ser responsable por sus actos conforme va olvidando? Si hago una promesa que después olvido, ¿dejo de ser responsable de ella?

Estos interrogantes nos invitan a profundizar nuevamente en la interioridad de la memoria y en su capacidad para poner al sujeto frente a sí mismo y frente a la vastedad del mundo.

3. Memoria como acto de auto-presencia y reconocimiento de sí mismo

Como veíamos en el primer punto, para Agustín, la memoria aparece como el acto de reconocimiento de las cosas y del hombre mismo. Más aún, se pone como el ‘lugar’ donde viene custodiado el hecho de que el hombre se conoce intelectualmente a sí mismo. El hombre, en el acto del reconocimiento, se pone frente a sí mismo, se hace auto-presente y se reconoce como siendo lo que es, persona.

62 La Vecchia, *Antropología psicológica*, 138.

63 Scott Haid, “The Brain. The power of hope”, *Time*, 29 de enero, 2007, <http://content.time.com/time/magazine/article/0,9171,1580392-2,00.html>.

Así, en el acto de recordar, el hombre conoce el pasado como un presente, lo pone frente a sí. En ese mismo acto de reminiscencia, el hombre revive el pasado que porta en sí. Lo importante aquí es señalar que la persona, en el acto de memoria, aun conociéndose como un objeto presente, es ella misma que se conoce y, en ese sentido, la pregunta por el *quién* sigue siendo el fondo de la memoria. La identidad se hace irreducible a la memoria, aun cuando en el acto de la recordación el hombre parece volverse casi completamente sobre sí mismo, descubriéndose como persona; es decir, como ser abierto a la realidad.

Desde esta perspectiva vemos que la memoria no podría ser solo material, porque “la vida de la mente, de hecho, no puede ser reducida a un conjunto de moléculas. El intelecto humano no puede consistir solo en aumentar los propios conocimientos, sino en reelaborarla, recapitular y por tanto generalizar la información en modos nuevos y sorprendentes”.⁶⁴ El cerebro bien puede representar parte del *cómo* de la memoria, pero por ahora no puede responder a la pregunta por su *quién*. Por ello, tampoco podría emparejarse la memoria sensible con la persona, pues

si la persona se redujera a lo que los propios sentidos captan y elaboran de ella, que se sintetiza en un conjunto de recuerdos que se transforman en punto de referencia de las nuevas percepciones y experiencias que en él se insertan, la persona sería realmente un ‘pequeño yo’ pasivo a merced de las fuerzas impersonales que lo plasmarían desde fuera, violentándolo. Es la concepción nietzscheana y freudiana del sujeto como producto de la violencia ejercida por el mundo exterior sobre una masa de energía informe.⁶⁵

La tratativa sobre la memoria ayuda a desatascar el materialismo neurocientífico de una encrucijada que termina en un anti-humanismo. Asumiendo la profundidad del emparejamiento de identidad y memoria, y ya no en términos materiales sino metafísicos, se podría decir que la memoria aun poniéndose como lugar donde el hombre se encuentra a sí mismo en cuanto persona, y por tanto nunca cerrado sobre sí mismo, no constituye la realidad personal. Incluso el mayor acto de autoconciencia, de auto-presencia del ser a sí mismo, en donde capta la noticia que su mismo ser le presenta de su realidad misteriosa, incluso allí, la pregunta fundamental sobre la persona –¿quién?– se mantiene en pie. “Por lo tanto, no existe fenomenología de la memoria, fuera de la búsqueda dolorosa de interioridad”.⁶⁶

64 La Vecchia, *Antropología psicológica*, 140.

65 Echavarría, “Memoria e identidad”, 102.

66 Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, 130.

Justo en este punto el acto narrativo asume su mayor relevancia. La pregunta por la identidad señala la realidad de la persona pero además indica una historia, una historia que debe ser contada. El acto de la memoria, que se constituye como un acto de volver sobre sí mismo y de ajustarse a la verdad de sí, se convierte en un acto representativo de la identidad personal. Por eso, piensa Ricoeur que al preguntar por la persona habría que señalar un 'yo' y contar una historia. El 'yo' indicativo de la realidad personal, no fragmentada, sino única y originaria, y la historia de una vida que se desarrolla en el contraste con los demás y con el mundo que se habita.⁶⁷

Los pecados de la memoria⁶⁸ en realidad explican bastante bien la virtud de la memoria. El acto de reminiscencia es un acto de búsqueda de la verdad, de adecuación de la mente a la realidad y al hablar de la identidad personal hablamos de la verdad del sí mismo: del acuerdo entre lo que soy y la búsqueda de mí mismo. En ese sentido, la narración asume un valor relevante a la hora de indicar mi realidad personal; en ella, el hombre se reconoce en cuanto tal. Entendiendo que "hay mimética verídica o mentirosa porque hay entre la *eikon* y la impronta una dialéctica de acomodación, de armonización, de *ajuste*, que puede salir bien o fracasar".⁶⁹ Cuanto más el hombre narra la verdad de sí mismo, más parece encontrar y afirmar su identidad. Y cuanto más narra y cree mentiras, más se aleja de sí mismo. Así, quizá el verdadero pecado de la memoria no sea aumentar o disminuir la realidad, bloquearla o atribuir erróneamente hechos o personas, sino alejarse de la intencionalidad veritativa que es el impulso motor del acto de reminiscencia.⁷⁰ La memoria de sí mismo aparece aquí como un imperativo categórico: no olvides quién eres y para que estés hecho. Recordando aquí que el olvido también tiene dignidad, así como

67 "La conjunción entre el sujeto, límite del mundo, y la persona, objeto de referencia identificante, descansa en un proceso de la misma naturaleza que la inscripción, ilustrada por la datación del calendario y la localización geográfica. Que el fenómeno de anclaje es asimilable a una inscripción, lo atestigua cumplidamente la expresión que intrigaba tanto a Wittgenstein: 'yo, L.W.'. La relación entre el pronombre personal 'yo', tomado como sujeto de atribución, y el nombre propio, como designación de la muestra de un particular de base, es una relación de inscripción en el sentido institucional del término". Ricoeur, *Sí mismo como otro*, 35.

68 "In the ancient world, and later as part of Catholic theology, the seven deadly sins were those transgressions fatal to spiritual progress. When applied to memory, the seven sins describe those ways in which normal, everyday operations of our mind may occasionally produce suboptimal or flawed memory experiences [...] *Transience, absent-mindedness, blocking, misattribution, suggestibility, bias, persistence*". Schacter, Chiao y Mitchell, "The seven sins of memory", 227-228.

69 Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, 30.

70 "Se puede afirmar que una exigencia de verdad específica está implicada en el objetivo de la 'cosa' pasada, del *qué* anteriormente visto, oído, experimentado, aprendido. Esta exigencia de verdad específica la memoria como magnitud cognitiva. Más precisamente, es en el momento del reconocimiento, con el que concluye el esfuerzo de rememoración, cuando se declara esta exigencia de verdad. Entonces sentimos y sabemos que algo sucedió, que tuvo lugar, que nos implicó como agentes, como pacientes, como testigos. Llamemos fidelidad a esta exigencia de la verdad. Llamemos fidelidad a esta exigencia de verdad. Hablaremos en lo sucesivo de la verdad-fidelidad del recuerdo para explicar esta exigencia, esta reivindicación, este *claim*, que constituye la dimensión epistémica-veritativa del *orthos logos* de la memoria". Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, 79.

la enfermedad, la debilidad y la muerte. Aun cuando parezca difícil aceptarlo, hacen parte de lo que reconocemos como propiamente humano. Una vez que se reduce la memoria a la función, entonces ha dejado de ser parte de la persona y se ha convertido en un artificio mecánico.

Sin embargo, el olvido no es la muerte de la persona. En esto, la condición humana se manifiesta con toda su potencia. El hombre es tal, no porque sea vulnerable o sujeto al error, sino porque es capaz de reconfigurar su vida. Su experiencia temporal puede asumir siempre una nueva configuración de sentido. Pero, más aún, su historia no depende sólo de sí mismo; por ello la configuración narrativa no depende solo de su ‘capacidad para hablar o narrar’ sino para relacionarse con los demás. En un enfermo, en un paciente con dificultades biológicas incurables, siempre hay un otro que encuentra sentido a dicha vida. En el entramado cavernoso de la experiencia del tiempo, la muerte de uno es la vida del otro, y la pérdida del recuerdo de uno es el inicio de una nueva historia del otro. El recurso del reconocimiento deja de ser una cuestión de individualidad y se pone como una cuestión de personas. La memoria es de personas y ello implica una argumentación que apunte a la respuesta por las preguntas ¿quién? y ¿quiénes? En donde lo individual y lo común parecen establecer un vínculo intrínseco.

Conclusiones

Pensamos que era importante manifestar la amplitud de la reflexión sobre la memoria, su riqueza en la vida humana, y al mismo tiempo tratar de iniciar un camino de profundización que permita clarificar mejor la relación entre memoria e identidad, pues, pensamos con Ricoeur que no son lo mismo. El filósofo francés sostenía que en la modernidad algunos filósofos, impulsados por las preocupaciones propias de la filosofía y de la psicología, han dado un espacio preponderante a la memoria en la resolución del problema de la subjetividad. Dadas las dificultades que la memoria supone en términos epistemológicos, antropológicos y metafísicos, ese ‘espacio’ ha dado pie a diversas confusiones. Un claro ejemplo es el caso que aborda en las ficciones literarias de Parfit.

El utilitarismo moderno y parte de la ciencia experimental que comparten los presupuestos de la filosofía empirista, viven también de la ilusión literaria e imaginativa de hacer sustituible la persona y su interioridad, pretenden dejar

de lado la reflexión sobre la identidad personal y sobre la condición humana fundamental. Saltando un poco los cánones de lo políticamente correcto, pensamos que la ideología, los intereses egoístas de ciertas industrias y el dominio de filosofías con una carga altamente reduccionista han llevado la reflexión sobre la persona humana hacia una encrucijada en donde el humano queda peligrosamente suspendido de la voluntad de poder y donde la imaginación hace posible los sueños de un futuro que se sostiene en principios filosóficos problemáticos.

Como piensa el profesor Arana,

las posiciones monistas, naturalistas y materialistas desde siempre han sido frecuentes entre los científicos del cerebro, pero hasta el último tercio del siglo XX se podían encontrar sin mucha dificultad figuras relevantes que adoptaban otra clase de posturas, como Sherrington, Penfield, Chauchard o el mismo Eccles. En la actualidad lo más habitual es que se inclinen por el reduccionismo, no dudando en hacer atrevidas totalizaciones que desbordan ampliamente los límites de la investigación positiva.⁷¹

El mal planteamiento de la cuestión personológica ha llevado también a la filosofía y a las ciencias empíricas que en ella se apoyan hacia un dualismo en donde lo biológico, entendido en términos evolucionistas, asume una preponderancia que anula cualquier perspectiva que escape a las premisas positivas. La persona viene reducida a categorías funcionales en algunos casos y mecánicas en otros. Por allí, la reducción de lo humano a lo meramente sensible ha sido vertiginosa. Lo poco que ha quedado de ella pretende ser controlado a voluntad, queriendo hacer vida el mito del Golem. El hombre quiere controlar su vida, y entre las buenas intenciones y la aprensiva fantasía creativa, necesita controlar lo que en ella hay de profundo. Es así que trabaja con una reducción que parece darle resultado en la tecnología y que parece explicar algunas funciones cerebrales. La identidad, entendida como memoria, se ve entonces reducida a un compilado de información significativa. Como insiste el profesor Arana, si pudiéramos reducir la persona a un algoritmo, entonces hoy Google tendría conciencia y libertad como cualquier humano.

Hemos tratado de mostrar en este trabajo que la experiencia personal no puede pender únicamente de la memoria. Además, nos hemos enfocado en enriquecer esta facultad ante la reducción que sigue la lógica empírica.

71 Arana, *La conciencia inexplicada*, 111.

Intentamos mostrar, por un lado, que el sujeto personal es más que la mera identificación de sí mismo en cuanto capaz de encadenar eventos del pasado y, por otro, que ese mismo ejercicio de identificación supone un acto de activación de la subjetividad que trasciende la mera retención de datos; implica una reconfiguración, un trabajo presente y un acto de recogimiento simbólico que determina el futuro. En estos puntos asume valor el pensamiento de Paul Ricoeur, perseverante luchador, aunque muy discreto, en contra de la falacia naturalista desde la perspectiva de la filosofía hermenéutica. Ricoeur recupera la tesis de Bergson, quien piensa que la resolución biológica de la memoria es incompleta, pero además completa el argumento husserliano del flujo de conciencia y trata de unificar la experiencia temporal a partir de la tesis hermenéutica de la identidad narrativa. Allí, el sujeto no solo recuerda un objeto y no solo se recuerda a sí mismo sino que se busca a sí mismo, configurando el pasado en el presente y desplegando su identidad como un texto que se completa con su experiencia cotidiana y que abre un horizonte de espera. Este despliegue revela una dialéctica fundamental en donde el acto de memoria —que caracteriza la mismidad— no se deslinda de la pregunta por su quién; es decir, de la ipseidad.

En el pensador de Valence se encuentra esbozada una dialéctica entre los valores constitutivos de la identidad personal que permite una reconciliación de aquello que el empirismo, el utilitarismo y las ciencias positivas quizá nos han llevado a separar y confundir. La reconciliación de la permanencia y dinamicidad de la realidad personal han de buscarse no en su actividad, sino en la persona misma, vista no como un soporte o un centro de máquinas sino como sujeto, como un alguien que personaliza toda la naturaleza y que da unidad a la discordancia en la que ordinariamente hemos pensado el tiempo en cuanto meramente lineal. Esto sin olvidar que la composición humana es compleja y sus campos de actividad, relacionados, son irreductibles.

Aquí, el acto narrativo permite dar razón de la unidad de las dimensiones constitutivas de lo humano. El cosmos y el tiempo dejan de ser impersonales y se convierten en mi cuerpo y en mi historia. “Así, la verdadera diferencia entre la tesis reduccionista y la no-reduccionista no está tanto en la cuestión del dualismo de las sustancias, sino entre ‘mi pertenencia’ y la descripción impersonal”.⁷² El acto narrativo elimina la división entre enunciados empíricos y enunciados psíquicos, pues el mismo acto narrativo parte de un quién que captándose en unidad se refiere a otro, a quién también concibe en unidad. En

72 Juan Blanco, “Aspectos narrativos de la identidad personal”, *Tópicos* 21 (2011): 12.

esto pensamos no contradecir el dualismo semántico que Ricoeur denuncia en el diálogo con la neurociencia, pues si bien es cierto que el cerebro no piensa, sino que permite el pensar, la mente tampoco piensa sino que es la facultad del pensar. Quien piensa es la persona. Puede parecer evidente pero seguramente el fondo de la acción aparecería como vacío de contenido si no afirmásemos el principio personal como causa de acción y de responsabilidad.

La perspectiva hermenéutica permite dar razón del modo como la personalidad, en cuanto manifestación de la persona, se va configurando en el tiempo a través de la unificación de la propia historia, de la historia de aquellos que cuentan mi historia y de las historias y mitos que narran mi origen y representan los valores propios hacia los que el propio ser se experimenta llamado. El asunto, lejos de estar cerrado —y menos aún por el pensamiento hermenéutico—, supone al menos tratar de pensar la relación memoria-mismidad-identidad con nuevas variables que no ha considerado el utilitarismo. Por ejemplo: la ipseidad.

Bibliografía

- Agustín de Hipona. *Confesiones*. Traducido por Alfredo Encuentra Ortega. Madrid: Gredos, 2010.
- Arana, Juan. *La conciencia inexplicada. Ensayo sobre los límites de la comprensión naturalista de la mente*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015.
- Aristóteles. “De la memoria y la reminiscencia”. En *Obras completas*, t. 3. Traducido por D. Patricio de Azcárate. Buenos Aires: Ed. Anaconda, 1947.
- Arregui, Jorge Vicente, y Choza, Jacinto. *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad*. Madrid: Rialp, 2002.
- Asla, Mariano. “Transferencia de la mente (*Mind up-loading*): controversias metafísicas en torno a la conservación de la identidad personal”. *Forum. Supplement to Acta Philosophica* 3 (2017): 169-183.
- Betancur, Maria Cecilia. “Falsos presupuestos del problema de la identidad personal. De la identidad personal a la identidad narrativa”. *Estudios de filosofía* 31 (2005): 83-104.

- Begué, Marie-France. “El proyecto y la promesa. Aportes de Paul Ricoeur a la fenomenología del querer”. *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. 3 (2009): 677-690.
- Bergson, Henri. *Materia y Memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. Buenos Aires: Cactus, 2010.
- Blanco, Juan. “Aspectos narrativos de la identidad personal”. *Tópicos* 21 (2011): 31-60.
- Blanco, Juan. *Hermenéutica de la Ipseidad. La crítica de Paul Ricoeur al reduccionismo de Derek Parfit*, Buenos Aires: Ed. Biblos, 2011.
- Bonyuan, Marcelo. “Paul Ricoeur, Yo e identidad en el marco de Sí mismo como otro”. *Revista Borradores* 10-11 (2009-2010): 1-16.
- Bostrom, Nick. “Dignity and Enhancement”. En *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President’s Council on Bioethics* (Washington, D.C., 2008): 173-207. Accedido el 23 de septiembre, 2018, <https://nickbostrom.com/ethics/dignity-enhancement.pdf>.
- Echavarría, Martín. “Memoria e identidad según santo Tomás de Aquino”. *Sapientia* LVII (2002): 91-112.
- García-Cuadrado, José Ángel. *Antropología filosófica. Una introducción a la filosofía del hombre*. Pamplona: EUNSA, 2014.
- Haid, Scott. “The Brain. The power of hope”. *Time*, 29 de enero, 2007. <http://content.time.com/time/magazine/article/0,9171,1580392-2,00.html>.
- Hume, David. *Investigación sobre el conocimiento humano*. Traducido por Jaime de Salas Ortueta. Barcelona: Altaya, 1994.
- Husserl, Edmund. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo, trad. Agustín Serrano de Haro*. Madrid: Trotta, 2002.
- La Vecchia, Maria Teresa. *Antropología psicológica*. Roma: Ed. Gregoriana, 2002.
- Llinás, Roberto. *El cerebro y el mito del yo. El papel de las neuronas en el pensamiento y el comportamiento humanos*. Bogotá: Norma, 2003.
- Locke John. *An essay concerning human understanding*. South Australia: University of Adelaide, 2015.

- Platón, *Filebo*. En *Diálogos. VI: Filebo, Timeo, Critias*, trad. María Ángeles Durán y Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 1992.
- Ricoeur, Paul. *Caminos de reconocimiento*. Ciudad de Méjico: Fondo de Ccultura Eeconómica, 2006.
- . *Historia y Verdad*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2015.
- . *Jean-Pierre Changeux y Paul Ricoeur. Lo que nos hace pensar. La naturaleza y la regla*. Barcelona: Península, 1999.
- . *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Ccultura Eeconómica, 2000.
- . *Narración y Tiempo I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. Madrid: Siglo XXI, 2013.
- . *Narración y Tiempo II. Configuración del tiempo en el relato de ficción*. Madrid: Siglo XXI, 2008.
- . *Narración y Tiempo III. El tiempo narrado*. Madrid: Siglo XXI, 2009.
- . *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI, 2006.
- Schacter, Daniel. *The Seven Sins of Memory. How the mind forgets and remembers*. Boston: Houghton Mifflin, 2001.
- Schacter, Daniel, Joan Chiao y Jason P. Mitchell. “The seven sins of memory. Implication for self”. *Annals New York Academy of Sciences* 1001 (2003): 226-239.
- Spaemann, Robert. *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*. Madrid: EIUNSA, 2003.
- Tomás de Aquino. *Suma teológica*. Edición de José Martorell Capó. Madrid: BAC, 2001.

Luis E. ECHARTE ALONSO

Unidad de Humanidades y Ética Médica. Facultad de Medicina
Universidad de Navarra (Pamplona- España)
lecharte@unav.es
ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-8059-1992>

Juan Esteban DE ERQUIAGA

Universidad Austral
judeerqu@cas.austral.edu.ar
ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-0320-715X>

Recibido: 04/02/2019 - Aceptado: 01/03/2019

Para citar este artículo / To reference this article / Para citar este artigo

Echarte Alonso, Luis E. y Juan Esteban de Erquiaga. "Del yo narrativo a la identidad personal: problemas y riesgos de la auto-comprensión humana". *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 5, (2019): 111 - 148. <https://doi.org/10.25185/5.5>

Del yo narrativo a la identidad personal: problemas y riesgos de la auto-comprensión humana

Resumen: el concepto de identidad personal es uno de los grandes temas de la filosofía occidental tardo-moderna. Las distintas concepciones de sujeto propuestas comparten, en su mayoría, una particular característica: la importancia que otorgan a la noción de yo. En este artículo abordaremos la relación entre el yo y la persona desde el punto de vista de la hipótesis de la identidad narrativa. Primero estudiamos algunas claves históricas del contexto en el que la cuestión ha tomado forma para, a continuación, identificar los problemas y riesgos derivados de un mismo error categorial: no distinguir entre el yo deíctico, el yo performativo y el yo constativo.

Palabras clave: identidad personal, yo narrativo, teleología, alteridad, libertad.

From narrative self to personal identity: problems and risks involved in human self-understanding

Abstract: Personal identity is one of the major philosophical problems in Western late modernity. Most proposed approaches to the subject share a particular feature: the importance given to the notion of self. In this paper we will address the relation between self and person from the point of view of the hypothesis of a narrative identity. We first study some key points of the historical framework of the discussion, and then we analyze problems and risks arising from one and the same category mistake: failing to distinguish between deictic self, performative self and constative self.

Keywords: personal identity, narrative self, teleology, alterity, freedom.

Do eu narrativo à identidade pessoal: problemas e riscos da auto-compreensão humana

Resumo: O conceito de identidade pessoal é um dos grandes temas da filosofia ocidental moderna. As diferentes concepções de sujeito propostos compartilham, em sua maioria, uma característica particular: a importância que atribuem à noção de self. Neste artigo, abordaremos a relação entre o self e a pessoa do ponto de vista da hipótese da identidade narrativa. Primeiro, estudamos algumas pistas históricas do contexto em que a questão tomou forma e, em seguida, identificamos os problemas e riscos derivados do mesmo erro categorial: não distinguir entre o self dêitico, o self performativo e o self constativo.

Palavras-chave: identidade pessoal, eu narrativo, teleologia, alteridade, liberdade.

De modo que hasta esperar su último día,
no hay que proclamar feliz a ningún mortal

Sófocles, *Edipo Rey*

Yo supratemporal y yo extratemporal

La identidad personal es uno de los grandes temas de la filosofía tardo-moderna y, en su abordaje, han ido fraguándose alternativas concepciones del individuo. Pero, en toda su variedad, todas ellas parecen compartir una semejanza esencial: se hacen pivotar en torno a la noción de yo. Por esto también, de un modo u otro, dichas concepciones tratan de resolver la misma cuestión. ¿Cómo se llega del yo a la persona, de la más sofisticada autoconsciencia al reconocimiento de una particular, quizá la más trascendente, unidad del ser? Con este artículo pretendemos aportar algo de luz sobre el modo y el contexto en el que la pregunta ha ido tomando forma y, paralelamente, ofreceremos algunas claves sobre los riesgos y peligros de dicha aproximación. Por último, vamos a proponer algunas vías de solución, específicamente aquellas que se extraen gracias a una aproximación interdisciplinaria al problema del yo.

Digamos primero unas palabras sobre el objeto que pretendemos alcanzar. Para Aristóteles, *ens et unum convertuntur*, es decir, el ente y la unidad son realidades idénticas pues de todo sobre lo que se predica entidad se reconoce una unidad y, a la inversa, todo lo que guarda cierta unidad también conforma equivalente entidad.¹ También, según el principio de no contradicción, se predica el ente y la unidad de algo, es decir, su identidad por ser lo que es y no otra cosa. Toda posesión de identidad está fundada en un ser que solo él, en uno u otro aspecto, es idéntico a sí mismo, sólo él tiene algo propio y diferente que lo hace “reconocible, comprensible como totalidad, como singularidad, como realidad por sus caracteres propios”.² Ahora bien, los entes naturales están sometidos al tiempo y, por ello mismo, mudan su apariencia. Pero los cambios acaban afectando el mismo corazón del ser, la unidad por

1 Aristóteles, *Metafísica*, libro IV, parte II, 1003 a-1012 b, trad. Patricio Azcárate (Madrid: Austral, 1993), 102-106.

2 Evelio Salcedo, “La identidad personal como identidad narrativa en Paul Ricoeur”, *Apuntes Filosóficos* 25, n°49 (2016): 117-131.

la que se predica su identidad. Es entonces cuando mutan, se transforman radicalmente en otra cosa.

“No podrás entrar dos veces en el mismo río”, decía Heráclito de Éfeso allá por el siglo VI a. C. Y en efecto, dado el implacable paso del tiempo, no parece que el ser pueda bañarse largamente en su misma mismidad. Toda identificación del ser se antoja provisional, pasajera, efímera, al menos a la sombra de la edad del universo. Sin embargo, hay realidades que han desarrollado estrategias para resistir el cambio. Los seres vivos son el mejor de los ejemplos puesto que aprovechan a su favor la materia impregnada de tiempo e inercia, el movimiento. *Vivere viventibus est esse*. La vida es el ser del viviente, dice Aristóteles.³ La vida es movimiento, aunque no cualquier tipo de movimiento, sino un movimiento dirigido a un fin. Y no cualquier fin, sino un fin que: a) aprovecha al propio viviente, b) que está encadenado con el fin del resto de sustancias y que, por tanto, c) expresa el orden (el bien) del universo. Refiriéndose al único orden que armoniza el conjunto de fines inmanentes de la naturaleza, dice el Estagirita: “No es bueno que gobiernen muchos. Sea uno el que gobierne”.⁴ Pero sin el movimiento, el viviente deja de ‘vivir’, se vuelve incapaz de alcanzar su fin, es más, pierde su unidad orgánica, desaparece como entidad, muere.⁵

Hay distintas formas en las que los vivientes resisten los vientos destructivos del cambio. La más elevada es la que involucra los actos de la inteligencia. El ser humano ejerce distintas virtudes intelectuales, dice Aristóteles, y la mayor es la prudencia (*phronesis*), por la cual puede reflexionar “sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general”.⁶ Pensar implica, entre otras cosas, anticipar el futuro y recrear el pasado para planear la mejor de las decisiones a favor del ser.

Si la inteligencia animal alcanza contextos específicos de su mundo vital, la humana accede al porqué y la causa (al *nous*) de la entera realidad –acceder y hacerse uno con ella. Esta ventaja tiene razón de ser, defiende Aristóteles, por el intelecto agente, que “es separable, sin mezcla e impasible, siendo

3 Aristóteles, *Acercas del alma*, libro II, 415 b 13, trad. Tomás Calvo Martínez (Madrid: Gredos, 1978), 180.

4 Aristóteles, *Metafísica*, libro XII, capítulo 10, 1075 b 37-1076 a 4, 323.

5 Esta última afirmación será matizada más adelante en el contexto de la hipótesis de la identidad narrativa pero, por el momento, tómese como cierta.

6 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, libro VI, capítulo 2, 1140 a 25, trad. Julio Pallí Bonet (Madrid: Gredos, 1985), 273.

como es acto por su propia entidad”.⁷ Es decir, nuestra peculiar inteligencia estaría vinculada a la materia y al tiempo pero no sería enteramente material y temporal sino únicamente aquella parte de la que depende el conocimiento sensible y que es gobernada por el intelecto paciente.⁸ No es cuestión sin importancia en Aristóteles pues, por esto de divino que conforma parte del alma humana, es por lo que el hombre es capaz de alcanzar la verdad que esconden las apariencias y el devenir mundanos.

Aristóteles evita importantes problemas epistemológicos al distinguir e imbricar intelecto agente y paciente para dar cuenta de la inteligencia humana, los mismos con los que los filósofos modernos van a ir tropezando a medida que desdibujan la frontera entre ambos principios vitales y, con ello, desplazando a otros lindes la naturaleza de la diferencia entre el conocimiento racional y sensible. El más influyente de los primeros será René Descartes, que identificará intelecto agente, autoconciencia y yo. “Yo soy, yo existo; eso es cierto, pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que estoy pensando: pues quizá ocurriese que, si yo cesara de pensar, cesaría al mismo tiempo de existir. No admito ahora nada que no sea necesariamente verdadero: así, pues, hablando con precisión, no soy más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón, términos cuyo significado me era antes desconocido”.⁹ Descartes argumenta en su segunda meditación que la naturaleza del espíritu humano es más fácil de conocer que el cuerpo pues dicho conocimiento se adquiere por una intuición, es decir, sin mediación. El individuo no necesita el cuerpo ni el mundo circundante para saberse un yo.

El conocimiento humano no es, por tanto para Descartes, supratemporal sino atemporal: no puede elevarse por encima del tiempo, como de la materia, sino que, de suyo, ya está fuera. Se entiende también así que el filósofo de Touraine niegue que el conocimiento sensible, aquel que comparten hombres y animales, sea realmente conocimiento y no un mero instrumento (más práctico que teórico) al servicio de lo espiritual, ora humano, ora divino. Esta perspectiva salva la ciencia del hombre (del espíritu humano), plenamente autónoma en contenidos y metodología, pero degrada las ciencias de la naturaleza (inclúyanse aquí las relacionadas con el cuerpo humano) pues en ellas las certezas son imposibles, y menos aun si no tiene fe en la existencia

7 Aristóteles, *Acercia del alma*, libro III, capítulo 5, 430 a 10-25, 234.

8 Hay, por supuesto, detractores a esta interpretación espiritualista del intelecto agente. Véase la controversia en Enrico Berti, *Ser y tiempo en Aristóteles* (Buenos Aires: Biblos, 2011), 43.

9 René Descartes, *Discurso del Método / Meditaciones metafísicas*, ed. y trad. de Manuel García Morente (Madrid: Austral, 2010), 38.

de un Dios bondadoso que asegure la correspondencia entre las imágenes del mundo natural e intelectual. Expresándolo en términos de Claudia Jáuregui, Descartes distingue dos tipos de autoconciencia: en primer lugar, la autoconciencia pura, la más fiable, que es fruto de un acto intuitivo; y en segundo lugar, la autoconciencia reflexiva, temporal, mediada por la memoria (que es material, corporal).¹⁰ Aquí está la dificultad, pues entre ambas autoconciencias habita un abismo. Poco puede hacer la primera para ahuyentar las sospechas sobre la segunda, dificultad ausente en la propuesta aristotélica en la que el conocer sensible e intelectual colaboran en un continuo (auto)descubrimiento, puesto que la luz del intelecto agente bebe y penetra en aquello que de material hay en el alma humana.

El ocaso de la distinción entre el yo y la identidad

A medida que avanza la modernidad las dudas sobre la capacidad de autocomprensión seguirán extendiéndose. Por ejemplo, John Locke sustituye la idea de un yo espiritual y extratemporal derivado de una sustancia por la idea de actos intelectuales pre-reflexivos que dan cuenta de la consciencia y de su persistencia. “El yo depende de la conciencia, no de la sustancia”.¹¹ Si el tiempo se detiene, si la corriente de conciencia se estanca, entonces el yo desaparece enteramente. Para Locke, es preciso aclararlo, el yo tiene que ver no tanto con la corriente de conciencia misma sino con la capacidad humana para navegar en ella. Como explica Sánchez Meca sobre Locke, este yo implica “ser uno mismo, distinguirse como yo mismo de las demás personas, es tener conciencia y poder desplazarla hacia atrás o proyectarla hacia adelante para comprender, así, pensamientos pasados o acciones futuras”.¹² Y en esta capacidad, la memoria y la imaginación juegan un papel decisivo pues permiten al hombre saltar al pasado vivido o al porvenir esperado. Pero si la esencia real de las cosas está fuera del alcance de la mente humana y, como defiende Locke, ésta solo puede trabajar con las impresiones que llegan a través de sus sentidos (que poco tienen que ver con el mundo real; es decir, la ontología es una ilusión) entonces tampoco el ser del hombre ha de identificarse con el yo. Es por eso también que Locke identifica la persona

10 Claudia Jáuregui, “Cogito and temporality”, *International Philosophical Quarterly* 42, nº 1 (2001): 5-16.

11 John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (London: Collins, 1964), libro II, cap. 27, 71.

12 Diego Sánchez Meca, *Teoría del Conocimiento* (Madrid: Dykinson, 2001), 252.

con la conciencia, que es a lo que el yo tiene acceso y por lo que existe. En el yo de Locke, en conclusión, hay más tiempo y menos realidad.

La idea del yo como barquero de la conciencia es reforzada por David Hume que, en su *Tratado de la Naturaleza Humana* otorga al yo no solo la capacidad de navegar la corriente sino de constituir la, al menos como una corriente fuerte de conciencia, esto es, como autoconciencia. Porque, antes del yo existe una corriente de conciencia, en efecto, pero es débil y apenas sin fuerza operativa.¹³ Y porque el yo se forma por la unión de ideas y percepciones bajo relaciones de semejanza, causa, efecto, etc., concluye Hume que dicho yo no solo viaja en el tiempo sino que, de algún modo, también lo constituye o, al menos, le da auténtica entidad, entidad efectiva/activa. Por eso mismo, la identidad está aún más lejos del yo para Hume que para Locke. “Si hay alguna impresión que origine la idea del yo, esa impresión debe seguir siendo invariablemente idéntica durante toda nuestra vida, pues se supone que el yo existe de este modo. Pero no existe ninguna impresión que sea constante e invariable. Dolor y placer, tristeza y alegría, pasiones y sensaciones se suceden una tras otra, y nunca existen todas al mismo tiempo. Luego la idea del yo no puede derivarse de ninguna de estas impresiones, ni tampoco de ninguna otra. Y en consecuencia, no existe tal idea”.¹⁴ Porque para Hume el yo es una ficción provocada por mecanismos de asociación, éste acaba identificándose con la noción misma de persona. En otras palabras, desaparece la distancia infinita, inaccesible, entre lo conocido y lo real postulada por Locke pues, para Hume, todo enunciado sobre un yo real, de identidad ontológica fuera de lo mental, carece de sentido. No es que nunca podamos llegar al ser real que somos; es que ese ser real fuera de la conciencia no existe.

Pero no es John Locke o David Hume, sino William James el autor que más claramente expresa esta última vuelta de tuerca en la identificación entre persona y conciencia. “Aun, cada uno de nosotros considera espontáneamente que el ‘Yo’ hace referencia a alguna cosa que es siempre la misma. Esto ha conducido a la mayor parte de los filósofos a postular detrás del estado de conciencia que transcurre una Sustancia permanente o un Agente de la cual dicho estado es modificación o acto. Este agente es el pensador; el ‘estado’ es solo su instrumento o medio. ‘Alma’, ‘Ego trascendental’, ‘Espíritu’ son varios de los muchos nombres para este más permanente tipo de Pensador”.¹⁵

13 Cfr. David Hume, *A Treatise of Human Nature* (London: Fontana Library, 1962), libro 2, parte II, sec. 2, n° 277.

14 Hume, *A Treatise of Human Nature*, libro 1, parte IV, sec. 2, n° 2, 322.

15 William James, *Psychology. Briefer Course* (New York: Henry Holt and Company, 1923), 196.

El yo no es algo que esté debajo de la conciencia o que la navegue, sino que hace referencia, por un lado, a la experiencia misma de la actividad mental constante (el yo puro), y por el otro, al presente, donde el instante y el pasado son vivenciados a la vez. Nada queda ya del sujeto real. El yo, como en términos generales la mente, cumplen una función meramente performativa: no sirven para reflejar el ser sino, utilizando la expresión acuñada por James Austin, para hacer cosas en el mundo. En James no hay espacio para una metafísica del yo.

A James hay que reconocerle además una idea sobre los límites del yo que, aunque, como veremos, ya estaba presente en la fenomenología, tuvo influencia decisiva en la formulación de las teorías contemporáneas de la identidad narrativa. “En su sentido más amplio, sin embargo, el yo de un hombre es la suma total de todo lo que puede llamar suyo; no solo su cuerpo y sus facultades psíquicas, sino sus vestidos y su casa, su esposa y sus hijos, sus antepasados y amigos, su reputación y sus obras, sus tierras y sus caballos, y el yate y la cuenta bancaria. Todas estas cosas le dan las mismas emociones”.¹⁶ El yo no está circunscrito, en este sentido, por los límites epidérmicos o craneales, como dejan entrever Locke y Hume, sino que la mente, y en especial las emociones en tanto que los más genuinos actos mentales, se extiende hacia todo aquello con lo que el viviente interacciona.

Antes de continuar con esta idea sobre el alter-ego del viviente es de obligada mención, en este apartado sobre el ocaso de la distinción entre el yo y la identidad, la obra de Immanuel Kant, otro de los grandes filósofos que reivindicaron la preeminencia del tiempo en el conocimiento humano. “Este [el tiempo] viene, pues, dado a priori. Solo en él es posible la realidad de los fenómenos. Estos pueden desaparecer todos, pero el tiempo mismo (en cuanto condición general de posibilidad) no puede ser suprimido”.¹⁷ De manera similar, el yo también es una representación a priori y, por tanto, con un papel meramente funcional. “Toda necesidad se basa siempre en una condición trascendental. En consecuencia tiene que haber un fundamento trascendental de la unidad de la conciencia en la síntesis de la diversidad contenida en todas nuestras intuiciones y, por tanto, de los conceptos de objetos en general y, consiguientemente, de todos los objetos de la experiencia. Sin tal fundamento, sería imposible pensar un objeto de nuestras intuiciones, ya que este objeto no es más que el algo cuyo concepto expresa dicha necesidad de síntesis.

16 James, *Psychology*, 313.

17 Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura* (Madrid: Alfaguara, 1998), 74 (B-31).

Esa condición originaria y trascendental no es otra que la apercepción trascendental”.¹⁸ Así, el yo es sustento y no objeto de conocimiento.

El sujeto real, o la identidad que funda todas nuestras ideas autorreferenciales, está fuera, para Kant, del alcance humano. La conclusión de Kant no deja lugar a duda. “De ese sujeto real no tenemos, ni podemos tener, el menor conocimiento, ya que es la conciencia la que convierte las representaciones en pensamientos y es, por tanto, en ella, como sujeto trascendental, donde han de encontrarse todas nuestras percepciones. Fuera de tal significado lógico del yo, no conocemos en sí mismo al sujeto que, como sustrato, le sirve de base a él y a todos los pensamientos”.¹⁹ Yo y tiempo son condición de posibilidad de la inteligencia humana y, por ende, pre-reflexivos. No hay posibilidad de reducir la distancia entre el sujeto pensado y el sujeto real lo que, en términos prácticos, viene a ser lo mismo que afirmar que no hay distancia entre ambos yoes.

Mismidad, ipseidad y alteridad

De entre todas las aproximaciones modernas al problema de la relación yo/tiempo, es la corriente fenomenológica la que mejor prepara el camino a las teorías contemporáneas sobre la identidad narrativa. Hay que destacar, en primer lugar, tres obras de Edmund Husserl: *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (1904-1905), *Los Manuscritos de Bernau* (1917-1918), y por último los *Manuscritos C* (1929-1934). En estos últimos encontramos ya madura su tesis sobre el papel de los otros yoes en la vivencia del tiempo y, en último término, en la vivencia del propio yo: “El ser-con de los otros es inseparable de mí en mi viviente, un presentarse a sí mismo, y este co-presente de otros es fundante para el presente mundano, que por su parte es el supuesto para el sentido de toda temporalidad mundana con coexistencia mundana (espacio) y secuencia temporal”.²⁰ La experiencia del otro-semejante es clave, defiende Husserl, para entender los tiempos del yo y para llegar,

18 Kant, *Crítica de la razón pura*, 136 (A-107).

19 Kant, *Crítica de la razón pura*, 333-334 (A-350).

20 Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Tomo III* (La Haya: Martinus Nijhoff, 1973), xlviii (Hua xv), citado y traducido por Julia Iribarne, *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría* (Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1988), 382.

finalmente, a un tiempo intersubjetivo en el que está embebido un yo que, de algún modo, es también un otro.

Paul Ricoeur es, probablemente, el filósofo contemporáneo que más provecho ha extraído de la idea del tiempo del otro en el yo, perspectiva con la que además otorgará a la fenomenología los más ricos horizontes hermenéuticos. De esta conjunción surge una de las primeras teorías modernas de identidad narrativa como modo de introducir el tiempo en el yo sin acabar perdiendo al segundo.²¹ Es posible distinguir el yo de la identidad personal en la medida que ésta se concibe como identidad narrativa. El yo narra su propia vida en la medida que es capaz de encadenar las muchas historias habidas entre el nacimiento y la muerte, es decir, cuando ordena los hechos dispersos (del yo y en torno al yo) dándoles inteligibilidad como un todo coherente y, en fin, descubriendo el sentido que impregna el relato de una existencia que no es enteramente propia.²² La Identidad Narrativa de Ricoeur incluye el cambio y la mutabilidad en la cohesión de una vida que integra la mismidad (la identidad-idem como término para referir al quien que es idéntico a sí mismo) y la ipseidad (identidad-ipse, la afirmación del sí en el tiempo). Es en esta última donde Ricoeur integra su teoría de la alteridad, ser el otro que, lo veremos luego, acaba siendo extendida a una ipseidad en lo otro. Además, Ricoeur aprovecha esta idea de una existencia que vuelve sobre sí para sublimar el ámbito proposicional hacia una teoría general de la acción. “Y he aquí cómo el «yo» se señala de golpe: los performativos no tienen la virtud de «hacer-diciendo» más que expresados por verbos en primera persona de singular del presente de indicativo. La expresión «prometo» (o más exactamente «te prometo») tiene ese sentido específico de la promesa, que no tiene la expresión «él promete», que conserva el sentido de un constativo, o, si se prefiere, de una descripción”.²³ El yo goza, en definitiva, de dos dimensiones, una de índole constativo y cuyo objeto es la identidad narrativa, y otra de índole performativa, no anterior en cuanto al ser pero sí en cuanto al tiempo.

La fenomenología nace como alternativa a la pugna entre el cientificismo y el psicologismo, pugna entre extremos, que se libraba en tiempos de Husserl. Husserl nunca abandona el ideal de objetividad, también respecto del yo,

21 Alejandro Kosinski, “Una manera de responder ¿quién soy?: la identidad narrativa de Paul Ricoeur”, *Avatares Filosóficos* 2 (2015): 213-221.

22 Jimena Néspolo, “El problema de la identidad narrativa en la filosofía de Paul Ricoeur”, *Orbis Tertius* 12, n° 13 (2007): 213-221.

23 Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro* (Madrid: Siglo XXI, 1996), 21.

pero propone que el camino ha de empezar en la subjetividad, que no es el polo opuesto a la objetividad, sino donde acontece el fenómeno, esto es, la experiencia de encuentro entre lo real y el sujeto. Sin embargo, aunque son numerosos los filósofos que, partiendo del marco fenomenológico, asumieron cierta distancia y correspondencia entre el yo y la identidad (es el caso de Ricoeur), también encontramos otros que acaban identificando ambos polos y negando una verdad y un yo trascendental.

Para Martín Heidegger, uno de los casos más destacados de este segundo grupo, el tiempo no solo participa en el acto intelectual pre-reflexivo sino que lo conforma. “La cuestión de ¿qué es el tiempo?, se ha convertido en la pregunta: ¿Quién es el tiempo? Más en concreto: ¿Somos nosotros mismos el tiempo? Y con mayor precisión todavía: ¿Soy yo mi tiempo? Esta formulación es la que más se acerca a él. Y si comprendo debidamente la pregunta, con ello todo adquiere un tono de seriedad. Por tanto, ese tipo de pregunta es la forma adecuada de acceso al tiempo y de comportamiento con él, con el tiempo como el que es en cada caso el mío. Desde un enfoque así planteado, el ser-ahí sería el blanco a preguntar”.²⁴ Pero si el tiempo es inherente al ser y a la conciencia, entonces la praxis es la primera de las maneras en la que el hombre accede al mundo, una forma de acceso pre-teorética. Eso que somos, ese ser-ahí (*Dasein*), no es algo dado en el presente (o fuera de él) sino un acontecer que se despliega entre el nacimiento y la muerte. *Todo lo grande está en medio de la Tempestad*. En 1933, en su discurso del rectorado en la Universidad de Friburgo, Heidegger parafrasea a Platón para dar cuenta del modo en el que surge el yo: no de la nada, ni siquiera de un mar en calma.²⁵ Aparece en algún punto de los vientos de cambio de la historia, una historia conformada no por un ser humano concreto sino por la entera humanidad. La alteridad es, para Heidegger, clave para entender tanto el yo como el tiempo. Y es significativo que en el punto 82 de *Ser y tiempo*, el penúltimo del libro, Heidegger compare su visión del tiempo y el espíritu con el pensamiento de Georg Hegel, otro de los grandes filósofos interesados por el tiempo en mayúsculas, el tiempo en tanto que historia desplegada.²⁶

No es tarea sencilla reconciliar tiempo y el yo sin perder la identidad por el camino, pero tampoco dar cuenta del yo renunciando al tiempo en el que parece estar embebido. Pero la fenomenología y otros métodos afines

24 Martín Heidegger, *El concepto de tiempo* (Madrid: Mínima Trotta, 2001), 12.

25 La cita literal de Platón es la siguiente: “Pues todas las cosas grandes son arriesgadas, y las hermosas realmente difíciles”. Platón, *República*, 497 d 9, trad. Conrado Eggers Lan (Madrid, Gredos, 1988), 315.

26 Martín Heidegger, *El ser y el tiempo* (México: Fondo de cultura económica, 1998), 461-468.

(como el propuesto por Heidegger, en el que se aúnan también historicismo y hermenéutica) han proporcionado fértiles intuiciones dentro y fuera de la filosofía. La medicina y la psicología han sido y siguen siendo probablemente las más beneficiadas y, no en balde, su éxito en ambas ha tenido un papel fundamental en la vitalidad y prestigio que la aproximación fenomenológica conserva en el propio campo de la filosofía. Y lo que es más importante, la experiencia clínica está enriqueciendo la discusión fenomenológica con nuevos elementos. Por eso, en este punto de la discusión sobre la identidad narrativa, merece la pena terminar el epígrafe introduciendo algunas claves de dicho nexo.

La vuelta de la subjetividad en el ámbito clínico

En 1795 Phillipe Pinel, director médico de la Salpêtrière toma la polémica medida de desencadenar a los enfermos mentales de su hospital, los alienados, al reconocerlos como sujetos de tratamiento. Puede decirse que con tal gesto comienza la historia moderna de la psiquiatría. Pero este hito positivo debe ser enmarcarlo en un contexto más amplio, donde las luces y las sombras se entremezclan. La medicina del siglo XIX, bajo el influjo del positivismo, se había entregado radicalmente a la búsqueda de la objetividad y, con ello, había transformado al hombre enfermo en cuerpo enfermo, es decir, en un objeto físico mensurable en el que era posible encontrar el signo físico, piedra de toque y camino de todo posible diagnóstico. La dimensión subjetiva y cualitativa del enfermo que hasta entonces, junto con los signos, había servido para modelar las dolencias pasó a un segundo, por no decir a un tercer plano. La anamnesis quedó reducida, en resumen, a los signos objetivos. La percusión y la auscultación serán los símbolos de la medicina del XIX y también lo serán del modo de estar del paciente. Este debe estar en silencio, no debe interferir en la atenta escucha del médico. Todavía hoy, el artefacto identificatorio del médico es el “estetoscopio” (“ver a distancia”), paradigma de la distancia que exige el análisis objetivo de la patología. Ni el médico, con su bata blanca, ni el paciente con su silencio, deben artefactar las evidencias médicas.

En el siglo XIX el neurólogo Jean Martin Charcot liderará el abordaje positivo de la enfermedad mental. Pero el modelo decimonónico sucumbe por su incompetencia para entender y tratar la neurosis, como se dice todavía entre los psiquiatras, la más humana de las enfermedades. El hombre, en

efecto, no se deja atrapar por los esquemas del hombre. Es el psicoanálisis de Sigmund Freud el que toma el testigo replanteando la auscultación médica. ¿Qué hay que escuchar? El relato del paciente. La palabra humana. Lo que como persona piensa y siente el enfermo. Y la reintroducción de la categoría psíquica en el diagnóstico (la de la psicogenia en la etiopatogenia) traerá tratamientos específicos con sorprendentes resultados a lo largo de los últimos dos siglos. Freud funda el psicoanálisis pero, sobre todo, asienta las bases de la psicoterapia moderna. El conflicto emocional puede producir síntomas. El signo clínico no tiene por qué ser correlato de una dolencia física, sino que puede ser evaluado en función del significado que le otorga el paciente. Esa es precisamente la nueva diana de la anamnesis clínica, la intimidad. Y el yo en el centro de la intimidad.

Son numerosos los aspectos que pueden destacarse del psicoanálisis freudiano, pero si hubiera que elegir dos, por el mérito de haber superado la barrera del tiempo y del propio método psicoanalítico, esos sin duda alguna serían los que conciernen, primero, a ese nuevo territorio descubierto de la mente que separa lo consciente de lo no-consciente, y cuyas leyes físicas o de significado están todavía por establecer, y segundo, los relacionados con el super-ego. Freud va más allá de las dualidades clásicas materia-espíritu, instintos-libertad, emociones-intelecto e introduce un tercer elemento en discordia que también emerge y se resuelve dentro del corazón humano. El yo está fundado en un *id*, ello, en el que discurren las pulsiones instintivas, pero también en otras corrientes subterráneas que penetran en la psique desde mares externos y que se manifiestan, entre otras formas, como censura moral. En la metapsicología de Freud, esta alteridad explica las funciones psíquicas más evolucionadas y también las enfermedades más específicas de un intelecto social que se ha desplegado en el tiempo hasta volverse en contra del propio hombre. Es la consecuencia inevitable de todo proceso evolutivo, en este caso, del desarrollo ciego del yo en el tiempo.²⁷

Karl Jaspers es otro de los grandes psiquiatras y filósofos que logran redimensionar el papel de los síntomas en la medicina del siglo XX. Bebe inicialmente del psicologismo de Dilthey, que luego trata de superar con la fenomenología de Husserl y el existencialismo, no reconocido, de Heidegger, así como del psicoanálisis de Freud y, de manera postrimera, de los primeros trabajos de Jean Paul Sartre. Destaca, en nuestra discusión sobre el yo y la

27 Vic Sedlak, "The psychoanalyst's normal and pathological superegos", *The International Journal of Psychoanalysis* 97, nº 6 (2016): 1499-1520.

identidad, por poner el acento en la experiencia subjetiva del paciente, que es lo que delimita el yo y, por tanto, también la vivencia patológica. El material de trabajo del médico es la vivencia del enfermo y su relato, en otras palabras, su autodescripción que, en clave de alteridad, el psiquiatra también co-determina. Pero si el sujeto real desaparece del horizonte clínico, entonces el objeto de estudio acaba siendo siempre único e irrepetible. ¿Y qué hace el médico sino reconocer lo idéntico en lo múltiple? La psicopatología de Jaspers adolece, en las antípodas del positivismo, de su mismo radicalismo pero, con todo, ha demostrado su efectividad contra determinados frentes de batalla, en especial, para el tratamiento de delirios.²⁸

¿Debe la psiquiatría olvidarse de la identidad y centrarse en el yo? No todos los psiquiatras seguirán la vía de Jasper. Uno de sus discípulos, Kurt Schneider, tratará de reintegrar el síntoma y el signo en un mismo ser, que es cuerpo y no solo conciencia o materia. En este sentido reconoce, primero, que la psiquiatría debe seguir el modelo científico-natural de la medicina; segundo, que las psicosis endógenas son enfermedades; pero, tercero, que lo que el médico debía buscar entender no son los síntomas o signos sino su forma. El cambio en la forma apunta a la aparición de un síntoma que es, a su vez, una alteración cualitativamente anormal, pues no tiene analogía con la vida mental no psicótica, y que siempre se sustentará en una enfermedad corporal. Y es aquí, en la forma, donde el médico encontrará la más objetiva expresión de unicidad en el paciente y, al mismo tiempo, el ámbito de posibilidad de toda psiquiatría verdaderamente científica. No hace falta explicar por qué en esta unicidad que subyace al yo, a todos los yoes, la identidad humana encuentra su viejo y compartido reflejo.²⁹

Desde Schneider, las grandes teorías-marco psiquiátricas no han experimentado especiales revoluciones; si acaso, algunos investigadores han tomado mayor conciencia del problema al que nos enfrentamos. Klaus Conrad, discípulo directo de Schneider, lo formula en los siguientes términos. La psiquiatría se enfrenta a un doble riesgo: el riesgo de convertirse en fisiopatología, y reducir la enfermedad a sus causas orgánicas antecedentes; y el riesgo de convertirse en hermenéutica, y reducir la enfermedad a la ruptura de esa lógica interna que constituye el mundo vital del paciente.³⁰ El antiguo enfrentamiento entre el científicismo y el psicologismo ha tomado nuevas

28 Guilerhme Messas, Melissa Tamelini, Milena Mancini, Giovanni Stanghellini, "New Perspectives in Phenomenological Psychopathology: Its Use in Psychiatric Treatment", *Front Psychiatry* 9 (2018): 466.

29 John Hoenig, "Kurt Schneider and anglophone psychiatry", *Comprehensive Psychiatry* 23, n°5 (1982): 391-400.

30 Klaus Conrad, *Die beginnende Schizophrenie* (Stuttgart: Thieme Verlag, 1958).

formas en el ámbito asistencial, en efecto, pero en el fondo sigue presente en las escuelas de psicología y medicina y son contadas y minoritarias las propuestas que busquen la integración y, en definitiva, la distinción entre el yo y la identidad. No obstante, la situación es algo diferente en el ámbito de la filosofía, donde la hipótesis de la identidad narrativa, como propuesta de carácter integrador, ha tomado fuerza. Parte del mérito es de los autores que están tratando de recuperar el espíritu fundacional de la fenomenología, del que Ricoeur es caso paradigmático, y parte del desarrollo de la filosofía analítica de la segunda mitad del siglo pasado. Nos centraremos en esta cuestión a continuación.

En busca de la titularidad

Uno de los más importantes catalizadores de la reflexión sobre la noción de identidad en la comunidad de filósofos analíticos vino de la medicina: en la década de los cincuenta del siglo XX se perfecciona la técnica de trasplantes lo suficiente como para que aumente la demanda de órganos, especialmente riñones, procedentes de cadáveres humanos. Esta demanda aumenta considerablemente en la siguiente década al normalizarse la extracción de órganos en cuerpos en situación de muerte encefálica. Sin embargo, desde muy pronto, la consideración de que sujetos en estado *coma dépassé* estuvieran realmente muertos fue muy discutida. ¿Respondía a cuestiones prácticas o científicas?³¹ Muy pronto el debate científico fue extendido (por no decir entregado) al ámbito filosófico y, en especial, a la filosofía analítica, que presumía estar más cerca del discurso y el método científico por tener como fundamento los datos extraídos de las ciencias naturales y por su alta exigencia en el rigor de la argumentación lógica y en la claridad de sus postulados.

¿Es posible encontrar una definición objetiva de identidad humana o, al menos, identificar rasgos objetivos que permitan constatar su presencia? Huelga decir que es cuestión de gran calado ético, pues es por el reconocimiento de esta identidad por la que reconocemos que un individuo

31 Luis E. Echarte, “¿Cuándo termina la vida humana?”, en *¿Quiénes somos? Cuestiones en torno al ser humano*, eds. Miguel Pérez de Laborda, Claudia Vanney y Francisco José Soler Gil (Pamplona: Euns, 2018), 283-288.

es sujeto de derechos.³² Pues bien, a finales de la década de los cincuenta del siglo pasado encontramos dos claros bandos. En primer lugar, está la llamada *hipótesis orgánica*, que entiende la identidad personal como identidad eminentemente corporal y, por tanto, los criterios de identificación son de naturaleza física.³³ En este bando, entre las posiciones más moderadas cabe mencionar la *hipótesis de la continuidad corporal* de Bernard Williams y entre las más radicales, la *hipótesis animalista* de Eric T. Olson. En segundo lugar, en oposición, está la *hipótesis de la continuidad psicológica*, que apuesta por una identidad personal entendida como continuidad de la conciencia y, por tanto, definida bajo criterios psicológicos.³⁴ Aquí la dimensión temporal se revela fundamental para establecer la identidad humana, pues depende, por definición, de la perdurabilidad del ente. En la fórmula de Tomás Alvarado, para la continuidad psicológica “es necesario que para toda persona x,y: $x\text{-en-}t_1 = y\text{-en-}t_2$ si y solo si $y\text{-en-}t_2$ es psicológicamente continuo con $x\text{-en-}t_1$ ”.³⁵ Salta a la vista la similitud de la *hipótesis de la continuidad psicológica* con el planteamiento general de Locke, y también con su idea más particular acerca de la importancia de la memoria en la identidad humana. “Tan lejos como un ser inteligente puede repetir la idea de cualquier acción pasada, con la misma consciencia que tuvo de ella en aquella ocasión, y con la misma consciencia que tiene de cualquier acción presente, hasta ese punto es el mismo yo personal”.³⁶ En síntesis, tanto para Shoemaker como para Locke hay persona mientras existe continuidad en las experiencias que acontecen en el organismo entre el instante 1, el instante 2 y todos los instantes sucesivos.

El debate sobre la identidad personal estuvo polarizado hasta los años 80 del siglo pasado, pues fue entonces cuando uno de los inicialmente defensores de la *hipótesis de la continuidad psicológica*, Derek Parfit, propone serias objeciones para ambos bandos. Muy resumidamente, contraviene la hipótesis orgánica con su paradoja de la teletransportación: si fuéramos capaces de crear una máquina capaz de dormir al sujeto A, destruirlo y finalmente reconstruir un sujeto B copiando, átomo por átomo, la información del cuerpo de partida (en Marte, y a velocidad de la luz), entonces, desde el criterio de la hipótesis

32 Marya Schechtman, una de las defensoras más destacadas de la hipótesis de la identidad narrativa, atribuye a la noción de identidad personal cuatro asuntos preeminentemente éticos: la responsabilidad moral, las decisiones prudenciales, la compensación de daños y la supervivencia del sujeto moral. Véase en Marya Schechtman, *The Constitution of Selves* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996), 136-162.

33 Bernard Williams, “Personal Identity and Individuation”, *Proceedings of the Aristotelian Society* 57 (1957): 229-252.

34 Sydney Shoemaker, “Personal Identity and Memory”, *The Journal of Philosophy* 56 (1959): 868-882.

35 José Tomás Alvarado, “Identidad personal y ontología de la persona”, *Universitas Philosophica* 66, n° 33 (2017): 77-112.

36 Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Libro II, cap. 27, 9.

orgánica, el sujeto A no sería idéntico al sujeto B. Sin embargo, el sentido común y también la *hipótesis de la continuidad psicológica* parecen dictarnos lo contrario.³⁷ Pero Parfit propone otra segunda ficción, esta vez para desvelar las deficiencias de la hipótesis de la continuidad psicológica: la paradoja de la teletransportación múltiple. En este caso nos propone imaginar una máquina capaz no solo de realizar una copia en Marte, sino muchas y todas idénticas a la original. Con la argumentación de Shoemaker, todas ellas compartirían una y la misma identidad cuando, de nuevo por el sentido común y ahora a criterio de la hipótesis orgánica, cada una de estas nuevas criaturas gozarían de una titularidad diferente. Como los escolásticos discuten desde hace siglos el problema de los universales, en el co-principio material recae el principio de individuación. Las formas son siempre abstractas, universales y, en el mundo material al menos, estériles para explicar los casos o titularidades a los que puede dar lugar una misma idea. No solo el espíritu, sino la materia también importa (*matter matters*).

La salida de Parfit a esta doble crítica no es la integración de ambas hipótesis sino el abandono de la noción de identidad personal como faro en la toma de decisiones. Acepta pacíficamente que, en ambas paradojas, como también a menudo en la vida humana, la identidad del organismo cambia. Y este evento no tiene, según él, apenas valor moral. Por el contrario, lo verdaderamente importante, y aquí vuelve a las tesis de la *hipótesis de la continuidad psicológica* – ahora desde una ontología débil– es la continuidad de conciencia. Expresado en otros términos, lo que hemos de buscar como individuos y agentes sociales no es la supervivencia psíquica de un individuo sino la supervivencia psíquica de un individuo suficientemente parecido a nosotros.

Finalidad e identidad

Todas las cosas devora: aves, bestias, plantas, flora. Y a esta lista de víctimas del tiempo podemos añadir, diríamos si hacemos caso a Parfit, la identidad personal. Sin embargo, las implicaciones prácticas de esta tesis son tan extensas y profundas que no es de extrañar que la mayor parte de los intelectuales de nuestro tiempo insistan en buscar contraargumentos en defensa de alguna de las dos hipótesis de la identidad mencionadas o una alternativa a ambas. En

37 Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford: Oxford University Press, 1984).

el campo de la bioética (y en especial en los debates en torno a los trasplantes de órganos y de la muerte cerebral, muy ligados), las teorías de la continuidad psicológica continúan gozando de gran prestigio y fuerte desarrollo. Sin embargo, no casualmente desde los años ochenta, también ha surgido una propuesta alternativa, la hipótesis de la identidad narrativa, cuya influencia, fuera del campo de la Filosofía analítica, queda principalmente limitado al de la psicología y la psiquiatría y, algo menos, al de las ciencias de la educación.

La hipótesis de la identidad narrativa reconcilia el yo con el tiempo sin perder el ser, el sujeto real y, todavía más, busca conectar lo humano con el resto de los seres vivos, destacando que aquello que comparten es clave para entender lo específico en lo que los seres vivos se diferencian. Representa, por tanto, una vuelta al enfoque clásico aristotélico en el que el estudio del acto (y de la acción humana) es la puerta de entrada al yo y a la identidad.

Alasdair MacIntyre y Daniel Dennett son los primeros y más conocidos defensores de la hipótesis de la identidad narrativa. Ambos coinciden en publicar las primeras formulaciones sobre el tema en torno a los años 1980 y 1981. Y es particularmente interesante que, partiendo de planteamientos metafísicos opuestos, coinciden en caracterizar el yo a partir de una metodología que trabaja con elementos objetivos y subjetivos (fenomenológicos) dados en el ser sobre el que se predica. Otros autores destacados, aparte del ya comentado Ricoeur, son Charles Taylor y Marya Schechtman. Sin embargo, de entre todos, MacIntyre es el autor que más importancia y tiempo concede a dicha hipótesis, razón por la que en este trabajo nos vamos a centrar particularmente en él. Pero antes queremos ofrecer una definición general de la hipótesis, muy particular, venida de la mano de Galen Strawson, uno de sus más importantes e inteligentes detractores. Identifica el marco común que ampara todos los autores acabados de mencionar bajo dos ideas: 1) la tesis de la narratividad psicológica: “los seres humanos ven o viven o experimentan sus vidas como una narración o historia de algún tipo o, al menos, como una colección de historias”; y b) la tesis de la narratividad ética: “experimentar o concebir la propia vida como una narrativa es una cosa buena; una rica actitud narrativa es esencial para una vida bien vivida, para la autenticidad o plenitud personal”.³⁸

¿Qué significa experimentar la vida en forma narrativa? Para MacIntyre, el primer y más característico de los rasgos del yo, como lo es también de

38 Galen Strawson, “Against narrativity”, *Ratio* 17, n° 4 (2004): 428-452.

todo ser viviente, es la teleología. “Vivimos nuestras vidas, individualmente y en nuestras relaciones con los demás, a la luz de ciertos conceptos de futuro posible compartido, un futuro en que algunas posibilidades nos atraen y otras nos repelen, algunas parecen ya imposibles y otras quizás inevitables. No hay presente que no esté informado por alguna imagen de futuro presentado en forma de telos, fines o metas- hacia el que avanzamos o fracasamos en avanzar durante el presente”.³⁹ Toda historia, todo relato, dice MacIntyre, avanza hacia un fin y su final va iluminando dicha historia hasta llegar a resignificarla. Así se teje un sentido que, involucrando el pasado y el futuro, transforma el instante en ese presente en el que el yo se manifiesta. Esta idea contrasta con la hipótesis de la continuidad psicológica, en el que el yo se sostiene y es empujado por los eventos antecedentes, ya físicos ya psíquicos.

MacIntyre recupera la causa final aristotélica para dar cuenta de un ser humano que, a través de la racionalidad, aspira a lo que aspiran el resto de vivientes, su bien, que armoniza con el bien común. Con ella es capaz de aprehender el fin intrínseco que ejerce la atracción, así como el sujeto movido, uno que la racionalidad eleva a la categoría de yo. Si no en Aristóteles, sí en MacIntyre, lo que anima al viviente (el alma, su principio motor), no es identificable ni reducible al movimiento mismo ni viceversa. Hay fines que, en el viviente, permanecen plenamente a la espera y hay movimientos enérgicos que no por ello son menos azarosos. Por eso es más propio hablar de vida en términos de anhelo que de movimiento. El cumplimiento del anhelo exige el movimiento, pero su ausencia no conculca la predicación de una identidad de tipo teleológico, precaria pero existente. En contrapartida, el ser que imita el movimiento pero que carece de anhelo es solo una simulación vacía a la que no se le puede reconocer vitalidad.⁴⁰ El problema del positivismo, denuncia MacIntyre, es que deja de lado la dimensión subjetiva de las acciones teleológicas y se queda con el mero movimiento, mientras que el psicologismo cae en el error opuesto, desprecia la dimensión objetiva por la que, gracias a la racionalidad, la realidad es conocida en sí misma y, con ello, el anhelo, la aprehensión del bien, de la belleza que late en el fondo de

39 Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud* (Barcelona: Crítica, 1987), 266.

40 Un ejemplo de este tipo de identidades teleológicas precarias sería el de un embrión congelado. Su inmovilidad no merma su inclinación. ¿Está vivo? Quizá no se adecúa a la definición de viviente pero sí que cumple con los más altos criterios identitarios. Desde tal perspectiva es difícil negar que no sea sujeto de titularidad pues lo que le define no es tanto su presente como su posible futuro. Por eso también reconocemos que un estudiante universitario es estudiante aún en sus momentos de descanso, mientras que un computador jamás podrá ser considerado como tal, dado que no siente ningún anhelo de conocer ni tampoco se siente impelido a perseguir los horizontes de valores que dicho conocimiento abre. A este asunto se refiere el filósofo Leonardo Polo cuando afirma “no se puede decir que el hombre sea, sino que será”. Leonardo Polo, *Antropología trascendental* (Pamplona: EUNSA, 1999-2003), 149.

todo. En ambos casos la consecuencia es la misma: se debilita el sentido de la narración humana.

El último apunte de este epígrafe lo dedicamos a la filosofía del “como si” de Dennett. Su postura es clara respecto a la finalidad objetiva. Niega su existencia fuera de la mente. No le lleva esta creencia, sin embargo, a despreciar la función que cumple dentro de la mente, pues le atribuye un papel relevante en la capacidad de adaptación al medio. Es una ficción extraordinariamente útil, más aun, es el germen de todas las ficciones ontológicas (de todas nuestras creencias en las propiedades inherentes de la realidad) y en último término, causa del desarrollo científico.⁴¹ Y a lo más que conduce la narrativa científica es a reconocer el valor práctico de los enunciados científicos y a refutar toda posibilidad de que conozcamos las cosas tal como son. Dennett no rechaza que exista un orden fuera de la mente (como dijimos que defiende Hume o, más recientemente, Richard Rorty) ni que nos sea completamente ajeno. Si así fuera, la labor científica no resultaría útil y es un hecho que sí lo es.⁴² Pero hasta ahí podemos llegar, que ya es mucho. Sería un error, no obstante, trasladar este descubrimiento sobre los límites de la ciencia fuera de la ciencia, lo que acarrearía el desvelamiento de las ficciones que consolidan nuestra experiencia narrativa, que son justamente sobre las que se sostiene la ciencia. La respuesta más coherente es, para Dennett, mantener un doble discurso: el de la ciencia, que descarta la finalidad para sus argumentos explicativos, y el de la vida, que cuenta con la finalidad para alcanzar una vida plena. Fuera del laboratorio el científico debe, si sabe lo que le conviene, actuar *como si* los fines existieran y la realidad realmente inspirara al filósofo, al perseguidor de la verdad, el bien y la belleza.

Desdibujando los límites de la identidad

La atribución de finalidad consolida un tipo de identidad más fuerte que la que establecen los meros criterios funcionales (por ejemplo, las que surgen con los mecanismos de convección Rayleigh-Bénard, estructuras disipativas, autoorganizadas en sistemas alejados del equilibrio, las cuales

41 Daniel Dennett, “Why and How Does Consciousness Seem the Way it Seems?”, en *Open MIND*: 10 (1), eds. Thomas Metzinger y Jennifer M. Windt (Frankfurt am Main: MIND Group, 2015), 1-11.

42 Daniel Dennett, *La conciencia explicada* (Barcelona: Paidós, 1995), 470-471.

surgen espontáneamente a partir de condiciones físicoquímicas tan concretas como azarosas). Es por la finalidad por la que se dice del movimiento que es acción y del viviente que es agente (de sus acciones). Además, hablar de identidades teleológicas, de agentes, supone entender el tiempo no solo como una fuerza perturbadora a la que hacer resistencia, ni tampoco como un cambio del que sacar partido o incluso desde el que sostenerse, sino también como un pliegue donde futuro y presente coexisten antes incluso de toda acción sensitiva o racional. De otro modo no podrían considerarse vivos los elementos del mundo vegetal, aun cuando la finalidad de éstos sea menos manifiesta por ser su relación con el medio mucho más limitada. Y es precisamente esta copresencia temporal, como ya fue dicho al principio del artículo, lo que transforma al agente en una realidad supratemporal. Y en este sentido, no solo el hombre sino todo viviente gozaría de la capacidad de, sublimar el tiempo.⁴³

Con el análisis de la vivencia de finalidad, en los seres racionales encontramos un segundo rasgo de la identidad narrativa. “Para cualquier tema de una narración dramática representada, es fundamental el que no sepamos qué va a ocurrir a continuación. Este tipo de impredecibilidad [...] es el exigido por la estructura narrativa de la vida humana”.⁴⁴ Aunque el agente se sabe perseguidor de fines, no se siente programado, empujado por ellos, como las aguas del río empujan una barca. Por el contrario, la experiencia común es la de cierto control de las acciones en un mundo no completamente determinado, en el que caben opciones. En estas dos experiencias cristaliza la creencia del agente de que no se conoce ni es posible conocer el desenlace de la historia (permite todo un abanico de posibles horizontes de posibilidad en la narración). Por supuesto, esta indeterminación puede ser entendida a nivel ontológico, como hace MacIntyre, a nivel epistemológico, como es el caso de Donald Davidson, o a nivel pragmático, según la idea de Dennett. Sea de una forma u otra, para todos ellos la creencia contraria, la de que todo está escrito en las estrellas, debilitaría la narración hasta el punto incluso de romper la identidad del agente y hacerlo caer en la locura de Edipo, o peor, a la locura de Cronos.

Un tercer rasgo que distingue la hipótesis de la identidad narrativa de la hipótesis orgánica y de la hipótesis de la continuidad psicológica es el de los

43 Asuntos distintos son: a) que, para realizar dicha operación, una de las partes del alma del viviente tenga o no que estar fuera del tiempo; y b) que esta parte del alma pueda sobrevivir a la muerte.

44 MacIntyre, *Tras la virtud*, 266.

límites identitarios, más difuminados, pues ni el organismo ni la conciencia encierran completamente las acciones por las que el agente se reconoce como tal. “[L]o que el agente es capaz de hacer y decir inteligiblemente como actor está profundamente afectado por el hecho de que nunca somos más (y a veces menos) que coautores de nuestras narraciones. Sólo en la fantasía vivimos la historia que nos apetece. En la vida, como pusieron de relieve Aristóteles y Engels, siempre estamos sometidos a ciertas limitaciones. Entramos en un escenario que no hemos diseñado y tomamos parte en una acción que no es de nuestra autoría. Cada uno de nosotros es el personaje principal en su propio drama y tiene un papel subordinado en los dramas de los demás y cada drama limita con el drama de los demás”.⁴⁵ La alteridad reaparece en toda su fuerza en el planteamiento de MacIntyre y, como el tiempo, es un elemento irrenunciable para entender la identidad humana, pues los otros no son únicamente condición de posibilidad para que la identidad humana pueda forjarse, sino que son criterio de reconocimiento, parafraseando a Wittgenstein, como la lluvia es criterio para hablar del mal tiempo y no causa de éste. Charles Taylor da vueltas a la misma idea pero añade un matiz importante. “Definir mi identidad es definir aquello con lo que debo estar en contacto para funcionar plenamente como un agente humano, y específicamente para ser capaz de juzgar y discriminar y reconocer lo que es realmente valioso o importante, tanto en general como para mí”.⁴⁶ Utilizando una metáfora, la narración de cada ser humano, más que conformar un libro independiente hay que entenderla, según Taylor, como un capítulo de entre los muchos que conforman el libro y, sin los cuales, la narración apenas tiene sentido, ya para los otros como para el protagonista mismo.

En la propuesta de MacIntyre la identidad va a extenderse aún más lejos. Un cuarto rasgo de la narración-hombre es la necesidad de un amplísimo trasfondo que incluye no solo al otro sino lo otro. “Ese trasfondo [*background*] lo proporciona el concepto de relato y la clase de unidad de personaje que el relato exige. Del mismo modo que un relato no es una secuencia de acciones sino que el concepto de acción es el de un momento de una historia real o posible, abstraído de la historia por algún propósito, así los personajes de una historia no son una colección de personas, sino que el concepto de persona es el de un personaje abstraído de una historia”.⁴⁷ La historia de la que emerge

45 MacIntyre, *Tras la virtud*, 263.

46 Charles Taylor, *Philosophy and Human Science. Philosophical Papers 2* (New York: Cambridge University Press, 1985), 258.

47 MacIntyre, *Tras la virtud*, 268.

está integrada por personajes, instituciones, modas, tradiciones e imaginarios comunes de una sociedad, pero también por la geografía, fauna y la flora que ocupa, por su meteorología y por las catástrofes naturales sufridas. Para descifrar el sentido de la narración, por tanto, hemos de integrar el cuerpo y la mente del agente con otros cuerpos y otras mentes y también con muchos de los objetos *inanimados* que nos acompañan o acompañaron. Esta visión se comprende todavía mejor a la luz de la noción clásica de bien de la que parten MacIntyre y Taylor, donde el bien de cada ente mantiene cierta sintonía con los bienes del resto y todos ellos con un ideal universal que la naturaleza guarda un poco, pero solo un poco, en secreto.

Una vez encontrado el sentido de la narración, es posible entender a los personajes y sus decisiones. MacIntyre y Taylor se inspiran en la noción de *proáiresis*, que Aristóteles utiliza para explicar los actos del agente racional, para desarrollar esta tesis. “Mi identidad se define por los compromisos e identificaciones que proporciona el marco u horizonte dentro del cual yo intento determinar, caso a caso, lo que es bueno, valioso, lo que se debe hacer, lo que apruebo o a lo que me opongo. En otras palabras, es el horizonte dentro del cual puedo adoptar una postura”.⁴⁸ Hay deliberaciones insignificantes, como la elección del color de la corbata, que no exigen que su agente tome en consideración cosmovisión alguna. Otras en cambio necesitan activar una multitud de redes de intereses y compromisos, de significados y creencias, para emitir juicio. Su número no es menor y no son siempre fácilmente identificables.

Redes heterogéneas y fractura

No solo MacIntyre, Taylor y Dennett desarrollan la idea de trasfondo. Al margen de los planteamientos de la hipótesis de la identidad narrativa, varios autores desarrollan, por la década de los ochenta, dicha idea para explicar la naturaleza de lo mental. El más importante es John Searle, quien publica *Intentionality* en 1983, en plena gestación de las tesis en torno a la identidad narrativa. Searle define el trasfondo como el conjunto de habilidades, prácticas, supuestos, hábitos y actitudes que permiten que cada pensamiento tenga un contenido. El filósofo de Berkeley distingue además en la geografía

48 Charles Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna* (Barcelona: Paidós, 2006), 52.

del trasfondo zonas profundas, relacionadas con lo dado en el organismo –comer, caminar, reconocer, etc.–, y zonas locales relacionadas con las prácticas sociales.⁴⁹ Donald Davidson es otro de los autores que, por similares fechas, atacará los reduccionismos neuronales o psicológicos apelando a las redes de sentido que conforman el mundo mental. En concreto, utiliza como argumento el modo en el que las palabras, al igual que las creencias, se conectan para adquirir uno u otro sentido. La identidad, como la misma mente, se rige por reglas de coherencia y racionalidad y, por tanto, escapan de lo que soy orgánica o conscientemente.⁵⁰ Por último, es de justicia mencionar también a Willard V. Quine, filósofo que diez años antes anticipa la idea de red de significados en *The web of belief* (1970), trabajo que firma con J. S. Ullian y en el que se hace hincapié que la red de creencias (como también la de significados, vivencias o personas que configuran el trasfondo, podríamos añadir) no es homogénea, sino que hay nodos que tienen más peso que otros, creencias profundas que sostienen y sobre las que pivotan otras muchas, y otras superficiales que aparecen y desaparecen del horizonte de sentido y que apenas tienen poder operativo. Estas segundas escapan más fácilmente a las leyes de coherencia y racionalidad que rigen la mente y explican muchas de las pequeñas contradicciones que salpican la vida humana y que, en cierto modo, la enriquecen y la hace crecer. Más problemáticos son los casos en los que la tensión se produce en las creencias profundas y que pueden estar en la raíz de las experiencias de angustia existencial, disociación o alienación de la identidad, de inautenticidad afectiva o de akrasía de la voluntad, por citar solo algunos de los síntomas.⁵¹

Finalmente, las propuestas de Quine sobre la heterogeneidad de la red de creencias casan muy bien con la concepción lineal del tiempo que se maneja en la hipótesis de la identidad narrativa. Por ejemplo, para Taylor, “sucede que, como ser que crece y deviene, sólo puedo conocerme a través de la historia de mis maduraciones y regresiones, de mis victorias y derrotas. La comprensión

49 John Searle, *Intentionality* (Oxford: Oxford University Press, 1983), 143-144.

50 Donald Davidson, *Essays on Actions and Events* (Oxford: Oxford University Press, 1980), 221.

51 De manera similar el filósofo español José Ortega y Gasset, distinguiendo entre ideas y creencias, señala las creencias (no importa si conscientes o no) como las responsables de la cosmovisión del agente y de sus más auténticas intenciones. Así, el mejor método para saber lo que un agente piensa realmente no sería mediante un acto de introspección sino de observación de la propia conducta (véase José Ortega y Gasset, *Ideas y creencias y otros ensayos de filosofía* (Madrid: Alianza Editorial, 2005). Es justo reconocer, no obstante, que aunque esta visión coincide con las tesis de importantes psicólogos, Alfred Adler es el más importante de todos, también encontramos pensadores para los que el problema no es tan sencillo. Véanse las reflexiones sobre el fenómeno de la *akrasía* de Aristóteles, o los cantos de Ovidio (“Veo lo mejor lo apruebo, mas sigo lo peor”) o los lamentos de San Pablo (“No hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero.”). En este segundo grupo, el problema podría encontrarse en la pureza del corazón, pero también en la debilidad del espíritu ante la carne.

que tengo de mí mismo necesariamente tiene una profundidad temporal e incorpora la narrativa”.⁵² Ahora bien, en esta comprensión concedemos más importancia al futuro que al pasado y a los ideales o metas que a los hechos y condicionantes. “Más vale el término de una cosa que su comienzo” dice el Libro del Eclesiastés (*Ecl.* 7:8). Y en efecto, para el sentido de la narración es crucial el tiempo en el que tienen lugar los acontecimientos. No es lo mismo que tu peor enemigo acabe convirtiéndose en tu mejor amigo, o que tu mejor amigo se convierta en tu enemigo. O como suele decirse, está bien lo que acaba bien. La identidad humana se extiende más allá de su cuerpo, sí, pero también más allá de su tiempo, más allá del ahora del ser hacia el mejor de sus mañanas.

Una de las principales críticas que lanzan los defensores de la hipótesis de la identidad narrativa a los enfoques que sobre el yo y la identidad predominan en la tardomodernidad es precisamente el no entender el papel e importancia del trasfondo. Como consecuencia se abusa de las metodologías analíticas que, al diseccionar el yo, lo pierden. Para MacIntyre no es un problema estrictamente académico, sino que ha acabado afectando al modo en el que el ciudadano de a pie busca su felicidad. “Los obstáculos sociales derivan del modo en que la modernidad fragmenta cada vida humana en una multiplicidad de segmentos, cada uno de ellos sometido a sus propias normas y modos de conducta. Así, el trabajo se separa del ocio, la vida privada de la pública, lo corporativo de lo personal. Así, la infancia y la ancianidad han sido separadas del resto de la vida humana y convertidas en dominios distintos. Y con todas esas separaciones se ha conseguido que lo distintivo de cada una, y no la unidad de la vida del individuo que por ellas pasa, sea lo que se nos ha enseñado a pensar y sentir”.⁵³ Está comprobado que la visión analítica, reduccionista, ha sido y sigue siendo útil para abordar y comprender muchos fenómenos naturales. Pero las identidades teleológicas se escapan a dicha aproximación. Es la actitud individualizante individualista, concluye MacIntyre, la que ha condenado al hombre moderno a no entenderse con el resto de seres humanos y, lo que es más importante, a no entenderse a sí mismo –un sí mismo que, por otra parte, está cada vez más alienado en sus lindes espaciales y temporales. MacIntyre es menos optimista que Taylor sobre la capacidad del hombre contemporáneo para revertir el proceso de fragmentación social e individual. Quizá porque el primero concede especial peso a las herramientas conceptuales del pasado que son, para MacIntyre, irre recuperables.

52 Taylor, *Fuentes del yo*, 50.

53 MacIntyre, *Tras la virtud*, 252.

Del yo narrativo a la identidad narrativa

Con una breve cita de MacIntyre podemos resumir lo dicho hasta ahora sobre la hipótesis de la identidad narrativa y, además, dar un paso adelante hacia el tema al que dedicaremos la última parte de este trabajo. “[E]l hombre, tanto en sus acciones y sus prácticas como en sus ficciones, es esencialmente un animal que cuenta historias. Lo que no es esencialmente, aunque llegue a serlo a través de su historia, es un contador de historias que aspira a la verdad”.⁵⁴ En cada ser humano, las historias que cuenta tienen originariamente una dimensión funcional y sólo después, cuando el hilo del sentido narrativo es suficientemente grueso, parecen adquirir una dimensión referencial, trascendente, esto es, se vuelven susceptibles de ser evaluadas con criterios de verdad. O al menos, como defiende Dennett, serán redimensionadas en una meta-ficción en la que la narración refleja algo externo, independiente y más grande que la narración misma. Es el paso que da el yo, descubrimiento o creación, a la identidad.⁵⁵

Este caer en la cuenta de que no se es completamente un yo abre al agente, señala Taylor, al horizonte moral de la existencia racional. La identidad se muestra entonces en forma de fin moral, de bien inherente y relacional, al que las acciones van quedando subordinadas. “[L]a seguridad de saber que estoy bien encaminado hacia ese bien me produce un sentimiento de integridad, de plenitud de ser como persona o como yo, que nada más puede producirme”.⁵⁶ La persecución del ideal de autenticidad, la búsqueda del verdadero yo, es uno de los principales hitos, concluye Taylor, del paso a la madurez. Pero, ¿realmente es necesaria una estructura mental narrativa para despertar a la conciencia filosófica? Autores como Strawson reconocen que hay agentes con vidas más o menos coherentes, pero niegan que esto sea un requisito para tener una vida moral y plena. No vamos a entrar en esta polémica, desarrollada en múltiples trabajos, sino que mejor trataremos aquí de profundizar en otro problema no menos relevante. La hipótesis narrativa asume un enfoque del yo como agente, esto es, constituido por sus roles, como organismo que interactúa de diferentes modos con el medio. Pero, ¿cómo llega a dar el paso del yo-agente al yo-representación? La neuropsicología y, en particular, la psicolingüística y la psicología del desarrollo ofrecen pistas relevantes

54 MacIntyre, *Tras la virtud*, 266.

55 Alfonso Muñoz Corcuera, “Problemas y aciertos de la teoría del Yo narrativo de Dennett: aportaciones al debate sobre la identidad personal”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 46 (2013): 27-45.

56 Taylor, *Fuentes del yo*, 79.

de la cuestión. Fijémonos, en especial, sobre sus hallazgos en torno a tres usos habituales del término *yo*: el uso deíctico, el uso performativo y el uso constativo.⁵⁷ Hallazgos que además pueden clasificarse en dos categorías por uso, las de calado objetivo (lo que podemos decir del yo desde una perspectiva de la tercera persona) y las de carácter subjetivo (fenoménico, vivencial) del yo.

Hablar del uso deíctico del yo es atribuir al pensamiento o sentimiento al que va asociado un carácter referencial, aún en el más débil de los sentidos. Equivale al acto de apuntar con el dedo, de señalar un trozo de universo delimitado inicialmente por la epidermis que recubre al mismo agente que realiza la acción de señalar. Ni siquiera hace falta dedo alguno para que dicha interacción con el medio tenga lugar. Basta el mero ejercicio de direccionamiento de los sentidos externos. En neuropsicología se suele asociar la función deíctica con los procesos atencionales básicos, aquellos que controlan la detección e integración de aquellos *inputs* del medio que pueden resultar beneficiosos o una amenaza para el organismo. Implican, por tanto, la discriminación perceptiva y el desarrollo de la atención de manera focalizada, selectiva y sostenida. Siendo así, este tipo de experiencias de *yoidad* tiene lugar en una fase muy precoz del desarrollo, pre-lingüística, que solo exige que el agente sea capaz de mirarse a sí mismo, como totalidad, por ejemplo, en el reflejo de un espejo, o fraccionariamente, por ejemplo, al mirarse las manos, las piernas, el torso, etc. Y antes de todo ello incluso, cuando el niño coordina su mirar con el mirar de la madre, también conocido como fenómeno de la atención conjunta (*joint attention*).⁵⁸ Entre las primeras miradas a uno mismo destacan las que se realizan por medio del otro. Pocas evidencias hay más sugerentes acerca de la alteridad originaria de la identidad humana. El yo empieza en un juego de miradas seguidas de caricias y sonrisas.⁵⁹

El yo deíctico hunde sus cimientos en una etapa del desarrollo pre-lingüística y también pre-reflexiva e incluso vagamente teórica. El agente,

57 Los dos últimos términos están extraídos del famoso trabajo *Cómo hacer cosas con palabras* de William James Austin y publicado en 1962.

58 Kate E. Nichols, Nathan Fox y Peter Mundy, "Joint Attention, Self-Recognition, and Neurocognitive Function in Toddlers", *Infancy* 7, nº1 (2005): 35-51.

59 Bastante antes de la adquisición del habla, el niño utiliza ya gestos deícticos (proto-declarativos) para señalar el mundo y a sí mismo. Los gestos de auto-señalamiento empiezan a aparecer en torno a los 9 o 10 meses de edad, junto con el resto de gestos deícticos, mientras que los gestos simbólicos surgen entre los 12 y 15 meses (saludar para despedirse, poner las manos para que la sombra proyecte un pájaro, etc.). Y por fin, los niños en torno a los 18 meses comienzan a reconocerse ante el espejo o, a cuanto menos, son capaces de pasar las tan discutidas pruebas de Gordon Gallup Jr.). Por último, la función lingüística deíctica comienza a manifestarse en torno a los 18 meses de edad (aquí/ahí/este) y los 20 meses el de (yo, mi y... mial). Véase en Mercedes A. Muñetón Ayala, Gustavo Ramírez Santana y María José Rodrigo López, "Estudio longitudinal de la producción de deícticos en castellano en niños de 12 a 36 meses durante las actividades cotidianas", *Anuario de Psicología* 36, nº 3 (2005): 315-337.

ya sea niño o anciano, no necesita saber qué está señalando para señalar, todo lo más el supuesto, nada metafísico, de que ahí parece haber algo. Esta afirmación es coherente con afirmar también que, paradójicamente, este uso/experiencia del yo sí que puede ser expresión de la más elevada y específica de las inteligencias. Por ejemplo, la pregunta por el propio ser, *quién soy yo*, tiene un carácter preeminentemente deíctico. Representa la cima del pensamiento filosófico y a la vez el inicio de la peregrinación de todo auténtico conocimiento. Este punto de llegada y salida implica, a diferencia del yo deíctico infantil, una narración en la que otros usos del yo hayan hecho ya aparición, yoes sobre los que se cierne la sombra de la sospecha. Es a mitad de la historia cuando el agente intuye que “yo no soy completamente yo”, cuando teme que quizá no lo sea en absoluto.

Con el uso performativo del yo, el agente interacciona con su entorno. Presupone, por un lado, al yo deíctico (decir yo, tú, eso, etc. es señalar un trozo de mundo), y por el otro la presencia de un otro, receptor del mensaje, que va a responder a la emisión con la modificación de su conducta. El fin último del yo performativo es modificar un trozo de mundo (que el agente ocupa) y no simplemente señalarlo. Y también aquí encontraremos manifestaciones pre-lingüísticas (también denominadas proto-imperativas) entre los ocho y los doce meses de edad.⁶⁰ Por ejemplo, con el típico gesto de alzar los brazos el niño señala la intención de ser alzado, de nuevo, aun cuando no posee el concepto de yo ni del otro (conceptos extensionales, aunque quizá sí intensionales). Así también se muestra en la más precoz fase lingüística, en la que el yo tiene forma de tercera persona. *Subir nene*. Este enunciado expresa un fin en el que apenas se revelan diferencias entre el yo y el otro, ni tampoco entre el provecho del emisor y del receptor.

Uno de los errores que ha producido en la historia del pensamiento mayor número de debates estériles ha sido ignorar que, en numerosas ocasiones, el yo (como otras muchas palabras, gestos o contenidos mentales) debe ser entendido en un contexto performativo, como herramienta y no como representación y que, por ende, no remite a un enunciado susceptible de verificación o falsación. Es decir, no en todos sus usos tiene sentido afirmar que éste es mi verdadero yo. El enunciado *subir nene* no admite la calificación de verdadero o falso sino respuestas del tipo sí o no (te alzo, me alza) o, a lo más, describirla como una acción (verbal) útil o no. De igual modo podemos decir que no hay nada de verdadero o falso en una bicicleta; solo usos, algunos

60 Gerardo Aguado, *El Desarrollo del Lenguaje de 0 a 3 Años* (Madrid: CEPE, 2000).

mejores, otros peores y otros simplemente distintos. Este es uno de los casos, apunta Austin, en los que la tan humana y conveniente pasión por la búsqueda de la verdad puede jugar en contra misma del saber. “No tenemos que retroceder muy lejos en la historia de la filosofía para encontrar filósofos dando por sentado como algo más o menos natural que la única ocupación, la única ocupación interesante, de cualquier emisión –es decir, de cualquier cosa que decimos– es ser verdadera o al menos falsa. Naturalmente, siempre han sabido que hay otros tipos de cosas que decimos –cosas como imperativos, las expresiones de deseos, y exclamaciones– algunas de las cuales han sido incluso clasificadas por los gramáticos, aunque tal vez no era demasiado fácil decir cuál era cuál. Pero con todo, los filósofos han dado por sentado que las únicas cosas en las que están interesados son las emisiones que registran hechos o que describen situaciones con verdad o con falsedad”.⁶¹ Lo más interesante de esta cita, a nuestro parecer, es que aparte de que existan otros intereses intelectuales que los relacionados con las emisiones verdaderas o falsas, a veces ocurre que, para llegar a estos segundos es necesario dar un rodeo previo por los usos y funciones de una emoción. Pero, ¿cómo se llega a la verdad a partir de la función? Es una pregunta ineludible en el problema sobre el paso del yo a la identidad.⁶²

En la vida de los adultos también es frecuente encontrar el yo en su uso performativo. El retrato de Enrique VIII encargado a Hans Holbein el Joven, entre 1536 y 1537, refleja un rey enérgico y de constitución atlética. Esto tiene poco que ver con la realidad de un monarca que por aquel entonces padecía una importante obesidad y otros problemas varios de salud. Con el retrato lo que el rey pretende es mandar un mensaje a sus súbditos y al resto de reyes europeos. Es un error preguntar por la pericia como retratista del pintor. Lo único que tiene sentido en este contexto del yo es la cuestión de cuán efectiva es la propaganda que elabora. El ejemplo y el error sobre el

61 James L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras: Palabras y Acciones*. (Buenos Aires: Paidós, 1971) 217-218.

62 Dos años antes de la publicación *Cómo hacer cosas con palabras*, Ludwig Wittgenstein apunta una primera solución a la relación entre función y verdad en la que evita las derivas funcionalistas y pragmatistas. “Para una gran clase de casos de utilización de la palabra ‘significado’ –aunque no para todos los casos de su utilización– puede expresarse esta palabra así: El «significado» de una palabra es su uso en el lenguaje. Y el significado de un nombre se explica, a veces señalando a su portador” (Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas* (Madrid: Crítica, 1988), 61, §43). Para Wittgenstein, si las palabras no tienen siempre un uso funcional sobre el mundo, sí siempre en el lenguaje. Es en la consideración de este último, con sus reglas de juego asumidas en cuanto totalidad, desde donde el hombre puede asomarse a lo que se encuentra fuera del alcance del lenguaje científico (objetivo). Ese fuera no puede ser explicado mediante enunciados objetivos, pero sí puede ser mostrado mediante las metáforas, contrapuntos y analogías propias del lenguaje artístico (subjetivo). Está bien testimoniada la afición que tuvo Wittgenstein por la literatura en los años finales de su vida y su influencia en la redacción de sus últimas páginas filosóficas.

retrato del rey inglés son solo una expresión de las miles que se presentan en la vida de todo ser humano.

Con el yo, en su uso constativo, el agente sí pretende describirse, y no solo, también explicarse mediante la asociación de ideas, identificación de causas y abstracción de conceptos -el yo entendido como espejo de la unidad del ser. Entre los tres y los cuatro años y medio el niño comienza a desarrollar este tipo de yo, crecimiento que va parejo con la sofisticación de las capacidades sociales, en especial las relacionadas con la atribución de intenciones y creencias en el otro (teoría de la mente). Una de las más altas cimas de los primeros estadios del yo constativo es la capacidad para mentir, para elaborar conductas que induzcan falsas creencias. Es una observación que encaja con lo que aquí viene proponiéndose. El yo del niño irá siendo más verdadero a medida que vaya entendiendo (y usando) que hay imágenes de sí mismo que son falsas. En todo caso, lo que sí parece evidente es que el niño toma como base los distintos usos performativos del yo (qué hace y qué quiere en cada uno de los diferentes contextos que integran su historia narrativa: su conducta con los padres, con los amigos, en la escuela, en el médico, etc.) para convertir dichos conceptos intensionales del yo en conceptos extensionales cada vez más amplios. La cima de este proceso, no siempre alcanzada por el adulto, es la adquisición de un único yo constativo. Es entonces cuando un único agente comienza a predominar en una narración, y narración con sentido.

El nudo gordiano

Conócete a ti mismo. Es la máxima que habría estado inscrita en el pronaos del templo dedicado a Apolo en Delfos. La formación y desarrollo del yo constativo representa una de las primeras formas de cumplir con dicho objetivo. Sin embargo, la consolidación del yo mediante las experiencias y pensamientos que pivotan en torno a dicho centro gravitatorio no siempre son las más acertadas. No cualquier tipo de interacción con el medio o reflexión sobre el yo logran conducirlo en la dirección correcta, ni desde el punto de vista de la utilidad ni de la veracidad. Esta tesis se muestra especialmente evidente en los primeros años de desarrollo en el que está en

juego no solo la maduración, sino la propia formación del yo.⁶³ En el caso de las reflexiones descaminadas, ya se ha dicho, parte de los riesgos tienen que ver con no distinguir bien los tres usos en los que el yo puede aparecer en la vida cotidiana. El error más frecuente sea probablemente confundir el yo performativo con el yo constativo. Creer, por ejemplo, que la forma que tenemos de mostrarnos ante una persona de la que queremos obtener algo coincide con quien realmente somos. Esa persona puede ser incluso uno mismo.

El nudo se hace aún más intrincado si introducimos la particular dimensión subjetiva de cada uno de los tres tipos de yo que, además, admite múltiples grados: no-consciente, inconsciente, consciencia mínima, plenamente consciente, entre otras. El yo consciente, en su función deíctica, estaría asociado a las experiencias de ese trozo de mundo que ocupa y al que se dirigen los sentidos externos (vista, gusto, tacto...) y los sentidos profundos (somatoestesia visceral y propiocepción muscular). Añádase también en este apartado las emociones básicas asociadas a la estimulación de dichos sentidos (placer, dolor, miedo, paz, sueño, agresividad...). En el contexto performativo, las intenciones y acciones del agente también se ven acompañadas por un particular tipo de experiencias fenoménicas, llamémoslas deseos o pulsiones que hacen pensar en el yo como una entidad caracterizada por el anhelo social. *Soy lo que muestro al otro*. Pero esto no es siempre cierto. A veces lloramos para llamar la atención de otro y no porque realmente estemos tristes. Y por último, están aquellas experiencias subjetivas ligadas al yo teórico, a la reflexión sobre ciertas ideas de uno mismo y a las conclusiones derivadas de dicha reflexión: los sentimientos del agente de pensarse como padre, como árbitro de fútbol, como vendedor de automóviles, etc.⁶⁴ Y de nuevo, no es fácil discernir entre el padre que el agente es, el padre que quiere ser y el padre que quiere mostrar que es ante los hijos. A veces es imposible, pues cabe suponer situaciones en las que el yo objetivo se utilice a la vez en sus tres contextos y aparezca, por tanto, vivido también como un cúmulo de emociones, deseos y sentimientos. Ejemplo paradigmático es la cita romántica en la que el agente está dispuesto a abrir el corazón a su pareja entre copa y copa de vino.

63 James Russell, "How executive disorders can bring about an inadequate 'theory of mind'", en *Autism as an executive disorder*, ed. James Russell (Oxford: Oxford University Press, 1997), 256-304.

64 La distinción entre emociones, deseos y sentimientos que utilizamos en el artículo está tomada de los trabajos sobre el yo sintiente del neurólogo Antonio Damasio. Véase, por ejemplo, el esquema jerárquico que establece entre emociones y sentimientos en la siguiente referencia: Antonio Damasio, *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow and the feeling brain* (Orlando: Harcourt, 2003), 29-52.

Pero retomemos el problema principal de este trabajo. En la búsqueda de uno mismo y del mundo hay varios descubrimientos que permiten al agente dar dos saltos cualitativos en el conocimiento del ser. El primero de ellos, el más importante, es el saberse movido hacia unos fines que, además, gozan de gran estabilidad. En torno a este descubrimiento el agente distingue, por ejemplo, entre un estado orgánico salubre y uno patológico o entre una situación deseada (la prosperidad merecida) y una impuesta (la cárcel inmerecida). Como es obvio, hay muchos fines que fluctúan, pero son los que no lo hacen los que proporcionan al agente una de las experiencias más intensas de perdurabilidad y unidad –de identidad. Es el despertar a la naturaleza humana y, por extensión, a la naturaleza de todas las cosas.

La experiencia de mismidad que trae el descubrirse como identidad teleológica no es, para MacIntyre, exclusiva del ser humano. Los animales son capaces de prestar atención a las cosas, de ejercer cierto control en la dirección de dicha atención y, sobre todo, de experimentar sus propios instintos como fenómenos teleológicos. Este ser en el mundo, dice MacIntyre utilizando terminología heideggeriana, esta conciencia de sí que navega por una corriente de instantes de tiempo plegado, es extremadamente pobre. “Ser pobre en el mundo es inseparable del hecho de ser cautivo del entorno”.⁶⁵ En contraposición, la conciencia humana es rica en cuanto el agente no está absorto en los fines, da igual si orgánicos u sociales, naturales o coyunturales. Esta liberación del cautiverio externo e interno es, precisamente, otro de los grandes hitos en el camino hacia el auto-descubrimiento: el ser humano es un agente libre pues no solo es movido por fines internos sino que además controla dichos fines y, por tanto, sus pensamientos y acciones.

La liberación del hombre no está limitada a la finalidad. También incumbe a las creencias, que es otro de los puntos de inflexión entre el mundo humano y el animal. “Lo que los animales no tienen es una aprehensión de aquello con lo que se relacionan «en cuanto algo», «en cuanto algo presente a la mano, en cuanto ser». La lagartija sobre la roca puede tener una cierta conciencia de la roca, pero no en cuanto roca”.⁶⁶ Que la realidad se haga presente al hombre comporta que éste no quede tampoco absorto por las apariencias, por sus creencias acerca de lo que el mundo es o no es y de lo que debiera ser o no ser. La liberación toma aquí forma, primero, de duda, un reconocer que lo

65 Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes: por qué los seres humanos necesitamos virtudes* (Barcelona: Paidós, 2001), 63.

66 MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, 63.

que se sabe no siempre es lo que es; y, segundo, de proyecto intelectual –la búsqueda de la verdad y el bien. Duda y proyecto conciernen también al yo, sobre el que se duda y al que se persigue. La frase socrática “solo sé que no sé nada” es una súplica específicamente humana, que exige una narración previa, pues es un descubrimiento de madurez, y exhorta al agente a despertar del mundo a la realidad y al verdadero destino. Pero esta singularidad es compatible, así lo cree MacIntyre, con reconocer en la escala animal sombras de dicha sublime capacidad. “Lo que importa es que los animales corrigen continuamente sus creencias, de acuerdo con sus percepciones. Es decir, que hay un reconocimiento rudimentario de la distinción entre verdad y falsedad incorporado en la forma como cambian las creencias del animal, siguiendo los cambios en el objeto percibido”.⁶⁷ Esta idea es coherente con el planteamiento general aristotélico de una inteligencia natural entendida como acto vital de un ser que se encuentra en una particular posición jerárquica en cuanto a la materia y a la forma que le dan el ser.

Las paradojas de la libertad

El saberse libre de fines y pensamientos induce en el hombre una experiencia de identidad más honda aun que la de finalidad. En ella podemos identificar un nuevo grado de conciencia, el más pleno, el del paso del yo narrativo al yo personal. Este segundo refleja una identidad superior a la identidad teleológica. La unidad del ser propia de la identidad personal, que exige la presencia de identidad teleológica, eleva al agente por encima de las redes de significado y finalidad y, con ello, le saca definitivamente del tiempo en el que transcurre su historia. No se trata de un mero pliegue del tiempo sino de un agujero, por utilizar otra metáfora espacial, por el que la corriente puede ser atraída hacia nuevas sendas. Y en efecto, las consecuencias de la transformación del yo teleológico en un yo personal no son meramente teóricas. Al sentirse verdaderamente a los mandos de su vida, el yo performativo deja de depender tanto de los contextos en los que habitualmente es evocado y más del yo constativo. En la conducta esto se manifiesta en una mayor unidad de vida. Hay mayor auto-reconocimiento en los distintos roles que ocupan al agente. En último lugar, la transformación afecta al yo déictico, que ya no sabe con

67 MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, 53.

claridad hacia dónde apuntar el dedo cuando se dice a sí mismo *persona*. ¿En qué se sostiene esta libertad que parece ausente fuera de la especie humana? ¿Son los mismos tipos de actos de inteligencia los que me permiten reflexionar sobre la cena de esta noche que los que me hacen mirar las estrellas?⁶⁸

Hay un ultimísimo problema en la adecuación del yo y el ser en el que se sustenta, que está relacionado con el ejercicio de la libertad. Para MacIntyre, gran parte de los males de la tardomodernidad, principalmente los relacionados con el materialismo y el individualismo, tienen su origen en una libertad desconectada de la racionalidad, esto es, de la realidad, y, por tanto, desprovista de los horizontes de sentido en los que se fundan los fines humanos que pueden llevar al ser humano a la plenitud del ser. El yo refleja mejor el ser en cuanto que el ser humano emplea su libertad en conocer la realidad de la que él es parte. Quizá no exista un final del camino, un tocar fondo, pues la naturaleza puede guardar misterios insondables que la inteligencia nunca agote. En este sentido, siempre existirá para MacIntyre cierta experiencia de insatisfacción de la persona en su escrutinio ante el espejo del yo. Pero también es dicho camino sin término el que asegura la impredecibilidad de toda narración humana que, como ya vimos, es necesaria para una vida plena. En todo caso, esta experiencia negativa y necesaria debe ser añadida al nudo gordiano, pues a veces se confunde con otros sentimientos negativos de inautenticidad o alienación que son fruto de malas conclusiones o malas decisiones.

Cerremos el discurso con una última reflexión sobre otro modo de entender la libertad. Taylor se distancia de la postura de MacIntyre, que está en línea con la propuesta aristotélica, al defender que la libertad humana no puede reducirse al ejercicio racional, dicho de otro modo, al conocimiento de la red de fines sobre la que está tejida la realidad. Critica el atomismo moderno, pero también ensalza cualidades ausentes en épocas anteriores. La más importante es la preocupación por el hombre en tanto que individuo. Lo que marca la diferencia entre las personas es también un valor a proteger en

68 Sobre este particular me parece muy sugerente la teoría de Leonardo Polo sobre los tipos de actos de conocimiento. En primer lugar distingue los actos que se encuentran dentro del límite mental, y que se caracterizan por ser operaciones inmanentes de la inteligencia y, como tales, se conmensuran con su objeto conocido. En ellos tendría lugar el yo objetivo, el yo según objeto pensado, que versaría sobre el sujeto real pero apareciendo como una forma y no tal cual es en realidad. Pero también, en segundo y tercer lugar, identifica el momento cognoscitivo (habitual: *sindéresis*) que permite conocer la esencia humana y el momento cognoscitivo (hábito sapiencial) que permite conocer el acto de ser personal humano (cuarta y tercera dimensión del abandono del límite). Estos dos últimos tipos de conocimiento, que estarían vedados al conocimiento objetivo, se corresponderían parcialmente con los dos hitos sobre la maduración del yo arriba propuestos. Véase la anterior cita en la siguiente referencia: Leonardo Polo, "El yo", *Cuadernos de Anuario Filosófico* 170 (2004), 145.

el ámbito privado y en el público. Taylor reconoce el mal del individualismo, pero esto no le lleva a negar la verdad y bondad de las experiencias humanas de individualidad. No todo en la vida del ser humano consiste en descubrir los lazos que compartimos entre todos y con todo.⁶⁹ La racionalidad cumple, según Taylor, también una función creativa pues introduce novedad en la realidad del agente y, en especial, en su temporalidad pues abre éste a nuevos fines. Así, el futuro de un agente surge y debe estar apoyado en el ser y en los fines naturales dados pero, cara a desarrollarse como individuo, no puede hacerse derivar completamente ni de los hechos ni de los fines naturales. Aquí pues surge la tensión entre dos yoes, el teleológico y el creativo, que expresan la tensión entre dos realidades, el hombre en cuanto naturaleza y el hombre en cuanto persona. El principal mal de la modernidad, dirá Taylor, es que no ha sabido resolver adecuadamente dicha tensión y ha acabado priorizando al artista sobre el político. El principal reto de los intelectuales contemporáneos consiste, en consecuencia, en sustituir el modelo del *artista solitario* por otro, más cercano al modelo romántico (o al menos al del primer romanticismo), menos centrado en sí mismo y algo más en la naturaleza.⁷⁰

Desde la interpretación de Taylor de la libertad, el ser humano está abierto a la novedad. La identidad humana se ve sometida a nuevas fuerzas del cambio, pero de carácter supratemporal y propiciadas por la más elevada racionalidad. Son fuerzas que no debilitan al ser, sino que le permiten crecer. No habría nunca, en definitiva, un *yo* que reflejase completamente el ser que se es porque, como Aquiles y la tortuga en la paradoja de Zenón, cada vez que el agente se conociera mejor, habría algo en su identidad que le haría avanzar. El yo andaría siempre un paso detrás del ser no solo por la profundidad de sus simas, sino también por la inagotable imaginación humana. Pero es justo por lo que el proyecto humano de auto-comprensión no termina nunca, y esta es la conclusión más importante que, en nuestra opinión, podemos extraer de Taylor, lo que lo hace extremadamente valioso e igualmente necesario.

69 Charles Taylor, *La ética de la autenticidad* (Barcelona: Paidós, 1994), 49-60.

70 Luis E. Echarte, "La imagen como elemento constitutivo de la corporalidad", *Bioética y Ciencias de la Salud* 7, n° 1 (2019): 4-18.

Bibliografía

- Aguado, Gerardo. *El Desarrollo del Lenguaje de 0 a 3 Años*. Madrid: CEPE, 2000.
- Alvarado, José Tomás. “Identidad personal y ontología de la persona”. *Universitas Philosophica* 66, nº 33 (2017): 77-112.
- Aristóteles, *Acercas del alma*. Traducción de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1978.
- . *Ética a Nicómaco*. Traducción de Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1985.
- . *Metafísica*. Traducción de Patricio Azcárate. Madrid: Austral, 1993.
- Austin, James. *Cómo hacer cosas con palabras: Palabras y Acciones*. Buenos Aires: Paidós, 1971.
- Berti, Enrico. *Ser y tiempo en Aristóteles*. Buenos Aires: Biblos, 2011.
- Conrad, Klaus. *Die beginnende Schizophrenie*. Stuttgart: Thieme Verlag, 1958.
- Davidson, Donald. *Essays on Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press, 1980.
- Daniel Dennett, “Why and How Does Consciousness Seem the Way it Seems?”, en *Open MIND: 10 (T)*, eds. Thomas Metzinger y Jennifer M. Windt (Frankfurt am Main: MIND Group, 2015), 1-11.
- Dennett, Daniel. *La conciencia explicada*. Barcelona: Paidós, 1995.
- Descartes, René. *Discurso del Método/Meditaciones metafísicas*. Editado y traducido por Manuel García Morente. Madrid: Austral, 2010.
- Echarte, Luis. “¿Cuándo termina la vida humana?” En ¿Quiénes somos? Cuestiones en torno al ser humano. Editado por Miguel Pérez de Laborda, Claudia Vanney y Francisco José Soler Gil, 283-288. Pamplona: Eunsa, 2018.
- . “La imagen como elemento constitutivo de la corporalidad”. *Bioética y Ciencias de la Salud* 7, nº 1 (2019): 4-18.
- Heidegger, Martin. *El concepto de tiempo*. Madrid: Mínima Trotta, 2001.
- . *El ser y el tiempo*. México: Fondo de cultura económica, 1998.

- Hoening, John. "Kurt Schneider and anglophone psychiatry". *Comprehensive Psychiatry* 23, n° 5 (1982): 391-400.
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. London: Fontana Library, 1962.
- Husserl, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Tomo III*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1973.
- James, William. *Psychology. Briefer Course*. New York: Henry Holt and Company, 1923.
- Jáuregui, Claudia. "Cogito and temporality". *International Philosophical Quarterly* 42, n° 1 (2001): 5-16.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, 1998.
- Kosinski, Alejandro. "Una manera de responder ¿quién soy?: la identidad narrativa de Paul Ricoeur". *Avatares Filosóficos* 2 (2015): 213-221.
- Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. London: Collins, 1964.
- MacIntyre, Alasdair. *Animales racionales y dependientes: por qué los seres humanos necesitamos virtudes*. Barcelona: Paidós, 2001.
- . *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, 1987.
- Messas, Guilherme, Melissa Tamelini, Milena Mancini y Giovanni Stanghellini. "New Perspectives in Phenomenological Psychopathology: Its Use in Psychiatric Treatment". *Front Psychiatry* 9 (2018): 466.
- Muñeton Ayala, Mercedes A., Gustavo Ramírez Santana y María José Rodrigo López. "Estudio longitudinal de la producción de deícticos en castellano en niños de 12 a 36 meses durante las actividades cotidianas". *Anuario de Psicología* 36, n° 3 (2005): 315-337.
- Muñoz, Alfonso. "Problemas y aciertos de la teoría del Yo narrativo de Dennett: aportaciones al debate sobre la identidad personal". *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 46 (2013): 27-45.
- Néspolo, Jimena. "El problema de la identidad narrativa en la filosofía de Paul Ricoeur". *Orbis Tertius* 12, n° 13 (2007): 213-221.
- Nichols, Kate E., Nathan Fox y Peter Mundy. "Joint Attention, Self-Recognition, and Neurocognitive Function in Toddlers". *Infancy* 7, n° 1 (2005): 35-51.

- Ortega y Gasset, José. *Ideas y creencias y otros ensayos de filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- Parfit, Derek. *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press, 1984.
- Platón, *República*, Traducción de Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 1988.
- Polo, Leonardo. *Antropología trascendental*. Pamplona: EUNSA, 1999-2003.
- . “El yo”. *Cuadernos de Anuario Filosófico* n° 170, 2004.
- Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI, 1996.
- Russell, James, ed. *Autism as an executive disorder*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Salcedo, Evelio. “La identidad personal como identidad narrativa en Paul Ricoeur”. *Apuntes Filosóficos* 25, n° 49 (2016): 117-131.
- Sánchez, Diego. *Teoría del Conocimiento*. Madrid: Dykinson, 2001.
- Schechtman, Marya. *The Constitution of Selves*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996.
- Searle, John. *Intentionality*. Oxford: Oxford University Press, 1983.
- Sedlak, Vic. “The psychoanalyst’s normal and pathological superegos”. *The International Journal of Psychoanalysis* 97, n° 6 (2016): 1499-1520.
- Shoemaker, Sydney. “Personal Identity and Memory”. *The Journal of Philosophy* 56 (1959): 868-882.
- Strawson, Galen. “Against narrativity”. *Ratio* 17, n° 4 (2004): 428-452.
- Taylor, Charles. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós, 2006.
- . *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós, 1994.
- . *Philosophy and Human Science. Philosophical Papers 2*. New York: Cambridge University Press, 1985.
- Williams, Bernard. “Personal Identity and Individuation”. *Proceedings of the Aristotelian Society* 57 (1957): 229-252.
- Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. Madrid: Crítica. 1988.



La espera
Pedro Figari (1861-1938)
Lápiz sobre papel
13 x 20 cm., sin firma.

**Un discreto homenaje a
Juan Carlos Onetti:
“Agnieszka en la costa”
de Hugo Fontana**

Fernando RODRÍGUEZ MANSILLA

**La construcción del entramado
narrador -protagonista
textual- autor en la obra
del escritor santafesino
Alcides Greca (1889-1956):
relato de viaje y autobiografía**

María Florencia ANTEQUERA

Fernando Rodríguez Mansilla

Hobart and William Smith Colleges

Mansilla@hws.edu

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-6429-7307>

Recibido: 25/08/2018 - Aceptado: 12/03/2019

Para citar este artículo / To reference this article / Para citar este artigo

Rodríguez Mansilla, Fernando. "Un discreto homenaje a Juan Carlos Onetti: "Agnieszka en la costa" de Hugo Fontana". *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 5, (2019): 153-175. <https://doi.org/10.25185/5.6>

Un discreto homenaje a Juan Carlos Onetti: "Agnieszka en la costa" de Hugo Fontana

Resumen: en este trabajo se ofrece un análisis de los préstamos y recreaciones que lleva a cabo Hugo Fontana de los materiales narrativos provenientes de la obra de Juan Carlos Onetti en su cuento "Agnieszka en la costa" (incluido en *Desaparición de Susana Estévez*, 2015). Mi objetivo es revelar tanto su esmerada adaptación como las implicancias semánticas que resultan de esa labor. Onetti era lector de novela negra y varios textos suyos recrean los mecanismos narrativos de este género. En Fontana encontramos un interés parecido, pero con una faceta nueva: la denuncia política.

Palabras clave: Agnieszka en la costa, Hugo Fontana, Juan Carlos Onetti, recreación literaria.

A discreet homage to Juan Carlos Onetti: "Agnieszka en la costa" by Hugo Fontana

Abstract: this article analyzes the short story "Agnieszka en la costa" by Hugo Fontana (included in his book *Desaparición de Susana Estévez*, 2015) as a sophisticated re-elaboration of several narrative materials (characters, scenes, and topics) from the fictional world of Juan Carlos Onetti. I aim to reveal the painstaking narrative design of Fontana's work, as well as the implications on meaning of this literary remaking. Fontana shares with Onetti a strong interest in the detective novel and they both incorporate resources from this genre to their works. However, Fontana shows an additional facet in his use of the detective novel devices: a critique about the political situation.

Keywords: Agnieszka in the Coast, Hugo Fontana, Juan Carlos Onetti, literary re-creation

Uma discreta homenagem a Juan Carlos Onetti: "Agnieszka na costa" de Hugo Fontana

Sumário: este trabalho oferece uma análise dos empréimos e recriações que Hugo Fontana faz dos materiais narrativos provenientes da obra de Juan Carlos Onetti em seu conto "Agnieszka en la costa" (incluído em *Desaparición de Susana Estévez*, 2015). Meu objetivo é revelar tanto sua cuidadosa adaptação como as implicações semânticas que resultam deste trabalho. Onetti era leitor de romance negro e vários textos seus recriam os mecanismos narrativos deste gênero. Em Fontana encontramos um interesse parecido, porém com uma nova faceta: a denúncia política.

Palavras chaves: Agnieszka na costa, Hugo Fontana, Juan Carlos Onetti, recriação literária

Una de las características más recurrentes de la narrativa de Hugo Fontana (Canelones, 1955) es la influencia de la novela negra, a través de temas, personajes y manejo de atmósferas. Textos como *El noir suburbano* (2009) y *Barro y rubí* (2013) son verdaderos ejercicios de estilo en que Fontana recrea el género y lo aclimata al entorno uruguayo con solvencia. En los últimos años, a través de novelas como *La última noche frente al río* (2006) y *Tierra firme* (2011) se observa un rasgo adicional: la recuperación de la figura y la obra de Juan Carlos Onetti, así como de sus ambientes falsamente apacibles de provincia y los personajes tan víctimas de *ennui* como escépticos embusteros. Dentro de esta tendencia de inspirarse en Onetti para elaborar ficciones, Fontana incluye en su colección de cuentos *Desaparición de Susana Estévez* (2015) un relato titulado "Agnieszka en la costa" que constituye su homenaje más elaborado, dentro del género cuento, al autor de *La vida breve*. En este trabajo me propongo analizar los préstamos y recreaciones que lleva a cabo Fontana con los materiales onettianos en este cuento para revelar tanto su esmerada adaptación como las implicancias semánticas que resultan de esa labor: componer una historia con tantos rasgos típicamente onettianos conlleva, inevitablemente, un significado nuevo. Ya se mencionó que Onetti era lector de novela negra y que varios textos suyos recrean los mecanismos narrativos de este género. En Fontana encontramos un interés parecido, cierto, pero con una faceta distintiva y original: la denuncia política.

La conexión con Onetti no es difícil de alcanzar cuando se es aficionado a las tramas policiales, pues el autor de *La vida breve* también lo era y ciertos rasgos de su narrativa pueden entenderse mejor considerando los recursos típicos de la novela negra. De allí que los vasos comunicantes entre Fontana y Onetti puedan establecerse con facilidad y se detecten elementos que permean la obra del primero. Como ocurre con Onetti, las historias de Fontana suelen proponerse como pesquisas en torno a un crimen. Como en el autor de *El pozo*, las obras del escritor de Canelones se impregnan de una mirada escéptica sobre los hechos narrados.

Los guiños a Onetti en la obra de Hugo Fontana se encuentran en préstamos frecuentes y recreaciones cada vez más sofisticadas. En *La última noche frente al río* (2006), la acción ocurre en Lavanda, ciudad que inventa Onetti para su ficción desde *Dejemos hablar al viento* en sustitución de Santa María. Partiendo de esta ambientación prestada, Fontana también integra a su trama al periodista Lamas, proveniente de *Cuando entonces*, la penúltima novela onettiana. Junto al personaje de Lamas, Fontana hace aparecer, fugazmente,

a un retirado comisario Medina, hombre de ley del ciclo de Santa María,¹ y propone, como parte fundamental de la trama de *La última noche frente al río*, a otro comisario, también sentimental y escéptico, aunque no le otorga nombre. En las primeras páginas de dicha novela, este nuevo comisario refiere, entre sus tantas misiones estrambóticas emprendidas antes de llegar a Lavanda, que “tuve que aclarar el asesinato por error de una prostituta polaca en un pueblito de mala muerte en Canelones”.² En efecto, en 2006, cuando se publicó *La última noche frente al río* aquel caso había sido ya narrado por Fontana en la primera versión del relato “Agnieszka en la costa”, que se incluía en su libro de cuentos *Liberen a Bakunin* (1997). En una “nota de autor” que abre *Desaparición de Susana Estévez*, Fontana declara que extrajo aquel relato y los textos de “Nancy agricultora” de *Liberen a Bakunin* y que ambos “han sido corregidos para esta edición”.³ Un cotejo de la versión corregida de 2015 con la primera edición del cuento, de 1997, arroja variantes de dos tipos para “Agnieszka en la costa”: estilísticas (la mayoría) y unas pocas de detalles argumentales que señalaban de forma más explícita (y menos arte) las referencias a Onetti y su obra.⁴

Tras evaluar ambas versiones, por sutileza estética y mejoras de estilo, la versión de 2015 es superior y se comprende que Fontana cancele con su publicación la vigencia del texto original de 1997. No obstante, este último mantiene su interés para quien quiera adentrarse en el oficio narrativo de Fontana y para entender también una conciencia narrativa que se proyecta a la construcción de una saga propia que parte de la geografía onettiana y la revitaliza. De esa forma, el lector de *La última noche frente al río* en 2006 podía remitirse al relato publicado nueve años antes; ahora, en cambio, ese mismo lector se dirigirá a la versión definitiva en *Desaparición de Susana Estévez*, aparecida nueve años después de *La última noche...* Por último, sin agotar las coincidencias entre ambos, debe recordarse que Onetti también acostumbraba desajustar la cronología de su saga respecto de su orden de

1 Hugo Fontana, *La última noche frente al río* (Montevideo: Planeta, 2006), 138. “Medina, un colega suyo, comisario retirado, que dos días antes de jubilarse quiso incendiar la seccional y creo a toda la ciudad”, dice Lamas, haciendo alusión al fuego que se anuncia en la última página de *Dejemos hablar al viento*.

2 Fontana, *La última noche frente al río*, 8.

3 Hugo Fontana, *Desaparición de Susana Estévez* (Montevideo: Estuario Editora, 2015), 5.

4 En comunicación personal, Fontana me confirmó esta evaluación de sus correcciones al original, aunque descarta las variantes estilísticas quizás por ser irrelevantes para el significado final del relato: “*Agnieszka en la costa* [...] es un cuento que escribí en 1994 ó 1995 y que está en *Liberen a Bakunin*, libro que apenas tuvo una tirada de 300 ejemplares [...] Más que reescritura, hay simplemente algunas frases omitidas, las que en aquel momento escribí como para recalcar los orígenes onettianos de los personajes del cuento y que casi veinte años después me parecieron innecesarias”. Hugo Fontana, mensaje de correo electrónico al autor, 23 de agosto, 2015.

publicación: *El astillero* vio la luz en 1961 y relata el último regreso de Larsen a Santa María, incluida su muerte, mientras que *Juntacadáveres* apareció tres años después y contaba un proyecto anterior del mismo personaje. La revisión de textos previos tampoco es ajena a Onetti: el cuento "La larga historia", publicado en 1944, tiene una segunda versión mejorada, que revela una laboriosa transformación debido al cambio de narrador, llamada "La cara de la desgracia", que salió en 1960.

La apropiación de la materia onettiana de parte de Fontana prosigue en *Tierra firme*. En esta novela, además de adoptar espacios onettianos, como Lavanda, Fontana retrata a un escritor huraño, Edmundo Laguarda, que posee más de una semejanza con el propio Onetti. Aparece de nuevo Lamas, quien es ahora director de *El radical* (nombre que asemeja a *El liberal*, el antiguo diario de Santa María), ya que en la novela previa lo había sido de *El espejo*. Vuelve a aparecer aquí el personaje del comisario, cuyo nombre tampoco se expone, y que se encarga de esclarecer un crimen ayudado por el asistente Pedraja (que tiene igual tarea en *La última noche frente al río*) en paralelo con el relato de la vida de Laguarda. Considerando que *Tierra Firme* se publicó en 2011, el personaje del comisario anónimo tenía, en el universo ficcional de Fontana, al menos unos quince años (considerando que la primera versión de "Agnieszka en la costa" se remonta a 1995) y cumplió dos décadas de existencia literaria cuando apareció, en su versión definitiva, en el volumen de relatos *Desaparición de Susana Estévez*.

A continuación, paso a analizar la construcción de la versión definitiva de "Agnieszka en la costa". Buena parte de las siguientes páginas de mi trabajo constituye el desarrollo y explicación de lo que he sintetizado en el siguiente cuadro. He dividido "Agnieszka en la costa" en siete secciones y pongo entre paréntesis las páginas correspondientes a cada una. En las filas correspondientes, expongo los temas de las secciones, las referencias históricas que se presentan y, al final, las alusiones a textos de Onetti.

Sección	1 (pp. 143-149)	2 (pp. 150-154)	3 (pp. 154-155)	4 (pp. 155-157)	5 (pp. 158-161)	6 (pp. 161-164)	7 (pp. 164-165)
Tema	Historia de Pola según Jorge	Historia de Pola según el almacenero	Temor del padre de Jorge	Historia de Pola según Nancy	Festejo de Año Nuevo 1981 e historia de Jorge según su amigo	Confesión de Nancy, según la cual todo fue producto del azar	Recolección de historias frente al padre de Jorge
referencia histórica	febrero de 1973 (cuatro meses antes del golpe de estado)	Plebiscito de noviembre de 1980			Diciembre de 1980, sensación de debilitamiento de la dictadura	El Poderoso, miembro prominente de la dictadura	
alusión onettiana	<i>Djemos hablar al viento</i> y <i>La vida breve</i>	<i>Los adioses</i> , "Esbjerg, en la costa"			<i>Los adioses</i> , "Justo el 31" y varios cuentos sobre apostadores		<i>Para una tumba sin nombre</i> , "El perro tendrá su día"

Para empezar, debemos señalar que el título "Agnieszka en la costa" imita el del onettiano "Esbjerg, en la costa" y es el primer reclamo sobre la propuesta de recreación que encierra el texto. En el cuento de Fontana, Agnieszka es una polaca que se instala en Uruguay, por causas ajenas a ella, y acaba sintiéndose adaptada al país, pese a que tuvo que ejercer la prostitución para sobrevivir al inicio en la capital y apenas alcanzó una vida sencilla, aunque cómoda, en un pueblo del interior. En "Esbjerg, en la costa" de Onetti, Kirsten es una danesa que está casada con Montes, un humilde empleado, y que carga con una gran nostalgia de su país, especialmente del puerto de Esbjerg, al que sueña volver, de allí el título del texto; al ver sufrir así a su esposa, Montes urde una estafa que no prospera (para comprarle un pasaje) y acaban ambos endeudados, con menor calidad de vida, trabajando duro, aunque se sienten más unidos ahora.⁵ Fontana ha transformado a la nostálgica danesa en una polaca emprendedora que ya no aspira a volver a su país y cuya única nostalgia aparente, según anota uno de los personajes, es la que siente hacia su antiguo oficio de mujer venal. Si la nostalgia de Kirsten estaba cifrada en el danés "Esbjerg" del título onettiano, la nostalgia de Agnieszka se encuentra en su propio nombre, demasiado complicado para la gente del pueblo, que la llamaba simplemente "Pola", apócope de "Polaca"; a falta de evidencia textual, se descarta que esta restitución del nombre propio implique nostalgia

5 De hecho, "Esbjerg, en la costa" es uno de los pocos cuentos de Onetti en que el final parece dar a entender que el amor puede sobrevivir y resistir la adversidad. Un análisis minucioso de esta historia de amor se ofrece en Fernando Rodríguez Mansilla, "Un narrador cínico y el amor: *Esbjerg, en la costa* de J. C. Onetti", *Itinerarios* 7 (2008): 165-174.

del país, por lo que solo supondría un gesto, de parte del narrador, que le otorga dignidad al personaje. La imitación del título, finalmente, se propone la ironía, ya que pasamos, en Onetti, de una mujer que añora tanto su tierra natal que arrastra a su esposo a asumir riesgos peligrosos, a una mujer que, resignada a una vida sencilla, se abre camino por sí misma y logra echar raíces en un nuevo país, sin sentimentalismos.

Asimismo, la discrepancia advertida entre ambos cuentos en torno al tratamiento de la migración se puede explicar por sus propios contextos de producción. En la época del cuento de Onetti, la década de 1940, el Río de la Plata era aún receptor de una migración masiva de Europa y el personaje de Kirsten proponía un asunto (la nostalgia del migrante) que también era materia típica del tango y otras expresiones culturales.⁶ Por otra parte, las acciones de "Agnieszka en la costa" están ambientadas a finales de la década de 1970, cuando la nostalgia del migrante por razones económicas ya está extinta y, más bien, los desplazamientos se producían por motivos políticos en sentido inverso (del Cono Sur hacia Europa o Estados Unidos), con el exilio como cuestión palpitante.

La estructura de "Agnieszka en la costa" también recuerda el método de composición narrativa de Onetti: un narrador desocupado recoge testimonios, investiga y reúne las piezas para proponerse hallar un sentido o verdad, meta que no alcanza al convencerse de que es inútil. Y deja la historia, fragmentaria, confusa o llena de mentiras, tal cual, para que el lector explore las posibilidades de interpretación que ofrecen las múltiples perspectivas recogidas. No obstante, en el cuento de Fontana, el narrador sí alcanza a proponer una verdad definitiva, pero su hallazgo tampoco conduce a nada, ya no por conflicto de perspectivas sino por el entorno represivo que impone la dictadura, régimen que sobrevuela los acontecimientos a través de alusiones a sus mecanismos y formas de intervención en la vida corriente a lo largo del relato.

Tras cruzar el mínimo umbral que significa el título, el relato arranca con la descripción del temporal que sacó a la luz el cadáver de Agnieszka. Esta escena, que adquiere reverberaciones míticas, opera también como un anuncio

6 Sobre el impacto de la migración en la cultura urbana de Buenos Aires en las primeras décadas del siglo XX (el cuento de Onetti es de 1946 y recoge todo un estado de cosas), consultar Beatriz Sarlo, *Una modernidad periférica. Buenos Aires 1920 y 1930* (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2003), 17-18. Para una discusión sobre el tango y la nostalgia del migrante en el Río de la Plata es útil María Rosa Olivera-Williams, "The Twentieth Century as Ruin: Tango and Historical Memory", en *Repensando el pasado, recuperando el futuro. Nuevos aportes interdisciplinarios para el estudio de la América latina. Remembering the Past, Retrieving the Future. New Interdisciplinary Contributions to the Study of Colonial Latin America*, ed. Verónica Salles-Reese (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005), 95-106.

de reapertura del mundo ficcional onettiano, al que se alude a través de sus novelas *La vida breve* y *Dejemos hablar al viento*. En el discurso de un mito, la tormenta adquiere el significado de un fin al que sucede un renacimiento.⁷ En el primer capítulo de *La vida breve*, titulado precisamente "Santa Rosa", el narrador Brausen describía la tormenta de esta forma:

Todos los que vivían en Buenos Aires estaban condenados a esperar conmigo, sabiéndolo o no, boqueando como idiotas en el calor amenazante y agorero, atisbando la breve tormenta grandilocuente y la inmediata primavera que se abriría paso desde la costa para transformar la ciudad en un territorio feraz donde la dicha podría surgir, repentina y completa, como un acto de la memoria.⁸

La alusión a la tormenta de Santa Rosa y su poder transformador en *La vida breve* es un umbral, pues opera como transición entre la melancolía que embarga a Brausen por la ablación de mama que ha sufrido su esposa a causa del cáncer (evento que evoca obsesivamente como un trauma) y el inicio de la creación de Santa María en el capítulo siguiente de *La vida breve*, titulado "Díaz Grey, la ciudad y el río". Recordemos también que en el último capítulo de *Dejemos hablar al viento*, una lluvia abundante con relámpagos precedía al incendio, el cual había sido definido antes por Medina como "una operación limpieza".⁹ Este temporal de *Dejemos hablar al viento* se identificaba con la tormenta de Santa Rosa, que anuncia la llegada de la primavera y, en el caso de la novela, la conclusión del universo ficcional. No es por ello coincidencia que la siguiente novela de Onetti, la breve *Cuando entonces* (1987), arrancara mencionando de nuevo la célebre tormenta: "Una vez más la historia comenzó, para mí, en el día-noche de Santa Rosa".¹⁰ Onetti usa el motivo de Santa Rosa como engarce para un proyecto literario nuevo en un punto de su vida en que se pensaba que ya no volvería a escribir. De esa forma, si el mundo de Santa María había nacido con una tormenta en *La vida breve* y más tarde se canceló con tormenta y fuego en *Dejemos hablar al viento*, el nuevo ciclo onettiano que inaugura Fontana con "Agnieszka en la costa" también está marcado por la lluvia como hito de regeneración, pero ya no en primavera, sino en un tórrido verano, el de 1978.

7 Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición* (Madrid: Alianza, 1972), 84.

8 Juan Carlos Onetti, *La vida breve* (Buenos Aires: Sudamericana, 1950), 14.

9 Juan Carlos Onetti, *Dejemos hablar al viento* (Barcelona: Seix Barral, 1984), 247.

10 Juan Carlos Onetti, *Cuando entonces* (Buenos Aires: Punto de Lectura, 2008), 11.

Tras describir la espantosa condición en que fue hallado el cadáver de Agnieszka, el narrador informa que, dos años después de ese hecho, la madre del asesino, quien ya purga cárcel, le ha solicitado que revise el caso, pues su hijo es inocente. El lector descubre entonces que esta primera sección del relato propone una situación típica del mundo de Santa María: el comisario que vegeta en una ciudad de provincia, como el Medina onettiano, va a investigar un caso que nadie quiere tocar. Su primera acción es visitar al condenado por el asesinato, Jorge Campos, quien era novio de Agnieszka. Este le cuenta cómo vino la mujer a Uruguay hasta el punto de su llegada al pueblo y su noviazgo. Así aprendemos que la llegada de Agnieszka fue totalmente accidental, en un barco pesquero que se fue a pique frente al puerto. Al inicio, Agnieszka había sido una más de esas “mujeres soñando con volver a su país”,¹¹ que tenía que salir a buscar hombres a los bares para ganar algo de dinero que le permitiera mantenerse mientras esperaba el barco que la devolviera a Polonia. En esos trajines, conoce a la prostituta Nancy, de quien se hará amiga, y empieza a trabajar en un cabaret. Pese a su nueva rutina, Agnieszka aún no se distingue del resto de mujeres varadas, pues “como el resto de sus compañeras solo pensaba en volver”.¹² Sin embargo, Agnieszka no llega a tiempo al puerto para subirse al barco noruego que viene a repatriar a la tripulación; dada la referencia a un buque escandinavo, este puede considerarse un guiño adicional, aunque relativamente distante, a la patria de la Kirsten (Dinamarca) de “Esbjerg, en la costa”. El motivo de su tardanza es parte de la historia nacional: era febrero de 1973 y “la Marina había tomado la Ciudad Vieja en protesta contra los primeros movimientos militares que amenazaban con el golpe de Estado”.¹³

Si bien el golpe solo se lleva a cabo en el mes de junio, puede afirmarse que el avance de la dictadura uruguaya interfiere en sus planes, de índole convencional hasta entonces, y le impone quedarse. Más adelante, Agnieszka se va con su amiga Nancy al pueblo, se instala allí y se empareja con Jorge, quien admite el noviazgo con la polaca, pero niega su asesinato. El preso ha contado la historia de su novia muerta con desgano, mientras jugaba una partida de ajedrez con el comisario. Como no pretende convencerlo de su inocencia, no cuenta detalles del día del crimen ni pretende causarle pena. Lo único que parece motivar a Jorge cuando se despide del comisario es la posibilidad de volver a jugar al ajedrez con él, pero apostando. Con ello se anuncia un aspecto

11 Fontana, *Desaparición de Susana Estévez*, 146.

12 Fontana, *Desaparición de Susana Estévez*, 147.

13 Fontana, *Desaparición de Susana Estévez*, 147.

del personaje que también posee reminiscencias onettianas, según se verá más adelante: Jorge vive en medio de la apatía, como un perdedor, pero encuentra en el juego una forma de recuperar el entusiasmo, debido a la posibilidad de ganar una apuesta. Al final de la sección, el comisario entrevista a un testigo que corrobora lo dicho en el expediente. Tras su cotejo, le queda claro que hubo espacios vacíos que facilitaron la condena rápida de Jorge y que la investigación no se quiso dilatar más. La madre de Jorge visita al comisario de nuevo para agradecerle su interés en el caso, pero admite que sería mejor tal vez resignarse, pues hay que “sobrellevar la cárcel”.¹⁴

La segunda sección de “Agnieszka en la costa” introduce un nuevo personaje: el viejo que regenta el boliche del pueblo. Este personaje, al que tampoco se da nombre, es el almacenero que trabajaba junto al hospital para tuberculosos en un pueblo de la sierra en la novela corta *Los adioses* (1954) de Onetti. Las fechas encajan: el almacenero tendría dentro del texto de *Los adioses* más de cuarenta años, por lo que para las acciones de “Agnieszka...”, situadas entre 1978 y 1980, rondaría los sesenta y tantos. Es más: el viejo se describe a sí mismo con la conciencia de ser el personaje que un demiurgo ha puesto a vivir en un lugar donde se aburre y no acaba de entender el sentido que tiene su presencia allí, postura existencial típicamente onettiana. Ese sentimiento de derrota también sería compartido por el comisario, a quien el viejo describe muy semejante al conocido Medina: “Un milico más o menos ilustrado que seguirá cayendo en desgracia hasta que lo venza el aburrimiento, sin saber decirse por qué nunca pudo ser de otra manera, ni siquiera intentarlo”.¹⁵ Al fin y al cabo, el aburrimiento es también lo que motivó al viejo a dejar aquel mundo ficcional de *Los adioses*: “Muy linda la sierra pero me aburrí del paisaje, del aire seco, de los cerros que rodeaban al pueblo. Me aburrí de los sanos y de los enfermos, de una o dos historias de amor [como las que involucraban al basquetbolista enfermo en la trama de *Los adioses*”].¹⁶ El viejo también le cuenta al comisario que el origen de la fiesta de fin de año que organizará para recibir 1981 proviene de aquella otra vida en la sierra: “Me la dio un enfermero que siempre paraba a tomarse un vaso de vino”.¹⁷ Basta con abrir la página correspondiente de *Los adioses* para confirmarlo: “La idea fue del enfermero, aunque no del todo; y pienso, además, que él no creía en ella y que la propuso burlándose, no de mí ni del

14 Fontana, *Desaparición de Susana Estévez*, 149.

15 Fontana, *Desaparición de Susana Estévez*, 150.

16 Fontana, *Desaparición de Susana Estévez*, 150.

17 Fontana, *Desaparición de Susana Estévez*, 151.

almacén, sino de la idea misma".¹⁸ Por lo que comenta el viejo, al acabar el año se vive un clima de optimismo tras el plebiscito del 30 de noviembre de 1980, aunque también advierte la tensión en medio de la cual se llevó a cabo: "Yo no me atreví a hacer un baile la noche del plebiscito por temor a que el comandante me clausurara el boliche, pero ahora [en la fiesta de fin de año] vamos a hacer ruido hasta que nos corra el sol".¹⁹

Este viejo bolichero, personaje onettiano auténtico traído de vuelta a la ficción, que acoge al comisario y establece complicidad con él por las razones ya dichas, le cuenta la parte de la vida de Agnieszka que pudo conocer bien: la de su adaptación al pueblo y cómo empezó a trabajar en la cocina de su local. En primer lugar, aporta un dato nuevo. Por lo visto, Agnieszka era tuberculosa, como él mismo, y esa característica otorga otro significado a sus actos: a causa del recrudescimiento de su enfermedad, "que le volvía a despertar tras unos años de desórdenes y vida apurada";²⁰ según el almacenero, Agnieszka había sentado cabeza (tras haber ejercido la prostitución y padecer sus excesos anejos) y le pidió el trabajo de cocinera. Se entiende, por lo tanto, que la enfermedad le había impulsado a dejar la mala vida y reformarse.²¹ El viejo cuenta que, en su nuevo empleo, Agnieszka recuperó lozanía y se ganó el aprecio de todos en el pueblo. De su relato se desprende un sentimiento paternal hacia ella, razonable considerando la diferencia de edad entre ambos, que, sumado a la enfermedad mortal de la mujer, desemboca en amor platónico. En la escena de su visita a la playa de Capurro, se encuentra otra reminiscencia de "Esbjerg, en la costa". Agnieszka camina por la costa y señala un barco semihundido. Luego, paseando por el puerto, se siente cómoda y afirma, con una sonrisa: "Yo no quiero volver a mi país".²² Esta escena evoca una de las más tristes del cuento de Onetti, el momento en que Montes descubre que su esposa va al puerto buscando consuelo a su nostalgia: "Le dijo que iba siempre al puerto, a cualquier hora, a mirar los barcos que salen para Europa [...] que le hacía bien hacerlo y que tendría que seguir yendo al puerto a mirar cómo se van los barcos, a hacer algún saludo o simplemente a mirar hasta cansarse los ojos".²³ Mientras Kirsten necesita ver los barcos

18 Juan Carlos Onetti, *Obras completas* (Madrid: Aguilar, 1970), 731.

19 Fontana, *Desaparición de Susana Estévez*, 150.

20 Fontana, *Desaparición de Susana Estévez*, 152.

21 En el siglo XIX, se consideraba que la tuberculosis ponía a prueba la virtud y morir a causa de ella podía significar una redención, como la de la prostituta Fantine en *Los miserables* de Víctor Hugo. Esta y otras reverberaciones literarias de la enfermedad se hallan en Susan Sontag, *Illness As Metaphor* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1978) 41.

22 Fontana, *Desaparición de Susana Estévez*, 154.

23 Juan Carlos Onetti, *Cuentos completos* (Madrid: Alfaguara, 1994), 161.

zarpar, en movimiento de vuelta a sus orígenes, Agnieszka se detiene en el barco ruinoso, luego se sienta sobre las piedras y no le importa que el contexto de su nueva patria no sea el más favorecedor ni mucho menos bello: "No le importó que yo estuviera a sus espaldas, ni el paisaje gris y amarillento de las chimeneas y las barracas y el Cerro, ni el silencio grueso y turbulento de la playa contaminada".²⁴ La mujer se ha adaptado completamente y acepta el ambiente. En suma, Fontana ha invertido la nostalgia del cuento onettiano y quebrado, de paso, cualquier atisbo de romanticismo que podría generar el desarraigo femenino.

De hecho, el personaje del viejo, traído directamente de *Los adioses*, ayuda a mitigarlo más, con su paternalismo sin maldad alguna, que pareciera representar el lado más gentil y receptivo del país. La identificación del viejo con el mismo Uruguay no resulta del todo frívola, si consideramos que, a partir de los años sesenta, el país empezó a experimentar un deterioro económico que llevó a una sensación de decadencia y desidia, por el fin de las ilusiones de cambio político, origen a su vez de la nostalgia que impera aún en el imaginario del país.²⁵ Nótese además que tan envejecido y humilde como el bolichero se describen los alrededores de ese puerto por donde pasea la mujer. Con todo, esta visión, llena de amor y respeto hacia Agnieszka, que ofrece el viejo bolichero no excluye la conciencia de que el Uruguay de 1980 vive en dictadura. Además de las referencias al plebiscito (cuyo efecto en el ánimo nacional será pasajero), el comisario observa que el viejo intuye que indagar en torno al crimen de Agnieszka no vale la pena: "Al menos hasta promediar su relato [el viejo] mantuvo la misma expresión de todos los días, como si él también sospechara de la inutilidad absoluta de mi esfuerzo".²⁶

Entre los personajes de "Agnieszka en la costa" existe la firme convicción de que la justicia no puede alcanzarse, que el sistema no admitirá error alguno y que no conviene meterse en problemas. Así lo advierte también, en la tercera sección, el padre de Jorge Campos, quien va a buscar al comisario para manifestarle su inquietud por remover el caso de su hijo. Sin decirlo directamente, el padre da a entender que el muchacho fue torturado para confesar el crimen, pues no quiere que se repita el interrogatorio al que

24 Fontana, *Desaparición de Susana Estévez*, 153.

25 Giuseppe Gatti, "Memoria individual y nostalgia colectiva en Uruguay: la fragmentación del tiempo en los relatos enmarcados de *Tijeras de plata* de Hugo Burel", *Verba Hispanica* 20, n° 2 (2012): 128-129. Más acerca de esta estética del deterioro y la melancolía, circunscritas al espacio urbano, en Fernando Aínsa, *Espacios de la memoria. Lugares y paisajes de la cultura uruguaya* (Montevideo: Trilce, 2008), 54-71.

26 Fontana, *Desaparición de Susana Estévez*, 152.

fue sometido. El padre tiene miedo por lo que puede pasarle a su vástago y prefiere que siga en la cárcel sin protestar. Esta sección, en su brevedad, no encierra ninguna alusión a textos onettianos, como tampoco la cuarta, en la que se presenta la parte de la historia de Agnieszka contada por su amiga Nancy. El relato de esta, que sigue ejerciendo la prostitución, muestra un contrapunto frente al que proveyó el viejo bolichero. En el relato de Nancy, la fallecida es codiciosa, por lo que no rehúye de los excesos de su oficio, y de allí se desprende que haber caído enferma fuese una especie de castigo a esos malos hábitos. Para enfatizar ese lado negativo de Agnieszka, Nancy cuenta que la polaca les debía su nueva vida en el pueblo a ella y a su madre, quien le consiguió el trabajo de cocinera en el boliche. Este detalle contradice lo que contó el viejo en su versión del mismo hecho: que fue la misma Agnieszka la que le pidió trabajo tras contarle que era tuberculosa, diagnóstico que a él le conmovió en particular. Sospechosamente, Nancy retrata mal a Agnieszka, resaltando su supuesta codicia, que a nadie más consta, y tergiversa un detalle para quedar, por contraste, como generosa. Al final de la sección, el astuto comisario deja en claro que sabe que le ha mentado y que ha descubierto todo el misterio, a través de otro detalle aparentemente secundario: Nancy se ha teñido el cabello de rojo, cuando en realidad es color rubio, como el de Agnieszka. El comisario le hace notar que “son increíbles las cosas que hacen las mujeres para parecer diferentes”.²⁷ La insistencia de Nancy en distanciarse de su antigua amiga la delata y, si se trata de evaluar conductas, en la primera sección de “Agnieszka en la costa”, el narrador insertó un dato suelto que solo ahora adquiere sentido. En su diálogo con la testigo que halló el cadáver, esta había comentado que “ella [Agnieszka] no, pobrecita, ella no era igual que la otra”,²⁸ como acusando a Nancy de haber hecho algo por lo que la “pobrecita” había pagado, injustamente, porque “no era igual que la otra”. Al comisario ducho no le costaría atar cabos cuando notó tanta negatividad hacia Agnieszka de parte de Nancy.

La quinta sección de “Agnieszka en la costa” presenta la fiesta de Año Nuevo que organiza el viejo bolichero, que fue todo un éxito. Comenta el comisario que “festejaban la llegada del nuevo año, pero también festejaban el debilitamiento de la dictadura tras el resultado del plebiscito”,²⁹ así, la celebración es un gesto encubierto de rebeldía y una mirada optimista frente al futuro cercano. Nuevamente, Fontana recupera un aspecto de la ficción

27 Fontana, *Desaparición de Susana Estévez*, 157.

28 Fontana, *Desaparición de Susana Estévez*, 149.

29 Fontana, *Desaparición de Susana Estévez*, 158.

onettiana y la resignifica. Recordemos que la fiesta en *Los adioses* otorgaba a los enfermos la oportunidad de abrazar esperanzas de futuro y sentir que han sobrevivido un año más.³⁰ En "Agnieszka en la costa", el mismo sentimiento se transfiere a los que deben vivir bajo la dictadura, que es como una enfermedad mortal que les carcome la vida, como la tuberculosis, lentamente. La celebración del Año Nuevo no se aborda solo en *Los adioses*, pues Onetti también compuso el cuento "Justo el 31", que recoge la relación decadente entre el comisario Medina y Frieda, la prostituta en ruinas con la que empieza a convivir. No hay elementos exactos provenientes de "Justo el 31" reciclados por Fontana, pero se pueden identificar puntos de contacto que generan un tono familiar en el ambiente narrativo (el comisario, la prostituta, el ambiente de fiesta, etc.).

En medio de la celebración por la llegada de 1981, el comisario conoce al empleado del bolichero, que resulta ser amigo de Jorge Campos y le dice que el novio es inocente. Tras los festejos, se reúnen y el comisario recibe otra parte de la historia de Agnieszka. El empleado revela el factor personal que subyace al destino de Jorge: era "un vividor, un timbero",³¹ un jugador que explotaba su habilidad para quitarles el dinero a los demás, por lo que se ganó muchos enemigos, especialmente entre los militares de la zona, quienes no habrían dudado, se entiende, en convertirlo en chivo expiatorio. En este punto, el personaje de Jorge se perfila completamente como onettiano, pues se cuenta que asumió la empresa de conquistar el amor de Agnieszka como una apuesta.

En varios textos de Onetti se plantean personajes similares a Jorge: sujetos que cifran una ilusión en apostar a las carreras con la esperanza de ganar y que, tarde o temprano, pierden. Ese final desgraciado, aunque no deja de afectarles, se reconoce como una posibilidad más del azar al que se someten y es, en el fondo, lo que más les excita del juego. Los ejemplos huelgan y apunto aquí solo los de cuatro cuentos famosos: en "Esbjerg, en la costa", Montes apuesta el dinero robado a los caballos para hacer feliz a Kirsten con las ganancias y pierde; en "Bienvenido, Bob", el protagonista, vuelto un hombre cansino y mediocre, se pasa los domingos apostando por teléfono a las carreras, buscando darle algo de emoción a su vida, sin lograrlo; en "La cara de la desgracia", el hermano del protagonista se suicida tras perder dinero robado en las carreras de caballos y este último también se enamorará, como

30 Onetti, *Obras completas*, 732.

31 Fontana, *Desaparición de Susana Estévez*, 159.

quien vuelve a apostar sabiendo que puede perder, con un final aciago para su romance fugaz; en "El infierno tan temido", se explica el suicidio de Riso por el desamor de Gracia César como si fuera consecuencia de una apuesta fallida que todos habían dado por favorable antes de jugarse.³² Por todo lo apuntado, en el universo onettiano, las apuestas, tanto las de juego como las de amor, acaban mal porque se deja la victoria al azar, que suele inclinarse hacia lo fatal. Fontana ha hecho suyas todas estas ideas relativas al juego, el azar, la pasión y la derrota que se plasman en el universo onettiano. Así, por ejemplo, sobre la pasión por el juego, dice el personaje del escritor, García Pratt, apodado "Onetti", en *La última noche frente al río*: "La razón más poderosa, tal vez la única [para explicar el ansia del jugador], es lo imprevisible, el sabor esencial de lo aleatorio, en particular si la vida de ese individuo ya ha tomado la forma intransferible de lo obvio".³³

Transponiendo las características onettianas sobre el juego al personaje de Jorge en "Agnieszka en la costa", se evidencia que él también está condenado a perder, aunque sea precisamente esa tentación del fracaso la que avive su pasión. Ahora bien, el problema adicional de Jorge reside en que el azar está en manos de Agnieszka, puesto que ella no asumía ningún compromiso con él. Como resultado, la relación era inestable y se expresaba en términos de ganar el amor y sentir satisfacción, mas luego perderlo y frustrarse, para jugar otra vez por volver a obtenerlo:

Entonces el tahúr perdía. Jorge se volvía torpe cuando ella se negaba [a estar con él] y, arrogante como era, intentaba ocultar sus esperanzas cuando por fin resultaba convocado. Ninguno de los dos se prometía paz: él porque la desconocía y ella porque ya la había alcanzado de otra forma más esencial, anudada a la nostalgia, a su nueva identidad.³⁴

Este amor, experimentado como juego de azar, se vuelve un tira y afloja que nunca acaba. A Jorge esa inquietud no le es ajena, pues es la de todos los días en su rutina de jugador que vive de esquilmar a otros; de allí que se diga que él "desconocía" toda paz. Más complejo se muestra el pasaje sobre Agnieszka: la paz que ella posee proviene de "la nostalgia" y al mismo tiempo

32 El tema de las apuestas, con su aplicación a las carreras de caballos, se desarrolla por extenso, con más ejemplos y matices, en Fernando Rodríguez Mansilla, "Los caballos en la narrativa de Juan Carlos Onetti", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 79, n° 1 (2014): 390-394.

33 Fontana, *La última noche frente al río*, 178.

34 Fontana, *Desaparición de Susana Estévez*, 160.

de "su nueva identidad", lo cual parece una contradicción, pues su "nueva identidad" es la de cocinera de pueblo y uruguaya, frente a una "nostalgia" de un pasado que, por contraste no sería otro que el de ser una prostituta polaca (es decir, "Agnieszka" y no "Pola"). Pareciera que en ese vaivén se explica su conducta amorosa frente a Jorge. Según explicaba el amigo de este último, "ella se dispuso a demostrar nuevamente, como si le fuera una condición fatal, que era capaz de estar con un hombre sin generarse el menor compromiso, y manejó la relación con absoluta discrecionalidad".³⁵ Aquella "condición fatal" que Agnieszka demostraba "nuevamente" no sería otra que la actitud, propia de la prostituta que ella había sido, de "estar con un hombre sin generarse el menor compromiso". De manera que esa sería la "nostalgia" particular de Agnieszka en su etapa de digna cocinera, que jugaba a tener devaneos amorosos con Jorge como quien recordaba la época en la que no requería guardar fidelidad o sentimiento alguno hacia la pareja ocasional.

Con una relación así de tirante y complicada, sigue informando el amigo de Jorge, "fueron pocos en el pueblo los que se asombraron cuando Jorge fue acusado y la policía lo detuvo, y menos aún los que llegaron a sentirse solidarios con él".³⁶ Para la gente del pueblo, era presumible que el novio actuara por celos frente a los desplantes de Agnieszka, de la que, según el mismo empleado del boliche, todos estaban enamorados. Jorge temía perder y se entiende que eso hubiera significado que Agnieszka lo abandonase por otro. Sin embargo, el amigo aventura una hipótesis que reelaborará el comisario en la sección siguiente: "Para mí [el asesino] fue alguien de la otra vida de Pola".³⁷

La sexta sección del cuento está despojada de toda referencia onettiana y lo que se propone es poner en primer plano la presencia de la dictadura en la vida de los uruguayos. El comisario va a buscar a Nancy con la excusa de salir con ella y charlar. La meretriz imagina que él ya sabe lo que le oculta, así que se dispone a contarle la verdad, aprovechando el contexto político actual, tras el reciente plebiscito que da la esperanza de un regreso a la democracia: "Espero que las cosas que han pasado últimamente en el país me permitan contarle todo lo que le voy a decir. Y si no es así no importa".³⁸ Sintiendo más libre para hablar, Nancy cuenta que era la amante de un miembro destacado de la dictadura, al que llama, misteriosa pero enfáticamente, el Poderoso. La esposa de este le pagó para que se deje fotografiar a su lado y así poder divorciarse

35 Fontana, *Desaparición de Susana Estévez*, 160.

36 Fontana, *Desaparición de Susana Estévez*, 160-161.

37 Fontana, *Desaparición de Susana Estévez*, 161.

38 Fontana, *Desaparición de Susana Estévez*, 162.

de él aduciendo adulterio. Cuando el Poderoso se enteró de la trampa, quiso vengarse de Nancy eliminándola, pero el sicario que envió al pueblo la confundió con Agnieszka, ya que ambas eran rubias y vivían en la misma casa. Nancy admite que, muerta su amiga, todos se dieron por satisfechos y prefieren olvidar, aunque por si acaso ella se había teñido el cabello después, para mantenerse oculta. Ese pequeño detalle era el que llamó la atención del comisario y, sumado a otros, le dio la pista para apuntar a ella.

Lo interesante de la revelación del misterio, más allá de la truculencia de la sustitución accidental, es la reflexión que se genera a partir del reconocimiento de Nancy y el comisario sobre el poder del azar: "Casualidad es que yo esté viva",³⁹ afirma la prostituta, lo cual da a pie a que el comisario explique que Agnieszka murió por error. Llámese casualidad o azar, es la misma fuerza que condena al jugador, pues no reconoce mérito en las personas: de nada servía la habilidad de Jorge en la timba, como tampoco que Agnieszka se hubiera regenerado, pues murió horriblemente en lugar de Nancy, quien es la codiciosa que sigue ejerciendo un oficio inmoral. Agnieszka es víctima de aquel fatalismo, de raigambre onettiana, que se ensaña con los jugadores, y al mismo tiempo del brazo violento y vengativo de la dictadura. Es notable cómo, a estas alturas de la narración, sin necesidad de aludir a textos específicos, la trama de Fontana está ya impregnada de elementos típicos del universo de Onetti, sin descuidar intereses propios en el desarrollo de la anécdota (como la sombra de la dictadura).

Tras la revelación de Nancy y resuelto el misterio tras la muerte de Agnieszka, la séptima sección del cuento presenta el encuentro del comisario con el padre de Jorge. El comisario le cuenta toda su investigación, sin guardarse detalles. El padre escucha en silencio y, al final, cuando el comisario le pregunta qué quiere hacer al respecto, no atina a decir nada y se va del despacho. Para el comisario esto representa un alivio, ya que "lo único que yo deseaba era que desapareciera de mi vista para siempre".⁴⁰ ¿Por qué ocurre esto? Evidentemente, la historia que cuenta el comisario es la verdad del caso, pero resulta absurda porque admitirla sería enfrentar al Poderoso. La impunidad del crimen está asegurada. Por eso mismo, el comisario sabe que no puede haber justicia y se avergüenza tanto que no quiere volver a ver al padre. La verdad que ha descubierto no tiene sentido en ese contexto político. Con esto también se da a entender que la dictadura sigue vigorosa y cualquier

39 Fontana, *Desaparición de Susana Estévez*, 162.

40 Fontana, *Desaparición de Susana Estévez*, 165.

atisbo de esperanza, como el que generaba el plebiscito de meses atrás o la soltura de Nancy para confesar lo ocurrido con el militar, son solo espejismos.

Dos textos de Onetti, que involucran una investigación de tipo policial, son oportunos para interpretar este desenlace de "Agnieszka en la costa". Antes de referirlos, conviene recordar un aspecto clave de la construcción del género policial: "Cuando al final de la investigación están tiradas todas las cartas y la verdad es conocida, se revela tan poco satisfactoria como la mentira inicial, y solo suscita lasitud o un sentimiento de total inutilidad".⁴¹ Esto también se encuentra al final de los relatos más "policiales" de Onetti, como *Para una tumba sin nombre*, en que revelar la verdad se muestra imposible y la escritura de Díaz Grey se vuelve inútil para aclarar los hechos. Una variante de este fenómeno se presenta en el cuento "El perro tendrá su día", donde el comisario Medina resuelve el crimen frente al potentado Jeremías Petrus para que este prácticamente se encoja de hombros y le dé a entender que aquella verdad no tiene valor alguno, pues no se hará justicia nunca. En "Agnieszka en la costa" se respira la misma inutilidad, debido a que el crimen quedará indudablemente impune. Los padres de Jorge lo intuían, así se mostraba desde las primeras páginas del cuento, y ahora que saben la verdad, gracias a la pericia del comisario, nada va a cambiar en realidad la situación de su hijo, debido a que el autor intelectual del crimen es el Poderoso, miembro prominente de la dictadura. Esta, pese a las señales que se anticipaban en el cuento, se encuentra en pleno vigor, por lo que el hallazgo acaba siendo inútil y más doloroso aún.

En *Para una tumba sin nombre*, el médico Díaz Grey se propone indagar el misterio en torno a la mujer que ha enterrado Jorge Malabia: una prostituta tuberculosa llamada Rita. La investigación fracasa, porque la historia que reconstruye está llena de mentiras y hasta se dice que la mujer fallecida no era Rita, sino su prima, que la había reemplazado en el mismo oficio. Díaz Grey recoge todo lo pudo averiguar y declara escribir la historia incluyendo algunas falsedades. El último párrafo de la novela expresa el sentido de su trabajo:

Lo único que cuenta es que al terminar de escribirla [la historia de la prostituta Rita] me sentí en paz, seguro de haber logrado lo más importante que puede esperarse de esta clase de tarea: había aceptado un desafío, había convertido en victoria por lo menos una de las derrotas cotidianas.⁴²

41 Robert Louit, "La novela negra americana", en *Cuentos policiales de la serie negra*, selección y notas de Emilio Renzi (Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, 1972), 14.

42 Onetti, *Obras completas*, 1046.

En "Agnieszka en la costa" también tenemos la muerte de una prostituta tuberculosa que sustituye a otra en la tumba, detalles mezclados que podrían remontarse a *Para una tumba sin nombre*. Y algo más importante todavía, si contrastamos el desenlace del cuento de Fontana con el párrafo de conclusión de Onetti: el comisario, también asumiendo el desafío del crimen, sí ha podido aquí revelar la verdad, pero no alcanza victoria alguna, ya que de nada sirve su investigación. Viviendo en dictadura, la derrota cotidiana es la injusticia y, paradójicamente, la victoria de descubrir el misterio supone la sensación de fracaso y vergüenza, tal como expresaba el comisario en las líneas finales del relato.

La atmósfera de impunidad que rodea el asesinato que lleva a cabo alguien con un poder casi absoluto no es ajena a la narrativa onettiana, pero obedece a motivaciones distintas. Precisamente el comisario Medina, en "El perro tendrá su día", debe lidiar con Jeremías Petrus, cuya brutal misoginia pretende justificar un asesinato: "¿Para qué explicar, comisario? Todas las mujeres son unas putas".⁴³ Medina responde, en apariencia, siguiéndole la corriente, pero su discurso revela también el fracaso que es común a todos (también a Petrus, con su proyecto fallido de reflotar el astillero) y el reconocimiento de una realidad amarga que no puede cambiar:

Cierto, don Jeremías [...] Casi todas [lo son]. Pobres, que no nacieron para otra cosa. Usted pelea para hacer un astillero. Yo peleo, los sábados para dormir borracho, a veces para enterarme de quién era el dueño de las ovejas robadas. También necesito tiempo para pintar. Pintar el río, pintarlos a ustedes.⁴⁴

Medina le lanza varias indirectas a Petrus: la inutilidad del plan de este último con el astillero, el refugio del comisario en el alcoholismo, su terquedad por intentar hacer su trabajo, que maquilla con aparente descuido ("para enterarme", como si no quisiera saberlo o fuera meramente accidental), y el afán artístico con el que pretende redimirse. Como Medina, el comisario sin nombre de "Agnieszka en la costa" debe ir a contracorriente para hacer su trabajo, pese a la adversidad. Para el Poderoso y su sicario, no hay gran diferencia entre una prostituta y otra; de forma parecida a la que para Petrus todas las mujeres eran meretrices.

43 Onetti, *Cuentos completos*, 414.

44 Onetti, *Cuentos completos*, 414.

La inutilidad de pretender solucionar el misterio de un crimen conducía, en *Para una tumba sin nombre*, a la perplejidad de un narrador que, como Díaz Grey, no alcanzaba a consolidar una verdad unívoca, dado el ambiente de mentiras y embustes machistas que lo devoraban todo. El escepticismo y la satisfacción por el intento de hallar la verdad, pese al fracaso, son la interpretación onettiana de la trama policial. En "Agnieszka en la costa", en cambio, la inutilidad de descubrir la verdad revela la amoralidad de la sociedad en la que ocurre el asesinato. Aquí reside la originalidad en el planteamiento policial de Hugo Fontana: la intriga del crimen se vuelve medio para denunciar aquel ambiente de violencia, propio de la dictadura, donde nadie está a salvo. Si en la novela negra, "la inseguridad es [...] característica dominante",⁴⁵ se percibe cómo aquella inseguridad adquiere ribetes políticos dentro del argumento del cuento: Agnieszka es asesinada, sin haber hecho nada malo a nadie, y Jorge, su novio, es condenado por ello siendo también inocente.

En *La última noche frente al río*, el personaje del escritor, García Pratt, al que llaman "Onetti", reflexiona sobre los protagonistas del texto que desea componer y a propósito de ello señala que, en su juventud, "estuve rodeado por la violencia política".⁴⁶ El pasaje se presta a considerarlo un trasunto de la experiencia del propio Fontana, nacido en 1955, y cuya propia juventud se ve marcada por la imposición de la dictadura uruguaya. Precisamente, Fernando Aínsa ha observado que uno de los efectos de la dictadura en los jóvenes escritores (Fontana tenía veinte años en 1975) era que estos "crecieron en la orfandad y en la ausencia de referentes [...] desmoronadas las utopías de las que apenas habían tenido sus ecos voluntaristas, estaban privados de ilusiones. Todo los empujaba a la desafiliación y a un desenganche no solo literario, sino vital".⁴⁷ La recuperación de Onetti, quizás, formaría parte de este afán de reenganchar con una tradición narrativa nacional, pero con un énfasis diferente, el de un ajuste de cuentas con un clima represivo. Recordemos que el autor de *Juntacádaveres* partió al exilio por esos años y, a lo largo de toda su

45 Louit, "La novela negra americana", 13.

46 Fontana, *La última noche frente al río*, 39.

47 Fernando Aínsa, *Del canon a la periferia. Encuentros y transgresiones en la literatura uruguaya* (Montevideo: Trilce, 2002), 139.

obra, con excepción de *Para esta noche*, su conocido escepticismo evitó que usara la ficción como medio para denunciar régimen político alguno.⁴⁸

En conclusión, en "Agnieszka en la costa", Hugo Fontana ha recogido materiales onettianos (personajes, lugares y temas) para incorporarlos en un mundo narrativo propio que no fagocita el de Onetti, sino que lo reconstruye, a la vez que lo innova. Ese es el aspecto hasta cierto punto transgresor del personaje del comisario según lo interpreta Fontana. En una entrevista sobre su novela policial *Barro y rubí*, el autor comentaba que la escasez de la novela policial en el panorama rioplatense podía obedecer a que "la policía, históricamente, no se ha dedicado a investigar, no es un cuerpo de investigaciones, sino que es un cuerpo de represión [...] Nuestra generación lo tenía bien claro: es un cuerpo de represión política".⁴⁹ Con "Agnieszka en la costa", tanto como con *La última noche frente al río*, Fontana ha reinterpretado a Onetti otorgándole un nuevo elemento que actualiza su mundo ficcional: la sombra larga de aquella dictadura de la que el autor de *La vida breve* escapó y que las nuevas generaciones tuvieron que sobrevivir. El aburrimiento, el escepticismo y la inutilidad de corte eminentemente existencial en Onetti se vuelve en la escritura de Fontana denuncia silenciosa de un orden político injusto y opresor. Con maestría, Hugo Fontana ha logrado aclimatar un género foráneo (el del policial), recrear la obra de un clásico nacional (Onetti) y consolidar una obra que conjuga una original factura literaria y compromiso frente al pasado político reciente.

Si bien en este trabajo he ahondado en las raíces más onettianas de la escritura de Hugo Fontana a través de uno de sus relatos más logrados, la obra de este narrador no se agota en cuidadosas recreaciones y guiños a la obra de Juan Carlos Onetti. Junto a un relato como "Agnieszka en la costa" y otros textos suyos de trama policial aquí abordados, el narrador cuenta con un registro narrativo amplio que, empezando por la poesía que practicó en su juventud, va más allá de rendir tributo a uno de los autores nacionales más eminentes. Verbigracia: *Veneno* (2000) es una *nouvelle* que, siguiendo el

48 El distanciamiento de Onetti frente a la política es un fenómeno llamativo en una época, como la década de 1960, en que las tomas de posición eran de rigor. De Onetti se sabe que, como amigo de Luis Batlle Berres, se le podía identificar como un "colorado" o centroderechista, mas nunca hizo proselitismo como escritor ni se aprovechó de la política para obtener algún rédito literario. Su exilio, como se sabe, fue motivado por un escándalo público, absurdo e injusto a todas luces, sobre todo para quien no era considerado un enemigo (tampoco un amigo) de la dictadura uruguaya. Los detalles del episodio se presentan en María Esther Gilio y Carlos M. Domínguez, *Construcción de la noche. La vida de Juan Carlos Onetti* (Buenos Aires: Planeta, 1993), 169-202.

49 "Hugo Fontana sobre su novela Barro y rubí / 1", YouTube video, 02:12, publicado por Casa editorial HUM, 9 de julio, 2013, <https://www.youtube.com/watch?v=2TukBF1k9Y8>. Accedido el 21 de agosto, 2018.

modelo de la narrativa picaresca, representa el fenómeno de la migración y cómo el sujeto negocia, trágicamente, con su nostalgia;⁵⁰ *La piel de otro* (2001) es una novela coral que indaga en la historia de los Tupamaros y el personaje del evanescente Amodio Pérez; en tanto *El príncipe del azafrán* (2005) es una novela epistolar que repasa, en clave irónica y festiva, la historia cultural del Uruguay de la segunda mitad del XX. En todos los textos pergeñados por Fontana, al margen de sus recreaciones onettianas, destacan la indagación en torno a la historia nacional, los mitos identitarios, así como la memoria de la dictadura y su impacto en la cultura uruguaya. En esa medida, "Agnieszka en la costa" no es una imitación servil ni mucho menos una mera máquina de contar, sino un complejo ejercicio de recreación de un *corpus* narrativo al que dota de nuevos significados en los albores del siglo XXI.

Bibliografía

- Aínsa, Fernando. *Del canon a la periferia. Encuentros y transgresiones en la literatura uruguaya*. Montevideo: Trilce, 2002.
- . *Espacios de la memoria. Lugares y paisajes de la cultura uruguaya*. Montevideo: Trilce, 2008.
- Eliade, Mircea. *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*. Madrid: Alianza, 1972.
- Casa editorial HUM. *Hugo Fontana sobre su novela "Barro y rubí"* / 1. Consultado el 12 de abril, 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=2TukBF1k9Y8>
- Hugo Fontana. *Desaparición de Susana Estévez*. Montevideo: Estuario Editora, 2015.
- . *La última noche frente al río*. Montevideo: Planeta, 2006.
- . *Liberen a Bakunin*. Montevideo: Aymará, 1997.
- . *Tierra firme*. Montevideo: Mondadori, 2011.

50 En torno a *Veneno*, puede consultarse Fernando Rodríguez Mansilla, "Picaresca y sujeto migrante en *Veneno* de Hugo Fontana", *Humanidades. Revista de la Universidad de Montevideo* 12 (2014): 19-33.

- Gatti, Giuseppe. "Memoria individual y nostalgia colectiva en Uruguay: la fragmentación del tiempo en los relatos enmarcados de *Tijeras de plata* de Hugo Burel". *Verba Hispanica* 20, n° 2 (2012): 125-138.
- Gilio, María Esther y Carlos M. Domínguez. *Construcción de la noche. La vida de Juan Carlos Onetti*. Buenos Aires: Planeta, 1993.
- Louit, Robert. "La novela negra americana". En *Cuentos policiales de la serie negra*, 11-16. Selección y notas de Emilio Renzi. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, 1973.
- Olivera-Williams, María Rosa. "The Twentieth Century as Ruin: Tango and Historical Memory". En *Repensando el pasado, recuperando el futuro. Nuevos aportes interdisciplinarios para el estudio de la América latina. Remembering the Past, Retrieving the Future. New Interdisciplinary Contributions to the Study of Colonial Latin America*, 95-106. Editado por Verónica Salles-Reese. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- Onetti, Juan Carlos. *Cuando entonces*. Buenos Aires: Punto de Lectura, 2008.
- . *Cuentos completos*. Madrid: Alfaguara, 1994.
- . *Dejemos hablar al viento*. Barcelona: Seix Barral, 1984.
- . *La vida breve*. Buenos Aires: Sudamericana, 1950.
- . *Obras completas*. Madrid: Aguilar, 1970.
- Rodríguez Mansilla, Fernando. "Los caballos en la narrativa de Juan Carlos Onetti". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 79, n° 1(2014): 385-397.
- . "Picaresca y sujeto migrante en *Veneno* de Hugo Fontana". *Humanidades. Revista de la Universidad de Montevideo* 12 (2012): 19-33.
- . "Un narrador cínico y el amor: *Esbjerg, en la costa* de J. C. Onetti". *Itinerarios* 7 (2008): 165-174.
- Sarlo, Beatriz. *Una modernidad periférica. Buenos Aires 1920 y 1930*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2003.
- Sontag, Susan. *Illness As Metaphor*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1978.

María Florencia ANTEQUERA

IH IDEHESI CONICET

mfantequera@hotmail.com

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-4945-7872>

Recibido: 05/08/2018 - Aceptado: 27/12/2018

Para citar este artículo / To reference this article / Para citar este artigo

Antequera, María Florencia. "La construcción del entramado narrador-protagonista textual-autor en la obra del escritor santafesino Alcides Greca (1889-1956): relato de viaje y autobiografía".

Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo, n° 5, (2019): 177-212.

<https://doi.org/10.25185/5.7>

La construcción del entramado narrador-protagonista textual- autor en la obra del escritor santafesino Alcides Greca (1889-1956): relato de viaje y autobiografía

Resumen: en este artículo nos interesa abordar cómo opera la articulación narrador-protagonista textual- autor, en los relatos de viajes del intelectual argentino Alcides Greca (San Javier 1889- Rosario, 1956). De alguna manera, esta cuestión nos conduce a plantearnos algunas aristas del funcionamiento de lo autobiográfico en su literatura. Teniendo en cuenta esos resortes del género relato de viajes, que ocupan un lugar de relevancia, como la descripción, la intertextualidad, la mirada performativa, por citar solo algunos, entendemos que el entramado narrador-protagonista textual- autor pivotea esta y otra serie de rasgos vinculados y que resulta, a las claras, necesario cartografiar: el pacto autobiográfico, el contrato de lectura, el despliegue del *yo* en el texto, el efecto de realidad. El estatuto ficcional del género (y de estos relatos de viajes particularmente) es peculiar: abonamos la tesis de que tanto los recuerdos como los medios de locomoción vehiculizan la construcción de la cuestión autobiográfica.

Palabras clave: autobiografía, relato de viaje, obra de Alcides Greca.

The Upbuilding of the Framework Narrator-Textual Protagonist-Author in the Work of the Santafecino Writer Alcides Greca (1889-1956): Travel Tales and Autobiography.

Abstract: In this paper we are interested in showing how the interaction between Narrator-Textual Protagonist-Author operates in the travel writing of the Argentine intellectual Alcides Greca (San Javier, 1889- Rosario, 1956). In certain way, this matter leads us to set out some aspects of the performance of the autobiographical topic in his literature. Considering that the resources for genre travel writing occupy a relevant place, like the description, the intertextuality and the performative glance, among others, we understand that the interaction between Narrator-Textual Protagonist-Author relies on this and other series of related features that, evidently, are necessary to map: the autobiographical pact, the reading contract, the unfolding of the self in the text, the reality effect. The own fictional character of the genre –and, particularly, of these travel writing– is peculiar: we hold on to the position that the memories as well as the means of locomotion enable the construction of the autobiographical issue.

Keywords: autobiography, travel writing, Alcides Greca works.

A construção da narrador- protagonista textual- autor na obra do escritor de Santa Fe Alcides Greca (1889-1956): relato de viagem e autobiografia.

Resumo: Neste artigo interessa-nos como se constrói o narrador- autor- protagonista textual, nos relatos de viagem do intelectual argentino Alcides Greca (San Javier 1889- Rosário, 1956). De certa forma, essa questão nos leva a considerar algumas arestas do funcionamento do autobiográfico em sua literatura. Levando em conta a descrição, a intertextualidade, o olhar performativo, para citar apenas alguns, entendemos que a construção narrador - autor-protagonista textual articula essa e outra série de traços interligados e que é, claramente, necessário mapear: o pacto autobiográfico, o contrato de leitura, o desdobramento do eu no texto, o efeito da realidade. O status fictício de gênero (e esses relatos de viagem em particular) é peculiar: acreditamos que tanto as memórias quanto os meios de locomoção manifestam a construção da questão autobiográfica.

Palavras chave: autobiografia, relatos de viagem, obra de Alcides Greca.

Juego de confusiones

Protagonista textual, personaje, autor real, narrador resultan, como sabemos, categorías de diverso orden pero entrecruzadas en los relatos de viajes en general y en los de Alcides Greca (San Javier 1889- Rosario, 1956), en particular. Aunque pensamos que estas nociones a desarrollar en este artículo se podrían aplicar –en mayor o menor medida– a todos sus relatos de viajes, haremos hincapié, por cuestiones metodológicas, en *La torre de los ingleses*, libro que data de 1929 y que recoge las experiencias viajeras por Latinoamérica de quien fuera un destacado intelectual santafesino de la primera mitad del siglo XX. Escritor, jurisconsulto, pionero cineasta, interesado en problemas de urbanismo, docente universitario en la Universidad Nacional del Litoral, parlamentario dentro de las filas del radicalismo son los elementos clave que jalonan y configuran su itinerario biográfico.

En este artículo nos proponemos abordar la articulación narrador-protagonista textual- autor puesto que entendemos que esta articulación contribuye a resignificar algunos enclaves del funcionamiento de lo autobiográfico. En efecto, mediante la primacía de la descripción, el recurso de la intertextualidad y la construcción de una mirada performativa, entre otros, se van delineando algunas características propias del relato de viajes que se vinculan al entramado narrador- protagonista textual- autor. En este sentido, en los relatos de viajes de Alcides Greca tanto el tratamiento de los recuerdos como, más fuertemente aún, la perspectiva (sensorial y visual) que instauran los medios de locomoción vehiculizan la construcción de la cuestión autobiográfica: nuestra apuesta es que el yo condensado del autor-narrador- personaje también se configura en los desplazamientos. En otros términos, podríamos sostener que los traslados y los medios utilizados aportan elementos para conformar las inquietudes y los intereses de un letrado en plena década del veinte y también muestran el carácter relacional que detenta la experiencia, ya que, como se puede vislumbrar, son constantes las ocasiones de socialización.

Para comenzar podríamos preguntarnos: ¿cuál podría ser el abordaje más productivo en torno al núcleo tripartito entre narrador, protagonista textual y autor en estos relatos de viajes? En primer término, entendemos que estos

textos legibilizan y legitiman una subjetividad moderna,¹ un *yo* que avanza y se despliega en el relato. Para responder a este interrogante resulta insoslayable enfatizar en que el contrato de la literatura de viajes es ese pacto autobiográfico que, de alguna manera, nos *obliga* a involucrarnos en el juego de confusiones entre protagonista textual y autor real, según explica el catedrático alemán Ottmar Ette.²

En esta dirección, el crítico español Albuquerque-García expresa que un eje vertebrador del género es la identidad entre autor, narrador y personaje, en línea con los postulados discursivos de Lejeune:

La identidad entre las instancias autor, narrador y personaje es otro de los pilares de los relatos de viaje. En este punto podría entrar en competencia con el género de la autobiografía [...] Baste con recordar que en la autobiografía prevalecen la vida y la evolución del protagonista, en tanto que en el relato de viajes estos aspectos, que sí importan, son subsidiarios de la información, las noticias, las descripciones y el propio trayecto, su objetivo último, al que queda subordinado todo lo demás. Si acaso, el narrador/autor del relato de viaje no narra sino un simple ‘pedazo de su vida’ (*tranche de vie*).³

Ubicuamente desplegada en estos textos, la autobiografía se relaciona con el relato de viajes ya que Greca nos cuenta anécdotas en torno a los lugares visitados, los personajes conocidos en el camino, los medios de locomoción utilizados y la perspectiva visual que estos instauran. También son de la partida las obras de arte latinoamericano que lo deslumbran y dejan una impronta en su formación como letrado, ciertos recuerdos de infancia que generan algunos paisajes, el modo de socializar con otros viajeros, la tipificación de algunas ciudades recorridas, entre otros. Si el pacto autobiográfico es la afirmación textual de la identidad entre autor, el narrador y el personaje, en última instancia estaría certificada por el nombre del autor en la tapa.⁴ En cierta forma, quizás extremando el planteamiento, podríamos pensar que el relato de viajes opera como una autobiografía limitada al periodo de duración

1 Para más información sobre esta cuestión, sugerimos consultar María Florencia Antequera, “El relato de viajes en la obra de Alcides Greca como formación de una subjetividad moderna en el campo intelectual argentino” (tesis doctoral, Universidad Nacional de Cuyo, 2017) y María Florencia Antequera, *Alcides Greca. La escritura del viaje y el viaje de la escritura* (Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 2018) (en prensa).

2 Ottmar Ette, “Los caminos del deseo”, *Humboldt* 46, n° 141 (2004): 10.

3 Luis Albuquerque García, “La literatura de viajes a través de la historia: reflexiones sobre el género ‘relato de viajes’”, *Hispanismes* 3, (primer semestre, 2014): 260, http://hispanistes.org/images/PDF/HispanismeS/Hispanismes_3/SHF%20HispanismeS%203%20ALBUQUERQUE%20GARCIA%20Luis.pdf

4 Nicolás Rosa, *El arte del olvido y tres ensayos sobre mujeres* (Rosario: Beatriz Viterbo, 2004), 37.

de un periplo, cuya narración se articula siguiendo las pautas de cronología e itinerario que el trayecto determina.

No obstante, discrepamos con el planteo de que el vínculo sea en términos de *identidad* entre autor, narrador y personaje. En este sentido, aunque nos valemos de la noción de pacto autobiográfico, consideramos que estas instancias no son idénticas sino que responden a diversos órdenes semánticos y lógicos. Según recoge Colombi: “Podríamos decir con Barthes, ‘quien habla (en el relato), no es quien escribe (en la vida) y quien escribe no es quien existe’”.⁵ Preferimos utilizar entonces *correspondencia*, *convergencia*, *entramado* o *solidaridad* –esta última noción planteada por Colombi⁶– para definir el vínculo narrador- protagonista textual- autor, que plantearlo en los términos problemáticos –o *contranatura*⁷– de identidad.

Otro modo que nos parece productivo para explicar la vinculación entre el narrador y el personaje (o protagonista textual) es que pueden ser definidos coincidentemente como sujetos de la enunciación y del enunciado. Desde el principio de la obra, el escritor está presente en sus páginas con comentarios sobre su personalidad. Pero no olvidemos apuntar que lo autobiográfico es necesariamente ficcional, aunque quiera (y crea) cumplir el precepto de adecuación a lo “verdaderamente vivido”.

Si en el relato de viajes prima el tránsito y el desplazamiento por sobre el anclaje, y la descripción por sobre la narración, resultan insoslayables también ciertas pregnancias de datos autobiográficos, aficiones, gustos, añoranzas que incluyen desde los pormenores más nimios, por ejemplo, las incomodidades del viaje, hasta el posicionamiento ideológico de Greca: nos referimos a sus denuncias en torno a las injusticias sociales y su encuadre político partidario.

Efectivamente, Greca es un viajero atento: “Me gusta sorprender aspectos que todo el mundo ve, pero de los que nadie se da cuenta”.⁸ Sus impresiones urden la trama textual y esta excede la simple enumeración de historias aunque abundan las anécdotas de diversos calibres y una pátina de denuncia social en lo referente a los postergados mocovíes –temática recurrente en su producción– o a la situación de los habitantes del Chaco y su vínculo con la empresa “La Forestal”, por ejemplo.

5 Beatriz Colombi, “El viaje y su relato”, *Revista Latinoamérica* 43, (2006): 24.

6 Colombi, “El viaje y su relato”, 24.

7 Nora Catelli, *El espacio autobiográfico* (Barcelona: Lumen, 1991), 61.

8 Alcides Greca, *La torre de los ingleses* (Buenos Aires: Inca, 1929), 175.

La presencia en estas crónicas de un posicionamiento ideológico, que conduce a Greca a asumir una postura crítica con respecto a la situación socioeconómica de ciertas regiones postergadas –La Rioja, por ejemplo– o bien de comunidades ninguneadas y marginadas –como los indígenas mocovíes⁹– va construyendo un perfil y delineando los intereses del sujeto viajero.

En el discurrir textual, se define asimismo como “turista de segunda clase”,¹⁰ es decir, como un sujeto ambulatorio sin muchos medios económicos, punto expresado recurrentemente en el texto: “No sin cierta angustia noto que la moneda escasea en mis bolsillos”.¹¹ Nuestro viajero es asimismo un sujeto joven, puesto que estos viajes son realizados entre sus 30 y 40 años de edad.

En su paso por tierras jujeñas retoma la preocupación por la escasez de dinero y expone:

En Atocha noté, no sin cierta alarma, que mi cartera había enflaquecido en forma apreciable. Con tan poco combustible me sería imposible llegar hasta Rosario. Antes de emprender viaje, me dirigí a la oficina telegráfica, un modesto rancho de barro, y envié un despacho a un amigo pidiéndole me girara algunos pesos a La Quiaca.¹²

Paralelamente, se van desplegando otras características de nuestro sujeto viajero que podrían definirse del siguiente modo: masculino, laico, instruido, rosarino por elección, político y dirigente del Partido Radical. Un fragmento de *La torre...* compila estos últimos rasgos: “He bebido en un solo día más vino riojano que en un mes de comilonas y banquetes en mi cotidiana (sic) vida de político rosarino”.¹³

Al no formar parte habitual del paisaje descrito, dada su condición de viajero, el narrador y el turista, y deberíamos apuntar también, el escritor y el protagonista del relato de viajes convergen en la textualidad. El turista, que va saltando de un tren a un vapor, como apunta Greca, visita muchos sitios, acopia experiencias y sensaciones y, en ese devenir, se cifra otra de sus

9 La cuestión mocoví es un tópico por cierto recurrente también en su narrativa.

10 Greca, *La torre de los ingleses*, 23.

11 Greca, *La torre de los ingleses*, 168. Sin dinero, pero con juventud, vitalidad y espíritu de aventura: en algunos fragmentos (p. e., en su excursión al cerro Concepción) se posiciona como un viajero deseoso de aventuras y de relatos novedosos y en este deseo también se define como sujeto.

12 Greca, *La torre de los ingleses*, 116.

13 Greca, *La torre de los ingleses*, 202.

características, quizás la que a primera vista nos remite el término turista: la fugacidad de sus visitas, la *interinidad*¹⁴ que practica. Como expone Salabert:

Si el objeto turístico encuentra pues su mejor definición en la estabilidad, el turista nace del viaje engendrado por el paseo. Y aunque se nutre de rapidez, la fugacidad lo desarrolla. Nunca mucho tiempo en el mismo sitio es su eslogan.¹⁵

Puesto que definimos el rol del turista como un consumidor de exotismo para quien el punto de referencia es su país, esta cuestión inquietante en Greca podría traducirse como *su ciudad*, ya que es Rosario su punto de referencia para comparar.¹⁶

En el cap. III de *La torre...* titulado “Rumbo a los Andes”, Greca explicita que este viaje se concreta como “viaje de estudios con sus ribetes de turismo, lo vamos realizando sin pretensiones de proeza. No hemos salido a descubrir países: apenas si a sorprender aspectos”.¹⁷ Es confeso el propósito de mostrar que los viajes de *La torre...* están motivados por el deseo de conocimiento y pueden “equivaler a varios años de universidad”.¹⁸ En estos términos, Greca, profesor universitario, reconoce la tensión entre “conocimiento de la vida” y conocimiento letrado, dos campos en disputa. La experiencia del viaje, como revela *La torre...*, es otro modo de conocer para Greca.

Sin embargo, sabemos que cada viajero carga con su propio equipaje conformado por sus lecturas y su bagaje que condicionan su percepción:

Los conocimientos previos del viajero influyen invariablemente en su percepción de la realidad (y, por ende, a nivel textual, en la perspectiva del yo narrado, al que se le traspassa la función narradora de lo ‘directamente vivido’). La función del yo narrador consiste, por regla general, en garantizar la transmisión de informaciones poniéndolas siempre en correlación con los acervos de conocimiento existentes.¹⁹

14 Pere Salabert, *Figuras del viaje. Tiempo, Arte, Identidad* (Rosario: Homo Sapiens, 1995) 50.

15 Salabert, *Figuras del viaje*, 32.

16 Ciertamente, esta sería una de las estampas de su posicionarse como rosarino, de esa tipificación de lo propio que observamos en estos relatos de Greca: el quicio de las comparaciones, el parámetro, es Rosario, ciudad de la modernidad.

17 Greca, *La torre de los ingleses*, 16.

18 Greca, *La torre de los ingleses*, 16.

19 Ottmar Ette, *Literatura en movimiento. Espacio y dinámica de una estructura transgresora de fronteras en Europa y América* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008), 40.

En rigor, como no hay *viajeros puros* que solo transmitan aquello que perciben por la vista, los conocimientos del viajero influyen invariablemente en su percepción de la realidad y, por ende, a nivel textual, en la perspectiva del yo narrado, al que se le traspassa la función narradora de lo “directamente vivido”.²⁰ Abordemos más profundamente esta cuestión.

El yo del texto

Hilvanar estas categorías heteróclitas y expansivas conformando el entramado narrador- protagonista textual- autor resulta una práctica autobiográfica de Greca o, para proferirlo en otros términos, estos relatos de viajes establecen una correspondencia entre el *yo* del texto y el *yo* del autor.

Como vemos, el narrador asume la primera persona del singular,²¹ esta es la materialización de su marca textual: “Ya verá el lector que no soy el narrador minucioso, preciosista, que sacrifica una anécdota a un efecto de luz”.²² En rigor, relata desde sus experiencias personales en clave autobiográfica: “¡No en vano he conocido el calabozo, con fueros y todo!”²³ haciendo referencia a su vivencia de encarcelamiento por cuestiones políticas en la isla Martín García. Asimismo en otro ejemplo significativo plantea: “No soy un geógrafo. Ni siquiera un turista. Soy apenas...el hombre que pasa y se emociona”.²⁴

Por intermedio de los recuerdos que ha ido recopilando en su viaje —puesto que la escritura es una actividad posterior al viaje, ligada al reposo—, tanto la asunción de la primera persona como el apelar a la descripción²⁵ actúan como mecanismos básicos de verosimilitud. Coincidimos con Colombi cuando plantea que en los relatos de viajes “la descripción [...] está estrechamente relacionada con la mimesis y produce el efecto referencial del relato”.²⁶ Sin

20 Ette, *Literatura en movimiento*, 40.

21 En la mayor parte de las crónicas el narrador asume la primera persona del singular.

22 Greca, *La torre de los ingleses*, 5.

23 Greca, *La torre de los ingleses*, 139.

24 Greca, *La torre de los ingleses*, 137.

25 La cuestión de la visión trabajada precedentemente junto al uso del verbo “ver” (y otros que comparten cierta proximidad, semánticamente hablando) también contribuyen al efecto de lo real como hemos intentado aportar en trabajos anteriores. María Florencia Antequera, “La mirada performativa y la construcción de la visualidad en el relato de viajes *La torre de los ingleses* (1929) de Alcides Greca”, *Revista del Centro Interdisciplinario de Literatura Hispanoamericana de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo Cuadernos del CILHA* (2017): 107-134.

26 Beatriz Colombi, “El viaje y su relato”, *Revista Latinoamérica* 43, (2006): 21.

embargo, ahora conviene analizar la utilización de la primera persona, que expresa una asimilación entre el narrador y el protagonista.

Cabe destacar que el escritor tiene pretensiones de reflejar la realidad, pretensiones realistas, quiere ser fiel y en este sentido, consideramos que utiliza el término *fotográfico* desde las primeras líneas del texto. A modo de instantánea, los relatos pretenden ser una transposición del viaje en escritura: “Cabe agregar que soy fiel, fotográfico. Por algo he sido cinematografista”, leemos en el prólogo, haciendo alusión a su labor como cineasta: cabe recordar que su largometraje *El último malón* de 1917, lo ubica como un pionero en este arte.

El cronista viajero promete fidelidad a lo visto y en este sentido, el texto se construye como una reivindicación de correspondencia entre lo visto y lo escrito. *A priori*, entendemos que se puede leer en clave de garantizar la autoría y la veracidad de lo relatado. Más que en datos, el relato de viajes se sustenta en una experiencia vital donde los detalles intensifican el efecto de lo real barthesiano. Los textos, independientemente de los formatos que adoptan a lo largo de *La torre...*, surgen de las experiencias de un yo viajero que, cual correa de transmisión, cimientan la credibilidad del testimonio. Ahora bien, esta búsqueda de credibilidad está avalada por la experiencia del protagonista.

Como una línea de fuga de esa deriva, consideramos que en clave de estrategia discursiva tendiente a reafirmar los parámetros de autenticidad, se acentúa la figura literaria del yo narrado, puesto que él es el único que puede presentarse como testigo directo y garante de lo relatado.²⁷

Los objetos representados que se experimentaron, dan cuenta, en primer lugar, de la predominancia de la vista. Se pretende grabar y proteger del olvido aquellos acontecimientos que hirieron la imaginación del viajero. Sin embargo, esto vincula el relato de viajes a la autobiografía y sus estrategias de autenticación, que se basan en un juego de estructura igualmente compleja entre el yo narrado y el yo narrador.²⁸

Tributario de este gesto es la atestación o testimonio de veracidad que ya desde el título y subtítulo se esboza: *La torre de los ingleses*, que remite a un elemento referencial –la torre donada por los ingleses con motivo del Centenario de la Revolución de Mayo y que está situada frente a la estación de Retiro en Buenos Aires– y el subtítulo en cuestión, “Crónicas de viajes”, que implica un protocolo de lectura, es decir, un cómo quiere ser leído este

27 Cfr. Ette, “Los caminos del deseo”, 34.

28 Ette, *Literatura en movimiento*, 40.

libro (o en otros términos, la inscripción en un género literario). Según Alburquerque-García ambos funcionan como un marco de referencia:

Los mismos títulos (diarios, crónicas, relaciones) apuntan a moldes que, a lo largo del tiempo, actúan como marco de numerosos relatos de viaje, precisamente por su valor testimonial, consecuencia de su carácter bifronte o fronterizo, entre lo documental y lo literario y, que define su índole genérica.²⁹

En este sentido, según plantea el crítico rosarino Nicolás Rosa: “el contrato determina la actitud del lector. El lector establece las semejanzas entre los hechos relatados —objetos del discurso— y los hechos acontecidos —objetos de la vida o estados del mundo—”.³⁰ Esta cuestión es insoslayable y se relaciona directamente con la morfología del género.

Sin embargo, conviene abordar ahora desde otra arista la instancia autobiográfica del relato de viajes. De algún modo, podríamos esbozar que la asunción de la primera persona tiene como función expresar (o simular) que lo narrado es lo acontecido. Si esta operación se basa en la práctica patente de concomitancia entre narrador- autor- protagonista textual podríamos decir —con Rosa pero también con Derrida³¹— que está basada en la firma o rúbrica, grafía que condensa y certifica, que sustenta y respalda dicho pacto. Es decir, que *sale de garante* de un itinerario. Por eso apuntamos que el pacto se sustenta en la empiria (de una firma) y en la asunción de un *yo condensado del autor- narrador- personaje*.³² En realidad, el pacto autobiográfico y el contrato de lectura marchan juntos y son las dos caras de una misma operación.

Llegados a este punto, podríamos preguntarnos ¿qué significa entonces escribir *yo* en *La torre...*? Nos indica la crítica literaria Susana Romano Sued:

[...] cuando alguien escribe yo, escribe al yo en su escritura, y al mismo tiempo escribe la escritura del yo. Esto nos dice Nicolás Rosa de las escrituras autobiográficas, a lo que agrega que cuando se está ante la aparente consistencia del yo autobiográfico, este nos hace creer, simula que la ficción se ausenta de su discurso, y nos brinda la prueba de la verificación de la existencia del

29 Luis Alburquerque García, “Apuntes sobre crónicas de Indias y relatos de viajes”, *Revista Letras* 57-58, (enero-diciembre 2008): 15.

30 Nicolás Rosa, *El arte del olvido y tres ensayos sobre mujeres* (Rosario: Beatriz Viterbo, 2004), 37.

31 Jacques Derrida, *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*, trad. Horacio Pons (Buenos Aires- Madrid: Amorrortu, 2009).

32 Nicolás Rosa, *El arte del olvido y tres ensayos sobre mujeres* (Rosario: Beatriz Viterbo, 2004), 50.

autor, de la existencia, real o no de los hechos que se cuentan. Esas pruebas descansan en las imágenes interiores, hechas letra.³³

Ficción de origen, la cuestión autobiográfica que recorre los relatos que estamos trabajando, se vehiculiza en la fusión de órdenes diversos: narrador-autor- protagonista textual y se encuentra certificada por la rúbrica, verdadera garantía de la credibilidad del relato. En este punto, entre la factualidad y la ficcionalidad, entre lo documental y lo literario, se trama la estrecha relación entre relato de viaje y autobiografía. Esta vuelta de tuerca teórico-crítica, nos permite una opción superadora. Más que pensar en términos identitarios entre narrador- autor- protagonista textual (que no deja de resultarnos un terreno pedregoso por pertenecer a órdenes diversos), nos lleva a estipular que por una parte, opera en estos relatos de viajes un *yo condensado* y, por otra, que existe una *garantía* de lo relatado cuya credibilidad está centrada en la rúbrica. Por ende, más que tripartición habría cuatro componentes: narrador- autor- protagonista textual- firma.

Retomemos: el narrador *conoce* de lo que habla, utiliza comparaciones con lo ya conocido y expone sus opiniones. Es un *yo* que habla desde el lugar más próximo de su experiencia y, por ende, es su más fiel testigo. Su autoridad y su credibilidad residen en su experiencia donde el *yo* del texto es asimilable al *yo* del autor.³⁴ Aunque, en última instancia, la fidelidad y la autenticidad son modulaciones de una operación contractual de lectura (vale decir, garantizada por el lector).³⁵

La propuesta entonces expone que “la credibilidad que aportan lo visto y lo vivido (yo narrado) se completa con lo que aporta la perspectiva del yo narrador”.³⁶ Los ejemplos que relacionan el yo narrado y el yo narrador teniendo como funcionalidad textual dar un efecto de realidad, dar credibilidad al relato son múltiples. Tomemos solo uno sumamente elocuente. En un fragmento de *La torre...*, Greca pareciera tomar partido y ponerse del lado que estamos proponiendo: “soy un personaje escapado de una novela de aventuras, que alguien a estas horas, estará escribiendo”.³⁷

33 Susana Romano Sued, *Los 90: otras indagaciones* (Córdoba: Epoké, 2003), 244.

34 Cfr. Rosa, *El arte del olvido*, 38.

35 Cfr. Rosa, *El arte del olvido*, 38.

36 Ottmar Ette, *Literatura de viaje. De Humboldt a Baudrillard* (México DF: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2001), 35.

37 Greca, *La torre de los ingleses*, 126.

El recuerdo

Un elemento ineluctable en los relatos de viajes de Greca y que sustenta también el carácter autobiográfico de estas crónicas, es el recuerdo, las remembranzas que conectan el presente de la enunciación del sujeto viajero (en el ejemplo que pondremos a consideración, su paso por La Quiaca) y el pasado, su niñez en el pequeño poblado de San Javier, en un marco teñido de melancolía y añoranza:

No sé por qué sentí una honda tristeza y un mundo de recuerdos infantiles se agolpó a mi mente. Eran acaso las alegres vísperas de Santa Rosa y San Francisco, cuando los mocovíes llegaban a mi casa paterna de San Javier haciendo llorar sus flautas de canilla de cigüeña. Era el recuerdo de la pampa lejana, con sus largos y solemnes atardeceres.³⁸

La dirección del desplazamiento, el recuerdo de la pampa, las vísperas de las festividades de San Francisco Javier —patrono de su pueblo— y Santa Rosa, que aún hoy se siguen conmemorando, y la música de las flautas, suscita una imagen entrañable de infancia perdida y añorada. El acontecimiento referido enlaza la memoria colectiva de un pueblo y la propia: de algún modo, la infancia es el momento que Greca deja entrever como *fundacional* ya que son estas las alusiones de *La torre...* que van más atrás en su biografía.

Estas evocaciones se relacionan con el itinerario y enlazan pasado y presente. En un capítulo titulado “Hacia un perfil genérico de los libros de viaje”, el catedrático de la Universidad de Ginebra Luis López Molina sostiene:

En el caso del autobiografismo intimista lo que tenemos son más bien impresiones. Suele este darse en textos referidos a un lugar (por lo común aquel donde el escritor tiene sus raíces) o incluso a un recorrido determinado (con el que, una vez más se identifica en virtud de la frecuentación reiterada, sobre todo durante la infancia), lugar o recorrido de los que lo que queda es la resonancia en el alma, la recuperación por parte de la memoria indagadora de lo que yacía dormido en ella.³⁹

38 Greca, *La torre de los ingleses*, 109.

39 Luis López Molina, “Hacia un perfil genérico de los libros de viaje”, en *Relatos de viajes contemporáneos por España y Portugal*, comp. Geneviève Champeau (Madrid: Verbum, 2004), 37.

Conviene reconsiderar que Greca, en su infancia, convivió con los mocovíes en el pequeño poblado de San Javier, al norte de Santa Fe, y luego, durante el año 1917, a sus 28 años, ya recibido de abogado y con la ayuda económica de su progenitor, trabajó con ellos en su pionera película *El último malón*, donde los hizo actuar “de ellos mismos”. Como vemos, estos son parte de su universo y son revisitados en este relato.

En esta dirección, retomamos *El arte del olvido* de Rosa quien expone que: “los recuerdos de infancia constituyen la escena arcaica, primaria, primitiva, que funda el acto autobiográfico”.⁴⁰ Entendemos que estos relatos funcionan también como ejercicios de anamnesis, en el sentido en que lo postula Barthes: “Llamo anamnesia a la acción –mezcla de goce y esfuerzo– que ejecuta el sujeto para reencontrar, sin agrandarla ni hacerla vibrar, la tenuidad del recuerdo”.⁴¹ Esa tenuidad del recuerdo, entre sutil y fundante, pone de manifiesto que así como la heterogeneidad e hibridez son propias del género también lo son la fragmentariedad y la fragmentación y paralelamente, expone que se revisita el pasado recordando –es decir, volviendo a pasar por el corazón– esos lugares de las escenas subjetivas.

Greca tanto en su paso por La Rioja, como por La Quiaca, también recuerda, con nostalgia y emoción, su infancia en San Javier, lugar que implica –como decíamos– una relación afectiva para el escritor y lo rememora en estos términos: “Recuerdo... Son las mismas costumbres indígenas de aquellos mocovíes con que conviviera en mi niñez, en la vieja reducción de San Javier”.⁴²

El recuerdo hace referencia a un contexto de origen a través de un lenguaje de anhelo, ya que no es un objeto que se obtiene por necesidad o por su valor de uso, sino que es un objeto que se conquista debido a la insatisfecha impetración que imponen la nostalgia y la añoranza. De igual modo, el recuerdo remite a una experiencia de retorno, de contacto con el lugar que representa. Su existencia no evoca la experiencia del “original” sino la experiencia de la pérdida, del *origo*.

Sin embargo, este fragmento textual pone de relieve otra problemática en torno al uso de la memoria en este relato de viajes: en efecto, la vinculación entre la materialidad de los objetos y lugares y el recuerdo –su registro sensible (visual)– que indica que la memoria es topográfica ya que zonificar también sirve para proteger del olvido. Entonces, los recuerdos –el contenido

40 Rosa, *El arte del olvido*, 54.

41 Luis Gusmán, *Barthes: un sujeto incierto* (Buenos Aires: 2016), 15

42 Greca, *La torre de los ingleses* (Buenos Aires: Inca, 1929), 198.

semántico del viaje— resignifican tanto la dimensión temporal como la dimensión autobiográfica de este texto. Se constituyen con insistencia en una zona maleable para las narrativas de viaje. Si, como afirman Bruner y Weisser:

la función última de la autobiografía es la ubicación del yo, el resultado de un acto de navegación que fija posiciones en sentido virtual más que real. A través de la autobiografía nos ubicamos a nosotros mismos en el mundo simbólico de la cultura.⁴³

Todavía podríamos extraer una relación más sobre la inscripción y borratura autobiográfica de los recuerdos: el narrador relata en primera persona indicando una carga –llamémosle así– testimonial y hace explícito desde el prólogo de *La torre...* la veracidad de lo que cuenta, como algo realmente vivido. Nuestro escritor proclama visitar ese pasado que le pertenece en apelaciones evocativas, en una suerte de remembranza de lejanas cercanías o lejanías cercanas. Porque entre el presente de la enunciación y el pasado difiere –suspendido– el sujeto.

Intertextualidad

Teniendo en cuenta que la literatura de viajes en general es intrínsecamente intertextual⁴⁴ y el relato de viajes en particular es un género híbrido, nos interesa resaltar que las vinculaciones entre textos, autores y poéticas definen al viaje y, por supuesto, al viajero. No olvidemos que, con frecuencia, los viajeros transitan con los ojos puestos en los libros que han leído, esperando su confirmación en la empiria o incluso adaptando la experiencia a sus lecturas previas. Pero no solo de conocer *la biblioteca* con la que carga el viajero se trata sino de vislumbrar las articulaciones que propone esa expansión intertextual, en el entramado discursivo que Greca elabora para sus crónicas.

43 Jerome Bruner y Susan Weisse, “La invención del yo: la autobiografía y sus formas”, en *Cultura escrita y oralidad*, comps. David Olson y Nancy Torrance (Barcelona: Gedisa, 1991), 83.

44 Algunas ideas en torno a la intertextualidad fueron expuestas en María Florencia Antequera, “La mirada performativa y la construcción de la visualidad en el relato de viajes *La torre de los ingleses* (1929) de Alcides Greca”, *Cuadernos del CILHA* 1, vol. 18 (2017): 107-134, publicación perteneciente a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo y retomadas en esta contribución.

Con todo, los relatos de viajes ponen en consideración desde diferentes aristas, la percepción de lo propio, la percepción de lo ajeno y el registro del otro: en el marco de un intenso diálogo entre lo propio y lo ajeno, la alteridad es protagonista en los relatos de viajes, polifónicos de suyo según Ette, quien retoma postulados bajtinianos. En este contexto, destacamos que en el libro prolifera la *palabra ajena*, en tanto alusión directa, eco o alusión elíptica generando una semantización intertextualmente potenciada.

El mundo ficcional que remite al espacio geográfico de un pueblo o una vereda de la calle Florida se amplifica por la remisión a espacios literarios otros por medio de menciones, ecos y citas explícitas. La parte remite al todo, una sinécdoque que condensa itinerarios y quebraduras temporales ligadas a la lógica del recuerdo.

Describiremos a continuación un ejemplo de alusión directa en donde se constata que una ciudad ejerce un encanto en el viajero, encanto que proviene de la literatura. En este sentido, algunas ciudades recorridas son *vistas* a través de sus escritores como sucede en el caso de la ciudad de Lima. La resultante es una representación que Greca nos advierte que no condice con la ciudad *real*.

En este punto se plantea una relación muy sugestiva entre literatura y viaje o mejor, entre literatura, lectura y viaje: Greca espera encontrar “la Lima de Ricardo Palma”, es decir, la ciudad de Lima que construyó Palma en sus relatos. Espera encontrar una confirmación empírica de aquello que leyó. Esas representaciones de la ciudad que son los relatos de *Tradiciones peruanas* funcionaron como una proyección, una imagen, una construcción y terminaron siendo un *desvío*, un viaje previo:

Creíamos encontrar una ciudad silenciosa, de largas callejuelas retorcidas, empedrado desigual y rejas salientes, donde una que otra dama semivelada por la oscura mantilla pasa con su devocionario entre los marfilinos y aristocráticos dedos. Es decir, veíamos a Lima a través de Ricardo Palma.⁴⁵

De algún modo, Greca ya había visitado Lima, más allá del desplazamiento físico: desde el deseo, transfigurado en imaginación territorial. Para utilizar una frase de Michel de Certeau, mediante una extensa y minuciosa “navegación de biblioteca”.⁴⁶ El modo concreto como el relato de viajes se relaciona con

45 Greca, *La torre de los ingleses*, 33.

46 Raúl Lanes, “La esfericidad del papel: Gertrudis Gómez de Avellaneda, la condesa de Merlin y la literatura de viajes”, *Revista Iberoamericana* de la Universidad de Pittsburgh, LXIII, n° 178-179 (enero-junio 1997): 215.

la escritura de otros, en un claro ejercicio de intertextualidad, es un vínculo complejo, en este caso de implicancias explícitas. *La torre...* dialoga con un libro de otro autor latinoamericano y bosqueja un espacio, en este ejemplo específico, mediante explícitas referencias.

Aquello que primero advertimos en el pasaje citado de Greca es el acercamiento visual a la ciudad recorrida: una operación de construir la ciudad, esbozando primeros planos de objetos que se creían encontrar y que no están. Asimismo, este pasaje por Lima nos muestra una forma de percepción de la alteridad y sin lugar a dudas, nos habla del sujeto viajero: nos dice que nos encontramos frente a un viajero letrado, conocedor de literatura latinoamericana que necesita reponer una escritura otra como modo de legitimarse y legitimar la propia.

Al pretender relevar algunos de los textos literarios que cita, podremos apreciar mapas de la lectura misma: estos viajes son de algún modo cartografías de los textos visitados y revisitados. Por esta razón, las relaciones intertextuales siempre son paralelamente relaciones con el poder: el poder de citar o dejar de lado, de afirmar o negar en aras de su propio discurso.

La ciudad de Lima “no es una ciudad moderna”,⁴⁷ es definida como ciudad barroca, española “con todo el legado esplendoroso de los tiempos idos”: viejas casonas, terrosas iglesias, verdaderas joyas del más puro estilo colonial. No obstante, el viajero señala que hay actividad comercial y que falta limpieza, tópico que, a juzgar por lo reiterativo en sus páginas, le interesa sobremanera.

Como elemento identitario limeño, Greca destaca la mantilla que implica ese legado insoslayable entre un pasado colonial que se reactualiza y España: “Los balcones en voladizo, los toros, los mendigos y estas mantillas hacen pensar que Lima sigue siendo una ciudad de España”.⁴⁸

En este capítulo VI, después de asistir a una corrida de toros y luego de un paseo sin rumbo por la orilla del Rímac,⁴⁹ el río *hablador* que baña Lima, en un lento discurrir errático, Greca y sus compañeros de esta parte del viaje, los hermanos Ángel y Alfredo Guido,⁵⁰ regresan al hotel “con la visión de esa España que pone melodías en el alma, fuego en las venas y luz en los ojos de

47 Greca, *La torre de los ingleses*, 54.

48 Greca, *La torre de los ingleses*, 59.

49 El río Rímac es un río del Perú, perteneciente a la vertiente del Pacífico, en el que desemboca tras bañar la ciudad de Lima, conjuntamente con el río Chillón por el norte y el río Lurín por el sur. Tiene una longitud de 160 km y una cuenca de 3.312 km², de la cual 2,237.2 km² es cuenca húmeda. La cuenca tiene en total 191 lagunas. También se le llama el “Río hablador” por el ruido que hacen sus aguas junto a las piedras.

50 Destacamos que en este capítulo, se narra en 1º persona del plural.

las mujeres”.⁵¹ De esta manera, Lima se les representa como un paisaje más español que latinoamericano. He aquí la identidad limeña.

Puntualmente en este caso, Greca, provisto de la compañía de los hermanos Guido, vive una suerte de desilusión con la ciudad peruana, que es recorrida a pie, aunque llegan en tren desde Chile: en esas caminatas urbanas no encuentra aquello que creía hallar. Y esas lecturas previas que salen al paso, esas lecturas que mediatizan su mirada, donde una obra crucial y acreditada como *Tradiciones peruanas* es para Greca una interlocución válida, plantea un problema de distopía: encuentra una ciudad anclada en el pasado, una ciudad pretérita y arcaica, no aquella que es sinónimo de progreso. Sugestivo el gesto si pensamos que en Buenos Aires por ejemplo, Greca tiene ojos solamente para la modernidad y la modernización de un artefacto urbano en fragante cambio.

Ahora bien, como ya apuntamos, los relatos de viajes entretrejen una red intertextual, donde cada viajero toma la posta de otro anterior. Movidos por los relatos de viandantes precedentes, a su vez, sus propios escritos resultan importantes para los viajeros posteriores. De alguna manera, se produce una tensión materializada al interior de los textos, entre las expectativas y deseos del viajero, aquello que suponía encontrar y lo que ciertamente encuentra. Es una tensión que busca la confirmación o, en sus antípodas, el cuestionamiento de aquello que el viajero pensaba, había leído o estudiado. Sin embargo, siempre es la experiencia la que tiene la última palabra y la que habilita al viajero.

En rigor, los viajes de Greca aúnan ansias de conocimiento y profundización en las características de la vida moderna de la década del veinte en lo relativo a la elegancia en el vestir, los cafés, las diversiones, el andar por calles y sus paseos, la vida urbana y rural, la política y sus partidos, la arquitectura, las mujeres, etc.: el viajero que retorna a su lugar de origen no es, por supuesto, el mismo que salió.

Los medios de locomoción

En su itinerario diletante descrito en *La torre...*, Greca utilizó diferentes medios de locomoción. Estos instauran diversas perspectivas del viaje en

51 Greca, *La torre de los ingleses*, 62.

general y visuales en particular:⁵² podemos encontrar que viajó a lomo de mula, a caballo, tranvía eléctrico, tren, tren de carga, vapor, automóvil y a pie. De igual forma, utilizó el subterráneo como medio de transporte. Como consideramos que se constituyen en elementos centrales tanto en la configuración de este relato de viajes como en la construcción del entramado autor-narrador-personaje, los analizaremos minuciosamente.

En rigor, los desplazamientos de un sitio al otro son parte central del relato: contribuyen a generar anécdotas variopintas de un viajero que oscila entre el turista ocioso y el degustador de ciudades que va en busca de un viaje con ribetes de estudio. El *yo condensado del autor-narrador-personaje* también se configura en los desplazamientos. De este modo, los traslados y los medios utilizados aportan elementos para conformar las inquietudes y los intereses de un letrado en plena década del veinte y también muestran el carácter relacional —entre el mundo público y el privado— que detenta la experiencia, ya que, como se puede vislumbrar, son constantes las ocasiones de socialización. Aunque no se detallan los preparativos del viaje, sí son descritas las marchas y los recorridos, constituyéndose así en viajero terrestre, transeúnte, navegante, pasajero en tránsito o bien paseante. Y siempre, por supuesto, viajero curioso.

Efectivamente, los textos se complacen en detallar no solamente ciudades, recorridos, monumentos y lugares que guardan historia, sino que también relevan los medios de locomoción utilizados y las diversas escenas de representación que instalan, al tiempo que incorporan términos de una, llamémosle así, jerga turística: vocablos como por ejemplo *cicerone*, guardia de *corps*, turista de segunda clase son en ocasiones utilizados.

Resulta indispensable subrayar que cada medio de locomoción instaura una perspectiva particular desde el plano de lo visual y del movimiento y que esta es referida en clave autobiográfica en el relato de viajes. De alguna manera, cada medio de locomoción tendrá una incidencia en lo corpóreo y también desde el punto de vista de la socialización ya que cada uno propiciará (o no) la compañía de otras personas en la travesía y el consecuente establecimiento de vínculos entre nuestro escritor —viajero extrovertido y comunicativo— y otros viajeros.

En efecto, el cuerpo es, sin lugar a dudas, protagonista principal ya que vivencia los espacios, en este caso, desde una sensibilidad de varón joven, sano, activo y dinámico, que es importante destacar. En consecuencia, esbozar

52 Para establecer estas diferencias entre los medios de locomoción y las perspectivas que instauran tomamos como eje disparador las apreciaciones de Jorge Monteleone, *El relato de viaje. De Sarmiento a Umberto Eco* (Buenos Aires: El Ateneo, 1999).

algunas coordenadas para pensar estos medios de transporte y su relación con lo anteriormente expuesto resulta de sumo interés.

El primer medio de locomoción que analizaremos será el tren. Como ya hemos puesto en consideración, algunos tramos del viaje Greca los realizó en el ferrocarril, elemento primordial en el progreso económico, industrial y social. Con su impresionante capacidad para acelerar el movimiento y, teniendo en cuenta que en la década del veinte del siglo pasado unía lejanías en la extensa República Argentina, el tren constituye entonces un símbolo de progreso y Greca no se sustraerá a sus influjos.

Este medio de transporte involucra una cierta sensación de movimiento y fluidez sobre las vías que Greca no soslaya: “el tren se desliza como una culebra”.⁵³ Implica una pulsación regular y audible: “el tren se desliza resonante sobre los rieles”.⁵⁴ En este modo del viajar, se siente el ronroneo del andar, el vaivén, aunque, como sí sucede en otros medios de locomoción, las rispideces del camino no tienen tanta relevancia sobre el cuerpo. Mejor aún, en *La torre...* el tren puede ser sinónimo de confort, de bienestar: Greca describe que viaja junto a los hermanos Guido “confortablemente instalados”⁵⁵ en un vagón.

Asimismo, la opulencia de la máquina, la necesidad de progreso y civilización quedan fijadas en estas líneas de *La torre...*:

[...] el carbón, que enciende la vida de los grandes monstruos del progreso; el hierro y el cobre, músculos y nervios de la moderna civilización. [...] Y hago votos para que nuestras locomotoras, hechas con su hierro y su cobre, regresen chispeantes cargadas la grupa con el trigo de oro.⁵⁶

Ahora bien, de igual forma, el viaje en tren puede ser sinónimo de tormento, una suerte de suplicio que nada tiene que ver con la comodidad y que el narrador relata en estos términos:

Del resto del viaje solo recuerdo que, después de atravesar en el ferrocarril la alegre campiña de Salta y Tucumán estuve dos días y una noche metido en un camarote, sudando a mares y semiahogado bajo una nube de tierra que penetraba según parecía a través de las mismas maderas del tren.⁵⁷

53 Greca, *La torre de los ingleses*, 31.

54 Greca, *La torre de los ingleses*, 72-73.

55 Greca, *La torre de los ingleses*, 30.

56 Greca, *La torre de los ingleses*, 117.

57 Greca, *La torre de los ingleses*, 118.

Asimismo, el tren –que puede alcanzar alturas o profundidades considerables y altas velocidades– lleva a que el viajero se maraville en relación a los espectros de visualidad que puede abrir, como sucede en Bolivia:

El tren sigue deslizándose en zig-zag hasta el fondo del valle, como si quisiera atrapar la ciudad. Tan rápido es el declive que en cada vuelta vemos un nuevo aspecto del maravilloso paisaje que nos tiene pegados a la ventanilla.

Sí, vista desde arriba, La Paz presenta un aspecto original, es de imaginarse lo que serán sus calles, una vez dentro de ella.⁵⁸

En su escala ascendente por montañas puede pensarse al tren como un ámbito propicio para otear, para registrar desde un lugar alto lo que está debajo, desde la posición privilegiada que le otorga la altura.

Como nos explica el sanjavierino, el mirar se encuentra mediatizado por la ventanilla del compartimento que representa el límite entre el adentro y el afuera y que devuelve una visión en movimiento, cual cadena de fotos enmarcadas en un mismo recuadro. Paralelamente, el mirar por la ventanilla implica la rapidez de la aprehensión de “imágenes que hieren” ya que estas son circunscriptas velozmente, en pleno traqueteo. Claroscuros y luces tenues encuadran el viaje y se cuelan a través de la ventanilla del tren que resguarda y, a su vez, permite interactuar al sujeto con el ambiente:

La luz se filtra tenue por la ventanilla del compartimento. Después de una noche de insomnio, en que enervado por el cansancio, he oído ruidos sordos y extraños, largos silbatos, toques de campana, un deseo de aspirar el aire fresco de la madrugada me obliga a descorrer la celosía.⁵⁹

Remitiendo a la separación e interacción con el exterior a través del vidrio de la ventanilla, esta apreciación de Greca también nos sitúa en las coordenadas temporales del viaje: viaja por la noche, sin poder dormir. La noche está cargada de ruidos del tren que se presentan como “sordos y extraños”, junto a “largos silbatos y toques de campana”. Sus compañeros de ruta son el insomnio y el cansancio. Este párrafo es harto expresivo y recrea, de algún modo, la atmósfera de este viaje en tren rumbo a Los Andes, por la llanura de San Luis, donde también recoge:

58 Greca, *La torre de los ingleses*, 82.

59 Greca, *La torre de los ingleses*, 16.

No puedo contener mi sorpresa. Estamos todavía en la pampa, pero no en la dorada pampa de los trigales con sus parvas de hinchados lomos, sus casitas lejanas, sus oscuros paraísales y sus largos caminos polvorientos que se pierden en la lejanía... Esta es la desolada y salitrosa llanura de San Luis. No se ve un árbol, ni un alambrado siquiera. Solo un pasto reseco y blanco, que agita un viento huracanado, se extiende hasta la línea del horizonte.⁶⁰

Sorprendido, a través de la ventanilla del compartimiento fija sus ojos en el horizonte y, como Sarmiento en *Facundo* hablando de la llanura, clava sus ojos y no logra ver nada. Pero siguen resonando los ecos sarmientinos ya que más adelante agrega: “Las estaciones se reducen a galerías de hierro y cemento, levantadas por la empresa, a guisa de refugio, en medio del desierto”.⁶¹ La pampa aquí es asimilada al desierto haciendo uso de esa fuerte metáfora sarmientina, no ya su conocida y transitada “pampa gringa” santafesina, dorada de trigales, sino la yerma y salitrosa llanura de San Luis.

Por otra parte, el compartimiento del tren instaura, a raíz de la proximidad entre los viajeros, una casi ineluctable posibilidad de sociabilización, como les sucede a Greca (y a los hermanos Guido), en varias oportunidades: “En el tren me he hecho amigo del cura de Tupiza y de dos jóvenes bolivianos”.⁶²

Sin embargo, el recuerdo de un viaje en tren puede llegar a ser una pesadilla para el sujeto viajero: el recuerdo titulado “Visión retrospectiva” (capítulo XII) es el fragmento que describe los tres días que duró el viaje en tren por la pampa hacia la Patagonia, en donde la nota distintiva está dada por la soledad y el desierto. Esta descripción resulta muy interesante porque está cargada de imágenes visuales y profusión de comparaciones y porque además resuenan los recurrentes ecos sarmientinos⁶³ al vincularse esos paisajes con “una noche de la Arabia”.⁶⁴

60 Greca, *La torre de los ingleses*, 16-17.

61 Greca, *La torre de los ingleses*, 17.

62 Greca, *La torre de los ingleses*, 91.

63 Cabe destacar que tanto la figura de Sarmiento como sus escritos fueron de interés para Greca. No es casualidad que sea tan recurrente la literatura sarmientina, su persona, su cosmovisión en este libro que estamos analizando. Sarmiento es un admirado referente que, sin lugar a dudas, está presente en la literatura del sanjavierino y que pulsa por constituirse en central: Greca lo exaltó en otras intervenciones, por ejemplo en la Revista *Universidad* de la UNL. Los ecos que resuenan son los de la dicotómica construcción civilización- barbarie. Su pensamiento permeó una encrucijada de tránsito por los textos de Sarmiento que suscitaban en él una verdadera atracción. En 1938, la Universidad Nacional del Litoral homenajeó al sanjuanino ofreciéndole una recopilación de escritos de diferentes autores titulado: “Sarmiento: homenaje en el quincuagésimo año de su muerte 1811-1888”. Este volumen cuenta con el texto de Greca: “Sarmiento periodista y maestro de argentinidad”. El resto de los escritores que intervienen son A Antille, R. Bielsa, R. Calatroni, J. Cardarelli, S. Dana Montaña, R. Doglioli, I. Francioni, H. Gambino, J. Gollán, E. Mazzoni, O. Murúa, E. Muzzio, A. Nigro, A. Palcos, E. Robertaccio, E. Segovia, A. Ucha.

64 Greca, *La torre de los ingleses*, 125.

También se podrían establecer relaciones con el escritor sanjuanino en el capítulo XIII titulado “En las selvas del Chaco”, donde Greca expone que la naturaleza indómita es sinónimo de “incivilización” y el tren equivale a su antítesis, el progreso:

El tren corre por un túnel interminable de ramas y de troncos [...] En verdad me desencanta. Hay demasiada maleza. Recuerdo los bosques que suelen verse en las películas europeas y norteamericanas, esos esbeltos pinares que permiten a los jinetes correr holgadamente. Y esto me parece demasiado salvaje, incivil [...]

Sigue así el tren por espacio de dos largas horas, hasta que el cuadro lentamente se transforma. Aparece uno que otro quebracho, que levanta su copa gallarda. De pronto, el espectáculo toma proporciones estupendas. Se diría que todos los árboles del bosque antes de rodilla, se hubiesen puesto de pié (sic) para saludar al tren que pasa, a la civilización que llega.⁶⁵

Con respecto a las estaciones del ferrocarril y su entorno, las de Chaco son para Greca, tristes y solitarias, paupérrimas. Siempre está presente en ellas el comisario del pueblo en actitud poco amistosa. Muy por el contrario de las que uno se imagina: pujantes y modernas, llenas de gente en un incesante ir y venir. Dice Greca en un fragmento titulado “Las estaciones”:

Nada más triste que las estaciones de este ferrocarril. Cuando uno se ha acostumbrado a oírlas nombrar en el mundo de los negocios, se las imagina verdaderas colmenas humanas, donde todo es actividad y ruido.

Unas pocas casas, rodeadas de bosques, chatas, de madera o de barro, con techo de zinc. Algunas están techadas con troncos de palmeras cortados a lo largo en dos mitades, y que hacen las veces de la teja española, poniendo una nota exótica, tropical si se quiere, en el paisaje.

Este caserío está destinado a almacenes, barraca, administración, comisaría y juzgado de paz. Algunos ranchos miserables apenas si se adivinan entre la espesa maraña.

El terreno fangoso, lleno de hierbas crecidas, debe ser pródigo en víboras y toda clase de alimañas.

Junto a la estación no falta nunca la playa cubierta de rollizos, donde un aparejo o guinche, de quebracho rústico, que parece una horca sirve para izarlos a los

65 Greca, *La torre de los ingleses*, 141.

vagones. Las pilas de leña y rollizos son los únicos exponentes de la actividad comercial de la región.

Cuando el tren llega a una estación, se verá siempre a un hombre que, talero en mano, se pasea con cierto aire de superioridad. En todos mis viajes por el norte del país no me he equivocado una sola vez, al indicar, antes que nadie me lo dijese, quién era, entre los concurrentes, el comisario de la localidad.⁶⁶

En cambio, las de Mendoza son descritas por el narrador de esta manera: “El tren va deteniéndose en estaciones ruidosas, llenas de gente, de gritos de vida”.⁶⁷

Cabe destacar que el vapor es otro medio de locomoción utilizado que en el relato se presenta como generador de un ritmo pausado y lento. Sin presentar sobresaltos, el viaje en barco implica tranquilidad, como rezan estos fragmentos que exponemos a continuación:

Mientras el ‘Palena’ se desliza por las aguas tranquilas del Pacífico, rumbo a la tierra famosa de los incas, reúno todos mis recuerdos para cumplir un compromiso que contraje al partir con amigos.⁶⁸

Asimismo, el itinerario realizado en barco conlleva, por una parte, destinar varios días para la travesía, tocar diversos puertos y a menudo utilizar bote entre el barco en cuestión y la costa. Por otro lado, establece una particular dinámica visual ya que al viajero le hace sentir que una isla irrumpe en su horizonte visual:

Después de nueve días de navegación, vamos a llegar al puerto del Callao. Hemos pasado Mollendo, adonde regresaremos más tarde para dirigirnos a Bolivia.

A bordo reina extraordinaria animación. Todo el mundo lía sus maletas.

Emerge del mar la montañosa y pelada isla de San Lorenzo, adonde se suelen llevar a los presos políticos antes de deportarlos.⁶⁹

66 Greca, *La torre de los ingleses*, 143-144.

67 Greca, *La torre de los ingleses*, 18.

68 Greca, *La torre de los ingleses*, 15.

69 Greca, *La torre de los ingleses*, 51.

Resulta interesante analizar que el viaje en barco, fundamentalmente porque requiere varios días, se constituye en ocasión propiciatoria de tertulias con diferentes personas, es decir, materializa la oportunidad para socializar y para medir el clima de animosidad que impera: “A bordo reina extraordinaria animación”,⁷⁰ nos dice en un fragmento. También los almuerzos y las cenas pueden resultar una oportunidad de una pequeña *gaffe*, por ejemplo:

A la hora de comer, los pasajeros nos sentamos en grupos de cinco o seis a cada mesa. En la nuestra se habían instalado dos hombres morochos, elegantes, de grandes cejas y mirada soñadora. Peruanos o bolivianos en fija.

Empiezo a hablar con los Guido:

-¡Cómo me revientan los ingleses! (El barco traía una gran cantidad). Han visto qué egoístas. Los mejores camarotes. No le dirigen la palabra a nadie. Parece que el mundo es solo de ellos. Si yo fuese dictador, haría una degollatina de ingleses.

Los dos ‘bolivianos’ se miraron y cambiaron una frase en perfecto inglés.

A la cena se sentaron en otra mesa.⁷¹

En esta travesía marítima por el Pacífico, Greca y los Guido hacen buenas migas con otro personaje, el padre Pinelo. En efecto, confraternizan con este sacerdote franciscano, el cual vivió treinta años en el interior de Bolivia. Su característica central es que participa de las amenas tertulias, haciendo chistes por doquier. Asimismo, este simpático personaje introduce a Greca en un nuevo y desconocido artefacto cultural: los yaravíes peruanos, los *tristes* del altiplano, es decir, esas composiciones poético-musicales propias de la cultura popular que tanto llaman la atención del sanjavierino.

Sirviéndose de una concertina, un instrumento musical de fuelle, de la familia del acordeón ya que tiene botones en ambos lados pero que se distingue del mismo por la dirección que toman estas teclas al ser presionadas, el Padre Pinelo divierte a los compañeros de travesía:

Entre los contertulios figura el padre Pinelo, que subió en Arica. Pinelo es un fraile franciscano, hijo del Perú, que ha permanecido treinta años en el interior de Bolivia, en el convento de Oruro. Viejo y enfermo, lo envían a Lima para que se cure.

70 Greca, *La torre de los ingleses*, 50.

71 Greca, *La torre de los ingleses*, 46.

Alegre, casi infantil, el padre Pinelo hace chistes, toca la concertina y canta canciones de tierra adentro. En el convento de Oruro, nos dice, corre este refrán: ‘Nadie esté triste, mientras Pinelo existe’. Gracias a él conocemos los melancólicos yaravíes peruanos. A la noche, acompañándose de la concertina, mientras afuera atruena el mar de Mollendo, el padre Pinelo canta *tristes* del altiplano.

Soy el pajarilo errante
que ando perdido,
que por doquiera que vaya
vuelvo a mi nido.
Alzo mi vuelo,
siempre cantando.
Y el que escucha no sabe
¡ay!
que estoy llorando.⁷²

Este yaraví que Greca transcribe es propiamente arequipeño.⁷³ La música está presente en las páginas de *La torre...*, también al bajar del barco, como sucede en Iquique:

Es día de fiesta. Recorremos la rambla y su balneario coquetón. Divisamos a lo lejos el hipódromo, sobre cuyas arenas rojas lucen los brillantes colores de los jockeys.

Bajo una carpa tendida en medio del yermo, varias familias celebran un picnic. Nos acercamos ávidos de música y alegría.⁷⁴

72 Greca, *La torre de los ingleses*, 49-50.

73 La letra completa se puede consultar en *El Yaraví Arequipeño. Un estudio histórico-social y un cancionero* de Luis Guillermo Carpio Muñoz, Arequipa, 1976. Recopilada de *La Lira del Misá: Colección de zarzuelas, yaravíes, canciones, habaneras y serenatas*, Arequipa, 1902. Sugerimos la hermosa versión que la cantante peruana Margot Palomino interpretara en la despedida de su amigo y maestro, el compositor Oswaldo Reynoso en “Margot Palomino interpreta ‘Pajarillo errante’ para despedir a Oswaldo Reynoso”, YouTube video, 02:51, publicado por Casa de la Literatura, 26 de mayo, 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=xPAYZC-rzMQ>.

Para otros estudiosos es en realidad una habanera, género musical originado en Cuba en la primera mitad del siglo XIX. Otra versión popularizada de este yaraví es: “Soy pajarillo errante/ Vago perdido, vago perdido, / Por doquiera que vaya, / Busco mi nido, busco mi nido. // Alzo mi vuelo/ Me traicionan mis alas/ Me traicionan mis alas/ Ay, volar no puedo. // Soy como el arroyuelo/ Desde que brota, desde que brota, / Por doquiera que vaya/ Deja una gota, deja una gota. // Es mi destino/ Dejar gota por gota/ Ay, en mi camino. //

74 Greca, *La torre de los ingleses*, 48.

Igualmente, la costumbre del mate, arraigada en algunos contertulios, predispone a establecer vínculos entre quienes comparten el viaje y sirve de excusa para charlar con nuevos pasajeros que van subiendo en diversos puertos. De esta forma, la socialización en el vapor también se asienta en cebar y tomar mate. En efecto, las reuniones entre varones y mujeres son propiciadas por compartir este hábito que resulta chocante para quienes no están acostumbrados:

En Arica han subido nuevos pasajeros. A bordo, [del barco llamado Palena] como buenos criollos, hacemos gala de nuestras costumbres. Hemos impuesto el feo vicio de tomar mate, según el decir de cierta distinguida dama chilena. El elemento femenino es el más entusiasta, a pesar de la opinión de su linajuda compatriota. Todo el mundo hace tertulia a la hora del té criollo; hasta una señora alemana, que tiene la manía de quitar la bombilla para ingerirlo, disculpándose que lo bebe así porque no habla castellano.⁷⁵

Sin lugar a dudas, una de las dimensiones que surca el relato y que tiene vital importancia es la dimensión social. La socialización se (d)escribe en clave autobiográfica y atraviesa todo el relato de viajes: el viajero se mueve entre los diferentes grupos y clases sociales y podríamos agregar también, diferentes generaciones o edades, con una facilidad de la que muchas veces carece en su lugar de origen. En nuestro texto en cuestión proliferan los ejemplos. Greca visita en Chile sin ambages una pulpería roñosa, un cónsul, un ministro y se hospeda en un hotelucho barato o en la casa del Ministro de Relaciones Exteriores. Y encuentra en todas estas ocasiones, oportunidades para estrechar vínculos trascendiendo prejuicios de clase.

Por su parte, el viaje en tranvía se destaca en el relato porque tanto Alcides Greca como Ángel Guido se complotaban para hacer bromas a los pasajeros y, de este modo, socializar, como queda relatado en “Hablando en chino”, anécdota acontecida en Perú:

Un amigo periodista nos regaló un diario escrito en caracteres chinos.

Cada vez que viajábamos en tranvía, con Ángel Guido abríamos el periódico, simulando leerlo atentamente. De cuando en cuando, con una leve sonrisa e interrumpiendo la lectura, señalábamos un párrafo, comentándolo en voz alta

75 Greca, *La torre de los ingleses*, 49.

-Qué bien

-Pero, che, qué macanudo!

Como la gente nos miraba con asombro, nos fuimos entusiasmando, Y llegamos un poco más lejos: intentamos hablar en chino.

-Pi chi li. Chan con.

-Wi pei fi.

-Ca chi lo.

Ahora la gente nos creía sin duda escapados del manicomio.

Alfredo Guido no quería ir más con nosotros en tranvía.⁷⁶

Cabe recordar que según Alcides era el artista plástico Alfredo Guido, el mayor de los tres viajeros y una figura de notable reconocimiento en los ámbitos culturales nacionales y latinoamericanos, quien oficiaba como el más serio de los tres y por esto cumplía el rol de administrador de los fondos económicos que compartían o como lo define Greca: “el cajero de los fondos comunes”, que por cierto eran bastante escasos. En varios fragmentos, el narrador deja traslucir que entre los artistas rosarinos y el sanjavierino había amistad.⁷⁷ Más adelante describe Greca otro viaje en tranvía, esta vez en Resistencia, la capital del Chaco. El viaje contó con un episodio de descarrilamiento que rápidamente fue resuelto por el personal de la empresa y por los propios pasajeros y que Greca transformó en anécdota en primera persona:

Un pequeño tranvía a vapor, que hace piruetas por las calles, me lleva al puerto de Barranqueras. Tiene algo de juguete de niños y de locomotora de maní tostado. Dando pitadas que prodiga quizá con un poquito de aparatosidad tropical, nos vamos deslizando por los alrededores de Resistencia, decorados en huertos floridos.

En una curva hemos descarrilado. Pero no hay que afligirse. Todos los pasajeros se apean, y, los más comedidos, ayudan al personal de la “empresa” a meter de nuevo los coches en la vía. Perdemos menos tiempo que para cambiar de neumático.

76 Greca, *La torre de los ingleses*, 69.

77 Esta cuestión, de índole autobiográfica, se puede constatar en otro registro, empíricamente, digamos: son las dedicatorias de Ángel Guido en los libros hallados en la biblioteca de Greca, la intervención de Ángel en el periódico al conocerse el fallecimiento de Greca, las que dan cuenta –entre otras– de esta amistad. Para mayor información ver Antequera, “El relato de viajes”.

En Barranqueras espera un vaporcito, que, con sus pitadas, hace competencia a la 'locomotora'. En el muelle se oyen frases en el 'dulce guaraní'.⁷⁸

El automóvil, por su parte, es otro de los medios de locomoción utilizados en este relato de viajes. Varios son los pasajes en donde se lo cita. El viajar en automóvil permite ver el estado de las rutas y proferir apreciaciones sobre los caminos. Por momentos, un viaje en auto puede resultar de mucho peligro e incomodidad: los precipicios, los zig-zag de las carreteras, el frío y más aún el calor golpeando sobre el cuerpo del viajero. Por los llanos de Facundo, Greca va en automóvil recorriendo La Rioja, la cual es descripta en clave de soledad y silencio pero también de calor abrasador y sed, que dificultan la travesía:

Apenas el automóvil deja la ciudad, me encuentro en medio de la enorme desolación de estos llanos de leyenda.

Vamos por el carril nacional, camino bastante descuidado, pero recto, que como todo lo que existe en La Rioja es obra del gobierno de la Nación [...] La tierra reseca y semisuelta.

Atravesamos algunos lechos de torrentes desaparecidos. No se ve un charco, una vaca, un rancho. Ni siquiera un pájaro que cante.

Nos acompaña el silencio, el sol que arde y un calor que reseca los labios.

Seguimos horas y horas. No encontramos un solo viajero. Entre el jarillal, alcanzamos a distinguir, a las cansadas, un llanero a caballo con su enorme guardamonte que semeja la vela de un pequeño barco agitada por el viento.

La pampa carece de árboles, pero no da la sensación que tienen los llanos de La Rioja. Cuando uno viaja por ellos, se explica la epopeya de Quiroga y del Chacho, invencibles en estas soledades, donde diez gauchos baqueanos pueden jaquear a todo un ejército regular, que se perdería entre las jarillas y se moriría irremisiblemente de hambre y de sed [...] Me llevo las manos a la cabeza. El pelo quema mis dedos. Experimento la sensación de asfixia.⁷⁹

En el fragmento titulado "El infernillo", Greca describe un tramo de camino cuya nota sería la peligrosidad y el estar a merced de un buen conductor que maniobre satisfactoriamente. Las brusquedades de la geografía como las

78 Greca, *La torre de los ingleses*, 160-161.

79 Greca, *La torre de los ingleses*, 196-197.

pendientes exponen que solo una mala maniobra podría ocasionar, sin más, la muerte:

El camino se presenta quebrado, con ascensos y bajadas bruscas. A ratos vamos entre el bosque y atravesamos pequeños torrentes. Un árbol de tusca se muestra engalanado con sus botones de oro viejo.

Bordeamos una alta montaña. El camino va sobre el abismo. Es angosto, retorcido y con pronunciada pendiente. Estamos en el Infiernillo. Una mala maniobra, una falla de frenos o de la dirección, y daremos un bonito salto de quinientos metros, hasta el fondo de la quebrada.⁸⁰

Solamente en la ascensión que realizan Greca y los Guido al Cerro San Cristóbal (Chile) viajan en una comfortable máquina pero que no los exime de riesgos y osadías:

Vamos, sin duda, en el mejor automóvil de Santiago. Lo maneja su propio dueño, el ministro del Ecuador, don Ricardo Crespo Ordóñez [...]

Ascendemos conteniendo la respiración. A pocos centímetros está el abismo, cortado a pico, con doscientos o trescientos metros de profundidad. Basta una pequeña desviación, un insignificante viraje en falso, para que al día siguiente seamos objeto de una sentida nota necrológica.

Algunos recorridos, no obstante, suelen ser a pie. Según señala Monteleone: “al ir a pie, el cuerpo padece y mensura el camino”.⁸¹ Convengamos que algunos paseos solo pueden ser disfrutados a pie: las ciudades interiores y las ciudades profundas, las que se abren a los ojos del paseante y al contacto con los transeúntes, las calles y sus empedrados que se sienten al paso de un caminar fervoroso o sin rumbo. Y las veredas que posibilitan al viajero el sentarse a tomar un café o un aperitivo, que invitan a honrar la ciudad en las charlas de café, como expone en este fragmento cuyo título es “Vereda del Hotel España”: “Característico congreso del país, con diputaciones que se renuevan constantemente. Solución de grandes problemas económicos y sociales a base de cinzano y maní”.⁸²

80 Greca, *La torre de los ingleses*, 201.

81 Monteleone, *El relato de viaje*, 243.

82 Greca, *La torre de los ingleses*, 10.

Este fragmento en particular revela un entrecruzamiento de planos, entre la ironía y la personal vivencia de Greca como personaje de la política. La vereda del “Hotel España” nos remite a la calle como una sinécdoque de la ciudad, conjunción que también está presente en otro libro suyo, *Cuentos de comité* (1931).

Las calles tienen diferentes talantes según las horas del día, y el narrador detiene su mirada fotográfica en este detalle, como sucede con la calle Florida, en la Capital Federal, definida de este modo: “Callejón de cementerio que en la tarde vio pasar un interminable acompañamiento”.⁸³ Esta calle, que por las mañanas y las tardes de días laborables le resulta a Greca bulliciosa, vital, llena de comerciantes, transeúntes y clientes, recorrida a las diez de la noche, se transfigura en una solitaria necrópolis, según relata autobiográficamente. Es la calle de los joyeros, las tiendas de lujo y los modistos elegantes, también contaba con edificios de gran significación artística y social como el Jockey Club, el Círculo italiano, entre otros.

Greca y los Guido recorren a pie el interior de las ciudades –con y sin prisa– y se proyectan como escudriñadores de estilos arquitectónicos y artísticos, bajo una mirada descriptiva atenta, como sucede en su paso por El Callao, en Perú:

Recorremos a la disparada algunas calles. Las antiguas son simples pasajes embaldosados donde solo circulan los peatones. Vemos muchas posadas y pequeños negocios con letreros en inglés. Los edificios están patinados con un polvillo que brilla bajo el sol [...] Una iglesia, pintada al óleo, da la impresión de que estuviese sobredorada. Por las calles circula un pueblo cosmopolita, compuesto de chinos, indios e ingleses.⁸⁴

El tren de carga también es un medio de locomoción utilizado. Nos dice Greca: “Una ocurrencia imprevista de la política me obliga a salir precipitadamente de La Rioja. Me dispongo a alcanzar en Punta de los Llanos, un tren de carga que corre hasta Cruz del Eje”.⁸⁵ Aunque *a priori* podría pensarse que el tren de carga fue el medio de locomoción más incómodo utilizado y relatado en estas crónicas de viajes, ya que Greca nos cuenta que en un trayecto por La Rioja lo usó, entendemos que la mula fue, en realidad,

83 Greca, *La torre de los ingleses*, 10.

84 Greca, *La torre de los ingleses*, 52-53.

85 Greca, *La torre de los ingleses*, 196.

el más duro de sobrellevar. En efecto, es el más implacable puesto que se extreman las crueldades e incomodidades del camino: es el propio cuerpo del viajero el que sufre directamente las inclemencias climáticas.

Las razones esbozadas por Greca son variadas: el crudo frío de Uyuni, las caídas en el río, los frecuentes aguaceros, los azotes del viento y del sol, los habituales extravíos, las extorsiones de los guías, los saltadores, la lentitud y el trote irregular de las mulas, los peligros de la orografía, las miserables posadas para descansar, entre otras contrariedades. A modo de ejemplo citamos un pasaje titulado “Noche de perros”:

El trueno cañonea las montañas. Recibimos el azote del viento en el rostro y la lluvia espesa nos chorrea por todo el cuerpo, sin que intentemos siquiera una defensa. Los relámpagos van alumbrando el camino. Mi mula blanca, que por su color, según cuentan, atrae los rayos, me inquieta seriamente [...] De pronto bordeamos un precipicio. [...] Abajo, a cincuenta metros está el río. Sobre el camino en declive va resbalando la mula [...] Me duele todo el cuerpo. Tengo las piernas acalambradas. Un resbalón de la mula es la muerte segura.⁸⁶

Peligros, al filo de la montaña o bordeando ríos, cargando dolores corporales, el viaje a lomo de mula expone el cuerpo del viajero directamente a los factores climáticos y geográficos adversos:

Nos han informado que el viaje es terrible: cuatro días a lomo de mula, entre precipicios y torrentes, bajo los aguaceros y el viento. La salud de mis compañeros no les permite semejante aventura.

El camino sembrado de peligros: el río Suipacha que se ha llevado ya muchos viajeros: todo eso me atrae.⁸⁷

También expone:

Después subimos los cerros orillando el río, y vamos sobre el abismo por un camino tan angosto que apenas pueden poner sus cascos las cabalgaduras. Son las nueve de la mañana y la fatiga y el dolor me tienen extenuado. Hay que andar todo el día [...]

86 Greca, *La torre de los ingleses*, 94.

87 Greca, *La torre de los ingleses*, 90-91.

Y se suceden los barrancos, los precipicios, los caminos estrechos, las metidas en el agua, la lluvia y el viento. Parece que aquello no terminará nunca. Ya es demasiado. Me resigno a morir. Empiezo a desear la muerte como una liberación. Pero deseo morir tranquilo, en un lugar apacible: no dando vueltas entre las rocas para caer, estropeado y deshecho, en el fondo del barranco.⁸⁸

No obstante, cabe destacar que las severidades del camino que inciden en el viajero son mitigadas con nuevos vínculos sociales a raíz de viajar en caravanas o con motivo de la búsqueda de guías para abordar la travesía:

El Padre Federico es un alemán acriollado que [...] me presta polainas y alforjas y nos recomienda al arriero Jerez. La caravana se aumenta con el diputado por Tarija, señor Trigo, que luce un hermoso poncho bermejo; un señor vasco, comerciante de Salta, dos ambulantes sirios, el gaucho boliviano Don Dámaso y varios peones y arrieros.⁸⁹

Como elemento aglutinador, el alcohol, sirve para confraternizar en alguna visita al bajar del barco “Palena” y emprender a lomo de mula un trayecto, aunque en ocasiones sea necesario moderar el trago, para evitar males que atenten contra la vida misma. Expliquémonos un poco más: Greca comenta en un pasaje que quien los guía por los peligrosos caminos del sur de Bolivia es el arriero Jerez, quien resulta poco medido con la bebida. Para que no se emborrache, ya que esto podría conducir a que el guía se perdiera por los caminos o cayera por un despeñadero, Greca le roba una botella con singani que estaba en las alforjas del borrachín. Cabe destacar que el singani, bebida de alta graduación alcohólica y de la familia del aguardiente, es el ingrediente tradicional en muchos cócteles bolivianos. El episodio jocoso, por cierto, tiene ribetes realistas ya que además se pretende mimético del habla del personaje en cuestión:

—Oiga, patrón, ¿qué me ai hecho?—díceme al acercarse.

—¿Qué te pasa? Le contesto haciéndome el sorprendido.

—Nada, patrón. ¡Qué ai pasar! Lo que ai pasao es el singani de una alforja a otra alforja.

88 Greca, *La torre de los ingleses*, 98.

89 Greca, *La torre de los ingleses*, 91.

Como un *ritornello*, como una constante en este texto, podemos sostener que los viajeros se abren a la socialización, sin distinción de clases, con el afán por convertir cada momento y circunstancia en ocasión de encuentro con el otro y de interiorizarse en la cultura de las poblaciones visitadas. En este sentido, las costumbres gastronómicas y las bebidas típicas de los lugares recorridos son propiciatorias de los vínculos. Como vemos, otra bebida, en este caso la chicha –fruto de la fermentación no destilada del maíz– sirve de excusa entre los visitados y los viajeros para socializar:

Damos descanso a las mulas en el rancho de unos indios. Alrededor de una fogata instalada en el patio, hierve un líquido oscuro en doce enormes calderos de barro. La india fabrica chicha [...] Después de bebida, vuelven a acometerme ciertas dudas y termino por interrogar a la india sobre el procedimiento que se usa para su fabricación.⁹⁰

Las precarias posadas o *ranchos* que sirven de paradores en el sureste de Bolivia y que se denominan *tambos* son ocasiones favorables tanto para conocer a otros viandantes como para reponer las fuerzas. Estos sitios para el descanso nos remiten a la transitoriedad, es decir a cortas estancias, puesto que Greca no pasa largas temporadas allí sino solamente una noche para recuperar energías y continuar el viaje.

Para recapitular, podríamos esbozar que todo desplazamiento entraña un cambio, no solo un cambio de escenario, de paisaje, de geografía, sino un cambio en la perspectiva. ¿Vemos las cosas de igual manera cuando el desplazamiento de un lugar a otro se realiza en automóvil, en mula, en barco? La experiencia indica que no, que todo movimiento de un lugar a otro implica también un modo de vislumbrar, una perspectiva que atañe al campo visual y al cuerpo y, por supuesto, una posibilidad para socializar y estrechar vínculos con otras culturas. Y para inscribir en el texto en clave autobiográfica las vicisitudes del sujeto viajero.

90 Greca, *La torre de los ingleses*, 104-105.

A modo de cierre

El planteamiento del que partimos es que existe un entramado en los relatos de viajes que está conformado por el narrador, el protagonista textual y el autor, el cual configura las claves autobiográficas en *La torre...* Si el contrato de los relatos de viajes se construye a través de un pacto autobiográfico que, de alguna manera, nos involucra en el juego de confusiones entre protagonista textual y autor real, podemos afirmar entonces que este juego tiene una marca textual. En efecto, el narrador asume la primera persona del singular, construyéndose como un *yo condensado* cuya garantía de lo relatado (o credibilidad) está centrada en la rúbrica.

Si la primacía de la descripción, el apelar a la intertextualidad y la entronización de una mirada que hemos elegido denominar performativa suturan estos relatos de viajes, las remembranzas y los medios de locomoción vehiculizan la autobiografía. Por esta razón, estos últimos coadyuvan a delinear, en última instancia, ese yo condensado que se configura en los desplazamientos, surcando precipicios, recorriendo la ladera del monte o atravesando ríos cenagosos.

Si cada uno de los medios de locomoción instaure una perspectiva particular desde el plano de lo visual y del movimiento, su incidencia se plasma en lo corpóreo y también desde el punto de vista de la socialización, al propiciar (o no) la compañía de otras personas en el itinerario. En este sentido, advertimos que para Greca, por ejemplo, el compartimento del tren genera una escena de representación diversa al viaje en mula, las travesías marítimas resultan más agradables y placenteras que el tren de carga, el automóvil y la mula comparten cierta peligrosidad por la geografía hostil de las montañas y algunos recorridos solo pueden ser mensurados a pie.

Remembranzas atesoradas, datos autobiográficos, lecturas literarias del viajero van construyendo en el texto escenas de representación que actúan como mecanismos básicos de la verosimilitud. En este sentido, también los desplazamientos y los medios de locomoción, además de instaurar un particular modo de ver exponen que el peregrino que retorna a su lugar de origen no es, ni por asomo, el mismo que salió.

Bibliografía

- Albuquerque García, Luis. “La literatura de viajes a través de la historia: reflexiones sobre el género ‘relato de viajes’”. *Hispanismes 3* (primer semestre, 2014): 253-263. http://hispanistes.org/images/PDF/HispanismesS/Hispanismes_3/SHF%20Hispanismes%203%20ALBUQUERQUE%20GARCIA%20Luis.pdf
- . “Apuntes sobre crónicas de Indias y relatos de viajes”. *Letras*, n° 57-58, (enero-diciembre 2008): 11-23.
- Antequera, María Florencia. “El relato de viajes en la obra de Alcides Greca como formación de una subjetividad moderna en el campo intelectual argentino”. Tesis doctoral, Universidad Nacional de Cuyo, 2017.
- . *Alcides Greca. La escritura del viaje y el viaje de la escritura*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 2018 (en prensa).
- . “La mirada performativa y la construcción de la visualidad en el relato de viajes La torre de los ingleses (1929) de Alcides Greca”, *Revista del Centro Interdisciplinario de Literatura Hispanoamericana de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo Cuadernos del CILHA* (2017): 107-134.
- Bruner, Jerome, y Susan Weisse. “La invención del yo: la autobiografía y sus formas”. En *Cultura escrita y oralidad*, editado por David Olson y Nancy Torrance, 177-202. Barcelona: Gedisa, 1991.
- Colombi, Beatriz. “El viaje y su relato”. *Latinoamérica* 43, (2006): 11-35.
- Catelli, Nora. *El espacio autobiográfico*. Barcelona: Lumen, 1991.
- Derrida, Jacques. *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires- Madrid: Amorrortu, 2009.
- Ette, Ottmar. *Literatura de viaje. De Humboldt a Baudrillard*. México DF: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2001.
- Ette, Ottmar. *Literatura en movimiento. Espacio y dinámica de una estructura transgresora de fronteras en Europa y América*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008.
- Ette, Ottmar. “Los caminos del deseo”. *Humboldt* 46, n° 141 (2004): 10-14.

- Greca, Alcides. *La torre de los ingleses*. Buenos Aires: Inca, 1929.
- Gusmán, Luis. *Barthes: un sujeto incierto*. Buenos Aires: Ediciones Godot, 2016.
- Lanes, Raúl. “La esfericidad del papel: Gertrudis Gómez de Avellaneda, la condesa de Merlin y la literatura de viajes”. *Revista Iberoamericana de la Universidad de Pittsburgh* LXIII, n° 178-179 (enero-junio, 1997): 323-351.
- López Molina, Luis. “Hacia un perfil genérico de los libros de viaje”. En *Relatos de viajes contemporáneos por España y Portugal*, compilado por Geneviève Champeau, 32-43. Madrid: Verbum, 2004.
- Monteleone, Jorge. *El relato de viaje. De Sarmiento a Umberto Eco*. Buenos Aires: El Ateneo, 1999.
- Romano Sued, Susana. *Los 90: otras indagaciones*. Córdoba: Epoké, 2003.
- Rosa, Nicolás. *El arte del olvido y tres ensayos sobre mujeres*. Rosario: Beatriz Viterbo, 2004.
- Salabert, Pere. *Figuras del viaje. Tiempo, Arte, Identidad*. Rosario: Homo Sapiens, 1995.



Arreglo de reyes
Pedro Figari (1861-1938)
Lápiz sobre papel
12 x 19 cm., sin firma.

LIBROS

Storie Menti Mondì.
Approccio neuroermeneutico
alla letteratura.

Renata GAMBINO y Grazia PULVIRENTI
[Benito GARCÍA-VALERO]

Y también hicieron periódicos.
Cien años de prensa de mujeres
en Chile, 1850-1950.

Claudia MONTERO
[Nicolás ARENAS DELEÓN]

Renata GAMBINO y
Grazia PULVIRENTI,
*Storie Menti Mondì. Approccio
neuroermeneutico alla
letteratura.*

Milán: Mimesis, 2018, 142 pp.

Recibido: 30/01/2019
Aceptado: 14/02/2019

Desde 2014, Catania se ha ido convirtiendo en una de las sedes del pensamiento interdisciplinar más innovadoras dentro de los estudios literarios. En ese año aconteció por primera vez el Diálogo de Neurohumanidades, evento que visibilizó la labor que durante largo tiempo venía consolidando el núcleo de estudiosos de esta universidad. El evento logró reunir algunos de los grandes nombres que están hoy escribiendo la historia de las relaciones entre el cerebro y la literatura, y que son insignes representantes de varias de las aristas que articulan el recorrido edificio de los estudios cognitivos: Mark Turner, Semir Zeki, Gerard Steen Arthur M. Jacobs y otros líderes en sus ámbitos de investigación acudían a la cita siciliana que se sigue alojando en la Università degli Studi di Catania cada primavera desde entonces. En esta institución desarrollan su labor Renata Gambino y Grazia Pulvirenti, las audaces autoras de *Storie menti mondi*, la obra que aquí nos ocupa, y que no es sino el fruto de estos largos años de reflexión cruzada con científicos y académicos llegados de la neurología, la física, la lingüística cognitiva, los estudios empíricos de la literatura o la estética. Gracias a su condición de germanistas y a su experiencia como anfitrionas del privilegiado espacio de encuentro que supone el Diálogo de Neurohumanidades, las dos profesoras han sabido conjugar la gran tradición hermenéutica de raigambre alemana y romántica con los últimos descubrimientos en los estudios empíricos y las ciencias naturales, componentes difícilmente conjugables en una probeta sin que implosionen. Sin embargo, en esta ocasión la mezcla ha dado como resultado,



nos congratulamos por ello, este raro cristal que supone la neurohermenéutica, disciplina que pretende presentar el libro, subtítulo *Approccio neuroermeneutico alla letteratura*.

Somos muchos los que nos hemos dejado tentar por las promesas de exactitud y positivismo que han augurado las ciencias naturales y formales desde hace un buen par de siglos, pero pocos han salido victoriosos de este exigente campo de batalla. El intento de los formalistas rusos de aislar la quintaesencia de la literariedad fue un esfuerzo meritorio y marcó un hito, pero no ha dejado de ser contestado a lo largo del siglo XX por quienes quieren definir lo literario en función al contexto cultural y social que lo alumbra y lo recibe históricamente. *Storie menti mondi* trae muchas más cosas que a continuación especificaré, pero entre ellas, la más avezada puede que sea la recuperación de este intento formalista de semejarse a las ciencias 'prestigiosas', bautizado como literariedad, y que las autoras rescatan para rearmarlo con argumentos extraídos de los estudios cognitivos y empíricos producidos desde los

años 70 hasta la actualidad. Pero exploremos la fórmula desde el principio con el ánimo de que el lector vislumbre con más claridad los logros de este libro y logre imaginar el valor académico que reviste.

La premisa fundamental sobre la que las profesoras Gambino y Pulvirenti estructuran su Neurohermenéutica parte de un distanciamiento de los métodos críticos tradicionales (entre los que se incluirían también buena parte de los derivados de las escuelas del siglo XX) que han optado por parcelar el texto en sus componentes. Las autoras prefieren cultivar un conocimiento que se construya sobre la idea del texto como un “complejo sistema dinámico, construido jerárquicamente y que responde al sistema de funcionamiento de la mente humana” (pág. 12). El texto deviene entonces espejo de los procesos mentales y cognitivos del autor y del lector, y en este sentido las profesoras entroncan con la hermenéutica romántica alemana. Remozan el concepto de circularidad proveniente de esta disciplina, que ya apuntaba a los procesos mentales que el lector activa en su esfuerzo de conectar cada una de las partes de la obra interpretada con el todo al que pertenecen. La actualización de esta noción de circularidad interpretativa viene dada por el prefijo del término neurohermenéutica: en el proceso que atraviesa el lector se activan determinados campos especializados en su cerebro que asocian entre sí aspectos puramente cognitivos y perceptivos con los campos relacionados con el movimiento, la emoción, la memoria o la estética. En este último ámbito, *Storie Menti Mondì* analiza e incorpora las aportaciones del neurólogo Semir Zeki y de la disciplina que hace veinte años inauguró, la neuroestética, construida sobre las evidencias empíricas que han demostrado, según interpreta Zeki, la existencia de un área específica en el cerebro (“el área neuronal de la belleza”) que se activa siempre que un objeto bello es percibido, independientemente de la naturaleza sensorial (auditiva o visual) del mismo. La conexión, realizada a nivel neurológico, de belleza, sentidos y emoción, retroalimenta las teorías de la ‘cognición encarnada’ (*embodied cognition*), que desde

los años 70 han cimentado los estudios cognitivos. Otro de los méritos de *Storie Menti Mondì* es precisamente el de enlazar el estado contemporáneo de la cuestión cognitiva que, como hemos dicho, gira en torno al concepto de encarnación y corporalidad, con los trabajos anticipatorios de románticos alemanes, como Herder, Schleiermacher, y también de otros autores no alemanes, como Edmund Burke. Todos ellos, en lid con el dualismo cartesiano, anticiparon la importancia de la corporalidad y de las percepciones sensoriales en el lenguaje y en el establecimiento de los procesos de pensamiento.

Sobre las aportaciones de la neurociencia, de los estudios cognitivos y de estos antecedentes románticos, las autoras plantean, en definitiva, cómo la interpretación del texto activa un abultado número de procesos de naturaleza distinta pero convergente, y en muchos casos homologable en los distintos lectores, si bien cada acto de lectura es tan individual como la historia de esa persona y las conexiones propias que activa en su cerebro. La llamada de las emociones a la memoria, por ejemplo, es única en cada uno de nosotros, lo cual permite explicar cómo los textos evocan experiencias que pueden ser comunes a un gran número de lectores, pero también otras propias e individualizadas. Las autoras entienden que la literatura ficcional permite crear campos de experimentación de los comportamientos humanos, y por ello supone un ámbito de exploración excepcional y privilegiado para los estudiosos de la mente. Así entendemos el título de la obra, que con esa yuxtaposición en suspenso, sin puntuación, parece insinuar las interminables conexiones que pueden darse entre las historias de ficción, las mentes que las activan y los mundos que esas mismas mentes han experimentado, y que al mismo tiempo son recreados en cada una de las lecturas que vivifican un texto escrito.

Otra de las aportaciones más importantes de *Storie Menti Mondì* es la defensa que realiza la obra del siempre en crisis concepto de literariedad. Para las autoras, el texto literario, a diferencia del que es producto del lenguaje estándar, posee un potencial cognitivo radicado en la eficacia estética que facilita un

enriquecimiento procedimental en la mente del lector muy diferente al que pueden ofrecer los textos no literarios. Es así como defienden la hermenéutica de una de las críticas más comunes que se le han realizado desde los estudios literarios: los teóricos románticos alemanes no atendieron suficientemente a las diferencias en los procesos hermenéuticos activados por los textos literarios y los no literarios. ¿Qué podía aportar entonces la disciplina al estudio específico de la literatura? En su planteamiento neurohermenéutico, las autoras se apoyan en ciertas corrientes de los estudios cognitivos y de las aproximaciones empíricas a la literatura, como las realizadas por D.S. Miall, D. Kuiken y Arthur M. Jacobs, para visitar la *literariedad* y fundamentarla sobre argumentos extraídos tras observar y analizar las evidencias obtenidas en experimentos empíricos basados en las teorías de la recepción. Como resultado, asumen como característica principal de los textos literarios su capacidad de iniciar un proceso de autorreflexión que exige una activación cognitiva mayor que la requerida en los textos de uso o no literarios. La literariedad ejecuta modificaciones en las esferas conceptual y emotiva gracias a la concurrencia de un conjunto de propiedades textuales que la constituirían, y que se manifiestan a través de figuras lingüísticas, estilísticas y narrativas que *desautomatizan* la percepción durante la lectura y provocan un efecto de *desfamiliarización* que, recuperando a Shklovski, vuelve a presentarse como la característica definitoria del arte literario. La recuperación de los formalistas rusos no se trata, sin embargo, de un simple retroceso de cien años para reubicarnos en

el auge de esta escuela, ya que las autoras de esta obra han recuperado el término de la *desfamiliarización* o de *foregrounding* valiéndose de las últimas investigaciones neurológicas para apuntalar con ellas los cimientos de su neurohermenéutica. De particular valía en este punto es el modelo desarrollado por Arthur M. Jacobs, denominado *Neurocognitive Poetics Model of Literary Reading* (NCPM), que propone dos rutas de procesamiento de la información contenida en un texto literario cognitivamente enriquecido: una ruta rápida para aquella información del *background* que permite la inmersión en el mundo ficcional desplegado durante la lectura y una ruta lenta que *desfamiliariza* y provee de placer estético al lector que va decodificando el texto, esta vez de una manera más pausada, pues así lo exige la presencia de una elaboración formal más desarrollada. Una disciplina que, gracias a la esforzada labor que las profesoras Pulvirenti y Gambino han realizado en la composición de este *Storie Menti Mondì*, tiene ya su primer manual y augura un largo, fructífero y, lo que es más importante, sincrético recorrido en los estudios teóricos sobre la literatura.

En la cita marco que abre el capítulo 4 de esta obra, se recogen las palabras de Novalis que, ya en el siglo XIX, afirmaba que “pensar y poetizar son la misma cosa”. El trabajo de estas profesoras italianas, a hombros de tantos y distintos científicos, contribuirá a la exploración de las bases neurológicas de lo literario, igual que lo literario supone un medio de expresión privilegiado para aquellos que deseen estudiar la fundamentación misma de la cognición humana que, desde que lo propusiera Mark Turner, es literaria.

Benito García-Valero
 Universidad de Alicante
 benito.garcia@ua.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-4141-511X>

Claudia MONTERO.

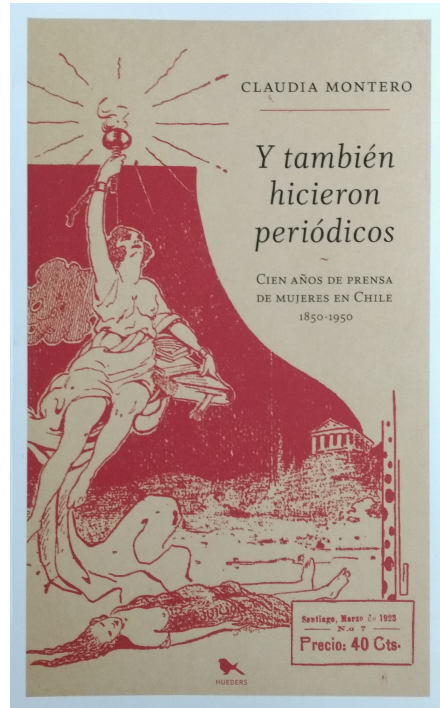
*Y también hicieron periódicos.
Cien años de prensa de
mujeres en Chile, 1850-1950.*

Santiago: Hueders, 2018, 296 pp.

Recibido: 05/12/2018
Aceptado: 13/02/2019

La voz femenina en la esfera pública siempre se vio enfrentada a numerosos obstáculos para lograr visibilidad. La herencia patriarcal que imponía a la mujer la obligación de permanecer recluida en el ámbito de lo privado relegó, en gran medida y hasta hace pocas décadas, la expresión de sus opiniones en cualquier espacio que transgrediera los límites del hogar. El juicio y condena social a que eran sometidas quienes buscaban trascender el rol de “ángeles del hogar” (madres y esposas) dificultó su manifestación pública. Sin embargo, existió un grupo de mujeres que fue capaz de romper los cánones establecidos y logró visibilizar su discurso a través de distintas publicaciones, fungiendo como escritoras, editoras e impresoras y hasta propietarias de diversos medios de prensa.

A partir de estas premisas, Claudia Montero presenta en *Y también hicieron periódicos. Cien años de prensa de mujeres en Chile, 1850-1950*, un recorrido a través de la prensa periódica chilena dirigida por y para mujeres. Fruto de un trabajo de muchos años –que ya vio resultados parciales en artículos de prensa, revistas académicas y capítulos de libros–, la autora confecciona una verdadera cartografía de la prensa femenina, para intentar comprender de qué forma las mujeres –y sus relatos– influyeron dentro del espacio público local y cómo se desarrolló cada una de las empresas editoriales en que ellas fueron protagonistas. Busca definir los fundamentos de una “prensa femenina y feminista” y determinar las transformaciones materiales y discursivas que vivió la escritura periódica de género en el panorama político-cultural chileno a



lo largo de cien años. A la vez, Montero descubre la posibilidad, a través de su trabajo, de sistematizar y poner en valor un material documental (62 publicaciones) fragmentario y disperso –y a veces incompleto por el silenciamiento accidental y/o consciente a que fueron sometidas estas fuentes– para acercarlo al lector. Es decir que, en el despliegue de su investigación, la obra deja en evidencia, no solo un interesante análisis del proceso histórico, sino también un trabajo heurístico relevante y necesario.

El primer capítulo que conforma este trayecto, “Las precursoras”, descubre la irrupción de las mujeres en el mundo editorial y periodístico chileno entre 1850 y 1890. Allí, se reconocen las diversas formas (periódicos políticos, revistas literarias y revistas ilustradas) en que éstas intentan apropiarse de un espacio dentro de la opinión pública y se advierten las resistencias que deben enfrentar en dicho proceso. Se trata, según Montero, de periódicos en que el discurso de género aún no logra escapar a los convencionalismos sociales

asociados con su papel marginal dentro de la cultura letrada decimonónica. No obstante, el período que se abre con la publicación de *El Eco de las Señoras* de Santiago (1865) –y que se comprende dentro del proceso de modernización de la prensa en Chile y América Latina– otorga la posibilidad de presentar a la mujer como un sujeto reflexivo, capaz de opinar sobre los asuntos políticos y sociales de la época (y transgredir las fronteras establecidas del pensar femenino), pero sin abandonar las lecturas asociadas culturalmente a su género: las crónicas de moda y de teatro, los consejos culinarios, las novelas de folletín, etc. Asimismo, la autora presenta y describe a las principales protagonistas de este primer momento de desarrollo de la prensa femenina, para concluir que todas las publicaciones del período son elitistas en su origen y alcance. Así, destaca la acción de pioneras como Rosario Orrego o Lucrecia Undurraga, en tanto forjadoras de un género discursivo que se enfrenta no solo a la crítica pública, sino también a los problemas estructurales que marcan a los impresos de la época: inconvenientes económicos y logísticos para la impresión y distribución de los soportes y falta de lectores.

“La explosión de las voces” caracteriza a las primeras tres décadas del nuevo siglo (1900-1920). Allí la diversificación de medios, su aumento y la transversalidad social del discurso de género imprimen un cambio dentro del mundo editorial chileno. La autora observa durante el período el desarrollo de tres tipos de prensa: feminista (con sus vertientes liberal y obrera); conservadora (católica y gremial católica); y cultural (cine, literatura y moda), cada una de las cuales examina con detenimiento. Al hacerlo, percibe que este periodo está determinado por la consolidación de los espacios obtenidos dentro de la opinión pública en la etapa anterior y por el intento de ocupar nuevos ámbitos. A partir del avance del proceso de escolarización y alfabetización surgen nuevos públicos (populares o de élite) con nuevos intereses, y es allí donde estos formatos desean entrar a tallar como soportes capaces de conformar una comunidad de género. También la

agenda lectora se diversifica: reproducción, sexualidad, familia, maternidad, sufragismo, sistema laboral, etc., aparecen en sus páginas, convirtiendo a los impresos en órganos de expresión, pero también de denuncia.

La tercera etapa en el proceso de constitución del campo periodístico femenino chileno está marcada por “la emergencia de las políticas” (1930), en tanto estos nuevos órganos publicitarios se transforman esencialmente en plataformas de reivindicación política y social. En un contexto marcado por la inestabilidad institucional y la crisis económica, se promueven publicaciones –autónomas o pertenecientes a organizaciones femeninas– que apuestan a afianzar una conciencia de género, radicalizando su discurso en defensa de la mujer, dentro de una sociedad que aún mantiene resabios patriarcales que buscan marginarla. En la acción del Partido Cívico Femenino (a partir de *Acción Femenina*) o el Movimiento Pro Emancipación de la Mujer Chilena (mediante *La Mujer Nueva*), se encuentran mecanismos para alinearse con un movimiento mundial –acción manifiesta a través de migraciones textuales o crónicas u opiniones sobre la acción feminista en Europa– y crear redes para un frente común en la protección de la mujer.

El ciclo se cierra con “la institucionalización [de la prensa femenina] y su dilución” (1940-1950), momento marcado por el afianzamiento de los medios de prensa pertenecientes a los movimientos sociales feministas, pero también que asiste a la inestabilidad y el desmembramiento de muchos de ellos fruto de sus propias disidencias políticas internas. Esto marca la escisión en nuevos medios, pero también el debilitamiento de cada uno. Durante el período, irrumpen medios alternativos como los boletines de circulación interna, los cuales conviven con los medios comerciales. A esto se une la participación de la mujer en los espacios de la política –inclusión aún incipiente y no sin férreas oposiciones– lo que también tiende a debilitar muchos de estos órganos de prensa. Montero considera como elemento relevante la política represiva de la época, cuya influencia no deja fuera a

estos medios de prensa. En este contexto, es significativa la acción de una organización con la FECHIF (Federación Chilena de Instituciones Femeninas) y sus medios de expresión (*Boletín* u *Orientación*) como mecanismo para perseverar en el activismo y mantener la llama del discurso feminista.

¿Qué pasó luego de 1950?, ¿cómo se manifestó la prensa femenina durante el periodo aciago de la dictadura militar? o ¿de qué modo se constituye actualmente el periodismo feminista dentro del espacio público?, son algunas de las interrogantes que Montero deja planteadas en el final de su trabajo para la continuidad de una labor de reconstrucción que tiene en *Y también hicieron periódicos...* un punto firme desde el cual proseguir. Asimismo, aparecen muchas líneas de trabajo para las que esta obra puede resultar un insumo relevante. Algunas se despliegan actualmente en el espacio *Prensa de Mujeres Chilenas* (<http://prensademujeres.cl/>), en que la autora –profesora de Instituto de Historia y Ciencias Sociales de la Universidad

de Valparaíso– junto a su equipo de trabajo, profundizan en la obra de estas pioneras de la prensa periodística femenina, así como también en los contenidos de sus impresos.

Como lector, el libro de Montero también despierta la curiosidad por ahondar en diversos temas: el examen de la relación de estas publicaciones con otras similares a nivel regional y transcontinental y la constitución de redes de autoras y de revistas (o periódicos); el análisis de los espacios de sociabilidad asociados a algunos de estos soportes (especialmente aquellos ajenos a organizaciones o instituciones) y su influencia en las dinámicas y flujos colaborativos de las publicaciones; o el estudio de la percepción y recepción de esta prensa femenina por parte de los medios hegemónicos de la época; sumarían a esta labor investigadora que, sin dudas, merece ser continuada, a fin de otorgar a la acción femenina y feministas en los órganos periodísticos el rol que le corresponde dentro de la historia de la prensa.

Nicolás Arenas Deleón
 Universidad de los Andes – CONICYT (Chile)
 narenas@miuandes.cl
 ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-5087-5839>

Normas para colaboradores:

Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo es una revista de Filosofía, Historia y Literatura, editada en forma semestral (junio y diciembre de cada año) por la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Montevideo.

Compromiso con el editor y copyright:

Sólo se publicarán contenidos originales, que no estén comprometidos para otra publicación y cuyo(s) autor(es) esté(n) en plena posesión de los derechos de publicación. El envío de los originales al editor supone que el autor o los autores de las colaboraciones ceden a **Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo** los derechos de reproducción de los textos admitidos. A su vez, se deberá consignar expresamente los casos de co-autoría, así como los casos en los que el autor recibió colaboraciones, sugerencias o comentarios de terceros.

Aviso de derechos de autor:

Esta revista es publicada por la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Montevideo.

Los autores que publican en esta revista aceptan los siguientes términos:

Los autores conservan los derechos de autor y conceden a la revista el derecho de primera publicación de la obra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional, que permite a otros compartir el trabajo con un reconocimiento de la autoría y un reconocimiento de su publicación inicial en esta revista.

Se permite y anima a los autores a publicar su trabajo en línea (en repositorios o en su sitio web) después de la presentación de este número de *Humanidades*, ya que esto puede generar intercambios productivos, así como una citación mayor del trabajo publicado (ver “The Effect of Open Access”, <http://opcit.eprints.org/oacitation-biblio.html>).

Declaración de privacidad:

Los nombres y direcciones de correo electrónico introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines declarados por la revista y no estarán disponibles para ningún otro propósito u otra persona.

Sistema de arbitraje:

Los textos enviados por los colaboradores a la revista *Humanidades* –sin los datos de autoría– son recibidos por el editor asociado; éste verifica la conformidad con los criterios y las normas establecidas. Si en esta primera parte del proceso de revisión surgiera alguna duda, el texto es derivado al Consejo Editorial; éste decide en forma definitiva sobre la consulta y comunica la resolución al editor asociado. Cuando un texto no cumple con las normas previstas o no recibe la aprobación en alguna de las etapas del proceso, el editor asociado transfiere la decisión al autor o autores en el plazo más breve posible.

El texto aprobado en la primera etapa pasa al arbitraje anónimo y confidencial –método de doble ciego–, a cargo de evaluadores externos que deben ser dos como mínimo. Son los encargados de estudiar la calidad científica y metodológica del texto que puede ser objeto de la aceptación, el rechazo o la aceptación con modificaciones. En el último caso, el editor asociado reenvía al autor el texto con las modificaciones y éste puede admitirlas o fundamentar una discrepancia parcial. Cuando el editor asociado recibe nuevamente el texto, verifica que se hayan hecho las modificaciones sugeridas por los evaluadores o acepta la discrepancia del autor. Es el editor asociado quien debe confirmar o no que el texto pase a la última fase del proceso, antes de ser incorporado al número de la revista al que vaya destinado. La decisión final se comunica al autor en un plazo máximo de ocho meses a partir de la fecha de la recepción del texto. El editor asociado podrá considerar en algún caso la pertinencia de que un evaluador disponga de un tiempo extraordinario para completar su análisis del texto.

Si aparece una discrepancia notoria entre los evaluadores, el editor asociado está facultado para solicitar una nueva evaluación en igualdad de condiciones con las dos primeras; esta tercera definirá el juicio sobre el texto.

Todos los evaluadores se comprometen a observar normas éticas y de investigación científica aceptadas con carácter universal. La revista *Humanidades* podrá precisarlas oportunamente.

Una vez aprobado el artículo para su publicación, el autor deberá firmar y enviar la Declaración de originalidad del escrito.

Cuando el número se publica, los autores reciben un ejemplar del correspondiente número de la revista *Humanidades*.

Declaración de originalidad:

Los autores deben aceptar y firmar la presente Declaración de originalidad, y enviarla al correo electrónico: revistahumanidades@um.edu.uy.

Declaración de originalidad

Título del trabajo que se presenta: _____

Por medio de esta declaración certifico que soy el autor del trabajo que estoy presentando para su posible publicación en *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo* (en adelante: la revista) y que su contenido es original y el resultado de mi personal contribución intelectual. Ninguno de los datos presentados en este trabajo ha sido plagiado, inventado, manipulado o distorsionado. Asumo que la identificación de plagio en el texto es causa de rechazo por parte de la revista y que en caso de detectarse un plagio se me comunicará el motivo. Todos los datos, figuras, tablas, fotografías y las referencias a materiales ya publicados están debidamente identificados con sus respectivos créditos e incluidos en las notas bibliográficas y en las citas, también los datos no publicados obtenidos mediante comunicación verbal o escrita. Cuento, además, con las debidas autorizaciones de quienes poseen los derechos patrimoniales sobre estos materiales.

Declaro estar en conocimiento de que la revista adhiere a las normas y códigos de ética internacionales establecidos por el Committee on Publication Ethics, COPE, <https://publicationethics.org/> para promover la investigación y su publicación. Por lo anterior, asumo que todos los materiales que se presentan están totalmente libres de derecho de autor y, por lo tanto, me hago responsable de cualquier litigio o reclamación relacionada con derechos de propiedad intelectual, exonerando de responsabilidad a la Universidad de Montevideo y a la revista.

Declaro que este artículo es inédito y que no lo he presentado a otra publicación seriada, para su respectiva evaluación y posterior publicación. En caso de que el artículo _____ sea aprobado para su publicación, como autor (a) y propietario (a) de los derechos de autor faculto de manera ilimitada en el tiempo a la Universidad de Montevideo para que incluya dicho texto en la revista, para que pueda reproducirlo, editarlo, distribuirlo, exhibirlo y comunicarlo en el país y en el extranjero por medios impresos, electrónicos, CD-ROM, Internet en texto completo o cualquier otro medio conocido o por conocer.

Declaro conocer que la versión publicada del artículo se distribuirá en Internet bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional (CC BY-NC 4.0). En el caso de que corresponda, dejo personal constancia de que las personas que han trabajado en este artículo aprobaron su versión final y están de acuerdo con su publicación. También reconozco todas las fuentes de financiación utilizadas para este trabajo e indico expresamente, si corresponde, el organismo financiador, y cualquier otro vínculo comercial, financiero o particular con personas

o instituciones que pudieran tener intereses con el trabajo propuesto y así queda registrado en el apartado Observaciones.

Como contraprestación por la presente autorización, declaro mi conformidad de recibir un (1) ejemplar del número de la revista en que aparezca mi artículo. Acepto, además, que si son varios los autores del mismo artículo, el investigador principal recibirá un (1) ejemplar y cada coautor un (1) ejemplar.

Para constancia de lo anteriormente expuesto, firmo esta declaración a los _____ días del mes de _____ del año _____, en la ciudad de _____.

Nombre, Firma y Documento de Identificación (si son varios autores, cada uno debe firmar). -----

Observaciones:-----

Normas éticas y conflictos de intereses:

Humanidades adhiere a las normas y códigos de ética internacionales establecidos por el Committee on Publication Ethics, COPE (Guidelines on Good Publication Practice and Code of Conduct, <https://publicationethics.org/>).

Los autores reconocen todas las fuentes de financiación utilizadas en sus trabajos e indican expresamente, si corresponde, el organismo financiador, y cualquier otro vínculo comercial, financiero o particular con personas o instituciones que pudieran tener intereses con el trabajo propuesto.

Detección de plagio:

La identificación de plagio en el texto es causa de rechazo por parte de la revista *Humanidades*. En caso de detectarse un plagio se comunica al autor el motivo del rechazo de su contribución exponiendo claramente las evidencias del plagio.

La revista emplea el servicio de detección de plagio y verificación de originalidad de Unicheck, <https://unicheck.com/es-es>.

Cargos por gestión de artículos:

Humanidades no cuenta con cargos o tasas por el procesamiento de los artículos (Article Processing Charge [APC]) enviados por los autores. Tampoco se abona tasa alguna por la presentación de los textos al proceso de evaluación.

Envíos de originales:

Se aceptarán escritos en los siguientes idiomas: español, inglés, francés y portugués.

La revista está compuesta por 4 secciones: *Estudios*, *Artículos*, *Reseñas* y *Entrevista*.

Los contenidos sometidos a arbitraje serán los de las secciones: *Estudios* y *Artículos*.

Las reseñas de libros y el proemio de los estudios tendrán una evaluación de calidad a cargo del Consejo de Redacción.

El nombre del autor o de los autores de los escritos remitidos no deberá figurar en el archivo ni en la copia enviada para evaluación.

En caso de que los textos enviados tengan gráficos o imágenes, éstos se enviarán en un archivo aparte en alta resolución (formato jpg).

La sección *Estudios* estará compuesta por un máximo de 4 escritos sobre un tema anunciado con la publicación del número precedente de la revista, o a través de otros medios de comunicación académicos.

Los trabajos presentados para la sección *Estudios* deberán incluir:

- 1) Breve curriculum vitae (máximo de 6 renglones), que incluya:
 - a) Nombre completo.
 - b) Identificador único de investigador ORCID (se puede obtener en el siguiente enlace: <https://orcid.org/>).
 - c) Cargo e institución académica a la que pertenece.
 - d) Dirección de correo electrónico.
- 2) Título del trabajo en español, inglés y portugués.
- 3) El texto del trabajo debe tener entre 8.000 y 15.000 palabras (sin contar notas al pie, bibliografía, título y resumen).
- 4) Resumen de 200 palabras como máximo, en español, inglés y portugués.
- 5) Palabras claves hasta 6, en español, inglés y portugués.
- 6) Bibliografía al final del texto presentada de acuerdo a las normas de la revista.

La revista podrá incluir, asimismo, textos en la sección artículos que responderán o no a sus áreas de estudios.

Los trabajos presentados para la sección *Artículos* deberán adjuntar:

- 1) Breve curriculum vitae (máximo de 6 renglones), que incluya:
 - a) Nombre completo.
 - b) Identificador único de investigador ORCID (se puede obtener en el siguiente enlace: <https://orcid.org/>).

-
- c) Cargo e institución académica a la que pertenece.
 - d) Dirección de correo electrónico.
 - 2) Título del trabajo en español, inglés y portugués.
 - 3) El texto del trabajo debe tener entre 6.000 y 10.000 palabras (sin contar notas al pie, bibliografía, título y resumen).
 - 4) Resumen de 200 palabras como máximo, en español, inglés y portugués.
 - 5) Palabras claves hasta 6, en español, inglés y portugués.
 - 6) Bibliografía al final del texto presentada de acuerdo a las normas de la revista.

La sección *Reseñas* podrá incluir notas sobre libros de interés en las áreas de estudio de la revista.

Los escritos remitidos deberán contar con toda la información bibliográfica del libro reseñado (título, autor, ciudad, editorial, año y número de páginas) y no excederán las 2.000 palabras. Se adjuntará un breve curriculum vitae del autor (máximo de 6 renglones), que incluya:

- a) Nombre completo.
- b) Identificador único de investigador ORCID (se puede obtener en el siguiente enlace: <https://orcid.org/>).
- c) Cargo e institución académica a la que pertenece.
- d) Dirección de correo electrónico.

Plazo de recepción de originales: para el número de junio, hasta el 30 de setiembre anterior; para el número de diciembre, hasta el 31 de marzo anterior.

Normas formales de citado textual:

Las referencias bibliográficas de los textos enviados a *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo* deben de cumplir con las normas del Manual de estilo de Chicago <http://www.chicagomanualofstyle.org/home.html>, a fin de poder ser presentados al proceso de evaluación. Se tomará el estilo de las Humanidades: notas al pie de página y una bibliografía al final del escrito. La bibliografía consultada debe agregarse al final en orden alfabético bajo el encabezamiento Bibliografía.

Para citar un libro:

Nota al pie de página: Nombre y apellido/s del autor, *Título de la obra en cursiva* (lugar de publicación: editorial, año), página/s de donde se toma la cita. Se debe respetar la sangría de primera línea.

Bibliografía (en orden alfabético): Apellido(s), Nombre o nombres. *Título del libro en cursiva*. Lugar de publicación: editorial, año. Se debe respetar la sangría francesa.

Ejemplos:

Nota al pie de página:

1. Juan B. Amores Carredano, coord., *Historia de América* (Barcelona: Ariel, 2006), 116.
2. Carmen Bernand y Serge Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo: del descubrimiento a la conquista: la experiencia europea 1492-1550* (México: Fondo de Cultura Económica, 1991), 399.
3. Arthur Herman, *La idea de decadencia en la Historia Occidental*, trad. Carlos Gardini (Barcelona: Andrés Bello, 1998), 115.
4. Sigmund Freud y Lou Andreas-Salome, *Letters*, ed. Ernst Pfeiffer (New York-London: Norton, 1983), 155.

Nota corta al pie de página:

Aplica para la segunda y posteriores citas de una obra.

5. Amores Carredano, *Historia de América*, 117.
6. Bernand y Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo*, 400.
7. Herman, *La idea de decadencia*, 117.

Bibliografía (en orden alfabético):

Amores Carredano, Juan B., coord. *Historia de América*. Barcelona: Ariel, 2006.

Bernand, Carmen, y Serge Gruzinski. *Historia del Nuevo Mundo: del descubrimiento a la conquista: la experiencia europea 1492-1550*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

Freud, Sigmund, y Lou Andreas-Salome. *Letters*. Editado por E. Pfeiffer. New York-London: Norton, 1983.

Herman, Arthur. *La idea de decadencia en la Historia Occidental*. Traducido por Carlos Gardini Barcelona: Andrés Bello, 1998. Originalmente publicado como *The Idea of Decline in Western History*. New York: Simon and Shuster, 1997.

Cuando se trate de libros con más de tres autores, las notas al pie de página deben incluir el nombre del primer autor seguido por “et al.”. En la bibliografía se ponen todos los autores.

Para citar un capítulo o parte de un libro:

Las partes de un libro como capítulos, ponencias de un congreso, prólogos, etc. se citan de la siguiente manera:

Notas al pie de página: Nombre y apellido/s del autor/es de la parte, “Título de la parte entre comillas”, en *Título de la obra en cursiva*, editores. (Lugar de publicación: editorial, año), página/s.

Bibliografía (en orden alfabético): Apellido/s, nombre/s del autor/es de la parte. “Título de la parte entre comillas”. En *Título de la obra en cursiva*, editores. Página/s. Lugar de publicación: editorial, año.

En las notas, citar las páginas específicas. En la bibliografía, incluir el rango del capítulo o parte del libro.

Ejemplos:

Nota al pie de página:

1. Ignacio Arellano, “El ingenio conceptista y el criollismo costumbrista de Juan del Valle Caviedes”, en *Herencia cultural de España en América. Siglos XVII y XVIII*, ed. Trinidad Barrera (Madrid: Iberoamericana, 2008), 10-11.

Nota corta al pie de página:

2. Arellano, “El ingenio conceptista”, 12.

Bibliografía (en orden alfabético):

Arellano, Ignacio. “El ingenio conceptista y el criollismo costumbrista de Juan del Valle Caviedes”. En *Herencia cultural de España en América. Siglos XVII y XVIII*, editado por Trinidad Barrera, 9-29. Madrid: Iberoamericana, 2008.

Para citar un e-book:

Para libros consultados en línea, agregar la URL como parte de la cita.

Para los libros con derechos de autor consultados a través de una base de datos de bibliotecas comerciales, mencione el nombre de la base de datos comercial en lugar de la URL.

En el caso de libros descargados en un dispositivo, indicar el formato del mismo (por ejemplo, EPUB o PDF) e incluir la aplicación o el dispositivo requerido para ver o acceder al archivo.

Ejemplos:

Nota al pie de página:

1. Thomas G. Rawski y Lilliam M. Li, eds., *Chinese history in economic perspective* (Berkeley: University of California Press, 1992), 37, <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft6489p0n6/>.

2. Natalia Olifer y Víctor Olifer, *Redes de computadoras: principios, tecnología y protocolos para el diseño de redes* (México: McGraw-Hill, 2009), cap. 2, E-Libro.

3. Jane Austen, *Pride and Prejudice* (New York: Penguin Classics, 2007), cap. 3, Kindle.

4. Philip B. Kurland and Ralph Lerner, eds., *The Founders' Constitution* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), cap. 10, doc. 19, <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.

5. Harold Koontz, *Administración una perspectiva global* (México: McGraw-Hill Interamericana, 2008), cap. 1, Adobe Digital Editions EPUB.

Nota corta al pie de página:

6. Rawski y Li, *Chinese history*, 38.
7. Olifer y Olifer, *Redes de computadoras*, cap.3.
8. Austen, *Pride and Prejudice*, cap. 14.
9. Kurland y Lerner, *Founders' Constitution*, cap. 4, doc. 29.

Bibliografía (en orden alfabético):

- Austen, Jane. *Pride and Prejudice*. New York: Penguin Classics, 2007. Kindle.
- Koontz, Harold. *Administración una perspectiva global*. México: McGraw-Hill Interamericana, 2008. Adobe Digital Editions EPUB.
- Kurland, Philip B., y Ralph Lerner, eds. *The Founders' Constitution*. Chicago: University of Chicago Press, 1987. <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.
- Olifer, Natalia y Víctor Olifer. *Redes de computadoras: principios, tecnología y protocolos para el diseño de redes*. México: McGraw-Hill, 2009. E-Libro.
- Rawski, Thomas G. y Lilliam M. Li, eds. *Chinese history in economic perspective*. Berkeley: University of California Press, 1992. <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft-6489p0n6/>.

Para citar un artículo de una revista impresa o electrónica:

En las notas citar las páginas específicas. En la bibliografía incluir el rango de páginas del artículo. Para artículos consultados en línea incluir la URL o la base de datos. Si el artículo tiene DOI (Digital Object Identified) es preferible incluir este enlace permanente que la URL.

Notas al pie de página (Nombre y apellido/s del autor, “Título del artículo entre comillas”, título de la revista en cursiva volumen de la revista (año de publicación): página/s de donde se toma la cita.

Bibliografía: Apellidos(s), nombre/s del autor. “Título del artículo entre comillas”. *Título de la revista en cursiva* volumen de la revista (año de publicación entre paréntesis): primera página- última página del artículo.

Ejemplos:

Nota al pie de página:

1. Elena Ruibal, “Alonso Quijano, vencedor de sí mismo”, *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo* 5, n°1 (2005): 62.
2. Frédérique Langue, “Bolivarianismos de papel”, *Revista de indias* 77, n° 270 (mayo-agosto 2017): 359, <http://dx.doi.org/10.3989/revindias.2017.011>.
3. Peter LaSalle, “Conundrum: a story about reading”, *New England Review* 38, n° 1 (2017): 95, Project MUSE.
4. Shao-Hsun Keng, Chun-Hung Lin y Peter F. Orazem, “Expanding College Access in Taiwan, 1978–2014: Effects on Graduate Quality and Income Inequality”, *Journal of Human Capital* 11, n° 1 (Spring 2017): 9–10, <https://doi.org/10.1086/690235>.

Nota corta al pie de página:

5. Ruibal, “Alonso Quijano”, 63.
6. Langue, “Bolivarianismos de papel”, 361.
7. LaSalle, “Conundrum”, 97.
8. Keng, Lin y Orazem, “Expanding college access”, 23.

Bibliografía (en orden alfabético):

- Keng, Shao-Hsun, Chun-Hung Lin y Peter F. Orazem. “Expanding college access in Taiwan, 1978–2014: effects on graduate quality and income inequality”. *Journal of Human Capital* 11, n° 1 (Spring 2017): 1–34. <https://doi.org/10.1086/690235>.
- Langue, Frédérique. “Bolivarianismos de papel”. *Revista de indias* 77, n° 270 (2017): 257-378. <http://dx.doi.org/10.3989/revindias.2017.011>.
- LaSalle, Peter. “Conundrum: a story about reading”. *New England Review* 38, n° 1 (2017): 95-109. Project MUSE.
- Ruibal, Elena. “Alonso Quijano, vencedor de sí mismo”. *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo* 5, n°1 (2005): 61-71.

Para citar una tesis:

Nota al pie de página: Nombre y apellido/s del autor, “Título de la tesis” (Tesis doctoral, Tesis de maestría, Tesis de grado, Institución, año), página/s de donde se toma la cita.

Bibliografía (en orden alfabético): Apellidos(s), nombre/s del autor. “Título de la tesis”. Tesis doctoral, Tesis de maestría, Tesis de grado, Institución, año.

Ejemplos:

Nota al pie de página:

1. Carmen Cecilia Lago de Fernández, “Repercusión de la actividad orientativa del maestro en la autonomía del niño” (Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2006), 50.
2. Pedro Jiménez Castillo, “Murcia. De la antigüedad al Islam” (Tesis doctoral, Universidad de Granada, 2013), 414, <https://digital.csic.es/handle/10261/95860>.

Nota corta al pie de página:

3. Lago de Fernández, “Repercusión de la actividad”, 47-48.
4. Jiménez Castillo, “Murcia. De la antigüedad”, 415.

Bibliografía (en orden alfabético):

- Jiménez Castillo, Pedro. “Murcia. De la antigüedad al islam”. Tesis doctoral, Universidad de Granada, 2013. <https://digital.csic.es/handle/10261/95860>.

Lago de Fernández, Carmen Cecilia. “Repercusión de la actividad orientativa del maestro en la autonomía del niño”. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2006.

Para citar un artículo de prensa:

El nombre del autor (si se conoce) y el título de artículo se citan de forma muy similar a los elementos correspondientes en las revistas

El mes, el día y el año son los elementos indispensables.

Si el documento se publica en alguna sección, se puede dar el número de sección (por ejemplo, sección 1) o el título (por ejemplo, Nación).

Nota al pie de página: Nombre y apellido/s del autor, “Título del artículo”, título del periódico, día mes, año, sección, URL.

Bibliografía (en orden alfabético): Apellido/s, Nombre/s del autor. “Título del artículo”. Título del periódico, día mes, año. Sección. URL.

Ejemplo:

Nota al pie de página:

1. László Erdélyi, “Un detective en el virreinato”, *El País* (Uruguay), 5 de enero, 2018, Cultural, <https://www.elpais.com.uy/cultural/detective-virreinato.html>.

Nota corta al pie de página:

2. Erdélyi, “Un detective en el virreinato”.

Bibliografía (en orden alfabético):

Erdélyi, László. “Un detective en el virreinato”. *El País* (Uruguay), 5 de enero, 2018. Cultural. <https://www.elpais.com.uy/cultural/detective-virreinato.html>.

Sí el artículo no tuviese autor, se coloca en primer lugar el nombre del periódico.

Para citar una entrevista:

Las entrevistas no publicadas, conversaciones, correos electrónicos, mensajes de texto o similares, se citan en el texto (“En conversación telefónica con el autor el 7 de julio de 2010, el líder sindicalista admitió que...”) o en notas, raramente se incluyen en la bibliografía. Las citas deben incluir los nombres tanto de la persona entrevistada como del entrevistador; información de identificación breve, si corresponde; el lugar o fecha de la entrevista (o ambas, si se conoce). Agregar si hay una transcripción o grabación disponible y dónde se puede encontrar. Normalmente comienza por el nombre de la persona entrevistada. El entrevistador, en caso de mencionarse, figura en segundo lugar.

Ejemplo:

Nota al pie de página:

1. Andrew Macmillan (asesor principal, Investment Center Division, FAO), en entrevista con el autor, setiembre, 1998.
2. Benjamin Spock, entrevista por Milton J. E. Senn, 20 de noviembre, 1974, entrevista 67A, transcripción, Senn Oral History Collection, National Library of Medicine, Bethesda, MD.

Una entrevista que ha sido publicada, transmitida o está en línea, generalmente se puede tratar como un artículo u otro elemento de una publicación periódica. Las entrevistas consultadas en línea deben incluir una URL.

Nota al pie de página:

1. Kory Stamper, “From ‘F-Bomb’ to ‘Photobomb,’ how the dictionary keeps up with English,” entrevista por Terry Gross, *Fresh Air*, NPR, 19 de abril, 2017, audio, 35:25, <http://www.npr.org/2017/04/19/524618639/from-f-bomb-to-photobomb-how-the-dictionary-keeps-up-with-english>.
Nota corta al pie de página:
2. Stamper, entrevista.

Bibliografía (en orden alfabético):

Stamper, Kory. “From ‘F-Bomb’ to ‘Photobomb,’ how the dictionary keeps up with English”. Entrevista por Terry Gross. *Fresh Air*, NPR, 19 de abril, 2017. Audio, 35:25. <http://www.npr.org/2017/04/19/524618639/from-f-bomb-to-photobomb-how-the-dictionary-keeps-up-with-english>.

Para citar un sitio web:

Para citar el contenido original del sitio web se debe incluir: el título o la descripción de la página específica (si se cita); el título o la descripción del sitio como un todo; el propietario o patrocinador del sitio; y una URL.

Las citas del contenido del sitio web se pueden limitar al texto (“El 2 de mayo de 2019, la Biblioteca Universitaria mencionaba en su sitio web...”) o en una nota. Si se quiere una cita más formal, puede realizarse de acuerdo al ejemplo que figura a continuación. Debido a que el contenido está en permanente cambio se debe incluir una fecha de publicación o fecha de revisión o modificación. Si no se puede determinar dicha fecha, incluya una fecha de acceso.

Ejemplo:

Nota al pie de página:

1. “Biblioteca Universitaria”, Universidad de Montevideo, acceso el 2 de mayo, 2019, <http://www.um.edu.uy/vidauniversitaria/biblioteca/>.
2. Universidad de Montevideo, “Biblioteca Universitaria”.

Bibliografía (en orden alfabético):

Universidad de Montevideo. Biblioteca Universitaria. Acceso el 2 de mayo, 2019.
<http://www.um.edu.uy/vidauniversitaria/biblioteca/>.

Para citar una entrada de blog:

Las publicaciones del blog se citan como artículos de prensa en línea.

Las citas incluyen al autor de la publicación; el título de la publicación, entre comillas; el título del blog, en cursiva; la fecha de la publicación; y una URL. La palabra blog se puede agregar entre paréntesis después del título del blog (a menos que la palabra blog sea parte del título).

Las entradas de blog o comentarios pueden citarse en el texto (“En un comentario publicado en el blog Biblioteca UM: noticias el 19 de abril de 2016...”) en lugar de en una nota y, generalmente, se omiten en la bibliografía. Si se necesita una entrada de bibliografía, debe aparecer debajo del autor de la publicación.

Nombre y apellido/s del autor, “Título de la entrada”, *título del blog* (blog), día mes, año, URL.

Ejemplo:

Nota al pie de página:

1. Daniela Vairo, “IV Encuentro Internacional de Conservación Preventiva e Interventiva en Museos, Archivos y Bibliotecas”, *Biblioteca UM: noticias* (blog), 19 de abril, 2016, <https://novedadesbiblioteca.wordpress.com/2016/04/19/iv-encuentro-internacional-de-conservacion-preventiva-e-interventiva-en-museos-archivos-y-bibliotecas/>.

Bibliografía (en orden alfabético):

Vairo, Daniela. “IV Encuentro Internacional de Conservación Preventiva e Interventiva en Museos, Archivos y Bibliotecas”. *Biblioteca UM: noticias* (blog), 19 de abril, 2016. <https://novedadesbiblioteca.wordpress.com/2016/04/19/iv-encuentro-internacional-de-conservacion-preventiva-e-interventiva-en-museos-archivos-y-bibliotecas/>.

Cita de cita:

Citar una fuente de una fuente secundaria (“citado en”) se debe evitar, ya que se espera que los autores hayan examinado las obras que citan. Sin embargo, si una fuente original no está disponible, se deben enumerar tanto la fuente original como la secundaria.

Primero se cita la fuente primaria seguido de “citado en” y luego la fuente secundaria.

Nota al pie de página:

1. Manuel Graña González, *La escuela de periodismo* (Madrid: CIAP, 1950) citado en Miguel Ángel Jimeno López, *El suelto periodístico. Teoría y práctica: el caso de ZigZag* (Pamplona: EUNSA, 1996).

Bibliografía (en orden alfabético):

Graña González, Manuel. *La escuela de periodismo*. Madrid: CIAP, 1950 citado en Miguel Ángel Jimeno López. *El suelto periodístico. Teoría y práctica: el caso de ZigZag*. Pamplona: EUNSA, 1996.

Guidelines for contributing authors:

Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo is a journal of Philosophy, History and Literature, published every six months (June and December of each year) by the Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de Montevideo.

Commitment to the editor and copyright:

Only original content that is not committed to another publication and whose author(s) are in full possession of publishing rights will be published. The submission of the originals to the editor entails that the author or the authors of the collaborations give to **Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo** the reproduction rights of the admitted texts. In turn, cases of co-authorship must be expressly stated, as well as cases in which the author received collaborations, suggestions or comments from third parties.

Notice of copyright:

This Journal is published by the Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de Montevideo.

The authors who publish in this journal accept the following terms:

The authors retain the copyright and grant the journal the right of first publication of the work under a Creative Commons Attribution-Non-Commercial 4.0 International license, which allows others to share the work with an acknowledgment of authorship and an acknowledgment of their initial publication in this journal. Authors are allowed and encouraged to publish their work online (in repositories or on their website) after the presentation of this issue of *Humanidades*, as this can generate productive exchanges, as well as a higher citation of the published work (see “The Effect of Open Access”, <http://opcit.eprints.org/oacitation-biblio.html>).

Privacy statement:

The names and email addresses entered in this journal will be used exclusively for the purposes stated by the journal and will not be available for any other purpose or another person.

Arbitration system:

Texts sent by the contributors to the journal of *Humanidades*—without the authorship data—are received by the associate editor, in charge of verifying compliance with the established criteria and standards. If in this first stage of the review process any doubt shall arise, the text is referred to the Editorial Board; which definitively decides about the consultation and communicates the resolution to the associate editor. If a text does not meet the required standards or does not receive approval in any of the stages of the process, the associate editor transfers the decision to the author or authors in the shortest time possible.

The text approved in the first stage goes to anonymous and confidential arbitration—double blind method—, in charge of external evaluators that must be a minimum of two. They will evaluate the scientific and methodological quality of the text that can be object of acceptance, rejection or acceptance with modifications. In the latter case, the associate editor resends the text with the modifications to the author, who can admit the modifications or substantiate a partial discrepancy. When the associate editor receives the text again, he verifies that the modifications suggested by the evaluators have been made or he accepts the discrepancy of the author. It is the associate editor that must confirm if the text goes to the last stage of the process or not, before being incorporated into the intended issue of the journal. The final decision is communicated to the author within a maximum period of eight months from the date of receipt of the text. The associate editor may consider, in some cases, the appropriateness for an evaluator to have an extraordinary time to complete the analysis of the text.

If a notorious discrepancy appears between the evaluators, the associate editor is entitled to request a new evaluation on equal terms with the first two; this third evaluation will define the judgment on the text.

All the evaluators are committed to observe the accepted ethical and scientific research norms of universal character. The journal may specify them in a timely manner.

Once the article is approved for publication, the author must sign and send the Declaration of Originality of the writing.

When the issue is published, the authors receive a copy of the corresponding issue of the *Humanidades* journal.

Declaration of Originality:

The authors must accept and sign the declaration of originality and send it to the following email address: revistahumanidades@um.edu.uy.

HUMANIDADES: REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE MONTEVIDEO

Declaration of originality

Title of work presented: -----

By means of this declaration I certify that I am the author of the work I am presenting for possible publication in *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo* (the journal) and that its content is original and the result of my personal intellectual contribution. None of the data presented in this work has been plagiarized, invented, manipulated or distorted. I accept that the identification of plagiarism in the text is a reason for rejection by the journal and that if a plagiarism is detected, the reason will be communicated. All data, figures, tables, photographs and references to previously published materials are duly identified with their respective credits and included in the bibliographic notes and citations, as well as unpublished data obtained through verbal or written communication. I also have the proper authorizations of those who own the copyrights on these materials.

I declare to be aware that the journal adheres to the international standards and codes of ethics established by the Committee on Publication Ethics, COPE, (<https://publicationethics.org>) to promote research and its publication. Therefore, I assume that all presented materials are completely free of copyright and, as a result, I am the only responsible for any litigation or claim related to intellectual property rights, exempting the Universidad de Montevideo and the journal.

I declare that this article is unpublished and that I have not submitted it to another serial publication, for its respective evaluation and subsequent publication. In the event that the article ----- is approved for publication, as author and owner of the author's rights, I authorize the Universidad de Montevideo to include this text in the journal with no limits in time, so that it can be reproduced, edited, distributed, displayed and communicated in the country and abroad by print, electronic format, CD-ROM, Internet, in full text or any other means known or unknown.

I declare to know that the published version of the article will be distributed on the Internet under a Creative Commons Attribution-Non-Commercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0). In the applicable cases, I leave personal evidence that the people who have worked on this article approved its final version and agree to its publication. I also acknowledge all sources of funding used for this work and expressly indicate, if appropriate, the funding agency, and any other commercial, financial or private link with persons or institutions that may have an interest in the proposed work and this is properly stated in the *Observations* section.

As consideration for this authorization, I declare my consent to receive one (1) copy of the issue of the journal in which my article appears.

I also accept that if there are several authors of the same article, the principal investigator will receive one (1) copy and each coauthor one (1) copy. For proof of the above, I sign this declaration on the _____ days of the month of _____ of the year _____, in the city of _____.

Name, Signature and ID Document (if there are more than one author, every author needs to sign). _____

Observations: _____

Ethical codes and conflicts of interest:

Humanidades adheres to the international standards and codes of ethics established by the Committee on Publication Ethics, COPE (Guidelines on Good Publication Practice and Code of Conduct, <https://publicationethics.org/>).

The authors acknowledge all sources of funding used in their work and expressly indicate, when appropriate, the funding agency and any other commercial, financial or private link with persons or institutions that may have interests with the proposed work.

Plagiarism Detection:

The identification of plagiarism in the text is a reason for rejection by *Humanidades* journal. If plagiarism is detected, the author is informed of the reason for the rejection of his contribution, with the evidence of plagiarism clearly stated.

The journal uses Unicheck's plagiarism detection and verification of originality service, <https://unicheck.com/es-es>

Charges for processing articles:

Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo, does not have charges or fees for the processing of articles (Article Processing Charge [APC]) sent by the authors. There is no fee paid for the presentation of the texts to the evaluation process either.

Sending the originals:

Written texts will be accepted in the following languages: Spanish, English and Portuguese.

The journal is composed of 4 sections: *Studies*, *Articles*, *Reviews* and *Interview*.

The contents submitted to arbitration will be those of the following sections: *Studies* and *Articles*.

The books' reviews and the prologue of the studies will have a quality assessment performed by the Editorial Board.

The name of the author (or authors) of the submitted texts must not appear in the file or in the copy sent for evaluation. In the cases that the texts sent have graphics or images, they will be sent in a separate file in high resolution (jpg format).

The *Studies* section will be composed of a maximum of 4 writings on a subject announced in the publication of the previous issue of the journal, or through other academic media. The works presented for the Studies section should include:

- 1) Short curriculum vitae of the author (maximum of 6 lines), including:
 - a) Full name.
 - b) Unique identifier of researcher ORCID (can be obtained in the following link: <https://orcid.org/>).
 - c) Position and academic institution to which the researcher belongs.
 - d) Email address.
- 2) Title of the work in English, Spanish and Portuguese.
- 3) The text of the work must have between 8,000 and 15,000 words (without counting footnotes, bibliography, title and summary).
- 4) Summary of a maximum of 200 words, in English, Spanish and Portuguese (Abstract).
- 5) Key words (up to 6), in English, Spanish and Portuguese.
- 6) Bibliography at the end of the text presented in accordance with the citation norms of the journal.

The journal may also include texts in the *Articles* section that will relate or not to their areas of study.

The works submitted for the Articles section must attach:

- 1) Short curriculum vitae of the author (maximum of 6 lines), including:
 - a) Full name.
 - b) Unique identifier of researcher ORCID (can be obtained in the following link: <https://orcid.org/>).
 - c) Position and academic institution to which the researcher belongs.
 - d) Email address.

-
- 2) Title of the work in English, Spanish and Portuguese.
 - 3) The text of the work must have between 6,000 and 10,000 words (without counting footnotes, bibliography, title and summary).
 - 4) Summary of a maximum of 200 words, in English, Spanish and Portuguese. (Abstract).
 - 5) Key words (up to 6), in English, Spanish and Portuguese.
 - 6) Bibliography at the end of the text presented in accordance with the citation norms of the journal.

The *Reviews* section may include notes on books of interest in the areas of study of the journal. The submitted works must have all the bibliographic information of the reviewed book (title, author, city, publisher, year and number of pages) and shall not exceed 2,000 words. A short curriculum vitae of the author (maximum of 6 lines) must be attached, including:

- a) Full name.
- b) Unique identifier of researcher ORCID (can be obtained in the following link: <https://orcid.org/>).
- c) Position and academic institution to which the researcher belongs.
- d) Email address.

Deadline for receipt of originals: for the June issue, until the previous 30th of September; and for the December issue, until the previous March 31st.

Formal norms of quoted text:

The bibliographical references of the texts sent to *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo* must comply with the standards of the Chicago Style Manual <http://www.chicagomanualofstyle.org/home.html>, in order to be presented to the evaluation process. The style taken will be the one of Humanities: footnotes and a bibliography at the end of the text. The bibliography consulted should be added at the end in alphabetical order under the heading Bibliography.

To quote a book:

Footnote: Name and surname(s) of the author, Title of the work in italics (place of publication: publisher, year), page(s) from where the citation is taken. The first indentation line must be respected.

Bibliography (in alphabetical order): Surname(s), Name or names. Title of the book in italics. Place of publication: editorial, year. The hanging indent must be respected.

Examples:

Footnotes:

1. Juan B. Amores Carredano, coord., *Historia de América* (Barcelona: Ariel, 2006), 116.
2. Carmen Bernand y Serge Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo: del descubrimiento a la conquista: la experiencia europea 1492-1550* (México: Fondo de Cultura Económica, 1991), 399.
3. Arthur Herman, *La idea de decadencia en la Historia Occidental*, trad. Carlos Gardini (Barcelona: Andrés Bello, 1998), 115.
4. Sigmund Freud y Lou Andreas-Salome, *Letters*, ed. Ernst Pfeiffer (New York-London: Norton, 1983), 155.

Shortened note:

Applies to the second and subsequent citations of a work.

5. Amores Carredano, *Historia de América*, 117.
6. Bernand y Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo*, 400.
7. Herman, *La idea de decadencia*, 117.

Bibliography (in alphabetical order):

Amores Carredano, Juan B., coord. *Historia de América*. Barcelona: Ariel, 2006.

Bernand, Carmen, y Serge Gruzinski. *Historia del Nuevo Mundo: del descubrimiento a la conquista: la experiencia europea 1492-1550*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

Freud, Sigmund, y Lou Andreas-Salome. *Letters*. Editado por E. Pfeiffer. New York-London: Norton, 1983.

Herman, Arthur. *La idea de decadencia en la Historia Occidental*. Traducido por Carlos Gardini Barcelona: Andrés Bello, 1998. Originalmente publicado como *The Idea of Decline in Western History*. New York: Simon and Shuster, 1997.

When citing books with more than three authors, the footnotes should include the name of the first author followed by “et al.” All authors are included in the bibliography.

To quote a chapter or a part of a book:

The parts of a book such as chapters, conference papers, prologues, etc. should be quoted as follows:

Footnotes: Name and surname(s) of the author(s) of the cited part, “Title of the part in quotation marks”, in Title of the work in italics, editors (place of publication: publisher, year), page(s).

Bibliography in alphabetical order: Surname, name(s) of the author(s) of the cited part. “Title of the part in quotation marks”. In Title of the work in italics, editors. Page(s). Place of publication: editorial, year.

In the notes, mention the specific pages. In the bibliography include the rank of the chapter or part of the book cited.

Examples:

Footnotes:

1. Ignacio Arellano, “El ingenio conceptista y el criollismo costumbrista de Juan del Valle Caviedes”, en *Herencia cultural de España en América. Siglos XVII y XVIII*, ed. Trinidad Barrera (Madrid: Iberoamericana, 2008), 10-11.

Shortened note:

2. Arellano, “El ingenio conceptista”, 12.

Bibliography in alphabetical order:

Arellano, Ignacio. “El ingenio conceptista y el criollismo costumbrista de Juan del Valle Caviedes”. En *Herencia cultural de España en América. Siglos XVII y XVIII*, editado por Trinidad Barrera, 9-29. Madrid: Iberoamericana, 2008.

To quote an e-book:

When citing the online version of a book, add the URL as part of the quote.

For books that are copyrighted through a commercial library database, mention the name of the commercial database instead of the URL.

In the case of books downloaded on a device, indicate the format of the device (EPUB, PDF, for example) and include the name of the format together with the application or device required to view or acquire the file, if any.

Examples:

Footnotes:

1. Thomas G. Rawski y Lilliam M. Li, eds., *Chinese history in economic perspective* (Berkeley: University of California Press, 1992), 37, <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft6489p0n6/>.

2. Natalia Olifer y Victor Olifer, *Redes de computadoras: principios, tecnología y protocolos para el diseño de redes* (México: McGraw-Hill, 2009), cap. 2, E-Libro.

3. Jane Austen, *Pride and Prejudice* (New York: Penguin Classics, 2007), cap. 3, Kindle.

4. Philip B. Kurland and Ralph Lerner, eds., *The Founders' Constitution* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), cap. 10, doc. 19, <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.

5. Harold Koontz, *Administración una perspectiva global* (México: McGraw-Hill Interamericana, 2008), cap. 1, Adobe Digital Editions EPUB.

Shortened note:

6. Rawski y Li, *Chinese history*, 38.

7. Olifer y Olifer, *Redes de computadoras*, cap.3.

8. Austen, *Pride and Prejudice*, cap. 14.

9. Kurland y Lerner, *Founders' Constitution*, cap. 4, doc. 29.

Bibliography:

- Austen, Jane. *Pride and Prejudice*. New York: Penguin Classics, 2007. Kindle.
- Koontz, Harold. *Administración una perspectiva global*. México: McGraw-Hill Interamericana, 2008. Adobe Digital Editions EPUB.
- Kurland, Philip B., y Ralph Lerner, eds. *The Founders' Constitution*. Chicago: University of Chicago Press, 1987. <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.
- Olifer, Natalia y Víctor Olifer. *Redes de computadoras: principios, tecnología y protocolos para el diseño de redes*. México: McGraw-Hill, 2009. E-Libro.
- Rawski, Thomas G. y Lilliam M. Li, eds. *Chinese history in economic perspective*. Berkeley: University of California Press, 1992. <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft-6489p0n6/>.

To quote an article from a printed or electronic journal:

In the notes, mention the specific pages. In the bibliography include the rank of article. For articles consulted online include the URL or the database.

If the article has DOI (Digital Object Identified) it is preferable to include this permanent link than the URL.

Footnotes: (Name and Surname(s) of the author(s), "Title of the article in quotation marks", in Title of the journal in italics, volume of the journal (year of publication): page(s) from where the quote is taken.

Bibliography: Surname(s), name of the author. "Title of the article in quotation marks". Title of the journal in italics volume of the journal (year of publication between brackets): first page - last page of the article.

Examples:

Footnotes:

1. Elena Ruibal, "Alonso Quijano, vencedor de sí mismo", *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo* 5, n°1 (2005): 62.
2. Frédérique Langue, "Bolivarianismos de papel", *Revista de indias* 77, n° 270 (mayo-agosto 2017): 359, <http://dx.doi.org/10.3989/revindias.2017.011>.
3. Peter LaSalle, "Conundrum: a story about Reading", *New England Review* 38, n° 1 (2017): 95, Project MUSE.
4. Shao-Hsun Keng, Chun-Hung Lin, y Peter F. Orazem, "Expanding College Access in Taiwan, 1978–2014: Effects on Graduate Quality and Income Inequality", *Journal of Human Capital* 11, n° 1 (Spring 2017): 9–10, <https://doi.org/10.1086/690235>.

Shortened note:

5. Ruibal, "Alonso Quijano", 63.
6. Langue, "Bolivarianismos de papel", 361.
7. LaSalle, "Conundrum", 97.
8. Keng, Lin y Orazem, "Expanding college access", 23.

Bibliography (in alphabetical order):

Keng, Shao-Hsun, Chun-Hung Lin, y Peter F. Orazem. “Expanding college access in Taiwan, 1978–2014: effects on graduate quality and income inequality”. *Journal of Human Capital* 11, n° 1 (Spring 2017): 1–34. <https://doi.org/10.1086/690235>.

Langue, Frédérique. “Bolivarianismos de papel”. *Revista de indias* 77, n° 270 (2017): 257-378. <http://dx.doi.org/10.3989/revindias.2017.011>.

LaSalle, Peter. “Conundrum: a story about reading”. *New England Review* 38, n° 1 (2017): 95-109. Project MUSE.

Ruibal, Elena. “Alonso Quijano, vencedor de sí mismo”. *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo* 5, n°1 (2005): 61-71.

To quote a thesis:

Footnotes: Name and surname(s) of the author, “Title of the thesis”, (Doctoral thesis, Master’s thesis, Bachelor’s thesis, Institution, year) page(s) from where the quote is taken.

Bibliography: Surname(s), name of the author. “Title of the thesis”. Doctoral thesis, Master’s thesis, Bachelor’s thesis, Institution, year.

Examples:

Footnotes:

1. Carmen Cecilia Lago de Fernández, “Repercusión de la actividad orientativa del maestro en la autonomía del niño” (Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2006), 50.
2. Pedro Jiménez Castillo, “Murcia. De la antigüedad al Islam” (Tesis doctoral, Universidad de Granada, 2013), 414, <https://digital.csic.es/handle/10261/95860>.

Shortened note:

3. Lago de Fernández, “Repercusión de la actividad”, 47-48.
4. Jiménez Castillo, “Murcia. De la antigüedad”, 415.

Bibliography:

Jiménez Castillo, Pedro. “Murcia. De la antigüedad al islam”. Tesis doctoral, Universidad de Granada, 2013. <https://digital.csic.es/handle/10261/95860>.

Lago de Fernández, Carmen Cecilia. “Repercusión de la actividad orientativa del maestro en la autonomía del niño”. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2006.

To quote a press article:

The name of the author (if known) and the title of the article are cited in a very similar way to the corresponding elements in the journals.

The month, the day and the year are indispensable elements.

If the document is published in any section, you can give the section number (for example, Section 1) or the title (for example, Nación).

Footnotes: Name and surname(s) of the author, "Title of the article", Title of the newspaper, day month, year, section, URL.

Bibliography: Surname(s), name of author. "Article title". Title of the newspaper, day, month, year. Section. URL.

Examples:

Footnotes:

1. László Erdélyi, "Un detective en el virreinato", *El País* (Uruguay), 5 de enero, 2018, Cultural, <https://www.elpais.com.uy/cultural/detective-virreinato.html>.

Shortened note:

2. Erdélyi, "Un detective en el virreinato".

Bibliography:

Erdélyi, László. "Un detective en el virreinato". *El País* (Uruguay), 5 de enero, 2018. Cultural. <https://www.elpais.com.uy/cultural/detective-virreinato.html>.

If the article does not have an author, the name of the newspaper goes first.

To quote an interview:

Unpublished interviews, conversations, emails, text messages or similar are cited in the text ("In a telephone conversation with the author on July 7, 2010, the union leader admitted that ...") or in notes, they are rarely included in the bibliography. Quotes should include the names of both, the interviewed and the interviewer; a Brief identification information, if applicable; the place or date of the interview (or both, if known). Add, if possible, a transcript or available recording and where it can be found. It usually begins with the name of the person interviewed. The interviewer, if mentioned, is in second place.

Examples:

Footnotes:

1. Andrew Macmillan (asesor principal, Investment Center Division, FAO), en entrevista con el autor, setiembre, 1998.

2. Benjamin Spock, entrevista por Milton J. E. Senn, 20 de noviembre, 1974, entrevista 67A, transcripción, Senn Oral History Collection, National Library of Medicine, Bethesda, MD.

An interview that has been published, transmitted or is available online can usually be treated as an article or another element of a periodical publication. The interviews consulted online must include the URL.

Example:

Footnotes:

1. Kory Stamper, “From ‘F-Bomb’ to ‘Photobomb,’ how the dictionary keeps up with English,” entrevista por Terry Gross, *Fresh Air*, NPR, 19 de abril, 2017, audio, 35:25, <http://www.npr.org/2017/04/19/524618639/from-f-bomb-to-photobomb-how-the-dictionary-keeps-up-with-english>

Shortened note:

2. Stamper, entrevista.

Bibliography:

Stamper, Kory. “From ‘F-Bomb’ to ‘Photobomb,’ how the dictionary keeps up with English”. Entrevista por Terry Gross. *Fresh Air*, NPR, 19 de abril, 2017. Audio, 35:25. <http://www.npr.org/2017/04/19/524618639/from-f-bomb-to-photobomb-how-the-dictionary-keeps-up-with-english>.

To quote a web page:

To quote the original content of a website the following should be included: the title or description of the specific page (if cited); the title or description of the site as a whole; the owner or sponsor of the site; and a URL.

The citations of the content of the website can be limited to the text (“On May 2, 2019, the University Library mentioned on its website ...”) or in a note. If you want a more formal appointment, it can be done according to the example below. Because the content is in permanent change, it must include a publication date or date of revision or modification. If this date can not be determined, include an access date.

Example:

Footnotes:

1. “Biblioteca Universitaria”, Universidad de Montevideo, acceso el 2 de mayo, 2019, <http://www.um.edu.uy/vidauniversitaria/biblioteca/>.

Shortened note:

2. Universidad de Montevideo, “Biblioteca Universitaria”.

Bibliography:

Universidad de Montevideo. Biblioteca Universitaria. Acceso el 2 de mayo, 2019. <http://www.um.edu.uy/vidauniversitaria/biblioteca/>.

To quote a blog post:

Blog posts are cited as online press articles.

Citations include the author of the publication; the title of the publication, in quotation marks; the title of the blog, in italics; the date of publication; and a URL. The word blog can be added in parentheses after the blog title (unless the word blog is part of the title).

Blog entries or comments can be cited in the text (“In a comment posted on the UM Library blog: news on April 19, 2016 ...”) instead of in a note and, generally, are omitted in the bibliography. If a bibliography entry is needed, it should appear below the author of the publication.

Name and Surname(s) of the author, “Title of the entry”, *title of the blog* (blog), day, month, year, URL.

Example:

Footnotes:

1. Daniela Vairo, “IV Encuentro Internacional de Conservación Preventiva e Interventiva en Museos, Archivos y Bibliotecas”, *Biblioteca UM: noticias* (blog), 19 de abril, 2016, <https://novedadesbiblioteca.wordpress.com/2016/04/19/iv-encuentro-internacional-de-conservacion-preventiva-e-interventiva-en-museos-archivos-y-bibliotecas/>.

Bibliography:

Vairo, Daniela. “IV Encuentro Internacional de Conservación Preventiva e Interventiva en Museos, Archivos y Bibliotecas”. *Biblioteca UM: noticias* (blog), 19 de abril, 2016. <https://novedadesbiblioteca.wordpress.com/2016/04/19/iv-encuentro-internacional-de-conservacion-preventiva-e-interventiva-en-museos-archivos-y-bibliotecas/>.

To quote a quote:

Citing a source from a secondary source (“cited in”) should be avoided, since the authors are expected to have examined the works they cite. However, if an original source is not available, both the original and the secondary sources must be listed.

First the primary source is cited followed by “cited in” and then the secondary source.

Footnotes:

1. Manuel Graña González, *La escuela de periodismo* (Madrid: CIAP, 1950) citado en Miguel Ángel Jimeno López, *El suelto periodístico. Teoría y práctica: el caso de ZigZag* (Pamplona: EUNSA, 1996).

Bibliography

Graña González, Manuel. La escuela de periodismo. Madrid: CIAP, 1950 citado en Miguel Ángel Jimeno López. *El suelto periodístico. Teoría y práctica: el caso de ZigZag*. Pamplona: EUNSA, 1996.

Normas para colaboradores

Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo é uma revista de Filosofia, História e Literatura, editada em forma semestral (junho e dezembro de cada ano) pela Faculdade de Humanidades e Educação da Universidad de Montevideo.

Compromisso com o editor e copyright:

Apenas serão publicados conteúdos originais que não estejam comprometidos com outra publicação e cujo(s) autor(es) esteja(m) em plena posse dos direitos de publicação. O envio dos originais ao editor supõe que o autor ou autores das colaborações cedem à **Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo** os direitos de reprodução dos textos selecionados. Por sua vez, tanto os casos de coautoria como os casos nos quais o autor recebeu colaborações, sugestões ou comentários de terceiros, deverão ser expressamente consignados.

Aviso de direitos de autor:

Essa revista é publicada pela Faculdade de Humanidades e Educação da Universidad de Montevideo.

Os autores que publicam nessa revista aceitam os seguintes termos:

Os autores conservam os direitos de autor e concedem à revista o direito de primeira publicação da obra sob uma licença de Creative Commons Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional, que permite a outros compartilhar o trabalho com uma atribuição da autoria e uma atribuição da sua publicação inicial nessa revista.

A revista permite e encoraja os autores a publicarem seu trabalho online (em repositórios ou em sites próprios) após a sua participação no presente número de *Humanidades*, já que isso poder gerar intercâmbios produtivos, assim como mais citações do trabalho publicado (ver “The Effect of Open Access”, <http://opcit.eprints.org/oacitationbiblio.html>).

Declaração de privacidade:

Os nomes e endereços eletrônicos incluídos nessa revista serão utilizados exclusivamente para os fins declarados pela revista e não estarão disponíveis para nenhum outro propósito ou para outras pessoas.

Sistema de arbitragem:

Os textos enviados pelos colaboradores para a revista *Humanidades* –sem os dados de autoria– são recebidos pelo editor associado, que verifica a conformidade com os critérios e com as normas estabelecidas. Em caso de haver alguma dúvida nessa primeira parte do processo de revisão, o texto é derivado ao Conselho Editorial, que decide em forma definitiva a respeito da consulta e comunica a resolução ao editor associado. Quando um texto não cumpre com as normas previstas ou não recebe aprovação em alguma das fases do processo, o editor associado transfere a decisão ao autor ou autores no menor prazo possível.

O texto aprovado na primeira fase segue para uma arbitragem anônima e confidencial –método duplo-cego–, realizado por avaliadores externos (dois no mínimo). Os avaliadores são os responsáveis pelo estudo da qualidade científica e metodológica do texto, que pode ser objeto de aceitação, rejeição ou aceitação com modificações. Finalmente, o editor associado reenvia ao autor o texto com as modificações, e este pode admiti-las ou fundamentar uma discrepância parcial.

Quando o editor associado recebe novamente o texto, ele verifica que as modificações sugeridas tenham sido feitas pelos avaliadores ou aceita a discrepância do autor. É o editor associado quem deve confirmar ou não a passagem do texto para a última fase do processo, antes de ser incorporado à edição da revista em questão. A decisão final é comunicada ao autor em um prazo máximo de oito meses a partir da data de recepção do texto. Em casos particulares, o editor associado poderá considerar pertinente estender o prazo de um avaliador para completar a sua análise do texto.

Em caso de existir uma discrepância notória entre os avaliadores, o editor associado poderá solicitar uma nova avaliação em idênticas condições às duas primeiras. A terceira definirá o parecer sobre o texto.

Todos os avaliadores se comprometem a observar normas éticas e de pesquisa científica aceitas com caráter universal. A revista *Humanidades* poderá especificá-las oportunamente.

Uma vez que o artigo for aprovado para publicação, o autor deverá assinar e enviar a Declaração de originalidade do escrito.

Quando o número é publicado, os autores recebem um exemplar da edição correspondente da revista *Humanidades*.

Declaração de originalidade:

Os autores devem aceitar e assinar a presente Declaração de originalidade e enviá-la para o seguinte e-mail: revistahumanidades@um.edu.uy.

Declaração de originalidade

Título do trabalho apresentado: -----

Pela presente declaração certifico que sou o autor do trabalho que estou apresentando para a sua possível publicação em *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo* (doravante, a revista) e que seu conteúdo é original e é resultado da minha contribuição intelectual pessoal. Nenhum dos dados apresentados neste trabalho foi plagiado, inventado, manipulado ou distorcido. Assumo que a identificação de plágio no texto será causa de rejeição por parte da revista e que em tal caso serei comunicado dos motivos. Todos os dados, figuras, tabelas, fotografias e referências a materiais já publicados estão devidamente identificados com seus respectivos créditos e incluídos nas notas bibliográficas e nas citações, da mesma forma que os dados não publicados obtidos mediante comunicação verbal ou escrita. Também possuo as devidas autorizações dos titulares dos direitos patrimoniais destes materiais.

Declaro estar ciente de que a revista adere às normas e códigos de ética internacionais estabelecidos pelo Committee on Publication Ethics, COPE, (<https://publicationethics.org>) para promover a pesquisa e a sua publicação.

Pelos motivos anteriores, assumo que todos os materiais apresentados estão totalmente livres de direitos de autor e, portanto, sou responsável por qualquer ação legal ou reclamação relacionada com direitos de propriedade intelectual, livrando a Universidad de Montevideo e a revista de toda responsabilidade.

Declaro que o presente artigo é inédito e que não o apresentei a outra publicação seriada para a sua respectiva avaliação e posterior publicação. Em caso de que o artigo ----- seja aprovado para publicação, como autor(a) e proprietário(a) dos direitos de autor, autorizo de forma ilimitada a Universidad de Montevideo a incluir o texto na revista, assim como a proceder à sua reprodução, edição, distribuição, exibição e comunicação em nível nacional e internacional, por meios impressos, eletrônicos, CD-ROM, internet em texto completo ou por qualquer outro meio conhecido ou por conhecer.

Declaro estar ciente de que a versão publicada do artigo será distribuída na internet sob uma licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional (CC BY-NC 4.0). Para os casos correspondentes, também declaro que as pessoas que trabalharam nesse artigo aprovaram a sua versão final e estão de acordo com a sua publicação. Também reconheço todas as fontes de financiamento utilizadas para esse trabalho e específico expressamente, nos casos solicitados, o organismo financiador e qualquer outro vínculo comercial, financeiro ou particular com pessoas

ou instituições que pudessem ter interesses no trabalho proposto, ficando assim registrado no anexo de Observações.

Como contraprestação pela presente autorização, declaro a minha conformidade em receber um (1) exemplar da edição da revista em que esteja incluído o meu artigo. Caso um artigo tenha vários autores, aceito que o pesquisador principal receba um (1) exemplar e cada coautor receba um (1) exemplar.

Em virtude do exposto anteriormente, assino a presente declaração no dia
.. do mês de do ano na cidade de

Nome, Assinatura e Documento de Identificação (no caso de vários coautores, cada um deve assinar).

Observações:

Normas éticas e conflitos de interesses:

Humanidades adere às normas e códigos internacionais estabelecidos pelo Committee on Publication Ethics, COPE (Guidelines on Good Publication Practice and Code of Conduct, <https://publicationethics.org/>).

Os autores reconhecem todas as fontes de financiamento utilizadas nos seus trabalhos e especificam expressamente, nos casos solicitados, o organismo financiador e qualquer outro vínculo comercial, financeiro ou particular com pessoas ou instituições que pudessem ter interesses no trabalho proposto.

Identificação de plágio:

A identificação de plágio no texto constitui causa de rejeição pela revista *Humanidades*. Em caso de identificação de plágio, é comunicado ao autor o motivo da rejeição da sua contribuição, sendo expostas claramente as evidências do plágio.

A revista usa a detecção de plágio do Unicheck e a verificação do serviço de originalidade, <https://unicheck.com/es-es>.

Custos por gestão de artigos:

A *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, não cobra taxa alguma pelo processamento dos artigos (Article Processing Charge [APC]) enviados pelos autores, nem é cobrada taxa alguma ao submeter textos ao processo de avaliação.

Envio de originais:

Serão aceitos textos escritos nos seguintes idiomas: espanhol, inglês e português.

A revista contém 4 seções: *Estudos*, *Artigos*, *Resenhas* e *Entrevista*.

Os conteúdos submetidos a arbitragem serão: *Estudos* e *Artigos*.

As resenhas de livros e o prêmio dos estudos terão uma avaliação de qualidade por parte do Conselho de Redação.

O nome do autor (ou dos autores) dos escritos enviados não deverá figurar no arquivo nem na cópia enviada para avaliação.

Caso os textos enviados tiverem gráficos ou imagens, estas deverão ser enviadas em um arquivo separado e em alta resolução (formato .jpg).

A seção *Estudos* estará conformada por um máximo de 4 escritos sobre um tema anunciado na edição precedente da revista ou em outros meios de comunicação acadêmicos.

Os trabalhos apresentados para a seção *Estudos* deverão incluir:

- 1) Breve curriculum vitae do autor (máximo 6 linhas), incluindo:
 - a) Nome completo.
 - b) Identificador único de pesquisador ORCID (disponível no seguinte link: <https://orcid.org/>).
 - c) Posição e filiação acadêmica.
 - d) E-mail.
- 2) Título do trabalho em espanhol, inglês e português.
- 3) O texto do trabalho deve ter entre 8.000 e 15.000 palavras (sem contar notas de rodapé, bibliografia, título e resumo).
- 4) Resumo de 200 palavras no máximo, em espanhol, inglês e português.
- 5) Máximo de 6 palavras-chave em espanhol, inglês e português.
- 6) Bibliografia no final do texto, apresentada conforme as normas de la revista.

A revista também poderá incluir, na seção *Artigos*, textos pertencentes ou não a suas áreas de estudo.

Os trabalhos apresentados para a seção *Artigos* deverão incluir:

- 1) Breve curriculum vitae do autor (máximo 6 linhas), incluindo:
 - a) Nome completo.
 - b) Identificador único de pesquisador ORCID (disponível no seguinte link: <https://orcid.org/>).

-
- c) Posição e filiação acadêmica.
 - d) E-mail.
- 2) Título do trabalho em espanhol, inglês e português.
 - 3) O texto do trabalho deve ter entre 6.000 e 10.000 palavras (sem contar notas de rodapé, bibliografia, título e resumo).
 - 4) Resumo de 200 palavras no máximo, em espanhol, inglês e português.
 - 5) Máximo de 6 palavras-chave, em espanhol, inglês e português.
 - 6) Bibliografia no final do texto, apresentada conforme as normas de la revista.

A seção *Resenas* poderá incluir textos sobre livros de interesse dentro das áreas de estudo da revista.

Os escritos submetidos deverão incluir toda a informação bibliográfica do livro resenhado (título, autor, cidade, editorial, ano e número de páginas) y não poderão superar as 2,000 palavras. Um breve curriculum vitae do autor (máximo 6 linhas) deverá ser anexado, incluindo:

- a) Nome completo.
- b) identificador único de pesquisador ORCID (disponível no seguinte link: <https://orcid.org/>).
- c) Posição e filiação acadêmica.
- d) E-mail.

Prazo de recepção de originais: para a edição de junho, até dia 30 de setembro anterior; para a edição de dezembro, até dia 31 de março anterior.

Normas formais de citação textual:

Para serem apresentados ao processo de avaliação, as referências bibliográficas dos textos enviados a *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, devem cumprir com o Manual de estilo de Chicago <http://www.chicagomanualofstyle.org/home.html>. A referência será o estilo de *Humanidades*: notas de rodapé e uma bibliografia no final do escrito. A bibliografia consultada deve ser anexada no final em ordem alfabética sob o título *Bibliografía*.

Para citar um livro:

Nota de rodapé: Nome e sobrenome/s do autor, Título da obra em itálica (lugar de publicação: editorial, ano), página/s que contém a citação. O recuo de primeira linha deverá ser respeitado.

Bibliografia (em ordem alfabética): Sobrenome(s), Nome ou nomes. Título do livro em itálica. Lugar de publicação: editorial, ano. O recuo deslocado deverá ser respeitado.

Exemplos:

Nota de rodapé:

1. Juan B. Amores Carredano, coord., *Historia de América* (Barcelona: Ariel, 2006), 116.
2. Carmen Bernand y Serge Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo: del descubrimiento a la conquista: la experiencia europea 1492-1550* (México: Fondo de Cultura Económica, 1991), 399.
3. Arthur Herman, *La idea de decadencia en la Historia Occidental*, trad. Carlos Gardini (Barcelona: Andrés Bello, 1998), 115.
4. Sigmund Freud y Lou Andreas-Salome, *Letters*, ed. Ernst Pfeiffer (New York-London: Norton, 1983), 155.

Nota curta:

Aplica-se à segunda e subsequentes citações de um trabalho.

5. Amores Carredano, *Historia de América*, 117.
6. Bernand y Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo*, 400.
7. Herman, *La idea de decadencia*, 117.

Bibliografia (em ordem alfabética):

Amores Carredano, Juan B., coord. *Historia de América*. Barcelona: Ariel, 2006.

Bernand, Carmen, y Serge Gruzinski. *Historia del Nuevo Mundo: del descubrimiento a la conquista: la experiencia europea 1492-1550*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

Freud, Sigmund, y Lou Andreas-Salome. *Letters*. Editado por E. Pfeiffer. New York-London: Norton, 1983.

Herman, Arthur. *La idea de decadencia en la Historia Occidental*. Traducido por Carlos Gardini Barcelona: Andrés Bello, 1998. Originalmente publicado como *The Idea of Decline in Western History*. New York: Simon and Shuster, 1997.

Em caso de livros com mais de três autores, as notas de rodapé deverão incluir o nome do primeiro autor acompanhado de “et al.”. Todos os autores deverão ser incluídos na bibliografia.

Para citar um capítulo ou parte de um livro:

As partes de um livro, tais como capítulos, palestras de jornadas, prólogos, etc., deverão ser citadas da seguinte forma:

Notas de rodapé: Nome e sobrenome/s do/s autor/es da parte, “Título da parte entre aspas”, em Título da obra em itálica, editores (lugar de publicação: editorial, ano), página/s.

Bibliografía em ordem alfabética: Sobrenome/s, nome/s do/s autor/es da parte. “Título da parte entre aspas”, em Título da obra em itálica, editores. Lugar de publicação: editorial, ano.

Nas notas citar as páginas específicas. Na bibliografia incluir o trecho do capítulo ou parte do livro.

Exemplos:

Nota de rodapé:

1. Ignacio Arellano, “El ingenio conceptista y el criollismo costumbrista de Juan del Valle Caviedes”, en *Herencia cultural de España en América. Siglos XVII y XVIII*, ed. Trinidad Barrera (Madrid: Iberoamericana, 2008), 10-11.

Nota curta:

2. Arellano, “El ingenio conceptista”, 12.

Bibliografía (em ordem alfabética):

Arellano, Ignacio. “El ingenio conceptista y el criollismo costumbrista de Juan del Valle Caviedes”. En *Herencia cultural de España en América. Siglos XVII y XVIII*, editado por Trinidad Barrera, 9-29. Madrid: Iberoamericana, 2008.

Para citar um e-book:

Na citação da versão online de um livro, incluir a URL como parte da citação.

Para os livros com direitos de autor consultados em base de dados de bibliotecas comerciais, mencione o nome da base de dados comercial em lugar da URL.

No caso de livros baixados para um dispositivo, indique o formato do dispositivo (por exemplo, EPUB ou PDF) e inclua o aplicativo ou dispositivo necessário para visualizar ou acessar o arquivo.

Exemplos:

Notas de rodapé:

1. Thomas G. Rawski y Lilliam M. Li, eds., *Chinese history in economic perspective* (Berkeley: University of California Press, 1992), 37, <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft6489p0n6/>.
2. Natalia Olifer y Víctor Olifer, *Redes de computadoras: principios, tecnología y protocolos para el diseño de redes* (México: McGraw-Hill, 2009), cap. 2, E-Libro.
3. Jane Austen, *Pride and Prejudice* (New York: Penguin Classics, 2007), cap. 3, Kindle.
4. Philip B. Kurland and Ralph Lerner, eds., *The Founders' Constitution* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), cap. 10, doc. 19, <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.
5. Harold Koontz, *Administración una perspectiva global* (México: McGraw-Hill Interamericana, 2008), cap. 1, Adobe Digital Editions EPUB.

Nota curta:

6. Rawski y Li, *Chinese history*, 38.
7. Olifer y Olifer, *Redes de computadoras*, cap.3.

8. Austen, *Pride and Prejudice*, cap. 14.

9. Kurland y Lerner, *Founders' Constitution*, cap. 4, doc. 29.

Bibliografía (em ordem alfabética):

Austen, Jane. *Pride and Prejudice*. New York: Penguin Classics, 2007. Kindle.

Koontz, Harold. *Administración una perspectiva global*. México: McGraw-Hill Interamericana, 2008. Adobe Digital Editions EPUB.

Kurland, Philip B., y Ralph Lerner, eds. *The Founders' Constitution*. Chicago: University of Chicago Press, 1987. <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.

Olifer, Natalia y Víctor Olifer. *Redes de computadoras: principios, tecnología y protocolos para el diseño de redes*. México: McGraw-Hill, 2009. E-Libro.

Rawski, Thomas G. y Lilliam M. Li, eds. *Chinese history in economic perspective*. Berkeley: University of California Press, 1992. <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft6489p0n6/>.

Para citar um artigo de uma revista impressa ou eletrônica:

Nas notas citar as páginas específicas. Na bibliografia incluir o trecho de páginas do artigo. Para artigos consultados online, incluir URL ou base de dados.

Caso o artigo tiver DOI (Digital Object Identified), é preferível incluir esse link permanente do que a URL.

Notas de rodapé: (Nome e sobrenome/s do autor, “Título do artigo entre aspas”, *Título da revista em itálica*, volume da revista (ano de publicação): página/s que contém a citação.

Bibliografia: Sobrenome/s, nome/s do autor. “Título do artigo entre aspas”. *Título da revista em itálica*, volume da revista (ano de publicação entre parênteses): primeira página-última página do artigo.

Exemplos:

Nota de rodapé:

1. Elena Ruibal, “Alonso Quijano, vencedor de sí mismo”, *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo* 5, nº1 (2005): 62.
2. Frédéric Langue, “Bolivarianismos de papel”, *Revista de índias* 77, nº 270 (mayo-agosto 2017): 359, <http://dx.doi.org/10.3989/revindias.2017.011>.
3. Peter LaSalle, “Conundrum: a story about reading”, *New England Review* 38, nº 1 (2017): 95, Project MUSE.
4. Shao-Hsun Keng, Chun-Hung Lin y Peter F. Orazem, “Expanding College Access in Taiwan, 1978–2014: Effects on Graduate Quality and Income Inequality”, *Journal of Human Capital* 11, nº 1 (Spring 2017): 9–10, <https://doi.org/10.1086/690235>.

Nota curta:

5. Ruibal, “Alonso Quijano”, 63.
6. Langue, “Bolivarianismos de papel”, 361.
7. LaSalle, “Conundrum”, 97.
8. Keng, Lin y Orazem, “Expanding college access”, 23.

Bibliografia (em ordem alfabética):

- Keng, Shao-Hsun, Chun-Hung Lin y Peter F. Orazem. “Expanding college access in Taiwan, 1978–2014: effects on graduate quality and income inequality”, *Journal of Human Capital* 11, n° 1 (Spring 2017): 1–34. <https://doi.org/10.1086/690235>.
- Langue, Frédérique. “Bolivarianismos de papel”. *Revista de indias* 77, n° 270 (2017): 257-378. <http://dx.doi.org/10.3989/revindias.2017.011>.
- LaSalle, Peter. “Conundrum: a story about reading”. *New England Review* 38, n°1 (2017): 95-109. Project MUSE.
- Ruibal, Elena. “Alonso Quijano, vencedor de sí mismo”. *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo* 5, n°1 (2005): 61-71.

Para citar uma tese/dissertação:

Notas de rodapé: Nome e sobrenome/s do autor, “Título da tese/dissertação”, (Tese doutoral, Dissertação de mestrado, Trabalho de graduação, Instituição, ano), página/s que contém a citação.

Bibliografia: Sobrenome/s, nome/s do autor. “Título da tese”. Tese doutoral, Dissertação de mestrado, Trabalho de graduação, Instituição, ano.

Exemplos:

Nota de rodapé:

1. Carmen Cecilia Lago de Fernández, “Repercusión de la actividad orientativa del maestro en la autonomía del niño” (Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2006), 50.
2. Pedro Jiménez Castillo, “Murcia. De la antigüedad al Islam” (Tesis doctoral, Universidad de Granada, 2013), 414, <https://digital.csic.es/handle/10261/95860>.

Nota curta:

3. Lago de Fernández, “Repercusión de la actividad”, 47-48.
4. Jiménez Castillo, “Murcia. De la antigüedad”, 415.

Bibliografia (em ordem alfabética):

- Jiménez Castillo, Pedro. “Murcia. De la antigüedad al islam”. Tesis doctoral, Universidad de Granada, 2013. <https://digital.csic.es/handle/10261/95860>.

Lago de Fernández, Carmen Cecilia. “Repercusión de la actividad orientativa del maestro en la autonomía del niño”. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2006.

Para citar um artigo jornalístico:

O nome do autor (caso estiver disponível) e o título do artigo são citados de forma muito similar aos elementos correspondentes nas revistas.

Mês, dia e ano são elementos indispensáveis.

Se o documento for publicado em alguma seção, é possível incluir o número da seção (por exemplo, seção 1) ou o título (por exemplo, Nacional).

Notas de rodapé: Nome e sobrenome/s do autor, “Título do artigo”, título do jornal, dia, mês, ano, seção, URL.

Bibliografia: Sobrenome/s, Nome/s do autor. “Título do artigo”. Título do jornal, dia, mês, ano. Seção. URL.

Exemplos:

Nota de rodapé:

1. László Erdélyi, “Un detective en el virreinato”, *El País* (Uruguay), 5 de enero, 2018, Cultural, <https://www.elpais.com.uy/cultural/detective-virreinato.html>.

Nota curta:

2. Erdélyi, “Un detective en el virreinato”.

Bibliografia (em ordem alfabética):

Erdélyi, László. “Un detective en el virreinato”. *El País* (Uruguay), 5 de enero, 2018. Cultural. <https://www.elpais.com.uy/cultural/detective-virreinato.html>.

Caso o artigo não tiver autor, coloca-se em primeiro lugar o nome do jornal.

Para citar uma entrevista:

As entrevistas não publicadas, conversas, e-mails, mensagens de texto ou similares devem ser citadas no texto (“Em uma conversa telefônica com o autor em 7 de julho de 2010, o líder sindical admitiu que ...”) ou em notas, raramente incluído na bibliografia. As citações devem incluir os nomes tanto da pessoa entrevistada como do entrevistador; informação de identificação breve, se for o caso; o lugar ou data da entrevista (ou ambas, se estiverem disponíveis). Especificar se existe uma transcrição ou gravação disponível e onde pode ser acessada. Geralmente começa com o nome da pessoa entrevistada. O entrevistador, se mencionado, está em segundo lugar.

Exemplos:

Notas de rodapé:

1. Andrew Macmillan (asesor principal, Investment Center Division, FAO), en entrevista con el autor, setiembre, 1998.
2. Benjamin Spock, entrevista por Milton J. E. Senn, 20 de noviembre, 1974, entrevista 67A, transcripción, Senn Oral History Collection, National Library of Medicine, Bethesda, MD.

Uma entrevista que foi publicada, transmitida ou que está online, em termos gerais pode ser tratada como um artigo ou outro elemento de uma publicação jornalística. As entrevistas consultadas online devem incluir a URL.

Nota de rodapé:

1. Kory Stamper, “From ‘F-Bomb’ to ‘Photobomb,’ how the dictionary keeps up with English”, entrevista por Terry Gross, *Fresh Air*, NPR, 19 de abril, 2017, audio, 35:25, <http://www.npr.org/2017/04/19/524618639/from-f-bomb-to-photobomb-how-the-dictionary-keeps-up-with-english>.

Nota curta:

2. Stamper, entrevista.

Bibliografia (em ordem alfabética):

Stamper, Kory. “From ‘F-Bomb’ to ‘Photobomb,’ how the dictionary keeps up with English”. Entrevista por Terry Gross. *Fresh Air*, NPR, 19 de abril, 2017. Audio, 35:25. <http://www.npr.org/2017/04/19/524618639/from-f-bomb-to-photobomb-how-the-dictionary-keeps-up-with-english>.

Para citar uma página web:

As citações do conteúdo do site podem ser limitadas ao texto (“Em 2 de maio de 2019, a Biblioteca da Universidade mencionada em seu site ...”) ou em uma nota. Se você quiser um compromisso mais formal, isso pode ser feito de acordo com o exemplo abaixo. Como o conteúdo está em permanente mudança, ele deve incluir uma data de publicação ou data de revisão ou modificação. Se essa data não puder ser determinada, inclua uma data de acesso.

Ejemplo:

Notas de rodapé:

1. “Biblioteca Universitaria”, Universidad de Montevideo, acceso el 2 de mayo, 2019, <http://www.um.edu.uy/vidauniversitaria/biblioteca/>.

Nota curta:

2. Universidad de Montevideo, “Biblioteca Universitaria”.

Bibliografia (em ordem alfabética):

Universidad de Montevideo. Biblioteca Universitaria. Acceso el 2 de mayo, 2019.
<http://www.um.edu.uy/vidauniversitaria/biblioteca/>.

Para citar uma publicação de blog:

As publicações de blog são citadas como artigos de imprensa online.

As citações incluem o autor da publicação; o título da publicação entre aspas; o título do blog em itálicas; a data da publicação; e uma URL. A palavra “blog” pode ser adicionada entre parênteses depois do título do blog (a não ser que a palavra “blog” faça parte do título).

As citações de publicações de blogs podem ser incluídas no texto ou nas notas. Caso for necessário adicioná-las na bibliografia, devem aparecer abaixo do autor da publicação.

Nome e sobrenome/s do autor, “Título da publicação de blog”, *título do blog*, dia, mês, ano, URL.

Ejemplo:

Notas de rodapé:

1. Daniela Vairo, “IV Encuentro Internacional de Conservación Preventiva e Interventiva en Museos, Archivos y Bibliotecas”, *Biblioteca UM: noticias* (blog), 19 de abril, 2016, <https://novedadesbiblioteca.wordpress.com/2016/04/19/iv-encuentro-internacional-de-conservacion-preventiva-e-interventiva-en-museos-archivos-y-bibliotecas/>.

Bibliografia (em ordem alfabética):

Vairo, Daniela. “IV Encuentro Internacional de Conservación Preventiva e Interventiva en Museos, Archivos y Bibliotecas”. *Biblioteca UM: noticias* (blog), 19 de abril, 2016. <https://novedadesbiblioteca.wordpress.com/2016/04/19/iv-encuentro-internacional-de-conservacion-preventiva-e-interventiva-en-museos-archivos-y-bibliotecas/>.

Citação de citação:

Deve-se evitar a citação de uma fonte secundária (“citado em”), pois se espera que os autores examinem as obras que citam. Porém, se uma fonte original não estiver disponível, devem-se enumerar tanto a fonte original como a secundária.

Primeiro cita-se a fonte primária, seguido de “citado em” e depois a fonte secundária.

Notas de rodapé:

1. Manuel Graña González, *La escuela de periodismo* (Madrid: CIAP, 1950) citado en Miguel Ángel Jimeno López, *El suelto periodístico. Teoría y práctica: el caso de ZigZag* (Pamplona: EUNSA, 1996).

Bibliografía (em ordem alfabética):

Graña González, Manuel. *La escuela de periodismo*. Madrid: CIAP, 1950 citado en Miguel Ángel Jimeno López. *El suelto periodístico. Teoría y práctica: el caso de ZigZag*. Pamplona: EUNSA, 1996.

PROEMIO

La subjetividad de la persona humana y las neurociencias

Juan F. Franck

ESTUDIOS

El cerebro, el yo y la persona

¿Cómo se produjo la personalización de la matriz biológica del hombre?

Juan Arana

Tres momentos, una idea.

Un concepto filosófico acerca del desarrollo del ser humano presente en la psicología contemporánea

Juan Pablo Roldán

Memoria y mismidad.

Análisis desde la fenomenología-hermenéutica de Paul Ricoeur

Juan David Quiceno Osorio

Del yo narrativo a la identidad personal: problemas y riesgos de la auto-comprensión humana

Luis E. Echarte Alonso

Juan Esteban De Erquiaga

ARTÍCULOS

Un discreto homenaje a Juan Carlos Onetti:

“Agnieszka en la costa”

de Hugo Fontana

Fernando Rodríguez Mansilla

La construcción del entramado narrador -protagonista textual-

autor en la obra del escritor santafesino Alcides Greca

(1889-1956): relato de viaje y autobiografía

María Florencia Antequera

RESEÑAS

Storie Menti Mondì.

Approccio neuroermeneutico alla letteratura.

Milán: Mimesis, 2018

Renata Gambino y Grazia Pulvirenti

[Benito García-Valero]

Y también hicieron periódicos.

Cien años de prensa de mujeres en Chile, 1850-1950.

Santiago: Hueders, 2018

Claudia Montero

[Nicolás Arenas De León]