

Bajo Palabra. Segunda época

Alfonso BERROCAL

Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 26/09/2005
Aprobado: 03/11/2005

«Yo soy un pequeño filósofo; yo tengo una cajita de plata de fino y oloroso polvo de tabaco, un sombrero grande de copa, y un paraguas de seda roja con recia armadura de ballena». Así se disponía Azorín (José Luís Mora incluía *La voluntad* en las lecturas del curso) a evocar sus años escolares y más o menos una evocación pretende ser esta nota.

Uno es de donde estudia el bachillerato, ha dicho alguien, pero los de *Bajo palabra*, Enrique López Martín, Antonio Fraguas y yo éramos de la Autónoma, si no pequeños filósofos al menos íbamos a un Congreso que se decía de jóvenes de lo mismo, el sombrero de copa diré luego para qué es, y el paraguas, el mismo que seguimos echando en falta los días de lluvia. Corría el año 98 o 99 –hablo de los últimos números– éramos, pues, finiseculares pero sin esperar más conmociones que la licenciatura o el futuro. Habíamos visto ya el triunfo del idealismo alemán y el doblete del Atlético –el director, Enrique, era rojiblanco y por tanto estoico– y la crisis de las ciencias del espíritu nos sobrevino en el modo de la reforma de la anterior reforma de las Enseñanzas Medias que pretendía suprimir la filosofía de los planes de estudio cuando ya presentíamos nuestra foto en la orla. Se comprende pues que estuviéramos más cerca de Kafka que del seguro método cartesiano y

que por ello la revista presumiera más de literaria que de filosófica.

El nº 5, –del que no puedo ocultar mi predilección– con el título *El boxeador* ofrecía esta metáfora de la derrota y el fracaso, con artículos sobre Arthur Cravan, púgil y poeta dadaísta, comentarios al libro de *Neutral Corner* de Aldecoa y estampas de *toro salvaje* se completaban con una entrevista a Julio Quesada y alguna hierba más que no podría precisar. El siguiente número, acaso más maduro, fue el monográfico u homenaje a María Zambrano, ejercicios de admiración, porvenir de trabajo y de algún modo broche de la despedida. No hago referencia a los primeros números, época libelista de *Bajo palabra*, pero sí al amor que puso todo el mundo. Como la tarde que sirve de fondo a una fotografía o el gesto de poner una flor en un libro, *Bajo palabra* era algo que ya habitaba entre el recuerdo y el olvido. Un día José Antonio Vázquez Valencia se propuso empezarla de nuevo, gracias. La revista siempre estaba empezando y todos los números que no hicimos, proyectados al modo del discurrir platónico y español quedaron en las conversaciones del bar que ya no existe en el segundo piso de la facultad, nuestra sede social las más veces.

Bajo palabra vuelve a los de la Autónoma, uno es de donde empieza a escribir, así que ni acta notarial de herencia ni huecos mejores deseos, Antonio y Enrique siempre pasaban los apuntes y ambos gestos de algún modo se parecen. Vuelve esta revista nuestra y vuestra con contenidos de pensamiento español, filosofía de la ciencia, y filosofía sin adjetivos, Kant, Platón, e incluso creo Sartre (Mousier Camus le manda saludos) a cargo de Pepa Tebar, Gonzalo Torres, Mario Santos, Jesús López y el propio José Antonio. Y todos ellos con voluntad de dejar leer, tal vez, primeros trabajos. La letra de molde es una intemperie con la promesa de una breve hospitalidad.

Quizá a estos compañeros se les olvide el paraguas también, pero sí es seguro que en su exposición está todo su compromiso. Me guardaba el sombrero de copa, para saludar al modo gentil, camino de la Biblioteca o de cualquier parte, este recuerdo que vuelve y esta revista que empieza. Y saludar a los que escriben en esta revista *nuestra* con el propósito de toda comunidad (verso de un querido poeta): «Las estrellas para quien las trabaja».

Palabra bajo palabra

Ángel GABILONDO PUYOL

Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 26/09/2005

Aprobado: 03/11/2005

Palabra. Es difícil no reempezar a escribir por ella, con ella. Inscribirse en lo que los otros tantos, tantos otros, vienen diciendo empieza por ser un acto de reconocimiento. Y no sólo a los que la han preservado, sino a los que la hacen nacer y crecer en cada ocasión, en la transmisión que la recrea. Somos de palabra, en la palabra. No parecerá mal citarse una vez más con quien dijo que la voz sirve para mostrar y expresar lo agradable y lo desagradable, el gusto y el disgusto, y la palabra para procurar lo conveniente y lo inconveniente, lo justo y lo injusto. Nos citamos así en la tarea de crear espacios en los que poder respirar, esperar, desear, vivir. Nuestra tarea es entonces construir la ciudad.

Palabra. Misteriosa palabra que tanto parece decir lo que nombra, como desdoblarse para mostrar la distancia de ella respecto de sí misma. En la palabra “palabra”, en su propia diferencia, se abren el tiempo y la historia. La palabra siempre tarda en llegar, se demora.

Palabra. La que no es, sin más, nuestra. La que tanto nos tiene como nosotros a ella. Más aún, la que jamás retendremos. Nos convoca, nos llama, nos invoca. Nos dice lo que nunca surge de un supuesto interior. Nos llega y se incorpora en el ejercicio, en la experiencia. Sólo el cultivo y la labor la hacen emerger.

Palabra. La de la paulatina elaboración de los pensamientos al hablar, la que no es mera consecución de una idea, ni un mero concepto, necrópolis de intuiciones, sino una concepción en la que se alumbraba a sí misma, se despliega, se desdobra.

¡Palabra! Resuena tanto como compromiso cuanto como promesa. Con ella nos involucramos e implicamos. Nos identificamos con lo que dice y se dice abrazado por ella. Cuando la damos, quedamos más prendidos de su suerte, de sus efectos, de su funcionamiento. Sólo al entregarla es algo nuestra.

Palabra. Nuestra fuerza, la que nos otorga buenas razones, aquellas de las que tanto carecemos, el afecto que requerimos, la pasión que nos falta, el aire que alienta nuestra fragilidad, el desafío para el aburrimiento y la indiferencia. La que nos trae en la lectura y la escritura el horizonte de nuestras búsquedas.

Palabra. Ni un mero vehículo, ni un puro instrumento. No se limita a ofrecer información o a ser un medio para intercambiar noticias. La palabra es relación, espacia la duración y procura nuevas posibilidades para entrelazar, vincular, unir. Como el *EROS* en Platón, trama lo más humano con lo más divino de cada cual y anuncia encuentros, aproxima sin fusionar. Es el enlace que nos nutre, confirma una distancia y la recorre sin eliminarla.

Palabra. La que nos entrega mundos ya articulados y vertebrados, presentes definidos, formas perfiladas. La que nunca es del todo desinteresada, aunque los intereses puedan ser legítimos, la que nunca es inocente, aunque no por ello haya de ser culpable, la que puede resultar contradictoria y no serlo necesariamente, la que viene a ser un campo de oposiciones y de paradojas, la que no siempre se ofrece como solución pero puede proponer una resolución, la que nos abre el espacio para preferir, elegir, decidir.

Palabra. La que en ocasiones se encuentra incómoda entre tantas disquisiciones y teorías sobre el lenguaje y los límites del mismo, enclaustrada en disquisiciones que confunden la habilidad con la eficacia, la utilidad con la rentabilidad. Acallada en nuestros marcos y referencias, perdida entre tanta propuesta coherente que sólo busca paliar efectos, es más que cada una de las lecciones de los autodenominados expertos.

Palabra. La que nos falta, la que tanto acompaña nuestros sueños como nos impide dormir, la que no es, sin más, un conglomerado de letras y sílabas. La que siempre está por venir y, sin embargo, nos afecta y nos produce llamaradas, nos daña y alivia. Los dolores de palabra son tan intensos como la experiencia de lo que carecemos, de lo que brilla por su ausencia. La palabra hiere y duele. La palabra acaricia, pero nunca posee.

Palabra. La de la conversación truncada, la de la dura incomunicación, la que nunca parece llegar, la que nos descorazona, nos desazona, nos incomoda, la fría, la cortante... pero tan nuestra.

Palabra. La de nuestra finitud. Efímera como nuestra vida, como nosotros mismos. No por ello casual y que irrumpe, hace, se desvanece. Nunca se dará una palabra de una vez por todas. Se va y queda como memoria, y no como simple recuerdo. Anuncia nuestra más probable posibilidad, la seguridad de nuestra carencia constitutiva.

Palabra. La de la libertad, la que es tanto de cada cual que nadie dirá en nuestro lugar, como nadie vivirá nuestra vida, ni morirá nuestra propia muerte. Tan singular e irrepetible que es lo que cada uno somos, aunque aún no lo seamos, ni lleguemos a serlo nunca del todo.

Palabra. La de la amistad, la del amigo y la de la amiga que nos importan, nos interesan, nos desconciertan, la que nos abre al otro y nos libera del inútil regocijo en lo que ya creemos ser, la que nos abre al aprender y nos libera de un interior ya sabido.

Palabra. La del aprender a ser otros que los que ya somos, a pensar lo que quizá no pensamos, a transformarnos, a hacer que el mundo y nuestro mundo sean diferentes. La que se alumbra como curiosidad.

Palabra. La que nos intercambiamos, la que nos damos unos a otros como don, dosis, trago, sorbo. La ajustada, la mesurada, la adecuada, la conveniente, la que es desbordante equilibrio. Palabra cuidada en la que nos cuidamos a nosotros mismos y en su cultivo cuidamos de los demás.

Palabra. La que nos congrega en una comunidad que incorpora a quienes, aislados, constituyen lo común de quienes no tienen comunidad. La que une sin aplanar, ni arrasar, la que surge como archipiélago, el de cuantos están vinculados por lo que les separa. La que nos hace compartir la soledad constitutiva.

Palabra. La que nos llama a modificar el actual estado de cosas, a no resignarnos, a no rendirnos, a no calificar como realismo la entrega sumisa a lo que ya está definido, perfilado, cerrado.

Palabra. La que nos provoca a hablar, a leer, a escribir, a conformar páginas, aldeas, tratados de paz, a abrir los márgenes, a desembarazarlos, a iluminarlos. La que nos invita a un retiro, a una distancia, a una accesión en la que ejercitamos a solas, tanto como para estar como nunca con los demás, para los demás.

Palabra. La que no es combustible para la discusión o el comentario, o arma arrojada contra el otro, sino cuyo principal altercado es la alteración que proviene de la asunción de la alteridad, de ese volverse al otro, que es un volverse de la propia palabra frente a sí misma, para verse afectada por el necesario juego de las palabras. El juego en el que la palabra se juega su suerte no es un juego de palabras, es el juego de la palabra.

Palabra. La de la respiración, la del ritmo, la del palpitar del corazón, la de la sangre, la que vierte, vertebra. Palabra verso, palabra versión.

Palabra aforismo, poema, ensayo... palabra de palabras, que no se reduce a ninguna de ellas y se dice en cada caso, dando que decir sin identificarse, sin más, con lo dicho.

Palabra. La que queremos compartir con quienes aman este cuidado, este ejercicio, esta experiencia, este aprender, esta voluntad de transformación, este enigmático desafío.

Palabra. La que está y queda por venir, la que se prelude con la escritura que es creación, invención de posibilidades de vida, de modalidades de existencia. Palabra poética que une sonidos y sentidos, que ofrece, en la materialidad de las letras y las sílabas, el llegar a ser de las cosas, que indica por dónde han de buscarse, que, sin huir, hace señales de su fuga.

Palabra bajo palabra.

Meditación y Chakras en el *Banquete de Platón*

Alicia GARCÍA FERNÁNDEZ

Universidad Autónoma de Madrid
alicia_garcia_fernandez@hotmail.com

Recibido: 26/09/2005
Aprobado: 3/11/2005

«Una vida sin examen no tiene
objeto vivirla para el hombre»
Apología de Sócrates, 38a. Platón

Durante mucho tiempo la investigación del mundo interno del alma ha sido un terreno reservado al ocultismo. Algunas religiones –en especial las orientales– emprendieron una tarea parecida, aunque limitadas, por una revelación original que impide el libre empleo del método científico. En tiempos relativamente recientes, algunas escuelas de psicología han orientado su atención hacia esta misma área, desarrollando sus técnicas peculiares en talleres de crecimiento y desarrollo, sesiones de terapia y experiencia personal, y que curiosamente se parecen mucho a los métodos arcaicos que solemos denominar ocultos o mágicos.

La práctica de ejercicios espirituales se remonta a tradiciones de tiempos inmemoriales, y es sin duda la figura de Sócrates en los diálogos de Platón la que la hace emerger en el pensamiento occidental en forma de diálogo. Influidos por las obras filosóficas modernas basadas en la exégesis de textos, tendemos a pensar que la filosofía de Platón –como la de otros filósofos antiguos– tenía como objetivo transmitir determinados contenidos conceptuales. Sin embargo, en la mayoría de los casos estas filosofías no son otra cosa que ejercicios espirituales o de meditación, destinados a formar almas (*psicagogía*), que el autor practica sobre sí mismo y hace practicar a su interlocutor. Tienen un valor psico-educativo. De ahí que toda afirmación deba ser comprendida desde la perspectiva del efecto que produce en el pensamiento y el alma de un individuo y no como una proposición perteneciente a un sistema.

Este hecho es fácilmente observable en los diálogos de Platón. En ellos la filosofía aparece descrita explícitamente como un ejercicio que produce una modificación en el ser de aquel que lo lleva a cabo. El acto filosófico no se sitúa aquí solamente en el orden del conocimiento sino también en el orden del yo y del Ser: se trata de un proceso que nos hace ser mejores. Hace pasar de un estado de vida inauténtico, oscurecido por la ignorancia y las preocupaciones materiales, a un estado de vida auténtico en el que el hombre alcanza el conocimiento de sí mismo y la visión exacta del mundo, junto con la obtención de un buen sentido común (*eudaimonia*) y realización interior. Para Platón la principal causa de sufrimiento, de desorden y de ignorancia para el hombre son las pasiones en cuanto deseos desordenados y creencias exageradas que impiden vivir la vida de forma auténtica. La filosofía aparece, pues, como una terapia de las pasiones (*therapeia*). Terapia que se concibe como una transformación profunda de la manera de ver y de ser del individuo. Este cambio de visión es difícil y es precisamente aquí donde intervienen los ejercicios espirituales (1993), con el fin de obtener poco a poco la indispensable transformación interior. Lo cual libra a los diálogos de Platón de ser una exposición teórica y dogmática, y los convierte en un ejercicio concreto y práctico que conduce al interlocutor a una cierta actitud psíquica que hace posible el darse cuenta espiritual (gnosis o sabiduría).

Esto es precisamente lo que Platón nos propone como ejercicio práctico (*epitēdeumaton*) en el *Banquete*. Diálogo que puede ser interpretado como un camino de autodescubrimiento y autocuración, muy semejante al que se realiza en la terapia con los chakras. Si Platón conoció o no estas teorías en alguno de los viajes que realizó tras la muerte de Sócrates, y si las actividades que se realizaban en el interior de la Academia estaban relacionadas directamente con la práctica de la de meditación, es algo que desconocemos. Pero lo que no podemos negar es que el hecho de enfocar e interpretar los discursos que componen el *Banquete* desde esta perspectiva permite abordar desde un nuevo punto de vista los problemas clásicos que desde antiguo viene suscitando la filosofía de Platón. Así, la relectura que planteo aquí desde el trabajo con los chakras permite:

1. Centralizar la explicación de los distintos discursos que aparecen recogidos en el *Banquete*, por el hecho de poderlos referir a un elemento común y esencial en toda manifestación psíquica del ser humano: la energía vital psico-física.

2. Manejar los discursos de un modo más directo, concreto y definido. Sin necesidad de recurrir a interpretaciones y especulaciones sin una base concreta y objetiva, y por ello más cercanas a la interpretación literaria que a la investigación filosófica o científica.

Trabajando con los chakras

Chakra es una palabra sánscrita que significa “rueda”. Existen siete chakras principales en el sistema humano, alienados a lo largo de la espina dorsal desde la base de la columna hasta la coronilla. Cada uno de los siete chakras se corresponde con órganos del cuerpo y patrones emocionales y psicológicos particulares. Se trata de vórtices de energía no anatómicos que existen en la superficie y en el interior del cuerpo físico, cuya función es recibir y conducir hacia lo alto la energía vital psico-física (*esperma*) que reside en la base de la médula de todo ser humano. Son una especie de neurotransmisores que conectan nervios, hormonas, emociones y pensamientos.

Un chakra es un disco rotatorio, del tamaño de un dólar, que se abre y se cierra como la lente de una cámara. El que un chakra esté completamente abierto o cerrado no es tan importante como que el sistema de chakras esté equilibrado y que los chakras estén alienados entre ellos. Los chakras principales están conectados a un canal de energía que discurre por detrás de la espina dorsal y paralelo a esta. Cada uno de los siete chakras afecta a los otros y son interactivos; es algo parecido a un instrumento bien afinado, de modo que resulta importante mantener el equilibrio apropiado (*armonía*).

Siendo esto así, nuestra conciencia de armonización de nuestro sistema de energía, y nuestra capacidad de llevarla a cabo, puede ser una forma de cuidado del alma o psicoterapia, derivado del entendimiento y exploración de nuestros chakras. Con lo que el empeño de mejora espiritual aparece estrechamente ligado a un empeño terapéutico.

El estadio ascendente de este camino de mejora espiritual comprendería, pues, una vía purgativa preliminar –comprendida por los discursos que se pronuncian en el *Banquete*- y que vendría a mostrarnos que actitudes o aspectos de nuestra *psyké* necesitamos examinar a fin de proseguir con la siguiente y más elevada etapa en nuestro desarrollo espiritual personal. El trabajo de meditación con los chakras nos ayudaría a comprender donde se bloquea nuestra energía, estadios que se corresponden con la progresión hacia arriba del *eros* para culminar en la contemplación de lo Bello y del Bien.

La propuesta de encomiar al Amor, de alabarlo de una manera digna para compensar el descuido que se tiene ante el gran dios, parte del médico Erixímaco (177b) y hace que se pronuncien, por turno, siete discursos:

El discurso de Fedro (178a-180b). Fedro comienza la serie dando una genealogía mítica de Eros. Con citas de Hesíodo y Parménides, tomadas como testimonio, presenta al Amor como el más antiguo de los dioses, pues carece de padres, de prosistas y poetas que lo mencionen. Al tiempo que se le describe como fundamento sin el que ninguna ciudad o persona puede realizar obras grandes y hermosas. Guía para llevar una vida honesta, y vigor que inspira la divinidad en algunos héroes. Y es que la influencia del Amor supera, incluso, la del afecto familiar, en función de la norma que lo guía: pues estando uno en presencia del otro, los amantes se abstendrán de toda cobardía (180b).

El chakra Raíz, a su vez, está localizado en la base de la espina dorsal en la zona del cóccix. Este chakra canaliza la energía telúrica en su ascenso a los centros superiores y, al mismo tiempo, conecta nuestras energías espirituales con la realidad básica de la vida. Los aspectos psíquicos que se relacionan con este chakra giran alrededor de las necesidades esenciales para la supervivencia y de nuestro sentido de seguridad en el mundo. Tiene que ver con los mecanismos que mantienen vivo al cuerpo físico (dinero, alimento y cobijo), al mismo tiempo que incluye las huellas de la familia e información social y cultural que conforma la idea de realidad que tiene una persona. Incluye la familia inmediata y extensa, la raza, posición social, nivel educativo, legado familiar y expectativas de la comunidad tal

y como se han transmitido a través de las generaciones. Este chakra se deteriora cuando nos separamos de los niveles más básicos de la existencia humana y perdemos con ello la base del Ser.

En este discurso inicial que conforma el punto de partida hacia el autoconocimiento, el autodomínio y la autosanación (*enkrateia*), Platón nos propone que meditemos acerca de la función política de Eros. El Eros es presentado como una fuente creadora de acciones nobles y dignas en cuanto que guía a los hombres en la consecución de una vida virtuosa y feliz en la medida que nos acerca a una idea de Eros Original, Fuente de Amor (*daimonion genos*); el cual engendra la *areté* sin la que no podrían existir ni la amistad (*philia*), la comunidad ni el Estado, y que posibilita y cohesiona el ser de los hombres, en definitiva, la vida humana. La genealogía mítica –en este caso del Eros- conserva la *polis*, es el arte de mantener los hilos que son las instituciones a la manera del tejedor.

El discurso de Pausanias (180c-185c).- A Pausanias le toca el segundo turno. Pausanias comienza por precisar que antes de elogiar al Amor hay que ponerse de acuerdo sobre aquello que se elogia y el Amor no es uno solo. Hay dos tipos de Eros que se correlacionan con dos Afroditas distintas: Afrodita Pandemos y Afrodita Urania. Y puesto que toda acción no es bella ni fea en sí misma, sino que depende del modo en que sea ejecutada del mismo modo no todo Amor es digno de ser encomiado, sino sólo el que nos impulsa a amar bellamente. Según esto, el Eros de Afrodita Pandemos es propio de hombres inferiores que aman por igual a mujeres o mancebos, haciéndolo más en sus cuerpos que en sus almas, sin atender a la forma en que se lleva a cabo y que lleva a relaciones insanas de deseo e intereses materiales (182 y ss.).

La Afrodita Urania, por el contrario, dirige a los inspirados a lo masculino, de naturaleza más fuerte y mayor entendimiento. Su amor es más duradero debido a que se ejerce sobre la base de la *areté*. La relación es percibida como un medio para alcanzar la virtud y no como un fin en sí mismo, como era el caso del Eros Pandemos.

Alcanzamos pues el segundo chakra. El chakra Sacro se halla localizado en la parte inferior del abdomen, a unos 5 cm. Por debajo del ombligo y 5 cm. hacia dentro. Gobierna el sentido del gusto y el apetito, aplicado tanto a los niveles físicos como al sentido más espiritual de amar y disfrutar la vida. Tiene que ver con los aspectos cotidianos de bienestar de la existencia; también con la gente con la que nos relacionamos y la calidad de nuestras relaciones. A través de este chakra se desarrolla en nosotros el sentido de límite que nos hace distinguir entre dos tipos de amor, y se nos hace posible comprender por cual de ellos debemos decantarnos, a fin de agrandar y enriquecer nuestra vida. Desde este centro creamos vida y nos movemos por el mundo material. Una actitud básica de bienestar y de tener lo suficiente están asociados con un chakra Sacro saludable.

En este discurso se ahonda y esclarece todavía más la tendencia de una fundamentación ideal de la relación erótica. Aunque todavía sin abandonar el tono mítico del discurso de Fedro. Llegados a este punto, Pausanias representa un nuevo escalón en el ascenso del Eros: al establecer una conexión entre el amor elevado –vinculado con la Afrodita Urania y fundado en una voluntad espiritual orientada hacia el Bien.- y la filosofía o amor a la sabiduría.

El discurso de Erixímaco (185e-188e). En 185c se produce un cambio en el orden fijado. Hubiera debido hablar Aristófanes, pero como le sobrevino un ataque de hipo, le pidió a Erixímaco que lo curara o que hablara por él hasta que se le pasara el malestar, Erixímaco asintió y dijo que haría las dos cosas.

El concepto de Eros es ampliado en la intervención de Erixímaco al ocupar éste el puesto de Aristófanes. Para él, lo razonable de la distinción de Pausanias en dos clases de

Eros no descarta que pueda aplicarse, además de a los hombres, a plantas, animales y todo lo que existe. Enfocado su discurso alrededor de su profesión, se deja guiar por el objetivo central de la medicina: implantar la armonía en la discordia. Los cuerpos poseen doble Eros o deseo: lo semejante busca a lo semejante, lo desemejante a lo desemejante. La unidad de acorde resulta, efectivamente, de la composición de sonidos opuestos, como la unidad del movimiento de la flecha de tensiones contrarias del arco y la cuerda. La armonía en efecto, es una consonancia y la consonancia una suerte de acorde (187c).

El chakra del Plexo solar está situado en la parte superior del abdomen, en la región del estómago. Es un chakra importante porque controla la entrada y salida de energía que se genera en nuestro intercambio con otros. En las artes marciales juega un papel importante como eje central de movimiento y coordinación. Es el punto de distribución en el cuerpo de las energías psíquicas y es, por tanto, nuestro centro de poder y control. Los aspectos psíquicos del Plexo solar se focalizan sobre la voluntad, el poder, la autoridad y control de uno mismo. Cuando nos valoramos a nosotros mismos poseemos un Plexo Solar que funciona apropiadamente.

Lo más significativo del discurso de Erixímaco, en cuanto a la marcha del Amor hacia su ideal espiritual, es la adopción de la distinción de Pausanias de dos clases de Amor, tesis que Erixímaco no reduce a las almas sino que generaliza a todos los seres y a todos los órdenes de fenómenos por cuanto identifica a éste con el resto de fuerzas que actúan en el conjunto de la naturaleza. El asunto es éste. Para Erixímaco, el conflicto funciona en dos modos distintos causando mal, enfermedad. El primero es interno y destruye la organización del cuerpo. El segundo es externo y desorganiza las relaciones de soporte mutuo entre el individuo y el medio.

La tarea del médico, entonces, para Erixímaco, es introducir amor ordenado en el individuo y en las relaciones del individuo de forma que se mantenga el amor vulgar controlado. Porque cuando los opuestos (frío/calor, amargo/dulce, seco/húmedo) son introducidos juntos por el amor elevado (al que también llama “amor ordenado” en 188a), se mantiene el orden de las cosas. Pero cuando quien los introduce es el amor bajo, el orden de cosas se quiebra, rompiéndose la organización en el individuo, en el ambiente y en las relaciones del individuo con el ambiente.

El discurso de Aristófanes (189c-193d). Ya se le pasó el hipo, tras adoptar uno de los métodos propuestos por Erixímaco, el estornudo.

Aristófanes nos presenta tres tipos humanos: el masculino, el femenino y el andrógino. Todos ellos de figura esférica, con la espalda y los costados en forma de círculo; tenían cuatro brazos y cuatro piernas, además de dos rostros y dos órganos sexuales. Caminaban erectos en cualquier dirección, apoyándose en sus ocho extremidades y dando vueltas como si fueran saltimbanquis. Se sentían felices, altaneros, juguetones y fuertes. Zeus los castigó por su soberbia dividiéndolos en dos mitades simétricamente iguales. Desde entonces, los seres humanos anduvieron errando por el mundo buscando su otra mitad, a la que añoran. Cada mitad de hombre primitivo ama a otro hombre, cada mitad de mujer ama a otra mujer y las mitades del cada andrógino se entregan al amor heterosexual. Así, desde esta época remota, el amor de los unos a los otros es connatural a los seres humanos y se encarga de reunir la antigua naturaleza, tratando de hacer un solo ser de los dos.

El chakra del Corazón está situado en el centro del pecho por encima del corazón físico. Actúa como núcleo de nuestros cuerpos físicos y de nuestra esencia espiritual. Conecta los tres centros inferiores físico-emocionales con los tres centros superiores mental-espirituales. Es denominado a veces “corazón superior”, siendo el “corazón inferior” el segundo chakra. Este chakra nos permite envolver nuestra vida física con la radiación del

amor, la alegría y la unidad. Es desde aquí desde donde sentimos y expresamos el más profundo significado de la vida. Cuando nuestros corazones están abiertos nos sentimos equilibrados armoniosamente en nuestro interior. La experiencia de amor nos ayuda a realizar conexiones mas completas con la belleza y la luz de otras personas, así como con nosotros mismos. Desde este chakra experimentamos la identidad.

Este discurso se centra ante todo en el poder misterioso que ejerce el Eros sobre los hombres, un poder que no se puede comparar a nada (189c-d). Impulso nostálgico y omnipotente que sólo puede comprenderse por la naturaleza especial del género humano. Y es que el Eros nace del anhelo metafísico del hombre por una totalidad del Ser, inasequible para siempre a la naturaleza del individuo. Aquí, el amor por otro ser humano se enfoca desde el punto de vista del proceso de perfección y formación de la propia alma. Aristófanes enfoca el problema en toda su extensión, no sólo como amor entre dos seres del mismo sexo, sino bajo todas las formas en que se presente.

La nostalgia de los amantes hace que no quieran separarse el uno del otro, ni siquiera por poco tiempo; desgraciadamente, los seres humanos que pasan la vida juntos de esta forma no pueden decirnos que es lo que quieren en realidad el uno del otro, no saben quienes son ellos mismos en ausencia del otro. Ya que no es la unión física lo que hace que uno experimente un gran goce y aspire con tanta fuerza a dicha unión; sino que el alma de ambos quiere algo distinto, algo que palpita en el interior del alma como una oscura intuición de lo que es la solución del enigma de la vida (192 c-d). La plenitud externa que se restaura en la unión de las dos mitades físicas que se complementan la una a la otra es sólo un reflejo grotesco de aquella inefable armonía y plenitud espirituales, y que Platón nos revela aquí como la verdadera meta del Eros.

El discurso de Agatón (194c-197e). Tras el poeta cómico, tiene entrada el poeta trágico: el discurso de Agatón. El tono del poeta es depurado, su oratoria brillante: cargada de recursos y de descripciones elogiosas del Amor, como si perteneciera a la escuela de los sofistas o como si hubiera estado inspirado en Gorgias. Para Agatón está clarísimo que los discursos que lo han precedido no han alabado al dios, sino que han felicitado a los hombres por los beneficios que éste les proporciona.

Agatón dice muy pocas cosas profundas, pero entre ellas se encuentra la siguiente: que Eros tiene que ver siempre con la Belleza y reside en el alma de los hombres y que ni la belleza ni el alma son lógicamente pensables como *eidos* eterno, de faltar el instrumento mediador de la templanza. La templanza aparece por tanto como característica esencial del Eros en tanto que permite el dominio de las pasiones y deseos. Gran categoría teórica y gran instrumento práctico para disciplinar, controlar y ordenar el placer.

El chakra de la Garganta está localizado en la base de la laringe. Es el centro de la comunicación, la inspiración y la expresión personal. Canaliza la energía intelectual hacia nuestras mentes para otorgar voz a sentimientos, pensamientos y experiencias. A través de este chakra obtenemos el control de la energía que necesitamos para expresarnos. Esto puede adoptar múltiples formas, pero siempre es una expresión de nuestro espíritu al quedar liberado.

El chakra de la Garganta se fortalece y magnifica cada vez que nos expresamos con verdad e integridad. Actúa como puente entre los sentimientos que se centran en el chakra del Corazón –discurso de Aristófanes– y los pensamientos que se centran en el chakra del Entrecejo –discurso de Sócrates–, puesto que sólo mediante el diálogo con el otro nos ponemos en camino hacia nuestro propio autoconocimiento. La actividad del diálogo posibilita nuestro ascenso hacia la idea de Bien en la medida que ordena y regula nuestras relaciones con los demás y con nosotros mismos.

El discurso de Sócrates (199c-212b). La verdad del Amor, y no el retórico encomio del amor, es lo que interesa a Sócrates. Por eso, aunque exprese su admiración por el bello uso que hace Agatón de las palabras y confiese con ironía que no podrá igualarle, promueve enseguida un breve diálogo que rompe con el trazado de los discursos anteriores. Ata en un solo paquete los discursos del amor que se han pronunciado y se propone construir su propio discurso sobre el Amor, con el que aspira a despejar el campo del alma para que ingrese la filosofía.

Con tal fin, acentúa su ironía y renuncia a parangonar su discurso con los anteriores para no hacer el ridículo. Sócrates genera un diálogo dentro del diálogo. También el había alabado igual que Agatón a Eros como un dios grande y hermoso, pero ahora tiene que torcer la dirección desde los elogios del Amor hacia la Verdad del Eros; desde las pasiones e instintos desordenados hacia el conocimiento y la Razón (*enkrateia*). Pasaje conocido como de la escalera o del filósofo-enamorado (210a-e), en tanto que el Eros se expande y reluce desde el amor físico a un cuerpo bello, al de otros, luego al de todas las bellezas físicas, al amor de las tradiciones e instituciones y, finalmente, al momento en que el amante contempla la Belleza en su verdad.

Diotima pone en ejercicio aquí la corrección que Sócrates buscaba para los otros discursos. El Eros, dice, no es bueno ni hermoso, pero no por ello feo o malo. Tampoco es del todo un dios sino algo intermedio. Un *daimon*, una fuerza mediadora entre los dioses y los hombres: algo intermedio entre divino y mortal (202d-e): una fuerza que conduce a la búsqueda y a la adquisición de lo divino.

El chakra del Entrecejo está situado en la frente, entre las cejas. Gobierna nuestra capacidad de pensar y discernir y de derivar sabiduría a partir de la experiencia de nuestras vidas. Se le conoce también como el centro de control porque son los pensamientos y actitudes las que posibilitan un cambio de percepción acerca de cómo creemos que es la vida. Cuando reflexionamos dialécticamente sobre la vida comenzamos a construir una vida espiritual fuerte. A medida que enfocamos la consciencia sobre este centro nos acercamos a la *sophía*, esa parte de nosotros que conecta con las diferentes funciones del alma y las mantiene bajo su dominio. Es desde aquí desde donde recibimos las ideas que nos elevan y que nos dan sentido de virtud y de ética.

La *sophía* sirve como orientadora y protectora de nuestra percepción consciente a medida que nos enfrentamos a las incertidumbres de la vida. Concentrarnos en este centro nos enseña discernimiento (*kathorao*) y sabiduría. Nos ayuda a ver con claridad lo que es importante para nuestro bienestar y felicidad y nos aporta un sentido de perspectiva. El abrir este centro puede decirse que constituye un fanal de luz para nuestra sanación y desarrollo. Se trata de un centro dialéctico, que al igual que Sócrates, no emite opiniones por sí mismo sino que impulsa a los que están a su alrededor a examinar sus propias opiniones críticamente.

En este proceso que guía Sócrates, la Belleza es descubierta en varias formas, y la visión de la Belleza conduce a la procreación, seguida por una nueva búsqueda de belleza. Se trata exactamente de un proceso, de un método procedimental. Método sistemático, regular, en el que se avanza en un ascenso graduado desde lo más material a los objetos menos materiales: las Ideas. Ahora bien, en este proceso integral el intelecto (*noûs*) del amante, juega el papel de producir actos de identificación y de generalización (210b y 210c) que lo llevan a buscar dialécticamente en el amado la sabiduría y la virtud. Y de ahí que la preocupación por la pedagogía sea un tema fundamental en Platón.

La entrada y el discurso de Alcibíades (212c-222b). El ciclo está cerrado, pero Alcibíades invade la casa, completamente borracho, con un enjambre de bebedores, con

corona de hiedra y violetas y del brazo de una flautista. El estrépito es enorme. Alcibiades adorna con cintas a Sócrates y le expresa sus sentimientos encontrados: temor, admiración, reservas, pudor. De este modo la serie de encomios elevados a Eros se cierra con un encomio a Sócrates. Alcibiades es una extraña mezcla de grandes poderes y grandes vicios. Su gran habilidad intelectual y su notoria belleza personal eran arietes en su favor que él estaba dispuesto a usar en todo momento.

Con ingenuidad y franqueza expone sus debilidades morales, pero en ningún momento se avergüenza de su falta de pudor, y admite que si no hubiese sido por Sócrates no habría conocido la palabra vergüenza. A Alcibiades lo tortura el afán de descubrir el secreto inherente a la personalidad de Sócrates. Cree que por contacto o por visión del ojo podrá penetrar en ella, lo cual supone el colapso de todo el discurso simbólico de Sócrates.

El chakra Coronario se halla en la tapa superior de la cabeza. Nos vincula a la Belleza, el refinamiento y la espiritualidad que pueden ser experimentadas en nuestras vidas. Canaliza la energía que proviene de los cielos hacia el cuerpo físico, iniciando el proceso del flujo descendente de la energía que fija el espíritu en el cuerpo. La función del chakra Coronario es abrirnos a la luz del espíritu que permanece eternamente conectada con el Bien y lo Bello. Cada uno de nosotros puede mirar dentro de sí a este punto de unión en el que somos uno con el Ser. Este chakra crece y se desarrolla a medida que alcanzamos un equilibrio y armonía internos y nos abre a la fuente de Amor, Bien y Belleza (*kalokagathia*).

Alcibiades es uno de los personajes que más atraen la atención del lector. No sólo por su capacidad, su condición de estrategia, sus victorias militares, su habilidad oratoria y su deseo de fascinar a la polis. Sino en especial, por su exacto sentido de percibir cada situación, de seleccionar siempre la acción que estimaba más apropiada para relacionarse con los otros hombres. El ingreso abrupto de Alcibiades plantea, además, el regreso desde la esfera celeste de las Ideas –a donde nos había conducido Diotima– al mundo de la experiencia, pero esta vez visto bajo otra luz. Por ello, la lectura del episodio de Alcibiades no hace más que corroborar la metodología del trato del Eros platónico.

Sólo que en relación a la marcha en ascenso hacia el *eidós*, este episodio propondría un camino inverso; no para borrar los peldaños que condujeron a la meseta socrática sino para imprimir los caracteres elaborados por Sócrates en un ejemplo concreto. Esto es, tras llegar al vasto mar de lo Bello en que desemboca el ejercicio espiritual y dialéctico del Eros, se hace indispensable regresar al mundo de la experiencia donde habita nuestro cuerpo y del que parte necesariamente todo conocimiento. Pero esta vez, para verlo con otros ojos. Con aquellos ojos que tras haber visto el Bien y lo Bello se guían amorosamente por su luz, en un equilibrio que vacila entre la seducción y la sublimación, que trata de evitar el desorden de las pasiones; de igual modo que se mantiene la relación entre Alcibiades y Sócrates.

BIBLIOGRAFÍA:

- DETIENE, M.: *Maestros de verdad en la Grecia Arcaica*, Taurus, Madrid, 1981.
 DIEMER, D.: *Terapia con los Chakras. Guía práctica de autodiagnóstico y curación con los centros energéticos*, EDAF, Madrid, 1999.
 DODDS, E. R.: *Los griegos y lo irracional*, Alianza, Madrid, 1997.
 ELIADE, M.: *Historia de las ideas y creencias religiosas* vol. I, Paidós Orientalia, Barcelona, 2003.

- GERNET, E. : *Antropología de la Grecia Antigua*, Taurus, Madrid, 1980.
- GIL, L.: *Therapeia*, Tricastalia, Madrid, 2005.
- HADOT, P.: *Exercices spirituels et Philosophie Antique*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1993.
- JAEGER, W.: *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, F. C. E. , Madrid, 1996.
- LAÍN ENTRALGO, P.: *La curación por la palabra en la Antigüedad Clásica*, Revista de Occidente, Madrid, 1958.
- LEWIS PAULSON, G.: *Kundalini y los Chakras. Una guía práctica para despertar la energía interior*, Edaf/Nueva Era, Madrid, 1994.
- MARÍ, E. E.: *El Banquete de Platón. El Eros, el vino, los discursos*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2001.
- MOSCONI, R. O.: *Sócrates: sólo sé de amor*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.
- NARANJO, C.: *Entre meditación y psicoterapia*, Ediciones La Llave, Vitoria, 1999.
- NUSSBAUM, M. C.: *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, Paidós, Barcelona, 2003.
- PLATÓN: *Obras completas* vol. II, Gredos, Madrid.
- REALE, G.: *Eros dèmone mediatore. Il gioco Della maschere nel Simposio di Platone*, Milano, 1997.
- ROMÁN, M. T.: *Enseñanzas espirituales de la India*, Oyeron, Madrid,
- SCHURÉ, E.: *Los grandes iniciados*, Edicomunicación, Barcelona, 1989.
- VERNANT, J. P.: *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Ariel, Barcelona, 1983.

La sensación de vacío sartreana vista desde las obras de Camus y Sabato

María Soledad HERNÁNDEZ BERMÚDEZ

Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 26/09/05

Aprobado: 3/11/05

El vacío existencial: sus orígenes sartreanos

El existencialismo francés fue una corriente que tuvo como principal representante a Sartre. Será el comentario de la vida de este personaje un buen comienzo para explicar aquello que me propongo.

Jean-Paul Sartre nace en 1905 en París, comienza a estudiar en la École Normale Supérieure y algo después marcha a Berlín para estudiar a Heidegger y la fenomenología. Enseña filosofía en varios liceos franceses hasta que en 1945 se consagra por entero a la actividad literaria tras fundar “Les temps Modernes”. En novelas como *La Nausée* de 1939, *La edad de la razón* de 1945, *La muerte del alma* de 1949, en obras de teatro como: *Las moscas* de 1943, *Les mains sales* de 1948 y en obras de carácter estrictamente filosófico como: *El ser y la nada* de 1943, *El existencialismo es un humanismo* de 1946...

etc., Sartre nos deja constancia de su pensamiento. En *La Náusea* podemos encontrarnos gran parte de sus ideas más influyente, es en ella donde Sartre contrapone el sentimiento de lo absurdo a los valores positivos de la filosofía clásica y hace reflexionar a su personaje sobre las razones de su existencia y de la del mundo, tras la que el personaje parece llegar a sentir la náusea. Podemos ver así que esta sensación sólo nos invade cuando se descubre la contingencia esencial y lo absurdo de lo real, y se experimenta el verse “de más” en relación con los otros...

Parece así que existir no es más que “estar ahí” simplemente. Los seres no son necesarios. Es de esta manera como se cae en la cuenta del carácter absurdo de todo lo que nos rodea, nuestro propio carácter absurdo.

Será directamente del existencialismo francés, y en concreto de Sartre de donde, tanto Camus como Sábato, tomen la espeluznante sensación de vacío, de náusea, de nada, de estar de vuelta de todo. Así pues, bienvenidos a una visión más que especial del sentido del hombre y del mundo.

¿Qué es el vacío?

El vacío parece ser algo psíquico, una sensación del alma (si se quiere poetizar), pero no podemos decir que sea exactamente una “nada”. Yo sospecho que puede ser algo así como un espacio abierto, una vacuidad, un espacio de disponibilidades que exige ser cubierto de inmediato.

Quizás haya infinitas clases de vacío, pero yo centraré mi atención sólo en dos porque a mi entender son prácticamente iguales y siempre van de la mano.

Estas dos clases de vacío son el psicológico (o la ausencia de objeto deseado) y el vacío metafísico (o la inanidad espiritual). Ambos pueden tomarse como claves para el existencialismo sartreano.

Creo que ambos tipos de vacío se complementan porque conjeturo que provienen de un darse cuenta de la frivolidad de una empresa humana efímera frente a la eternidad divina. El vacío es un tipo de ausencia que provisional o definitiva a veces implica una espera. Es una sensación de vértigo, de desequilibrio, de desencanto, es una pérdida del sentido, un terrible mareo provocado por un sentirse constantemente fuera de lugar, sin lugar...

Se puede encontrar el vacío en casi todo. Tanto en la sobrecarga de hechos, acciones y sucesos, como en la falta de ellos. El tiempo es todo lo que tenemos los hombres. Sentimos vacío por ser mortales, tenemos horror a la nada. Porque hay cosas que no están en nuestra mano, que uno no controla, sentimos impotencia.

Varios porqués para el vacío

En ninguna de mis lecturas he podido encontrar una sola causa explícita del vacío. Un conjunto de circunstancias entretrejidas, enrevesadas, sin orden... llevan al hombre a sentirlo. Sartre parece adjudicarlo a una sola causa: la propia condición humana (ver obras de Malraux). Pero yo considero que debemos profundizar más en ello.

Aventura, sin embargo, que éste puede estar causado por diversas necesidades o faltas que siempre quedan insatisfechas. Por ello intentaré aquí disociarlas para que podamos entenderlas; pero previamente considero imprescindible distinguir entre “necesidad” y “falta”.

Faltar, puede ser algo así como no existir la persona o cosa que debiera haber. La necesidad es algo distinto: es la imposibilidad de que una cosa deje de ser una vez dadas las

circunstancias en que se produce. Así pues, creo que lo que el hombre siente es una terrible falta, que cree ilusoriamente necesidad. Aventura que es esta la condición humana de la que hablaba ya Sartre.

Pero, ya comprobaremos más adelante, si el hombre puede o no vivir con esta sensación. (Si fuera una necesidad lo que siente, no podría hacerlo).

Yo creo que la falta de comprensión puede provocar el vacío. Si el hombre se siente incomprendido, puede ver como una parte de su ser no puede ser compartida, no puede llenarse.

Otra causa del vacío puede ser la falta de compañía. Si el sujeto se siente sólo es también porque hay algo que no puede compartir con el resto. Sábato hace decir a su personaje: «...me anima la débil esperanza de que alguna persona llegue a entenderme. Aunque sea una sola persona» (1974, pp. 148).

«¡Dios mío, no tengo fuerzas para decir qué sensación de infinita soledad vació mi alma! Sentí como si el último barco que podía rescatarme de mi isla desierta pasara a lo lejos sin advertir mis señales de desamparo...» (1974, pp. 124).

El hombre puede padecer vacío por temor a la muerte, por falta de conocimiento, por miedo a lo desconocido. Así lo ve Camus: «Por primera vez, después de tanto tiempo, pensé en mamá. Creí comprender por qué al final de su vida se había echado un “novio”, por qué había jugado a recomenzar» (2001, pp. 124).

«Pero todo el mundo sabe que la vida no vale la pena de ser vivida» (Camus, 2001, pp. 115). «La vida aparece a la luz de este razonamiento como una larga pesadilla, de la que sin embargo uno puede liberarse con la muerte, que sería, así, una especie de despertar» (1974, pp. 89).

El vacío puede estar provocado por la falta de un porqué último, por el reconocimiento de que el hombre no tiene respuestas para todo, de que hay algo que siempre se nos escapa: «Un azar [...] El azar tenía ya muchas culpas...» (2001, pp.98).

«El azar y la fortuna una vez tan sólo habían cambiado algo» (2001, pp. 110). Sucede a veces que aparece en el hombre la sensación de vacío cuando éste pretende tenerlo todo sujeto, todo ordenado, previsto, cuando siente la falta de control que tiene sobre todo.

La falta de interés puede provocar vacío muchas veces: el hombre padece hastío, desaliento, está de vuelta de todo, ya ha vivido y sentido lo suficiente (o así lo cree) para saber cómo acaban las cosas.

Este sentimiento es una certidumbre insolente. La costumbre... Porque sin ilusión es imposible vivir y tampoco tiene sentido morir, todo se torna indiferente. Camus dice a esto: «...después de todo, nada había cambiado» (2001, pp. 30).

«Pasaba su tiempo siguiéndome con los ojos en silencio [...] Pero tal era su costumbre. [...] Siempre a causa de la costumbre» (2001, pp. 11).

«Dije que sí, pero que en el fondo me daba igual. Me preguntó entonces si no me interesaba un cambio de vida. Contesté que no se cambia nunca de vida, que en cualquier caso todas valen lo mismo» (2001, pp. 45).

Otro factor que a veces puede provocar el vacío puede ser sentir que los contrarios no se excluyen, sino que, ambos son las caras de un mismo algo que no se ve. Hay una falta de concreción, de acuerdo... No parece haber nada cierto. Camus lo expresa diciendo: «Quedarse o ir venía a ser lo mismo» (2001, pp. 60).

«He ahí la imagen de este proceso. ¡Todo es *verdad* y *nada es verdad!*» (2001, pp. 94).

En el fondo de todas estas faltas yo creo que se esconde un mismo sentimiento: El miedo a... Porque el hombre ocupa un lugar incómodo, como pensaba Hölderlin, no es bestia despreocupada, ni un dios que todo lo sabe, no es mortal ni inmortal... Se encuentra

fluctuando sobre un espacio oscuro que apenas conoce, ¿Cómo no sentir miedo con la garganta tan prieta?

Algunas consecuencias de esta sensación tan humana

Por experiencia propia, por conversaciones largas, por lecturas y relecturas... He llegado a la conclusión de que tanto las causas del vacío como el efecto se retroalimentan en un círculo sin fin. Es difícil por este motivo no tomar como consecuencias de esta sensación algunas que en realidad son causas de la misma o viceversa.

Sin embargo, y aunque no pueda delimitar por entero y exactamente cada característica de esta sensación, quisiera que pudiéramos hacernos una idea de ella a partir al menos de esbozos con sombras, de dibujos al estilo impresionista, que sólo se comprenden al englobar el conjunto de pinceladas.

Veo correcto decir desde una perspectiva existencialista que algunas consecuencias de esta sensación pueden ser el desaliento, la frustración, la impotencia, la desazón... El hombre va perdiendo la ilusión que había depositado poco a poco, y le sobran las ganas de cambiar nada... Se encuentra cansado porque se ve siempre culpable de algo o de todo; renuncia y reconoce que no es perfecto, no tiene porqué serlo, y no se lo pide a él mismo; se deja ser... Pero sin embargo encuentra una justificación para cada uno de sus actos (Como hace el protagonista de "El extranjero" de Camus), porque se creen sometidos a examen constante:

«Sólo tuve una impresión: estaba ante una banqueta de tranvía y todos aquellos viajeros anónimos espían al recién llegado para percibir los detalles ridículos» (2001, pp. 86).

«Tuve la extraña impresión de ser mirado por mí mismo» (Camus, 2001, pp. 89). «La mujer me miró con asombro: seguramente pensó que era loco» (1974, pp. 124).

«Al menos puedo pintar, aunque sospecho que los médicos se ríen a mis espaldas, como sospecho que se rieron durante el proceso cuando mencioné la escena de la ventana» (1974, pp. 151).

Se siente que no queda qué esperar, y por ello se espera el final, pero es una espera ansiosa, debida a la necesidad de nada y de algo que llegue a cambiar lo que hay.

El hombre que padece esta sensación de vacío se sabe inútil para hacer grandes cambios y para él, vivir consiste en construir futuros recuerdos, en ansiar.

Y resuelve arrojarse a la nada absoluta y eterna, al sin sentido, y dejarse llevar sintiendo formas nuevas de tristeza y haciendo de la costumbre su forma de vida.

El vacío en Camus y en Sábato: Similitudes y diferencias

Cuando Camus leyó *El túnel* de Sábato, no sólo no se conformó con elogiarlo, sino que lo hizo traducir además al francés por Gallimard. Es por este motivo quizás por el cual sus obras tengan tanto en común.

Camus y Sábato, no sólo tratan el mismo tema mostrando la misma sensación, utilizan además una historia parecida. Para las dos novelas, el protagonista es un hombre que por diversos motivos comete un asesinato (al lado del mar) y acaba sus días en la cárcel. Es un hombre que conoce demasiado la costumbre, que se siente culpable por unos motivos u otros, que se ve rodeado de seres inútiles y se siente él mismo inútil; un hombre que se deja llevar en ocasiones por el azar y por ello no entiende ciertas cosas que hace, no entiende porqué actúa de esta manera y no de la otra.

Un hombre con la madre enferma (o muerta en el caso de Camus), que siente una

completa falta de ilusión a cerca de la humanidad y por ello no posee la necia pretensión de ser perfecto; un hombre que aún así, justifica todos y cada uno de sus actos, que no tiene apenas preferencias. Un hombre al que no le queda sino esperar, que está de vuelta de todo.

El vacío en Camus aparece como inanición, como falta de ganas de todo: de decir lo que le gusta o no, si quiere verdaderamente casarse o no, si le importa o no cambiar de ciudad...

El vacío en Sábato aparece como miedo a la soledad, como desesperación por aferrarse a aquello que parece le hará feliz: a un imposible. Debido a esto, el amor en Camus es un amor apagado, mientras que en Sábato, es un amor desesperado.

El personaje de María es algo distinto en las dos obras, la María de Camus está enamorada del protagonista e insiste en que quiere casarse, pero la María de Sábato está atormentada y tiene muchos problemas sentimentales (ella ya está casada y tiene un amante).

Meursault (protagonista de la obra de Camus) comete el asesinato de manera distinta que Juan Pablo Castel (protagonista de la obra de Sábato), aunque coinciden en un punto importante, que comentaré algunas líneas más adelante. Meursault asesina a plena luz del día, en la playa y con un sol aplastante como enemigo, a un árabe y aparentemente llevado por el azar, sin razón alguna. En cambio, Pablo Castel mata a su amada, de noche, cerca de la playa y su asesinato bien pudiera explicarse por celos, no por azar, (pues fue premeditado).

Sin embargo, ambos personajes se ven arrojados al vacío cuando reparan en el paisaje y el clima que les rodea; la presencia del mar, las olas, el sol, la humedad; les hace sentir desorientados, tener vértigo. He aquí unos cuantos ejemplos: «Todo ello, el sol, el olor de cuero y de los excrementos de los caballos del coche, el del barniz y el del incienso, la fatiga de la noche de insomnio, me enturbiaba la mirada y las ideas» (2001, pp. 23).

«Fue entonces cuando todo vaciló. Del mar llegó un soplo espeso y ardiente. Me pareció que el cielo se abría en toda su extensión para vomitar fuego. Todo mi ser se tensó y mi mano se crispó sobre el revólver» (2001, pp. 62).

«La tristeza fue aumentando gradualmente; quizá también a causa del rumor de las olas, que se hacía a cada instante más perceptible. Cuando salimos del monte y apareció ante mis ojos el cielo de aquella costa, sentí que esa tristeza era ineludible» (1974, pp. 112).

«Yo no decía nada. Hermosos sentimientos y sombrías ideas daban vueltas en mi cabeza, mientras oía su voz, su maravillosa voz. Fui cayendo en una especie de encantamiento. La caída del sol iba encendiendo una fundición gigantesca entre las nubes de poniente [...] mientras empecé a experimentar el vértigo del acantilado y a pensar qué fácil sería arrastrarla al abismo, conmigo» (1974, pp. 113-114).

La actitud de los protagonistas cambia, como ya he explicado: a Meursault parece no importarle nada, a Pablo Castel le importa todo, pero esto se debe a que el primero no espera nada de la vida, no pretende siquiera que lo entiendan (al menos no de manera tan desesperada) y el segundo espera al menos que una sola persona lo entienda. Una última diferencia entre los dos libros la marca la muerte del protagonista. Camus hace que su personaje se muera en la cárcel, pensando que se siente feliz y que para que todo acabe correctamente sólo desea que los espectadores de su ejecución le acojan con gritos de odio.

Sábato, muy al contrario, no hace que su personaje se muera, lo abandona en el encierro más horrible, pensando que ya nadie es capaz de entenderle verdaderamente. Sintiendo muy solo. Con ello no quiero decir que el protagonista de “El extranjero” se sienta menos solo, simplemente que lo experimenta de forma distinta.

A modo de conclusión final

He querido expresar que tras las diferentes reacciones del hombre, tras la variedad de vidas, se esconde una misma sensación: el vacío. Sensación que al hombre le es muy difícil controlar, casi imposible, que no entiende las más de las veces, pero con la que tiene que vivir. ¿Cómo puede el hombre existir de este modo?

Tan callado para hacerse cargo del silencio, o tan hablador para ocultarlo... El hombre tiene miedo... No le sirven los grandes edificios, las enormes aglomeraciones, ni los vecinos, ni un abrazo... Nada parece válido para vencer al vacío. Porque el vacío es constitutivo del ser. Sartre ya conocía bien todo esto. La desesperación que siente el hombre por ser entendido, porque lo comprendan, no la calma con nada: ni con compañía, ni sin ella, ni con fe, ni con razón... Ha de cargar con la pesada piedra de sus sentimientos. Puede hacerlo. Debe hacerlo. Sólo queda pues, hacerse cargo de esto, como de tantas otras de nuestras características: asumirla, que no combatirla, hacerla más nuestra, intentar conocerla, afrontarla... Y así, quizás sólo así, entenderla, respetarla y dejarla ser. Así es quizás como lo hubiera querido Sartre.

Al hombre sensato que siente vacío, sólo le queda sobrevivir.

BIBLIOGRAFÍA:

CAMUS, A.: *El extranjero*, Alianza /Emecé, Madrid, 2001.

SÁBATO, E.: *El túnel*, Editorial Sudamericana, Colección Piragua. Buenos Aires, 1974.

El estatuto del embrión: usos y abusos

Jesús LÓPEZ RUIZ

Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 26/09/05

Aprobado: 3/11/05

Introducción

Si nos preguntamos sobre cómo afrontar un asunto relacionado con la bioética no cabe otra cosa sino responder que desde el enfoque multidisciplinar. En el origen de esta nueva disciplina allá por el año 1971 ya se planteó este mismo problema y desde entonces no parece haber nadie en completo desacuerdo. La multidisciplinariedad es uno de los aspectos centrales en la bioética debido a que aquello por lo que se pregunta requiere un debate no solo científico, ni tampoco solo filosófico o jurídico sino que requiere del diálogo entre estas disciplinas.

El primer autor en acuñar y usar en una publicación el término “bioética” fue Van Rensselaer Potter en su libro “Bioethics: Bridge to the Future”. Pero Potter no fue solo

quien dio nombre a esta disciplina sino que también le dio la orientación que actualmente recogemos, a saber, una nueva disciplina que combina los conocimientos biológicos y filosóficos. Esta comunicación entre dos orillas – ciencias y humanidades - es el puente que según Potter nos puede hacer cruzar el río actual de avances científicos y tecnológicos junto con sus posibilidades prácticas aplicables en el hombre, salvándonos de caer en “ciencias deshumanizadas” o “éticas biologizadas”: «*Hay dos culturas –ciencias y humanidades– que parecen incapaces de hablarse la una a la otra [...] se necesita un puente hacia el futuro*» (1971). Para Potter, este puente hacia el futuro representa la vía por la cual la humanidad debe guiar el conocimiento hacia la supervivencia y una mejor calidad de vida en el hombre.

Pero el origen de la bioética no es el único que da significado a esta disciplina, podemos concretar un poco más y definir la bioética como «*diálogo interdisciplinar entre vida (bios) y valores morales (ethos); es decir, trata de hacer juicios de valor sobre los hechos biológicos, en el sentido más amplio del término, y obrar en consecuencia*» (2002). Con esta definición se pretende señalar cómo en el mundo actual, lleno de posibilidades de actuar sobre el ser humano y sobre la humanidad misma, no se puede separar la ética de los hechos biológicos.

No podemos llevar estas afirmaciones hasta el punto de decir que la bioética será la ética del siglo XXI puesto que hay cuestiones éticas fundamentales que no requieren ayuda de la biología, del mismo modo que hay cuestiones biológicas que no requieren ayuda de la ética, pero sí es importante señalar hacia dónde tienden los nuevos problemas morales: a cubrir de un modo justificado racionalmente los vacíos morales que las posibilidades técnicas y científicas sobre el ser humano están dejando, esto es, a cubrir la demanda de soluciones a dilemas y conflictos éticos hasta ahora inimaginables, como puede ser por ejemplo la respuesta a ¿quién tiene preferencia – en igualdad de indicaciones médicas – a recibir un órgano para su transplante?, ¿es patentable el genoma humano? o ¿qué estatus tiene un embrión? Las respuestas posibles a esta última pregunta son las que aquí nos ocupan.

El problema de la continuidad

Ante el mosaico de problemas que caracteriza a la bioética podemos señalar como central desde el punto de vista ético el problema del estatus de un embrión en cada etapa de su desarrollo porque es el que más íntimamente está relacionado con el de la identificación y estudio del origen de una persona humana desde el punto de vista biológico. En filosofía el problema de qué es el hombre es quizá la pregunta clave, que no solo formuló Kant como central y que resume otras tres preguntas básicas ya conocidas: ¿qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me cabe esperar?, sino que es piedra angular de esta disciplina. Pero como hemos dicho, la bioética no puede fundamentarse únicamente en la filosofía sino que necesita de las ciencias para argumentar acerca de qué es el hombre, y para ello, debemos señalar los aspectos tanto biológicos como éticos que están en juego en la problemática del embrión.

El comienzo del estudio acerca del embrión y sus posibilidades tuvo su semilla en las técnicas de reproducción asistida y más concretamente, en las técnicas de fecundación in Vitro (FIV). El proceso de esta técnica tenía por finalidad primera corregir los problemas de esterilidad de muchas parejas y evitar problemas en la creación de un ser vivo como las malformaciones o enfermedades genéticas pero con el tiempo se descubrieron problemas, no solo científicos, aún por resolver.

Como ya conocemos, el ciclo vital de un ser humano se inicia a partir de una célula única (cigoto) formada por la fecundación de dos gametos (femenino y masculino). A partir de aquí surge el primer problema concerniente al momento en que esa célula, y durante su desarrollo, puede comenzar a llamarse ser humano, y esto está estrechamente relacionado con el problema de la individuación de la nueva vida humana, que a su vez se basa en las propiedades de unicidad (ser único e irrepetible), de unidad (ser uno solo), e incluso de mismidad (identidad genética).

En las etapas concernientes a la fecundación existen problemas de definición, dado que hay una continuidad que impide poder hablar de etapas fijadas y con unas fronteras bien definidas. El proceso de formación del embrión va desde la formación del cigoto (unión del espermatozoide al óvulo), pasa por la división en 2, 4 y 8 células hasta obtener un aspecto de mora (mórula) en los 3 o 4 días desde la fecundación. A la semana es cuando el embrión está en estadio de blastocito, y comienza a fijarse en las paredes del útero hasta pasada otra semana en la que concluye su fijación (anidación). Por tanto, la anidación o implantación del embrión concluye a las dos semanas tras la fecundación.

El embrión en estadio de blastocito tras la anidación pasa a diferenciarse en tres capas germinales primitivas (ectodermo, mesodermo y endodermo) de las que derivarán los

tejidos y órganos del futuro organismo. Al final de la cuarta semana se puede observar ya en líneas generales un futuro ser definido y al final de la octava se comienza a hablar de feto hasta el noveno mes en el que tiene lugar el nacimiento del nuevo ser humano.

El estadio en el que el embrión se ha implantado o anida (pasado catorce días desde la fecundación) es crucial en lo que aquí nos concierne, pues para muchos este es el momento en que podemos hablar de embarazo y de un potencial ser humano. Incluso hay quien no denomina “embrión” al cigoto en esta fase de desarrollo previa a la anidación y prefiere denominarlo preembrión, embrión preimplantatorio o embrión de dos células, de cuatro, de ocho, etc.

La diferencia es significativa, y para resolver esta primera cuestión es importante conocer el porcentaje de embriones o cigotos que no consiguen llevar a cabo la implantación o anidación (50%) y por tanto mueren. Hay quien presta una valoración diferente al embrión de antes de 14 días que respecto al embrión ya implantado y muchos lo hacen para prejuzgar la licitud de su manipulación y eventual eliminación.

Donde debemos detenernos es en lo complicado del asunto respecto a la continuidad del proceso y no fácil diferenciación de las etapas del embrión, evitando realizar valoraciones éticas según el sustantivo con el que se denomine al embrión. Lo que hay que valorar en este proceso, como señala Lacadena, es si en estos hablamos «*simplemente de un montón de células humanas o si realmente en dicho conjunto de células ya hay “humanidad”*» (2002).

En referencia a lo que hablamos antes acerca de la individuación del ser vivo, dependiente de las características de unicidad y unidad, no podemos señalar que tales características se den en etapas previas a los 14 días tras la fecundación (antes de la anidación) por lo siguiente: en primer lugar la unicidad no se da puesto que se dan casos de gemelos monocigóticos, en los que existe identidad genética venida de la división del embrión en etapas previas a la formación de la línea primitiva (antes de los 14 días); respecto a la característica de unidad (ser solamente uno), tampoco se da el caso antes de los 14 días ya que existen casos de fusión de dos embriones distintos (quimeras); por último, en relación a la mismidad del nuevo ser, ¿cuándo en el individuo se manifiesta su identidad o mismidad genética? Tal evento no se presenta hasta que los genes que contiene se expresen y sinteticen las proteínas correspondientes. Esto no parece ocurrir hasta el periodo entre ocho y doce semanas de gestación. En otras palabras, en este periodo un individuo es ya idéntico a sí mismo.

Varios autores se debaten acerca de cuándo es posible hablar de individuo nacido, y la mayoría de ellos parecen coincidir, ya que son las características morfológicas del embrión entre la 6ª y 8ª semana (etapa en la que todos los órganos internos están diseñados y diferenciados en origen) las que marcan un salto cualitativo y hacen que podamos hablar de individuo o de una incipiente “personidad”. Una vez establecidos los procesos básicos y la problemática que envuelve la formación de un ser humano, pasamos a ver qué repercusión tienen a la hora de realizar juicios éticos acerca del embrión o más concretamente, acerca del uso del embrión.

Embriones sobrantes

El punto crucial del debate acerca del uso de embriones tiene su marco en la fecundación *in Vitro* (FIV), y refiere a qué es lo que se debe hacer con los embriones sobrantes de un programa de FIV. La FIV consiste básicamente en la fecundación fuera del órgano materno de los ovocitos obtenidos por punción folicular para posteriormente esperar que tenga lugar la división del cigoto y proceder a la introducción de éste en el útero. Los embriones que se suelen introducir en el útero son tres o cuatro. Con la implantación de tres o cuatro embriones se evita que el número de embriones que anidan con éxito se dispare (parto múltiple) aunque las posibilidades de que aniden correctamente son realmente reducidas.

¿Qué ocurre con los embriones no transferidos al útero materno? La ley dicta que deben congelarse para un posible uso posterior de los progenitores si así lo requiriesen, o para donarlos a otra pareja, con el consentimiento de los progenitores. Curiosamente, la empresa dedicada a la FIV congela y guarda los embriones congelados durante un año de modo gratuito, obligando a cobrar a la pareja por cada año mantenido en las cámaras de congelación. Esto hace que nadie se interese en mantenerlos bajo su custodia y es la empresa la que se queda con ellos dejando los problemas en el mismo lugar que los embriones, en “nevera”. En España se han llegado a tener 25.000 embriones congelados y la ley dicta que deben mantenerse congelados los embriones sobrantes durante 5 años, pero no especifica qué hacer con ellos pasado ese tiempo y por tanto se presupone que deberían ser destruidos. Un dato revela que solamente en el proceso de congelación y descongelación se pierden el 50% o el 70% de los embriones. Todas estas cifras parecen indicar que lo ideal sería que no haya embriones sobrantes de los programas de FIV, pero el

problema real no es este, sino el qué hacer con tales embriones, esto es, si se les puede dar un buen uso en el marco de la investigación.

Uso y abuso del embrión

Como decíamos, la salida que mejor se aproxima a unos valores éticos aceptables pasa por el uso de los embriones para fines de investigación, y más concretamente, al uso de las células troncales o células madre, también conocida como terapia celular. Consiste en la transferencia de células o tejidos a los órganos dañados de un paciente (medicina regenerativa). Pero aquí ya surge la cuestión de si se está usando al embrión o potencial ser humano como medio y no como un fin en sí mismo. Pero en primer lugar ¿qué tienen estas células que las hacen tan especiales?

Las células troncales tienen la capacidad de dividirse ilimitadamente y de dar lugar a diferentes tipos de células especializadas. Hay tres tipos según esta última función: totipotentes (capacidad de una célula de dar lugar a un individuo completo), pluripotentes (dar lugar a varios linajes celulares o tejidos diferentes) y multipotentes (dar lugar a alguno pero no todos de los linajes celulares). Sin duda alguna las células troncales totipotentes son las más importantes desde el punto de vista de la investigación.

El problema es que hasta el día de hoy, solo son eficaces las células troncales embrionarias y por lo tanto, sólo obtenibles por medio de la destrucción de un embrión, aunque existan células troncales adultas (cuyo uso resolvería o al menos disminuiría el debate ético).

El primer aspecto ético es diferenciar el origen de los embriones: si son producidos directamente con fines de investigación o son embriones sobrantes de un programa de FIV. El primer caso podría ser un caso “claro” de abuso de un potencial ser humano como medio y no como fin en sí mismo pero ¿tenemos obligaciones morales para con los embriones? Y si es así, ¿tenemos que tratar a un embrión del mismo modo que las tenemos con cualquier persona?, ¿podemos otorgarle unos derechos? Existen diferentes respuestas a estas preguntas según la institución que se declare: las morales vinculadas a las tradiciones religiosas cristiana o judía los embriones son hijos de Dios y en base a esto no cabe discriminarlos; lo que científicamente traducido sería hablar de que los embriones son pertenecientes a la especie “homo sapiens”, y esto es suficiente para tratarlos del mismo modo que a cualquier ser humano.

El argumento de la potencialidad apunta que hay que tratar a un potencial ser humano (embrión) del mismo modo que si fuese ya un ser humano. El argumento en contra viene a decir que si bien todos los americanos son potenciales presidentes del gobierno, no por ello debemos tratarlos ni otorgarles privilegios como si ya lo fuesen. En este primer caso, la mayoría coinciden en negar que sea ético el acto de creación de embriones con fines terapéuticos, en cambio, no parece haber problemas en usar los embriones sobrantes de los programas de FIV para investigar.

Un planteamiento del utilitarismo afirmaría que la consideración moral de alguien, de cualquier ser vivo, se debe a si este ser vivo puede sentir dolor. En este caso, el embrión no podría considerarse objeto de consideración moral pues no ha desarrollado los sistemas suficientes para tener sensaciones de dolor (lo cual ocurre a las veintiséis semanas de la fecundación). Los planteamientos utilitaristas son bastante aceptados en cuanto a que miden los pros y contras para pronunciarse acerca de la instrumentalización de los embriones y el derecho a la vida. Es el utilitarismo moderado el que busca este equilibrio y reconoce que si bien el embrión debe estar protegido legalmente, no se puede equiparar dicha protección con la que merece un ser humano adulto.

La cuestión aún hoy está lejos de resolverse. No es que se dude de la honestidad y buen hacer de los círculos científicos, y parece plausible aceptar la utilización de embriones sobrantes de un programa de FIV para la investigación que en un futuro podría solventar muchos problemas, aumentando la calidad y longitud de la vida humana. En cambio, la historia hasta el momento ha demostrado que detrás de buenas intenciones se encuentra en gran medida la manipulación social, lo que unido a la manipulación de los orígenes mismos de la vida de un hombre podría dar lugar a graves atentados contra la naturaleza de la humanidad

Uso de un hermano como medio

El borrador de la nueva Ley de Reproducción Asistida en España presentado recientemente autoriza las técnicas de diagnóstico preimplantacional con fines terapéuticos para terceros. De esta forma, las familias con un hijo enfermo podrán engendrar otro hijo sano que ayude a salvar la vida al primero.

El estudio de esta nueva ley aún por debatir presenta tres tipos de conflictos éticos: creación de una persona no como un fin en sí mismo sino como medio, pues el segundo hijo fue creado para salvar al primero y no porque los padres hayan querido tener un hijo;

posible caso de eugenesia, ya que el proceso de engendrar un segundo hijo con fines de ayudar al primero implica una selección previa de los embriones más adecuados para la cura del hijo enfermo; posibles problemas psicológicos para el futuro hijo, ¿cómo se sentiría esta persona si supiese que no ha sido engendrado porque sus padres le querían sino porque querían salvar a su otro hijo?

Respecto al primer problema, la “fabricación” de un hermano para curar a otro pone en evidencia la vida y dignidad humana del futuro ser. Parece plausible afirmar esta práctica como moral en tanto en cuanto se hace uso de los embriones sobrantes eliminando la posibilidad de su destrucción y sin plantear problemas “serios” a priori respecto a la calidad de vida del futuro hijo. En cambio, la práctica no atiende a uno de los imperativos éticos más importantes, el de usar a alguien como medio y no como fin en sí mismo. Ante esto, nos lo deberíamos preguntar de nuevo y comprender la situación del padre que haría lo imposible para salvar a su actual hijo de un agravamiento de su enfermedad o incluso de evitar su muerte. En cambio, se debe tener en cuenta que no todo acto que salve a su hijo merece ser considerado moral por sí mismo. En este “hacer lo imposible” se puede presentar un acto bastante peor que el de no poder evitar la muerte del actual hijo.

Respecto al segundo caso, el supuesto trasplante del embrión del futuro y “salvador” hermano conlleva un paso previo que se llevaría a cabo también en beneficio del hijo enfermo, a saber, los embriones se seleccionarían mediante el llamado diagnóstico preimplantacional (examen a fondo del embrión). De entre varios embriones se encuentran algunos incompatibles con el enfermo, se desecharán. Este acto tiene cierto aroma eugenésico al seleccionar embriones compatibles (válidos) según criterios que solo benefician al hijo enfermo.

Por último, cabe mencionar los problemas psicológicos que se podrían derivar de la creación de una persona para curar a otra. Primeramente puede parecer un acto de suma bondad, ¿quién no daría lo que fuese para salvar a un hermano?, o mejor ¿quién no daría parte de sí mismo por salvar a un ser querido? En cambio, estas preguntas son irrelevantes por que en ellas subyace una idea de voluntad, de elección y de responsabilidad y, por el contrario, el futuro hermano (por naturaleza) no tiene elección en el momento en que se procedería a actuar, esto conlleva que no existe una voluntad de querer salvar al hermano enfermo. ¿Se debería actuar de todos modos y engendrar a un ser que no tiene a priori otro objetivo que salvar a otra persona y además sin su consentimiento?

Los padres conllevan la responsabilidad y actuarían por el futuro hermano (engendrándolo) en base al prejuicio de que cualquier persona querría salvar a su hermano,

y más aun si este acto de curar al hermano conlleva la propia vida de uno mismo –el hermano “salvador”– pues sin este procedimiento no se contemplaría la vida misma de un potencial ser humano. A primera vista la respuesta parece aceptable, se salva al hijo enfermo y encima ¡damos vida a otro más!, en cambio, el asunto no es cuestionar la presunta bondad del acto sino mensurar las posibles consecuencias que se podrían derivar. ¿Acarrearía problemas psicológicos a una persona el saberse utilizado, es más, creado, para salvar a otra?, ¿si fuese así, deberíamos –sería justo– ocultárselo durante su vida al futuro hermano? ¿Es justo este uso de una persona como medio y encima no hacérselo saber?

De nuevo, si nos pusiéramos en el lugar del futuro hermano, el sentido común nos dirá que cualquiera de nosotros nos sentiríamos orgullosos de haber nacido y encima a expensas de salvar a otra persona, más aún si esta persona es tu propio hermano. En cambio, en la base de este aparente acto bondadoso reside no solo el uso, selección y destrucción de embriones y potenciales seres humanos sino el trato como medio y no como fin de una persona.

Como vemos en este caso tampoco hay nada decidido aún. Tanto la creación de un ser (previa selección) con vistas a beneficiar a otro y sin posibilidad de nacer sino por esta misma causa, como el uso de potenciales seres humanos para la investigación parecen ser unas posturas éticamente cuestionables. Biológicamente es posible (incluso se avanzaría mucho en la investigación científica), pero no podemos dar la misma respuesta en el plano ético, y en definitiva, de esto es de lo que trata la bioética, aunque aquí solo hayamos presentado un capítulo de los muchos que se contemplan en esta joven disciplina.

BIBLIOGRAFÍA:

LACADENA, J.R., *Genética y bioética*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2002.

SÁBADA, J y VELAZQUEZ., J.L., *Hombres a la carta. Los dilemas de la bioética*, Madrid, Temas de hoy, ensayo, 1998.

FERRER, J.J y ÁLVAREZ J.C., *Para fundamentar la bioética. Teorías y paradigmas teóricos en la bioética contemporánea*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2003.

SÁBADA, J., *La vida en nuestras manos*, Barcelona, Sine Qua Non, 2000.

KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona, Ariel Filosofía, 1999.

LEY 45/2003, de 21 de noviembre, por la que se modifica la Ley 35/1988, de 22 de noviembre, sobre Técnicas de Reproducción Asistida.

POTTER V.R., *Bioethics, Bridge to the Future*, New Jersey, Prentice Halls, Inc. Englewood Cliffs, 1971.

CASADO, M., *Materiales de bioética y derecho*, Cedecs, Madrid, 1996.

De la Habitación China al Laboratorio de I.A.

Mario SANTOS SOUSA

Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 26/09/05

Aprobado: 3/11/05

¿Es legítimo atribuir “mente” a un interlocutor mecánico (demostrablemente) competente? El experimento mental de la ‘Habitación China’, concebido por Searle en 1980, ha generado un torrente de literatura, de réplicas y contrarréplicas, que llega hasta nuestros días. Veinticinco años después, ¿queda algo interesante que añadir a la discusión, aparte de resucitar viejas objeciones? ¿O acaso hemos alcanzado un impasse filosófico, una suerte de equilibrio insulso? A mi modo de ver, la posición de Searle plantea, aún hoy, un serio desafío al sueño de una Inteligencia Artificial fuerte. No obstante, considero que dicho desafío no es en modo alguno insuperable. Para ello, propongo adoptar un punto de vista diferente, no el de la Habitación China sino el de un laboratorio de I.A.

Imaginemos que hubiese «máquinas tales que semejasen a nuestros cuerpos e imitasen nuestras acciones» (Descartes [1637] 2001: 88). ¿De qué manera podríamos reconocer que no por ello son *humanas*? El propio Descartes ofrece una posible respuesta:

«Pues si bien se puede concebir que una máquina esté de tal modo hecha que profiera palabras, y hasta que las profiera a propósito de acciones corporales que causen alguna alteración en sus órganos, como, *verbi gratia*, si se la toca en una parte, que pregunte lo que se quiere decirle, y si en otra, que grite que se le hace daño, y otras cosas por el mismo estilo, sin embargo, no se concibe que ordene en varios modos las palabras para *contestar al sentido de todo lo que en su presencia se diga*, como pueden hacerlo aun los más estúpidos de entre los hombres» (Descartes [1637] 2001: 88; la cursiva es mía).

Descartes señala que la principal característica que nos distingue como humanos, es decir, nuestra inteligencia, no depende exclusivamente de nuestras acciones corporales, sino de nuestra capacidad para mantener una conversación en la que el sentido de nuestras palabras se ajuste al sentido de las palabras proferidas por nuestro interlocutor. El ‘juego de imitación’ que propone Turing en “Computing Machinery and Intelligence” (1950) recoge esa misma idea: se trata de un test que pone a prueba la competencia lingüística de un interlocutor mecánico. También conocido como ‘Test de Turing’, consiste en que una máquina convenientemente programada mantenga una conversación con un experimentador (quien debe averiguar si su interlocutor es humano o mecánico, *solamente* en función de cómo responde al sentido de sus preguntas). Aunque Descartes no pudiese concebir un agente mecánico capaz de superar semejante test, es decir, de “engañar” al experimentador haciéndose pasar por “humano”, ¿qué razones tenemos para descartar dicha posibilidad?

Merece la pena examinar la postura que defiende Searle frente a la llamada Inteligencia Artificial fuerte, ya que pone en entredicho esa misma posibilidad (tomada en su sentido *fuerte*). Ante la idea de que una máquina adecuadamente programada no sólo pueda *simular* la inteligencia humana, esto es, mantener una conversación inteligente, sino *realmente comprender* lo que hace y dice, además de poseer otros estados mentales (o intencionales), Searle objetará que comprender un lenguaje (o tener estados mentales en general), no sólo consiste en realizar una tarea de tipo simbólico, sino que «requiere tener una interpretación, o un significado unido a dichos símbolos» (Searle 1984: 33): interpretación de la que simplemente carecería una máquina.

Searle ilustra su crítica mediante el experimento mental de la ‘Habitación China’, que presenta por primera vez en su artículo “Minds, Brains, and Programs” de 1980: supongamos que nos encierran en una habitación y nos entregan un manual que contiene reglas para manipular ideogramas chinos (o, mejor aún, símbolos marcianos). Acto seguido, nos hacen llegar del exterior secuencias de símbolos que debemos transformar (utilizando el manual) para formar nuevas secuencias que, finalmente, enviaremos de nuevo al exterior. Desde *fuera* parece que estemos manteniendo una conversación inteligente en chino (¡o en marciano!), mientras que *nosotros* sencillamente ignoramos que esos *in-* y *outputs* reciben el nombre de ‘preguntas’ y ‘respuestas’ respectivamente... ¡ni siquiera sabemos que estamos manteniendo una conversación (menos aún sobre qué trata)! Análogamente, un interlocutor mecánico recibe un *input*, lo procesa o computa siguiendo una serie de reglas, y completa su tarea mecánica e inconsciente emitiendo un determinado *output*. Al igual que «la persona encerrada en la habitación, dispone de toda la sintaxis que le podamos dar, pero no por ello adquiere la semántica apropiada» (Searle; en Dennett 1987: 323).

La Habitación China es un experimento mental que apela a la intuición del lector, invitándole a extraer la conclusión de que “tener un programa –un programa por sí solo– no es suficiente para (ni equivalente a) tener una mente” (Searle 1984: 39). Sin embargo, merece la pena estudiar las premisas que subyacen al *Gedankenexperiment* de Searle:

1. Un programa se define enteramente por su estructura formal o sintáctica.
2. Una mente tiene contenidos mentales o semánticos.
3. Tener sintaxis no es suficiente para (ni equivalente a) tener semántica.

De acuerdo con Searle, la primera es verdadera por definición, «es lo que entendemos por programa». Mientras que la segunda «refleja un hecho evidente del funcionamiento de nuestras mentes»: los estados mentales son intencionales, versan *sobre* (o refieren *a*) algo, por ejemplo, ciertos estados de cosas en el mundo. Finalmente, la tercera es una verdad conceptual que «simplemente articula nuestra distinción entre la noción de lo que es puramente formal y lo que posee un contenido» (Searle 1984: 39).

No obstante, dichas premisas requieren ser examinadas con mayor atención. En primer lugar, cabe preguntarse si es correcto que un programa se defina “enteramente” por su estructura formal. Dennett señala adecuadamente que «si no se fijan algunos detalles de implementación –por medio de la semántica interna del lenguaje de máquina en el que el programa está escrito en último término– un programa ni siquiera es un objeto sintáctico, sino meramente un conjunto de marcas tan inerte como un papel estampado» (Dennett 1987: 337). En efecto, parte de la “identidad” del programa viene dada por lo que el programa *hace*, por cómo interactúa con el mundo y lo modifica. (Pensemos en un virus informático, por ejemplo. Su capacidad destructiva constituye, sin duda, uno de sus rasgos definitorios.) Una vez examinada la tercera premisa, veremos en qué sentido la primera resulta inadecuada.

La segunda premisa descansa sobre el supuesto de que la mente humana posee estados intencionales “genuinos” (reales, intrínsecos, originales,...), mientras que un artefacto sólo posee una intencionalidad “derivada” (ilusoria o “*como-si*”). Sólo los seres humanos poseen mente, debido a las propiedades causales que tiene el cerebro humano. Searle es bastante explícito al respecto: «La intencionalidad es, en todo caso, un fenómeno biológico, y es tan probable que dependa de la bioquímica específica de sus orígenes como la lactancia, la fotosíntesis, o cualquier otro fenómeno biológico» (Searle 1980; en Hofstadter y Dennett [1981] 2000: 372).

Dos cuestiones ocupan nuestra agenda inmediata. Primero, ¿en qué medida depende nuestra mente de las “propiedades causales” del cerebro? Y segundo, ¿acaso se sostiene la distinción entre intencionalidad “genuina” e intencionalidad “derivada?”

Searle aboga por una suerte de “carbo-centrismo”¹ al declarar que es probable que la intencionalidad dependa causalmente de la “bioquímica específica” del cerebro. A continuación, trataré de destacar la importancia que puede llegar a tener la composición material del cerebro para nuestra inteligencia. Y ello en relación con algo que sí desempeña un papel esencial para la misma: el tiempo que tardamos en procesar la miríada de estímulos que nos llegan. De hecho, el cerebro humano alcanza velocidades de computación vertiginosas; dada su arquitectura en paralelo es capaz de realizar varias tareas al mismo tiempo: percibir, deliberar y actuar en función de un entorno complejo y en continuo cambio. De acuerdo con un estudio realizado por Sejnowski en 1985 (véase el artículo “Fast Thinking” de Dennett, 1987: 387), el cerebro tiene una capacidad media de procesamiento de 10¹⁵ operaciones por segundo, cinco órdenes de magnitud superior a los ordenadores digitales de procesamiento paralelo que existían en los ochenta. (Cabe notar, sin embargo, que un ordenador en serie podría realizar en principio las mismas tareas... ¡a cambio de reducir considerablemente su velocidad!)

No obstante, todavía no hemos logrado demostrar por qué las *propiedades causales* del cerebro son relevantes. Aun suponiendo que algún día una máquina convenientemente programada alcanzase nuestra velocidad de procesamiento, ¿sería eso suficiente como para

¹ Se puede encontrar la expresión, aunque empleada en otro contexto, en el artículo “Saving Machines From Themselves: The Ethics of Deep Self-Modification” de Peter Suber.

dotarla de *mente*? Searle es tajante: «No estamos hablando sobre un estado tecnológico particular. No tiene nada que ver con la distinción entre procesamiento serial o paralelo, o la velocidad de las operaciones de un ordenador, o con computadores que puedan interactuar causalmente con el entorno, o incluso con la invención de robots» (Searle 1984: 36-37). ¿Con qué otra cosa puede tener que ver? De acuerdo con Searle, tiene que ver con la distinción entre intencionalidad “genuina” e intencionalidad “derivada”.

Incluso un interlocutor mecánico competente debe sus habilidades a un grupo de sesudos diseñadores humanos. Ningún programa de ordenador, ningún robot que podamos diseñar y construir, aunque veamos en él a un interlocutor inteligente, será jamás un pensador verdaderamente autónomo con el mismo tipo de intencionalidad genuina de la que gozamos los seres humanos.

Sin embargo, como trataré de mostrar a continuación, la distinción entre intencionalidad genuina e intencionalidad derivada difícilmente se sostiene. Pensemos, por ejemplo, en algún potente programa de ajedrez, como *Fritz* o *Deep Blue*. En cada jugada, el ‘programa madre’ debe evaluar un sinfín de movimientos. Para ello, ejecuta un gran número de subrutinas (y de sub-...-sub-rutinas...) que compiten entre sí por formar parte de la jugada ganadora. Cada una de ellas sigue su propio juego y diseña su propia estrategia, de tal manera que cada una posee una suerte de intencionalidad, aunque *derivada* con respecto al ‘programa madre’ que supervisa y evalúa (y, en cierta manera, sabe interpretar) sus movimientos para incorporarlos a su jugada. ¿Acaso podemos afirmar que el programa madre posea una intencionalidad *genuina*? Sí y no (sí con respecto a una determinada subrutina, no con respecto a su programador, generalmente humano): la *atribución* de uno u otro tipo de intencionalidad dependerá del punto de vista que adoptemos.

Ahora bien, demos un paso más y traslademos este ejemplo al caso que nos ocupa, adoptando un punto de vista estrictamente evolutivo. ¿En qué medida podemos afirmar que nosotros, los seres humanos, gozamos de un tipo de intencionalidad genuina? Cabe preguntarse si no somos también poseedores del tipo de intencionalidad que Searle consideraría “derivada”, en tanto que somos producto (una subrutina, si se quiere) de un programa madre denominado ‘Madre Naturaleza’. Pero si esto es así, ¿qué sentido tiene mantener una distinción *absoluta* entre intencionalidad “genuina” e intencionalidad “derivada”? Desde esta perspectiva, *todo* agente poseería una intencionalidad derivada.

¿Pero si aceptamos esto, no estamos cayendo en una suerte de pan-psiquismo? «El precio de negar la distinción entre intencionalidad intrínseca y derivada –dirá Searle– es el absurdo, porque convierte todo lo que hay en el universo en mental» (1992: 81). No obstante, negar dicha distinción *no* nos otorga licencia para atribuir mente a un termostato o a una piedra, en contra de lo que pueda pensar Searle. Para no caer en el absurdo, no debemos perder de vista el tema que nos ocupa, a saber, si es legítimo atribuir mente a un interlocutor mecánico (demostrablemente) competente (por ejemplo, capaz de superar el Test de Turing). Nadie está sugiriendo, pues, que sea posible mantener una conversación inteligente con un termostato o con una piedra.

Pasemos a la tercera premisa: tener sintaxis no es suficiente para (ni equivalente a) tener semántica. Ya hemos mencionado que un programa sin implementar es tan inerte como los estampados de un tapiz. De nuevo, es importante señalar que un programa se caracteriza en gran medida por lo que *hace*, por su capacidad de modificar estados de cosas. Este aspecto suscita cuestiones de interés legal. Imaginemos dos programas que cumplen la misma función, que realizan la misma tarea, pero que, sin embargo, difieren sintácticamente (p.ej., por estar escritos en lenguajes diferentes). ¿Se trata de un solo programa o de dos programas distintos? Ciertamente ambos “hacen lo mismo,” aunque de distinta manera. Sea

como fuere, lo que queda claro es que resulta difícil separar el programa de sus condiciones de implementación. En cierto modo, declarar que un programa es incapaz de producir semántica por sí mismo es análogo a decir que una partitura no puede producir música por sí misma. Ambos tienen que ser ejecutados. Llegados a este punto, parece más adecuado preguntarse si un programa *implementado* es capaz de producir semántica.

Un ejemplo adecuado de un programa conversacional (implementado en una máquina suficientemente “ágil” como para interactuar a tiempo real con su entorno) es *Ripley*, el último “robot conversacional” del MIT Media Lab, un robot que tiene, entre otras capacidades, un sistema de percepción visual y auditiva, capacidades motoras, y la habilidad de manipular objetos de tamaño medio con su “boca mecánica.” Además, Ripley es capaz de determinar la posición de un observador cercano, y utilizar dicha información para contextualizar la descripción de objetos en su entorno inmediato. Estas características le permiten realizar diferentes tareas, por ejemplo, comprender y ejecutar instrucciones del tipo ‘Toca aquella cosa azul y pesada que se encontraba a mi izquierda’, por tanto, es capaz de identificar objetos y manipularlos,... lo que pone de manifiesto un tipo de intencionalidad “cruda.” Lo importante, no obstante, es que Ripley es capaz de asignar un equivalente funcional de “significado” a sus variables internas, interpretarlas y formar una representación interna de su entorno², en otras palabras (y sin pecar de optimismo): es capaz de producir semántica.

El experimento mental de la Habitación China constituye una “bomba de intuición” (*intuition pump*, tomando prestada la expresión de Dennett), destinada a estimular nuestra imaginación, y que nos invita a extraer la conclusión de que ningún programa por sí mismo es capaz de producir semántica, una conclusión que sitúa en un *impasse* a los defensores de la Inteligencia Artificial fuerte. No obstante, el tránsito de la Habitación China al laboratorio de I.A., arroja nueva luz sobre el problema, ofreciendo una perspectiva que, a mi modo de ver, resulta más fructífera e interesante, y que merece la pena explorar. Abre, en definitiva, la posibilidad de que una máquina convenientemente programada pueda producir lo que es capaz de producir un cerebro orgánico como el nuestro con sus poderes causales particulares: una mente competente capaz de desenvolverse *en* el mundo.

BIBLIOGRAFÍA:

DENNETT, D. C. (1987) *The Intentional Stance*. Cambridge: MIT Press/A Bradford Book.

DENNETT, D. C. [1985] (1998) *Brainchildren. Essays on Designing Minds*. Cambridge: MIT Press/A Bradford Book.

DESCARTES, R. [1637] 2001 *Discurso del Método*. (trad. Manuel García Morente). Madrid: Espasa, Col. Austral.

HOFSTADTER, D. R. y DENNETT, D. C. [1981] (2000) *The Mind's I. Fantasies and Reflections on Self and Soul*. New York: Basic Books.

SEARLE, J. R. (1980) “Minds, Brains, and Programs” en Hofstadter y Dennett [1981] 2000.

² Para más detalles sobre el proyecto Ripley, consúltese la página <http://www.media.mit.edu/cogmac/>, en especial, el artículo introductorio “Conversational Robots: Building Blocks for Grounding Word Meanings” (Deb Roy et al. 2003).

SEARLE, J. R. (1984) *Minds, Brains and Science*. Cambridge: Harvard University Press.

SEARLE, J.R. (1992) *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge: MIT Press/ A Bradford Book.

TURING, A.M. (1950) “Computing Machinery and Intelligence” en Hofstadter y Dennett [1981] 2000.

La vigencia del pensamiento de Ortega en el cincuentenario de su muerte

Pepa TÉBAR JUSTADO

Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 26/09/05

Aprobado: 3/11/05

El año 2005 nos recuerda un acontecimiento de vital importancia en el ámbito filosófico: el cincuentenario de la muerte del filósofo José Ortega y Gasset. En Madrid nació, en 1885, y en la misma ciudad le encontró la muerte, el 18 de octubre de 1955. Con él se nos fue un gran pensador y sobre todo ensayista; no había ninguna cuestión sobre la que no encontrara un espacio de reflexión: la caza, los toros, las mujeres, la pintura, el amor, la novela... Tenía un talento especial cuando se sentaba frente a un folio en blanco y de su mente han salido los mejores ensayos de la historia de la filosofía, desde que en 1914 publicara *Meditaciones del Quijote*, su primer libro.

Hombre cosmopolita donde los haya, amplió sus estudios de licenciado en Filosofía y Letras por la Universidad de Madrid, habiéndose doctorado en 1904, en Leipzig, Berlín y Marburgo. Años más tarde, de 1936 a 1945, viajará también a Francia, Holanda, Argentina y Portugal. Uno de sus grandes triunfos fue obtener la cátedra de Metafísica de la Universidad Central (1998), además de fundar la *Revista de Occidente* en 1923, publicación de gran éxito que se ha extendido hasta la actualidad.

“Yo soy yo y mis circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo” escribe Ortega en sus *Meditaciones del Quijote*. Es ésta la reflexión por la que es más conocido nuestro filósofo. Cuando se hace referencia a él son muchas las personas que lo relacionan con la misma, no obstante lo que no es tan habitual es saber todo lo que hay detrás de esta afirmación tan fácilmente manipulable. Cuando Ortega escribe esto, es consciente de que dentro de “mi circunstancia” se encuentra la de ser francés, italiano, o en su caso, español. Es por ello que trata de estudiar esta circunstancia, es decir, tratar de analizar lo que supone ser español, cual es la esencia del pueblo español, su sino y las causas del mismo. Pero esta afirmación supone mucho más que esto, detrás de ella se esconde una concepción del hombre que está en la Historia, que está forzado a actuar con libertad, aunque esto suponga una contradicción interna.

Ortega y Gasset es mucho más que el “filósofo de la circunstancia”, su circunstancialismo desemboca en lo que se conoce como la teoría de la “razón vital”. Para Ortega la razón es vital fundamentalmente porque necesitamos razonar, porque razonamos por necesidad. Esta “razón vital” está en íntima conexión, dentro de la filosofía de Ortega, con cuestiones tan importantes desde el punto de vista filosófico como la verdad y la libertad. El hombre está obligado a ser libre, a realizar elecciones a lo largo de su vida. Es por ello que necesita ejercitar su racionalidad, las elecciones que ha de realizar lo requieren. Razona por necesidad, porque está obligado a tomar su propio camino. La verdad, “mi verdad” en la vida humana, para nuestro filósofo, del que nos estamos acordando en el cincuenta aniversario de su fallecimiento, no es sino saber acertar en el uso de nuestra libertad. Cuando el hombre hace una elección correcta y se encuentra consigo mismo, podemos decir que estamos ante lo que el mismo Ortega llamo el “óptimo circunstancial”.

La “razón vital” es, en el plano individual, lo que la *razón histórica* en el plano colectivo. En la obra que va a ser objeto de análisis, *España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos*, se refleja ya el método personal del propio Ortega “el método de la razón histórica”. Éste método, que se refleja de un modo muy claro en “España invertebrada” defiende que la determinación de lo que la sociedad va a ser, si es que ésta existe (1922, pp 77), depende de lo que ya ha sido.

Líneas arriba se exponía que Ortega y Gasset fue uno de los pensadores que más y mejor reflexionó sobre lo que España significa, sobre lo que en España sucede, sobre lo que él llama en “España invertebrada”, “la enfermedad” de España. Otros muchos lo hicieron, como Miguel de Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida*, obra que fue publicada un año antes que las “Meditaciones del Quijote” de nuestro Ortega. Y es que la cuestión del destino del español, que el propio Ortega trata desde sus primeras obras, era un tema frecuente en una generación de intelectuales, como la generación del 98, que trataban de entender aquello que les rodeaba. Era pues una cuestión debatida, en ese momento en boga, al igual que sucede en la actualidad cuando se habla de los problemas que se generan cuando se vive y se ha de organizar y tomar decisiones políticas en un país descentralizado.

No nos podemos olvidar nunca, aquellos a quienes nos interesa la filosofía, que Ortega y Gasset ha sido una de las mentes más lúcidas a la hora de analizar uno de los problemas que más preocupa actualmente a la sociedad española: la unidad española, es decir, el

particularismo y el separatismo. Ahora más que nunca se habla en todos los medios de comunicación de la unidad de España, de si deben existir o no en España unas bases comunes, en lo que se refiere a temas de carácter social, para todas las comunidades autónomas. En este sentido *España invertebrada* es una obra de gran actualidad, que aporta al lector curioso un rayo de luz acerca de muchos de los problemas que resuenan en la España actual.

Ortega analiza, en la obra que se señalaba con anterioridad, la España de su tiempo. Es por ello, que líneas arriba se defiende que ésta puede ser una obra que arroje luz sobre algunas cuestiones que preocupan en la sociedad actual, pues no hay que olvidarse de que, bajo la perspectiva orteguiana, la determinación de lo que la sociedad va a ser, depende de lo que ya ha sido; esta idea es la que sirve de base para sostener el método que emplea en sus ensayos, el método de la “razón histórica”.

En ese análisis de la España de su tiempo muestra, como en todos sus ensayos, claridad y profundidad a la hora de exponer sus argumentos. En cuanto a la claridad a la que me refiero, esta se hace patente cuando caracteriza a España como un imperio marcado por el “particularismo” y la “acción directa”. Por “particularismo” Ortega entiende un proceso en el que «las partes del todo comienzan a vivir como todos particularismo aparte». Su esencia, por lo tanto, es que «cada grupo deja de sentirse a sí mismo como parte y en consecuencia deja de compartir los sentimientos de los demás. No le importan las esperanzas o necesidades de los otros». Para él, éste es el fenómeno que caracteriza a España. Como se puede observar estamos ante un fenómeno, que según el propio Ortega, no es sólo de carácter político, se trata de un proceso que tiene una dimensión emotiva muy importante.

En cuanto a la “acción directa” de la que se hablaba en el párrafo anterior, Ortega también le dedica su espacio de reflexión. Es el resultado del lógico desarrollo del “particularismo” puesto que tal acción procede de la idea de que no tenemos motivo alguno por el que contar con los demás. En realidad esto es el “particularismo” para Ortega, no reconocer la mutua dependencia entre los diferentes gremios de la sociedad. Esto sucede cuando «por una u otra causa, se produce la ilusión intelectual de creer que las demás clases no existen como plenas realidades sociales o, cuanto menos, que no merecen existir». Es entonces cuando se deja de utilizar la acción indirecta o parlamentarismo, puesto que consideran que actuar así es «pactar con los usurpadores, es decir, con quienes no tienen legítima existencia social».

Una vez observada la claridad con la que Ortega hace gala en sus ensayos, se puede ver ahora a que nos referimos cuando hacemos hincapié en el análisis profundo que Ortega realiza de la nación española. Tras caracterizarla como un imperio marcado por el “particularismo” y la “acción directa”, profundiza mucho en ella, tratando de analizar cada parte y de ponerla en relación con el todo. Así elabora una reflexión de las condiciones que se dan en cada región. Bilbao y Barcelona, escribe Ortega, al creerse las potencias con la mayor fuerza económica de la Península, sufre un “particularismo” que Ortega llega a calificar como de carácter agresivo, expreso y de amplia musculatura retórica. Sin embargo, en Galicia, a la que Ortega define como una «tierra pobre, habitada por almas rendidas, suspicaces y sin confianza en sí mismas», el “particularismo” no ha brotado del mismo modo que sucedía en Bilbao y Barcelona. Por ello, a lo largo del ensayo nuestro Ortega hace continuas referencias al “catalanismo” y al “bizcarrismo”.

Más grave que el particularismo de Barcelona y Bilbao le parece a Ortega el pasotismo o “nihilismo nacional” que aqueja a Galicia o Sevilla. Se pregunta como la sociedad no ve

en este fenómeno una cuestión profundamente problemática. Para él eso indica que aún no se ha percibido el profundo mal que su España estaba sufriendo.

Y más grave aún que no preocuparse por el “nihilismo nacional” de Galicia o Sevilla, le parece a Ortega que no se quiera entender con profundidad el origen de los regionalismos, nacionalismos y del separatismo. En este punto, el propio Ortega, a pesar de criticar tajantemente el hecho de las personas no conozcan con profundidad la cuestión que nos ocupa, también reconoce que conocer el origen de los mismos es una cuestión muy compleja. Para ello realiza una comparación bella a la vez que esclarecedora, del mismo modo que «entre la semilla que germina y la flor que se abre sobre el tallo como corona de la perfección vegetal, transcurre en la naturaleza demasiado tiempo» (*España invertebrada*, p. 44), entre el hecho histórico que ha originado los regionalismo, nacionalismos y separatismos, y la aparición de los fenómenos mismos también ha transcurrido demasiado tiempo. Por ello, en ocasiones, es muy difícil saber cual fue el origen y se necesita mucho tiempo dedicado a la reflexión para esclarecer este hecho.

No se trata de analizar el problema de los nacionalismos, regionalismos y del separatismo como si hubiera u hubiese salido de la nada, como si antes de que surgieran estos problemas, veinte años antes de la España de Ortega, existiera realmente una masa homogénea, sin discontinuidades en nuestra España. Es esto precisamente lo que critica Ortega, que no se analice el problema retro trayéndose hacia el pasado. No cabe pensar que antes de que surgieran estos problemas la semilla no se encontrará ya plantada, siguiendo la comparación que el mismo Ortega escribe en su ensayo.

Escribe Ortega: «Según esta manera de pensar, Cataluña y Vasconia no eran antes de ese movimiento unidades sociales distintas de Castilla o Andalucía». Ésta es la crítica que se recoge en el párrafo anterior y que según Ortega es la señal inminente de que el problema de la nación española no ha sido entendido de manera adecuada. Es importante recordar que este es el propósito del ensayo de Ortega, que se comprenda la problemática del español. De hecho, así lo dice en varias ocasiones a lo largo del ensayo, escribiendo por ejemplo: «El propósito de este ensayo es corregir la desviación en la puntería del pensamiento político al uso, que busca el mal radical del catalanismo y del bizcaitarrismo en Cataluña y en Vizcaya, cuando no es allí donde se encuentra».

El propio Ortega defiende en su ensayo que existe “particularismo” en toda España. Ésta es la visión de un intelectual, cuya mirada no sabemos que interpretaría si hiciera una panorámica de la España actual. Quizás no variaría de haber observado y vivido en nuestra España y seguiría pensando, que España está fuertemente aquejada de la enfermedad del “particularismo” y la “acción directa”. En cualquier caso ésta era su particular visión de la España en la que vivía, cuando no estaba viajando por tierras extranjeras o dando conferencias en Alemania, cosa que sucedía a menudo.

En base a lo explicitado anteriormente ¿Qué podemos decir de la visión que tenía el propio Ortega de la unidad española? «España no era, en realidad, una- sino como un ideal esquema de algo realizable, un proyector incitador de voluntades, un mañana imaginario capaz de disciplinar el hoy y de orientarlo, a la manera que el blanco atrae la flecha y tiende el arco» escribe. ¿Quiere esto decir que bajo la perspectiva orteguiana en España nunca ha existido unidad? En modo alguno, Ortega considera que España fue la primera nación que logró ser una, que logró tener unidad. No obstante él no considera que esta unidad fuera algo bueno, al contrario, cree que «la unidad se hizo tan pronto porque España era débil, porque faltaba un fuerte pluralismo sustentado por grandes personalidades de estilo feudal».

Es la cuestión de la unidad española y la de decadencia de la misma la que se cuestiona a lo largo de todo el ensayo. La analiza en profundidad, desde sus orígenes hasta la época

en la que vive el propio Ortega, haciendo gala de su método de la “razón histórica”. Respecto a sus orígenes Ortega nos cuenta cómo la unidad española fue, ante todo y sobre todo, la unificación de las dos grandes políticas internacionales que a la sazón había en la península: «la de Castilla, hacia África y el centro de Europa; la de Aragón, hacia el Mediterráneo». Ortega emplea el término “Weltpolitik” para referirse a la unidad. La visión de Ortega, como se indicaba líneas arriba, es que la unidad de España, desde sus inicios era un fenómeno irreal, que fue realizada para intentarla.

Desde el origen a la unidad de la España de Ortega se ha recorrido un largo camino. En *España invertebrada* Ortega recorre de forma breve ese camino, dando unas pinceladas de historia, y destacando en ellas palabras clave como: decadencia, desintegración, proceso incorporativo... Lo que nos explica el propio Ortega de la historia de la decadencia y de la unidad de España es que, a partir de 1580, todo cuanto acontece en España tiene que ver con la decadencia y la desintegración. Hasta el reinado de Felipe II esto no sucedía de este modo, el proceso incorporativo estaba en fase de crecimiento, hasta llegar a él, pues, «la historia de España es ascendente y acumulativa; desde ella hacia nosotros, la historia de España es decadente y dispersiva».

Ortega busca las causas de la situación de decadencia y enfermedad española dentro de su propia historia. Para él, «el secreto de los grandes problemas españoles está en la Edad Media». Y sobre todo en el hecho de que en España existió un “feudalismo” muy débil. Aunque este punto está un poco difuso, puesto que a lo largo del ensayo, en muchas ocasiones dice que existió un feudalismo muy débil y en otras que éste no existió. Para él esto marcó el destino del español. La crítica que se refleja en este ensayo es que es un error considerar que fue beneficiosos para España la carencia o debilidad de este “feudalismo”. Según Ortega defender esta idea es como decir que es bueno que en España existan pocos sabios o artistas. Es ahí donde Ortega ve el punto débil de la nación española. Subraya como el mecanismo creador de la sociedad es el proceso de ejemplaridad-docilidad, y que es en eso en lo que observa carencias dentro de la sociedad en la que vive.

¿Qué quiero decir con proceso de ejemplaridad-docilidad? Ortega critica como en España, a diferencia de lo que sucede en Francia o Inglaterra, la historia ha sido hecha por mayorías. Todo lo ha hecho la masa, el “pueblo”, y éste, según Ortega, puede hacer funciones elementales, pero nunca arte o ciencia. De modo que «lo que el “pueblo no ha podido hacer se ha quedado sin hacer». En España ha faltado una minoría excelente que guiara la vida, el pueblo español no admira al hombre ejemplar, de modo que tampoco ha formado una auténtica sociedad, pues Ortega define la sociedad como la «unidad dinámica espiritual que forma un ejemplar y sus dóciles».

Él argumenta otra posible causa de que en España no existieran minorías, esta causa es la influencia del pueblo germánico que nos invadió. A diferencia de los francos, que fueron los que invadieron Francia, los visigodos, nuestros invasores, no tuvieron una minoría selecta. Ortega los define como un pueblo decadente, como el más viejo de Germania, que había convivido con el Imperio romano, pero no en su época de esplendor, sino en la más corrupta de su historia. De este modo, la “ausencia de los mejores”, como titula Ortega un capítulo de su ensayo, refiriéndose con mejores a una minoría selecta, ha existido siempre, desde el inicio del nacimiento de España como nación.

Vemos, pues, cómo se indica al comienzo del artículo, cómo Ortega y Gasset fue una mente lucida en el análisis de la situación española, sobre todo como reflexiona sobre las causas de un problema que en la actualidad es debatido en el Parlamento de forma continuada. Las tesis que mantiene son sin duda seguramente, para algunas personas, trasladables a la situación que nos ocupa recientemente, y su método de la “razón histórica”

puede ser útil a la hora de solucionar cuestiones que afectan a nuestra España en el 2005. Por ello, se le dedica un espacio en *Bajo palabra* y se trata de reflexionar sobre lo que dijo en una España casi tan conflictiva y caracterizada por nacionalismo, o más, como la España en la que vivimos hoy.

BIBLIOGRAFÍA:

ORTEGA Y GASSET, J.: *España Invertebrada: Bosquejos de algunos pensamientos históricos*, Alianza, Madrid 2001.

ORTEGA Y GASSET, J.: *Meditaciones del Quijote*, Alianza, Madrid, 2001.

UNAMUNO, M.: *Del sentimiento trágico de la vida*, Alianza, Madrid, 2003.

María Zambrano

recuerdo y vigencia (1904-2004)

José A. VÁZQUEZ VALENCIA

Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 26/09/05

Aprobado: 3/11/05

El 18 de noviembre de 2004 se realizó en la Universidad Autónoma un seminario sobre María Zambrano, organizado por el Departamento de Filosofía con la coordinación de José Luis Mora quien hizo la introducción a la vida de Zambrano. Bajo el título *Notas para una biografía. Los años de aprendizaje* nos habló de los tres aspectos más importantes que se deben tener en cuenta: su propia tradición familiar, desde sus abuelos ya maestros de escuela, hasta sus padres, igualmente maestros en el mundo rural andaluz; los años que pasó en Segovia donde coincidió con relevantes intelectuales entre los que destacó Antonio Machado y donde tuvo oportunidad de escuchar a los intelectuales más notables y de la época; y su compromiso político propiciado por su propio padre y desarrollado al “calor” de los acontecimientos que tuvo ocasión de vivir en la universidad de los años 20.

Respecto de los dos primeros aspectos ha de subrayarse la deuda que María Zambrano tenía con su padre, Blas Zambrano, un maestro de escuela que compartía los ideales de la generación del 98. María Zambrano sentía una dependencia hacia él. Era de origen extremeño. Se puede decir que Blas Zambrano fue el puente que tenía María Zambrano con

la tradición heterodoxa que la lleva a la España disidente. Esta herencia se remonta un poco más lejos pues ella misma nos cuenta cómo su abuelo paterno pasó por una especie de conversión al protestantismo.

La tradición republicana se remonta a la conexión de Blas Zambrano con el krausismo durante sus años de estudio en Sevilla y con su estancia en Alajar (Huelva). Su actividad política le lleva a que en los años que pasó en Granada (hacia 1898), contribuyera a fundar una sociedad obrera de carácter socialista. También, durante esos años, fundó el *Periódico X*, una publicación que luchaba contra el integrismo católico de Granada que, finalmente, luchó denodadamente para que el periódico de don Blas se cerrara al cabo de cinco meses de vida, en mayo de 1900.

En 1909, Blas Zambrano va a Segovia, yendo un año después su hija. A esta ciudad se dirigieron como segunda opción, puesto que su primera opción habría sido Madrid donde su madre había obtenido plaza de maestra en 1906. No debió conseguir una plaza estable su padre y ello le llevó a solicitar otra plaza cercana. Durante el periodo segoviano María Zambrano asistió a la escuela de Santa Eulalia recién inaugurada y de la que su madre su directora; en 1915 comenzó a asistir al instituto y hacia 1921 comenzó sus estudios universitarios como alumna libre. Fue durante estos años durante los que tuvo oportunidad de escuchar en Segovia a García Morente, a D'Ors, a Unamuno, además de a su propio padre y a otros profesores segovianos.

Vienen a Madrid en 1926 donde se relacionará con otros autores y terminará su vida académica. Época que durará hasta 1939, año en el que se tuvo que exiliar.

Después, Fernando Savater nos habló sobre *Persona y Democracia. Del compromiso político a la reflexión*, título que le sirvió para comentar el libro *Persona y Democracia* (1958). María Zambrano en este libro expone de manera reflexiva la mutua interdependencia de los conceptos de democracia y persona, exponiendo la idea de que en la democracia, la sociedad “exige” que los individuos sean personas. Por su parte, no hay posibilidad de conformar una sociedad democrática sino formada por personas. Formación de la conciencia y organización política se muestran así interrelacionadas. Idea que podemos encontrar ampliamente explicada en *El miedo a la libertad* de E. Fromm (Paidós, 1947).

La democracia es la sociedad de las personas. El ser persona es el decidirse por algo, por no ser un súbdito, sino al contrario, para Zambrano la persona quiere dar sentido a su pertenencia a la sociedad.

Zambrano lucha contra las sociedades basadas en la humillación de las personas, lucha contra estas sociedades que se basan en la relación del ídolo y la víctima. En la sociedad idólatra, en la que desaparecen las personas, se da la situación de que hay un ídolo abstracto que no se puede discutir y se sacrifican cosas ante él. Y con este sacrificio se consigue que la sociedad se una, puesto que se da algo en común para todos, el sacrificio.

Propone, pues, romper la sociedad en sentido tradicional que se basa en el ídolo, para conseguir las sociedades de las personas. Puesto que lo que implica la humillación del otro va en contra de la idea de democracia.

La aparición de la persona es el paso de la casta a la clase. En la casta uno no puede elegir el pertenecer a una u otra, sólo se pertenece a ella pero sin participar, dándose la circunstancia de que no se puede salir de ella. En cambio, la clase es una categoría sociológica que permite la movilidad de una a otra. Con lo cual, se ve que la sociedad tradicional es de castas. El paso hacia la individualización va dirigida a la clase, situación en la que no se puede calificar a nadie. Pero Zambrano nos advierte que si la conciencia de

clase es sólo de clase y no de humanidad, entonces va en contra del progreso de la sociedad.

El futuro es el tiempo de la libertad y el tiempo de la democracia, y esto nos indica que no nos importa de dónde venimos sino a dónde vamos juntos. El nacionalismo sólo se preocupa de dónde se viene, con lo cual, tiene que cesar para dar paso a la libertad, la cual, viene con la voluntad de las personas. Este el elemento ético que nos encontramos, la democracia tiene unos principios que no tienden hacia el absoluto y, menos aún, a vivirlos en su aplicación de manera absolutista. Por supuesto que hay principios absolutos, son los que se encuentran fuera del tiempo, como la justicia y la libertad pero la acción tiene que transcurrir en el tiempo que relativiza el absoluto según las circunstancias, es decir, las demás personas. La persona tiene que elegir lo mejor y convencer a los demás de lo mismo.

El intelectual es el que rompe la mudez del mundo y habla las palabras de la necesidad, de la libertad. Esta es una idea con la que se comprometió firmemente Zambrano e intentó llevarla a cabo.

Posteriormente, el profesor F. Duque nos introdujo en el pensamiento religioso de María Zambrano en su charla que se tituló *El hombre y lo divino. Dios en el horizonte del hombre*.

La tradicional distinción entre lo santo y lo sagrado deriva en Zambrano a la distinción entre lo santo y lo divino. Lo santo es la usurpación que permitiría acceder a la realidad última de la realidad, la cual, sería lo sagrado y que Zambrano deriva a lo divino.

En el libro zambrano, Dios aparece como el horizonte del hombre, horizonte que es puesto por el propio hombre produciéndose con ello un ocultamiento de lo sagrado. Zambrano acusa al hombre de quedarse con el perfil de lo sagrado olvidando lo íntimo. Además, en esta obra se revisan varias ideas orteguianas. La primera sería que hay que luchar contra la historia, porque es el camino de la degradación del hombre que le conduce a la guerra, cuya representación es la absolutización del espíritu llevando a una realidad sin Dios, a la decoración del hombre que se convierte a sí mismo en Dios, llegando a lo sin nombre, es decir, que retorna de lo real pero como resto amenazador, llevando implícito el peligro de la decoración del hombre.

Otra idea orteguiana que nos encontramos sería la de extranjería del hombre frente a la realidad, lo que implica el sentirse perseguido (que llama delirio), es decir, el hombre toma conciencia de sí mismo pero como pasividad de la existencia, lo que da una posibilidad de ponerse fuera de lo sagrado. El hombre nace con una parcelación de lo sagrado en diferentes ámbitos del ser dando lugar a un impulso que hace colocar al *mythos* en el origen, insertándose en el movimiento del origen que viene desde dentro. Esto conduce al fracaso del hombre porque los dioses son contruidos para que la vida del hombre tenga sentido, hace que los dioses sean vacíos, lo que impide al hombre acercarse a la realidad. Los dioses, en la reflexión del hombre, se convierten en tres dioses que dan lugar a lo sagrado. A una primera época, que sería la decoración, correspondería el dios Cronos. Un tiempo cercano a la Naturaleza que se logra poner en la distancia, devora a la víctima y no a lo hombres, con lo cual, se abre el tiempo. Una segunda época sería la generación, en la que Dios se devora a sí mismo y se crea a sí mismo constantemente, identificándose con el Dios Creador. El Dios Hijo es muerto por los hombres porque Dios quiere redimir a los hombres. Dios se ha hecho y exige mantener al otro en cuanto otro (acto al que llamamos piedad). Dios se sacrifica convirtiéndose en una de las funciones del hombre. En una tercera época, el Dios de la Visión se convierte en Dios de la Filosofía. El Dios de Aristóteles es el pensamiento del pensamiento. La vuelta del hombre se consume en la filosofía y Zambrano se siente heredera de esa filosofía. El antídoto que se da es que no todo debe quedar humillado, hallando una salida en el nihilismo. Por amor a la humanidad es mejor que se

vaya fuera. Si lo hemos matado hay que tomar esa carga y establecer nuevos dioses, un nuevo camino hacia lo sagrado. Con esta idea, se enfrenta al humanismo porque piensa que va en contra del hombre.

Los tres dioses vuelven en nuestra época. Cronos como el totalitarismo que se destruye a través de las personas que lo adoran. Sería la construcción del personaje que devora al individuo en favor del ídolo. El segundo dios que sería Venus vuelve con la idea de que el amor celeste no está, sólo se da el amor terreno que busca las pasiones físicas. El Dios de la Visión vuelve con la supuesta democracia donde somos iguales y los personajes son intercambiables, llegando al ocaso de Europa. La solución que nos da para rehacer desde dentro la historia es que sólo a través del Dios Revelado podemos encontrar las raíces donde Dios es la máscara. Pero al decir su Palabra, puede evitar que aparezca su Palabra. El último rescoldo de lo sagrado salva al individuo que desembocará en la deshumanización.

Zambrano nos dice que es la persona la que debería ser sacrificada para que pueda vivir el individuo convirtiéndose el hombre en el centro de todo orden de referencia.

La tarde de conferencias fue abierta por Carmen Revilla, de la Universidad de Barcelona. Bajo el título *Poesía y Filosofía. La revisión de la razón moderna* nos habló sobre la razón poética de María Zambrano.

La profesora Revilla comenzó señalando que la razón poética es introducida como revisión de la Modernidad por Zambrano en su crítica de la razón occidental. Es un momento de crisis, en el cual, puede aparecer algo nuevo.

A continuación desarrolló la idea central de *Filosofía y Poesía* (1939), como práctica de un nuevo filosofar. La narración libera las posibilidades de la razón práctica a través de la palabra. Zambrano nos dice que no se necesita una reforma de la razón sino una nueva razón. Ella piensa en una razón práctica, es decir, algo que atienda a las necesidades.

El sujeto moderno es el huésped ido. Al final de la Modernidad se realiza un proceso de deshumanización progresiva que lleva un retorno a lo sagrado. Esta deshumanización es un hundirse en lo sagrado, algo que se ve reflejado en el arte. Lo que el hombre tiene que hacer es atender a las posibilidades generadoras que el hundimiento de lo sagrado puede ofrecer.

La obra acoge la voluntad de fundamentación de la que nos habló Descartes, lo que conduce al hundimiento de lo humano reflejado en los totalitarismos ya que no respetan el orden de las cosas.

En la renovación del lenguaje de la filosofía se corre el riesgo de dejar a Zambrano en una simple preocupación por el estilo. En realidad, la razón poética es que la razón, en el descenso a lo sagrado hace emerger algo nuevo, es decir, no se reduce simplemente a que use el lenguaje poético y, por ello, no puede entenderse como simple preocupación sólo por el estilo.

María Zambrano se apoya en una experiencia que hace posible la expresión del género humano y en un trabajo de investigación. Algo que se expresa en el abandono del discurso argumentativo a favor del discurso enunciativo y en una simbología compleja. Pretende hacer de su trabajo un desvelamiento lo que, para ella, es mostrar algo en el plano del sentir. La filosofía zambraniana se hace como respuesta a una revelación que obliga a pensar. Su filosofar es atención a lo que en la oscuridad del sentir se refleja, intentando transmitir a través de las palabras lo que se refleja.

La modernidad es el segundo nacimiento de la filosofía que culminaría en la metafísica de la creación representada por el idealismo alemán. En este modelo poesía y filosofía son formas del saber humano irreconciliables. La filosofía se cuestiona el origen, lo sagrado. Mientras, la creación es un ideal de libertad de un sujeto que asume el papel de fundamento. Su característica básica remite a una acción de la voluntad y procede de

manera cautelosa. Se trata de construir, no de contemplar, es acción con lo cual incapacita la metafísica. El acontecimiento decisivo es el descubrimiento de la persona, esto es, el espíritu comprensivo de la Naturaleza.

Se da la necesidad de atender a las capas más profundas de la cultura que son las que la sostienen. La mujer se ha amoldado a la representación que hacían de ella los hombres, teniendo una potencialidad de su existencia subterránea que quiere expresar en la razón poética.

La profesora Juana Sánchez-Gay nos habló del intento de comprender la historia por parte de María Zambrano, del padecimiento, esto es, que la razón debe aprender la vida. Identifica vida con tragedia. Lo que debe despertar la conciencia. Todo ello fue recogido en su libro *La agonía de Europa* (1944).

Para ello, propone la razón unitiva o poética entre el pueblo y la cultura. Intenta poner fe y serenidad ante el espanto que uno se encuentra. Zambrano resalta que España no renuncia al pensamiento unitivo donde está fracasando la razón moderna.

Por todo ello, la filosofía debe cumplir una función liberadora. La salvación de España tiene que venir por la convivencia, para ello propone la voluntad del Caballero de la Mancha, el ideal de convivencia entre don Quijote y Sancho Panza como modelo de ética. Es ahí donde nos encontramos que Don Quijote lleva la noción del semejante en el centro del espíritu.

María Zambrano reclama la voz del pueblo y esa voluntad del pueblo tiene que ser aceptada por parte de todos.

La idea que tiene Zambrano es escudriñar la realidad e intentar encontrar un horizonte sobre la tragedia que se vive. Pero eso sí, apuesta por la sociedad, alertándola de los peligros que encuentra Europa: el liberalismo y el comunismo, tachándolos de una reacción violenta que no tiene en cuenta a la persona.

En *La agonía de Europa* escribe desde la razón centrada en el dolor causado por las dos Guerras Mundiales. Rechaza el subjetivismo y la moral de esa Europa en decadencia, causada por la cultura aferrada a los hechos. El error del naturalismo y del liberalismo es centrar la confianza en la Naturaleza pero sin tener en cuenta las aspiraciones del hombre. Europa se encuentra disgregada a consecuencia del fondo que tiene manchado por la violencia, con una visión de Dios más empobrecida que la tradicionalmente seguida.

La filosofía tiene que ser el saber de salvación, convirtiéndose en la mediación entre la infinitud divina y el hombre dando lugar a la libertad. Para ello, propone una reflexión histórica, dando cabida a una religión poética.

Europa lleva consigo una deshumanización que la va llevando al hermetismo. Para que se llegue a la humanización de Europa, la democracia se tiene que basar en el hombre como ser moral.

La última actividad fue una mesa redonda moderada por Ignacio Vento, en la que intervinieron Ángel Gabilondo, Javier Sádaba, Mario Hernández y Amalia Iglesias.

El primero en intervenir fue Ángel Gabilondo quien nos habló de la falta de *logos* que tiene nuestra sociedad, de esa falta de la palabra. La voluntad de vincular la forma de vivir con el concepto es lo que origina la palabra.

María Zambrano tuvo que vivir en el exilio, y el sentirse exiliado es la capacidad de verse lejos, lejos del país de procedencia. Esta característica de filosofar desde el exilio es un rasgo que posee la filosofía española.

La palabra se vincula al ritmo y cada época tiene su ritmo. Con lo cual, el ritmo de una época marca el ritmo de la palabra filosófica. Tenía una pasión por la palabra y su idea era buscar en el mundo el retorno de la palabra.

A continuación intervino Javier Sádaba. Partió de la idea según la cual la filosofía tiene –o debe tener– una actitud crítica, en el sentido de ser destructiva.

La filosofía no es una metáfora y por ello requiere argumentos, y para ello, hay que construir un hilo fino que no la embellezca. En la filosofía necesitamos algunas síntesis para aplicar esta filosofía a la realidad.

El humanismo es usado con muchos significados. Una división que afecta a este concepto, es la que se da entre las ciencias y las letras, tradición que pesa y no nos deja pensar. Para romperla hay que unir los conocimientos que las ciencias nos dan con una reflexión contextualizada. Y, para ello, se requiere habilidad.

En el humanismo de nuestros días hay que saber de todo y, todo ello, en conexión con la ciudad, que es lo que nos rodea. Por ello, se tiene que dar una unidad de saberes y de acción tanto política como social. Este aspecto se debería concretar en los planes de estudio que tendrían que ser menos administrativos y estar más en contacto con nuestra realidad.

Mario Hernández planteo que estamos en el territorio de las voces diversas. Su exposición estuvo centrada en la poesía, la cual, según dijo, es lo que ha dominado el siglo XX, pero no tiene ningún objeto prefijado. María Zambrano perteneció tanto a la poesía como a la prosa.

La mesa redonda acabó con la intervención de Amalia Iglesias. Ella ha sido la persona que grababa los artículos que durante los últimos años de la vida de María Zambrano publicaba en *Diario 16*. Recuerda, pues, muchos detalles personales de la filósofa que contribuyen a entender aspectos de su pensamiento.

Para Amalia Iglesias, en el pensamiento de Zambrano, la pintura y la filosofía se funden. Decidió dedicarse a la filosofía cuando vio la transformación de lo sagrado en lo divino en un cuadro de L. Fernández. Toda su filosofía es el regreso del *logos* al mito, el deshacer el camino de la filosofía. Era el querer regresar a la caverna, buscando el origen donde hacer renacer la filosofía.

Zambrano se decanta por la poesía porque la ve como un saber diferente que está dirigida a las entidades más profundas del corazón en comparación con otras formas de saberes. Con la destrucción de las formas no se produce la deshumanización del arte, como pensaba Ortega, sino al contrario, se produce su humanización. Con ello, se llega al arte desterrado, que necesita de la máscara para irrumpir en el mundo.

Para María Zambrano, la pintura es la mediadora entre la poesía y la filosofía. Veía la realidad reflejada en los cuadros, y los cuadros reflejados en la realidad.

Finalizaba así esta jornada que conmemoraba en nuestra universidad el centenario de esta filósofa española cuya vida transcurrió, en su mayor parte, fuera de España lo que hace más urgente su recuperación para los jóvenes lectores, sobre todo españoles, que muchas veces desconocen el pensamiento de su propio país y de pensadoras de la talla de María Zambrano.

BIBLIOGRAFÍA:

ZAMBRANO, A. *Antología de García Lorca*, Fundación María Zambrano. Vélez-Málaga, 1990. (Panorama. Santiago de Chile, 1937), *Algunos lugares de la pintura*, Espasa-Calpe. Madrid, 1989, *Andalucía, sueño y realidad*, Ediciones Andaluzas Unidas. Granada, 1984, *Claros del Bosque*, Seix Barral. Barcelona, 1977, *Dos escritos autobiográficos (El nacimiento)*, Entregas de Ventura. Madrid, 1981, *Dos fragmentos sobre el amor*, Begar

Ediciones. Málaga, 1982, *De la Aurora*, Turner. Madrid, 1986, *Delirio y Destino*, Fundación Ramón Areces. Madrid, 1997. (Mondadori. Madrid, 1989), *El pensamiento vivo de Séneca*, Siruela. Madrid, 1994. (Losada. Buenos Aires, 1944), *El hombre y lo divino*, Siruela. Madrid, 1991. (FCE. México, 1955), *España, sueño y verdad*, Siruela. Madrid, 1994. (Edhasa. Barcelona, 1965), *El sueño creador*, Turner. Madrid, 1986. (Universidad Veracruzana. México, 1965), *Filosofía y Poesía*, FCE. México, 1996. (Ediciones Morelia. México, 1939), *Hacia un saber del alma*, Alianza Editorial. Madrid, 1993. (Losada. Buenos Aires, 1950), *Isla de Puerto Rico*, La Verónica. La Habana, 1949, *La confesión, género literario*, Mondadori. Madrid, 1988. (Luminar. México, 1943), *La agonía de Europa*, Mondadori. Madrid, 1988. (Losada. Buenos Aires, 1944), *Los sueños y el tiempo*, Siruela. Madrid, 1992. (*I sogni e il tempo*, Quaderni di Pensiero. Roma, 1960), *La España de Galdos*, Endymion. Madrid, 1990. (Taurus. Madrid, 1960), *La Tumba de Antígona*, Mondadori. Madrid, 1989. (Siglo XXI, México, 1967), *Los Bienaventurados*, Siruela. Madrid, 1990, *Las palabras de regreso*, Amarú Ediciones. Salamanca, 1995 (recopilación a cargo de M. Gómez Bleza), *La Cuba secreta y otros ensayos*, Endymion. Madrid, 1996, *María Zambrano en Orígenes*, El Equilibrista, México, 1987, *María Zambrano. Nacer por sí misma*, Horas y horas. Madrid, 1995. (recopilación a cargo de E. Laurenzi), *Nuevo Liberalismo*, Morata. Madrid, 1996. (Morata. Madrid, 1930), *Notas de un método*, Mondadori. Madrid, 1989, *Obras Reunidas*, Aguilar. Madrid, 1971, *Pensamiento y Poesía en la vida española*, Endymion. Madrid, 1997. (Casa de España. México, 1939), *Persona y Democracia*, Siruela. Madrid, 1996. (San Juan de Perto Rico, 1958), *Para una historia de la piedad*, Torre de las Palomas. Málaga, 1989, *Senderos*, Anthropos. Barcelona, 1986, *Tres poemas y un esquema*, Instituto de Bachillerato Francisco Giner de los Ríos. Segovia, 1996. (Introducción de Jesús Moreno), *Un descenso a los infiernos*, La Sísila. Toledo, 1995.

Entrevista a Pedro Ribas

Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 26/09/05

Aprobado: 3/11/05

Pedro Ribas es, actualmente, profesor de Pensamiento Filosófico Español en la Universidad Autónoma de Madrid. Nació en el año 1939. Estudió filosofía en Salamanca, Madrid y Berlín. Se doctoró con la tesis *Unamuno y la Filosofía Alemana*.

Hacia el año 1978, tradujo al castellano, la obra de Kant, *Crítica de la Razón Pura*, algo que causó una gran repercusión en aquellos años. En el año 1982 tradujo de Herder su *Obra Selecta*, publicada por Alfaguara. Y en el 2002, tradujo el *Manifiesto Comunista* de Karl Marx, que apareció en Alianza Editorial.

El año pasado, como consecuencia del segundo centenario conmemorando la muerte de Immanuel Kant, Pedro Ribas ha sido muy solicitado para dar conferencias y conceder diversas entrevistas.

Sus publicaciones más importantes sobre Pensamiento Filosófico Español son: *Unamuno: Escritos Socialistas* (Ayuso. Madrid, 1976), *La introducción del marxismo en España (1969-1939)* (Ediciones de la Torre. Madrid, 1981), *Aproximación a la historia del marxismo español* (Endymion. Madrid, 1990), *Verbreitung und Rezeption der Werke von Marx und Engels in Spanien* (edición colectiva. Trier, 1994), *Unamuno y el socialismo* (Coautor con Diego Núñez. Comares. Granada, 1997), *Karl Marx: Escritos sobre España*.

Extractos de 1854 (Trotta. Madrid, 1998), *Para leer a Unamuno* (Alianza Editorial. Madrid, 2002), *Unamuno y Europa* (edición conjunta *Cuaderno Gris*, dirigida por Gabriel Aranzueque Sauquillo. Universidad Autónoma de Madrid, 2002), *Unamuno: Cartas de Alemania* (Coautor con Fernando Hermida. Fondo de Cultura Económica. Madrid, 2002).

Nosotros le propusimos hacer una sencilla entrevista, en donde quedan reflejadas cuestiones que interesan al ámbito estudiantil. Le agradecemos que aceptara.

Por qué se interesó por la filosofía alemana, y en concreto, por qué se interesó por Kant y no por algún otro autor alemán como Hegel?

Me he interesado por muchos autores alemanes. He pasado mucho más tiempo leyendo a Marx, (sobre todo a éste) y a Hegel que a Kant.

¿Por qué se decidió a traducir la *Crítica a la Razón Pura*? ¿Por qué este texto y no otro?

Porque estaba en una lista de clásicos que podían ser traducidos en la editorial. De esa lista escogí, en mi situación de PNN represaliado, la *Crítica de la razón pura*, dado que me parecía una necesidad, aunque sabía que era todo un reto.

¿Qué dificultades se encontró tanto a la hora de traducirlo como a la hora de publicarlo y encontrar editorial para ello?

La editorial no fue problema porque ella misma tenía la obra en la lista mencionada (inicialmente la editorial era la Editora Nacional. Por qué salió en Alfaguara es un capítulo del franquismo que no puedo contar aquí. Pero aprovecho para agradecer a Jaime Salinas su acogida de mi traducción en Alfaguara). Sí fue problema la corrección de pruebas. Me costó muchísimo tiempo el hacer comprender a las personas de la imprenta la complejidad del texto, pero, finalmente, esas personas, que eran grandes profesionales, se convirtieron en aliados.

Muchos de nosotros, los actuales estudiantes de filosofía, no habíamos nacido en el año 1978. ¿Qué repercusiones tuvo su traducción en ese momento?

No creo que tuviera ninguna repercusión. Es muy difícil que una obra como ésta sea noticia. Pero me siento muy gratificado de ver que la traducción ha sido bien recibida en el mundo de habla española.

¿Cree que es la obra cumbre de Kant? ¿Por qué?

Creo que sí, aunque pienso que no se debería ver como un libro separado de todo el criticismo, o más exactamente, de todo el inmenso proyecto de Kant. La *Crítica de la razón pura* se entiende mucho mejor cuando se la lee como resultado de la trayectoria intelectual de Kant y dentro del conjunto de su obra.

¿Podría explicar, con sus palabras, cuál es el aspecto más importante del pensamiento kantiano que se refleja en esta obra?

Diría que es el sentido ilustrado. Me refiero a que Kant no necesita para filosofar más que la razón. Más exactamente, exige que el conocimiento trabaje con los medios que poseemos los humanos, esto es, la razón humana.

¿Qué influencia cree que ha tenido Kant en la historia? ¿Y qué influencia tiene en la actualidad?

Muchísima. Basta ver la bibliografía dedicada a él. En la actualidad es un clásico, pero, en mi opinión, muy cercano como ilustrado europeo que creía en las posibilidades de la razón humana.

¿Qué opina de otras traducciones de la *Crítica a la Razón Pura*, por ejemplo, la de García Morente?

García Morente era un buen conocedor de Kant, el primer español que escribe un libro original sobre él. Pero, incluso con los recientes añadidos a la traducción incompleta que se publicó inicialmente y que en parte completan esa traducción, no indica las variantes de la primera y segunda ediciones. Aparte de ello, no entiendo por qué los editores de esa traducción no han optado ahora por ofrecer el texto completo, en lugar de una edición mutilada, con un “Glosario” que remite a la paginación de ediciones alemanas, en vez de al texto traducido. Es una manera de evitarse trabajo, pero flaco servicio a los lectores.

¿Cómo se decantó por la Filosofía Española después de los contactos que ha tenido con el pensamiento alemán?

Nos suele ocurrir a los españoles. Al estar fuera se dan cuenta de que se conoce poco a los autores españoles y que el motivo de ello reside en que, dentro de nuestro país, no se estudian ni se editan, cuando no se desconocen totalmente. Nunca olvido que el catedrático al que acudí primero para que me dirigiera la tesis sobre Unamuno me dijo que éste no era filósofo. El fetichismo alemán es una auténtica plaga en nuestros medios filosóficos.

¿Por qué le interesa Miguel de Unamuno? ¿Se podría establecer alguna relación con Kant?

Es una pregunta difícil y que exigiría un espacio que aquí no puedo emplear. Digamos que empecé a estudiarlo en un contexto de interés por el existencialismo que hoy no me motiva. Pero Unamuno es un autor complejo, muy ligado a los avatares de la España de los siglos XIX y XX, y esto sí que obliga a conocer la España contemporánea. No creo que sea especialmente importante la relación con Kant, sí con la cultura alemana y, en general, con la europea y latinoamericana.

**¿Qué lugar ocupa en su pensamiento el marxismo, en concreto, el marxismo español?
¿Qué es lo más importante que puede señalar de ello?**

Es a lo que más tiempo he dedicado y es lo que más me interesa hoy. He escrito sobre ello y tengo la esperanza de llevar a cabo algunos estudios más. Naturalmente, se trata de un campo conflictivo y, aunque en la Europa de hoy el marxismo es más un asunto académico que movimiento en acción, hay en Marx y en los mejores marxistas como Gramsci o Sacristán, un inagotable filón de ideas para encarar esta mercadería en que vivimos.

¿Por qué no se decantó por Ortega y Gasset, de tradición germánica?

En realidad Ortega me interesa mucho y soy un lector incansable de su obra y un simpatizante de ese aspecto jovial y laico que tienen sus escritos. Es verdad que es admirador de Alemania (también yo lo soy), pero, en mi opinión, debe mucho a la cultura española, y su germanismo es a veces una limitación, ya que no aprecia, como apreciaba Unamuno, la cultura inglesa, aparte de que ese germanismo suyo tiene a menudo ribetes elitistas.

¿Sigue teniendo algún contacto con los seguidores de alemanes de Kant? ¿Cuáles?

Seguidores de Kant, en el sentido de estudiosos de su obra, los hay en todas partes, no sólo en Alemania. De hecho algunos contactos interesantes con autores latinoamericanos han venido por este camino. Mis contactos con alemanes han venido mucho más por el lado del marxismo.

Suponemos que invita, a todo estudiante de filosofía, a la lectura de la *Crítica de la Razón Pura*. ¿Cree que es una obra que debería haber leído todo licenciado en filosofía? ¿Por qué?

Por supuesto que sí. Efectivamente, todo licenciado en filosofía debería haber leído este libro, como los diálogos de Platón o la *Ética* de Espinosa. ¿Por qué? Porque es donde se ve la culminación de la ilustración, que para mí es el comienzo de una época en que las religiones son obligadas a ceder el espacio que ocupaban (que era todo, y sé muy bien que lo siguen ocupando, quizá como nunca, a la vista de del fundamentalismo creciente) y cederlo a la razón y a la moral laica. Kant quería que la filosofía dejara de ser criada de la teología y se convirtiera en antorcha y guía gracias a la razón (véase el irónico texto en *El conflicto de las facultades*, Madrid, Alianza, 2003, p. 76, trad. de Roberto R. Aramayo).