

*La Presencia  
de lo Ausente*  
(ENSAYO SOBRE EL DESEO)

César Ojeda F.



CUATRO VIENTOS EDITORIAL  
Casilla 131, Santiago 29, Chile

© César Ojeda F.  
© Editorial Cuatro Vientos,  
*La Presencia de lo Ausente (Ensayo sobre el Deseo)*, Santiago de Chile, 1998

Registro de Propiedad Intelectual N° 105.466  
I.S.B.N.: 956-242-051-5

Diagramación: Héctor Peña R.

Diseño de portada: Josefina Olivos

Imagen de portada: fotografía de Ricardo Blanco

Esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, no puede ser reproducida, almacenada o transmitida por algún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo, por escrito, del editor.

*A mi esposa María Eugenia y a mis hijas  
Liliana, Carolina y María Eugenia.*

## ÍNDICE

<i>Agradecimientos</i> .....	xi
<i>Prólogo</i> .....	xiii
<i>Introducción</i> .....	xvii

### PRIMERA PARTE

#### Capítulo I

1. La ausencia .....	3
2. La presencia .....	12
3. El deseo (la falta) .....	15
4. Los "paras" y el comportamiento .....	16
5. Los afectos .....	19

#### Capítulo II

1. La comprensión .....	23
2. La sintaxis .....	25
3. El lenguaje .....	29
4. El soñar .....	31
5. La realización del deseo .....	37

#### Capítulo III

1. La acción .....	39
2. La acción del otro .....	43
3. Las cosas .....	45
4. La humanidad del otro .....	47
5. El tiempo .....	51

#### Capítulo IV

1. El quién .....	55
2. Lo mismo .....	59



## SEGUNDA PARTE

### Capítulo V

MARTIN HEIDEGGER

1. El discurso ( <i>Rede</i> ).....	66
2. El lenguaje .....	70
3. La <i>praxis</i> .....	74
4. El deseo .....	78

### Capítulo VI

RAFAEL ECHEVERRÍA

1. Postulados de la "ontología del lenguaje" .....	86
2. Las inquietudes .....	89
3. Las inquietudes y la acción humana .....	92
4. Emociones y estados de ánimo.....	95
5. Estado de ánimo y deseo .....	101
6. Transparencia y quiebres .....	104
7. La acción .....	109

### Capítulo VII

HUMBERTO MATURANA

1. La contabilidad lógica .....	116
2. La clausura operacional del sistema nervioso .....	117
3. El observador .....	120
4. Primera objeción .....	122
5. La explicación del lenguaje .....	123
6. Segunda objeción .....	125
7. La emoción .....	126
8. Tercera objeción .....	127
9. Objetividad sin y con paréntesis .....	129
10. Cuarta objeción .....	131
11. Quinta objeción .....	134
12. Sexta objeción .....	135

### Capítulo VIII

FRANCISCO VARELA

1. La orientación enactiva .....	139
2. Breve historia .....	142

3. La emergencia .....	144
4. Enacción y representación .....	147
5. Bittorio .....	149
6. <i>Know-how</i> y <i>know-what</i> .....	151
7. La encarnación (el cuerpo) .....	152
8. Primera objeción .....	154
9. Segunda objeción .....	158

## Capítulo IX

### GERALD EDELMAN

1. El darwinismo neuronal .....	161
2. Postulados básicos de la TSGN .....	164
2. 1. Variación y selección evolutivas .....	164
2. 2. La selección experiencial .....	165
2. 3. Señalización de re-entrada .....	166
3. Sistemas de valores .....	168

## Capítulo X

### PRÁCTICA Y TEORÍA

1. <i>Praxis</i> y <i>póiesis</i> .....	173
2. Ciencia y modelo .....	175
3. Teorías, inventos y cajas negras .....	177
4. Actividad científica y <i>póiesis</i> .....	180
5. Las profesiones y los oficios .....	182
6. Ciencia y medicina .....	190
7. <i>Praxis</i> , modelo y medicina .....	195

## AGRADECIMIENTOS

El filósofo Jorge Eduardo Rivera y el psicoanalista Jaime Coloma estudiaron el manuscrito en detalle e hicieron sugerencias y críticas minuciosas, las cuales —en su mayoría— fueron acogidas e integradas al texto. Ser comentado por personas de tan notable capacidad, y con tanta dedicación, es un privilegio que agradezco profundamente. Debo confesar que fue un ejercicio alegremente estimulante, especialmente durante los meses de la redacción final, establecer con ellos un diálogo frase a frase a través de los originales generosos en indicaciones y comentarios.

Del mismo modo agradezco a Félix Schwartzmann sus sugerencias generales respecto de la estructura de la obra y a los miembros del "Seminario", Max Letelier y Juan Francisco Jordán, por haber aceptado desviar los objetivos filosóficos de él y ocupar parte del tiempo en comentar algunas de las ideas de este libro. Finalmente, mi gratitud para Francisco Huneeus por haber comprometido la publicación del libro en "Cuatro Vientos" antes de tener el texto definitivo, lo que me permitió trabajar la versión final con mayor serenidad.

Santiago de Chile, enero de 1998.

## PRÓLOGO

Los primeros borradores de este libro no incluían un prólogo aunque sí una escueta introducción. Me parecía que si fuera posible hacer una breve síntesis del contenido del libro, su escritura *in extenso* consistiría sólo en agregar detalles o demostrar fuentes y referencias. Sin embargo, la insistencia de Félix Schwartzmann y una breve conversación con Francisco Varela, me hicieron cambiar de opinión —no respecto de lo ya señalado— sino de lo que debe ser una introducción. La conversación con Varela ocurrió diez minutos antes de que él diera una conferencia plenaria en el Simposio Regional de la Asociación Mundial de Psiquiatría (WPA), que organizaba en Chile la Sociedad de Neurología, Psiquiatría y Neurocirugía, de la cual yo era presidente en ese momento. El día anterior le había entregado un manuscrito del borrador de la obra, no sólo porque uno de los capítulos está dedicado a discutir algunos aspectos de sus puntos de vista respecto de la cognición como “enacción”, sino como una forma de agradecer su presencia en una actividad psiquiátrica.

Jamás esperé que al día siguiente, y sólo a minutos de dar una conferencia ante más de 600 personas, me informara de su lectura preliminar del borrador y me hiciera tres importantes críticas: la primera se refería a que yo había leído sus libros de manera parcial, en el sentido de que me había saltado los vínculos que en varios de ellos él establece entre

ciencia cognitiva y budismo zen. Efectivamente, y como yo mismo le había señalado, mi ignorancia respecto del budismo zen me había hecho seguir sólo la línea de sus puntos de vista frente a la cognición que se inscriben en el marco de la ciencia occidental y que yo podía entender. Pero entonces —me expresó— yo no tenía la “arquitectura de su pensamiento” y difícilmente podría comprender algunas de las partes aisladas. La segunda era que yo analizaba el pensamiento de Humberto Maturana en uno de los capítulos, pero incluía allí la obra *El Arbol del Conocimiento*, y que si bien yo indicaba el nombre de Maturana y Varela como sus autores, en el texto daba por sentado que estaba analizando conceptos de Maturana. La tercera, era que la tesis de mi libro (la presencia de lo ausente) ya había sido sustentada (por él mismo) en décadas pasadas y que yo no podía omitir ese hecho.

Confieso que las opiniones de Francisco Varela me obligaron a releer desde esa mirada los capítulos correspondientes. Después de ese proceso, le encontré razón en algunos aspectos y no lo hice en otros. Efectivamente, en muchos pasajes del capítulo dedicado a Humberto Maturana yo daba por supuesto que se trataba de ideas de él, a pesar de haber citado correctamente en la fuente la autoría compartida con Varela. Eso fue corregido hasta dónde me fue posible, en la medida en que los conceptos desarrollados en esa autoría compartida han persistido en los desarrollos individuales de las obras posteriores, tal vez con mayor presencia explícita en las de Maturana.

Respecto del segundo punto, y después de haber releído las obras que me servían de base y haber agregado *Un puente*

para dos miradas<sup>1</sup> a ellas, seguí pensando lo mismo: que la concordancia de las tradiciones de sabiduría con algunos aspectos de algunas ramas de la ciencia cognitiva no agregaban nada esencial a los puntos que en este libro son discutidos. Naturalmente eso no significa que no agreguen nada a una concepción transcultural acerca del conocimiento y que no representen un importante desafío a la ciencia y al sentido común cotidiano de occidente. Posiblemente en una obra dedicada por entero a cualesquiera de los autores comentados, sería necesario incluir toda la arquitectura del pensamiento de cada uno de ellos, lo que no es el objetivo del presente libro.

Respecto de la tesis de la "presencia de lo ausente", una revisión acuciosa de las fuentes, incluida la bibliografía de uno de los prólogos de la segunda edición de *De Máquinas y Seres Vivos*, escrito por Varela 20 años después de la primera edición, no me permitió encontrar algo al respecto. La única excepción fue un párrafo en el libro *Ética y Acción*, en el que textualmente dice: "...la unicidad del yo cognitivo es esta ausencia constitutiva de significado que debe suplirse constantemente frente a las permanentes perturbaciones y rupturas de la vida percepto-motriz. La cognición es acción en relación con lo que falta, es llenar la falla desde la perspectiva de un yo cognitivo". Desgraciadamente este párrafo no está acompañado de alguna referencia bibliográfica que me permitiera rastrear un desarrollo exhaustivo de esta idea, que por lo demás comparto plenamente.

Sea como fuere, es evidente que hay muchos autores, partiendo por Freud mismo y siguiendo con Melanie Klein,

<sup>1</sup> Varela F. y Hayward J.: *Un puente para dos Miradas*, Dolmen ediciones, Santiago de Chile, 1997.

Lacan, Lyotard y numerosos otros, que han desarrollado algún aspecto de la idea de "falta". Sin embargo, el contexto es a mi juicio diferente al que yo intento en estas páginas. Tal vez por eso mismo he reconsiderado mi postura frente a la opinión de Félix Schwartzmann: una introducción es necesaria, no como una síntesis, sino como el contexto que facilite la lectura del pensamiento expresado. La dificultad para ello reside —en este caso— en que el origen de *La Presencia de la Ausencia* se remonta a un grupo de estudios de psicopatología cuya intelección es particularmente engorrosa, debido a que remiten a fenómenos muy alejados de la experiencia cotidiana y que son muy difíciles de desarrollar en el marco de una introducción. Por ejemplo, la experiencia delirante, central en la inspiración del presente texto, no es, sin embargo, su tema. Dicha experiencia no puede ser transmitida adecuadamente si no se ha tenido la oportunidad de estar frente a personas que deliran, de allí que, para una lectura preliminar, remitimos al lector al libro *Delirio, Realidad e Imaginación* publicado en 1982.<sup>2</sup>

C.O.F

---

<sup>2</sup> Ojeda, C.: *Delirio, Realidad e Imaginación*. Editorial Universitaria, Santiago, 1982.

## INTRODUCCIÓN

Lo que aquí pretendemos es incursionar en el comportamiento humano desde una intelección básica: la capacidad de los seres humanos de hacer presente, en su experiencia, lo ausente, es decir, lo que de algún modo se tiene, pero que no se tiene plenamente. Si hubiésemos de expresar el "tema" específico de este ensayo, tendríamos que decir que en lo fundamental se trata del comportamiento de alguien que se para del escritorio en que trabaja y se dirige a la cocina, prepara café, vuelve con él y luego lo bebe. La tesis central es que toda esa secuencia es sólo posible por la capacidad de traer a presencia lo ausente. Hay otros ejemplos, tan breves como el mencionado, y que en suma pretenden ser metodológicamente correctos: si podemos explicar adecuadamente el más simple de los comportamientos humanos, todo lo que digamos sobre grandes temas podrá tener un mejor punto de apoyo. Más específicamente, se trata entonces de un ensayo de microfenomenología. Lo humano del hombre está presente hasta en sus actos y gestos más ínfimos, y estos gestos *viven y se determinan en medio de la ausencia*. La discusión se torna algo más aguda al confrontar estas ideas con las ideas de algunos otros. La elección de estos algunos otros está guiada por afinidad, por mi interés en el tema que abordan y, en algunos casos, por mi discrepancia con el ángulo desde el que lo hacen.



Al decir la "presencia de lo ausente" estoy refiriéndome, por ejemplo, a la experiencia corriente de recordar o fantasear. ¿Qué ocurre si doy a lo que pasó hace muchos años el carácter de algo que está aconteciendo en este momento, si creo que vivo en la casa de mis padres en 1964 y que mi padre (que usted sabe fallecido) llegará de un momento a otro? ¿Qué ocurre si le digo que hoy es martes (y usted sabe que es domingo) o que yo soy el Mesías destinado a salvar a los hombres? ¿Qué ocurre si no sé mi nombre ni mi profesión ni reconozco a mis hijas como tales? Usted dirá, sin dudar, que estoy mentalmente perturbado. Pero, ¿desde dónde puede usted hacer esa afirmación? ¿Qué hace usted que le otorga el poder de discernir sobre lo que es "real", "correcto", "natural", "adecuado", "juicioso" o "verdadero"? Usted no ha hecho una deducción basada en datos experimentales ni necesita de "muestras" de personas, "estadísticamente satisfactorias", ni ha aplicado el Test de Pearson, ni el de Student, ni ha roto con la estructura cerrada del sistema nervioso central. ¿Cómo puede, entonces, afirmar que lo que yo digo es un decir mentalmente perturbado?

Puede hacerlo porque usted sabe del comportamiento humano, porque usted distingue entre sus recuerdos y sus fantasías, y entre éstas y lo que ahora le hace frente en el mundo. Puede hacerlo porque usted distingue sus sueños de las experiencias de la vigilia. Este saber es cognitivo. Pero "cognitivo" no quiere decir "abstracto", "lógico", "racional" o "lingüístico" y ni tan siquiera "pensamiento", sino simplemente conocimiento. Pues bien, todas esas experiencias que usted distingue, están *fundidas* y *reconstruidas* de una especial manera en las personas que deliran. En el estudio de ellas, resulta sorprendente constatar la capacidad que tene-

mos de darnos cuenta que allí algo ocurre —o no ocurre— de la manera en que nos parece que debiera. Justamente, en el intento de precisar el cómo de este darse cuenta, surgió la necesidad de intentar hacer explícito un conocimiento sólidamente establecido en la experiencia cotidiana y *habitualmente no verbalizado*, que está presente siempre en el diario vivir y desde el cual lo delirante y muchas otras experiencias psicopatológicas pueden ser distinguidas.

Hemos subrayado el “no verbalizado” para señalar lo que creemos otra de las tesis centrales de este ensayo: no compartimos la noción de que lo humano del hombre tenga que ver con el lenguaje (el todo de palabras) en la medida y con las consecuencias que, por ejemplo, le asignan algunos de los autores que comentamos en este libro. Aceptar que el lenguaje no es más que un instrumento o útil y que como cualquier instrumento o útil puede ser usado de manera espuria, nos pone en un sector crítico de la experiencia ética: si bien el lenguaje puede mostrar, también y frecuentemente, oculta; si bien permite la comunicación, frecuentemente la impide; si bien acerca a la verdad, frecuentemente miente.

Sin embargo, este libro no fue escrito como un intento de poner las cosas en orden, puesto que, desde mi punto de vista *tienen* un orden, el que justamente quisiéramos hacer explícito.



# PRIMERA PARTE

**“En el principio era la memoria”**

Texto precolombino

## Capítulo I

### 1. La ausencia

*“Mi recuerdo más remoto está bañado de rojo”, escribe Elías Canetti en las primeras líneas de La lengua absuelta. “Salgo por una puerta en brazos de una muchacha, ante mí el suelo es rojo y a la izquierda descende una escalera igualmente roja. Frente a nosotros, a la misma altura, se abre una puerta y aparece un hombre sonriente que viene amigablemente hacia mí. Se me aproxima mucho, se detiene, y me dice: ¡Enséñame la lengua! Yo saco la lengua, él palpa en su bolsillo, extrae una navaja, la abre y acercando la cuchilla junto a mi lengua, él se acerca cada vez más hasta rozarla con la hoja. En el último momento retira la navaja y dice: —Hoy todavía no, mañana. Cierra la navaja y la guarda en su bolsillo”.*

Canetti no lo dice explícitamente, pero su recuerdo más remoto parece estar también teñido de perplejidad y miedo. ¿Por qué ese hombre amigable y sonriente se da maña para realizar sobre el tierno Elías una doble tortura? Una, la amenaza de cortarle la lengua; y dos, no ahora, sino en cualquier momento del futuro. ¿Por qué desea ese hombre dejar mudo al niño? ¿Por qué impedir que hable? ¿Qué puede decir el niño Canetti? ¿Algo que sabe? Y ¿qué sabe?

Pero, ¿a quién sonríe efectivamente ese hombre? ¿A Canetti o a la muchacha? ¿Qué ha visto Canetti y de lo cual

podría hablar? Sea lo que fuere, esa visión de la que suponemos fue testigo —y nunca podremos saberlo— está antes que su primer recuerdo. Es decir, lo que el niño sabe es algo que Canetti ya no sabe. “La amenaza fue eficaz”, reconoce el propio Canetti.

Todo eso ocurrió en la época en que Elías era lo suficientemente liviano como para salir por una puerta en brazos de una muchacha. Canetti recuerda esta escena al escribir la *Lengua Absuelta*, siendo ya un hombre maduro, y es evidente que su recuerdo se refiere a su ayer, tal vez el más remoto, pero también —creemos— a un anteayer, aún más remoto, que ha sido excluido como recuerdo posible. Por su parte, el rojo del recuerdo, ¿no podría tener que ver con una lengua en riesgo de ser mutilada? De no ser así, ¿por qué dice Canetti que su recuerdo está *bañado* de rojo?

Sabemos de la memoria por los recuerdos. Si no distinguiéramos los recuerdos de otras experiencias, la memoria no tendría existencia para nosotros.

Y, ¿qué es recordar? Recordar es traer a “presencia” algo —y en absoluto todo— de lo que ocurrió en el pasado. Es hacer presente algo de lo que fue y estuvo pero que actualmente no es o no está. Es decir, es hacer “presente” una “ausencia”. Sin embargo, ¿cómo puede una ausencia hacerse presente sin dejar de “ser” ausencia? El recuerdo, este “traer la ausencia a presencia” o “hacer presente lo pasado”, ocurre de tal manera que, lo que así aparece, está constituido como un “ambiguo”: la muchacha, el hombre, la navaja y el rojo, en cierto sentido están y en cierto sentido no están, en cierto sentido son y en cierto sentido no son: están presentes, es cierto, pero presentes en su ausencia. Sin embargo, ¿cómo puede lo que ya no es o lo que no está, justamente, ser o

estar de alguna manera? Sólo mediante algo que sea y no sea a la vez, algo que tome el lugar de lo ausente, que este *en vez* de ello, pero que no lo sea en propiedad: a ese algo lo denominaremos "representante" o *imago*.<sup>3</sup>

La *imago* del recuerdo, del mismo modo que la acuarela que retrata a mi madre o la representación de Ghandi realizada por un actor en el cine, en cierto sentido son falsas, puesto que ellas no son la escalera roja, mi madre o Ghandi, propiamente. Pero esta ficción es explícita: la *imago*, la acuarela y el actor están en vez del original y este "en vez", está a la vista, es constitutivo de la imagen, del retrato o de la representación como tales. La *imago* no intenta "pasar por" el original, ser confundido con él, del modo en que una mentira aspira a ser tomada por una verdad, o la moneda falsa por la verdadera: aquí no hablaríamos de imagen, sino de falsificación. Por lo mismo, la *imago*, el retrato o la representación son, a la par que ficticias, verdaderas: son *vicarias*<sup>4</sup> del verdadero hombre de la navaja, de mi verdadera madre y del auténtico Ghandi.

La *imago* del recuerdo, para ser tal, parece estar acotada en sus bordes más generales por el cómo las cosas fueron —en toda su complejidad. Es decir, es siempre ya en algún sentido "determinada" respecto de qué ausencias puede hacernos presentes, puesto que lo "sido", "fue", para nosotros, de determinada manera y no de otra: sabemos, sin mediar reflexión alguna, que el recuerdo trae a lo recordado, pero lo

---

<sup>3</sup> Del latín: imagen, figura, representación, reproducción o apariencia de una cosa. Para una mayor discusión acerca de la "representación" y la manera en que se la concibe y objeta en las ciencias cognitivas, ver Capítulo VIII.

<sup>4</sup> Del latín: que hace las veces, o tiene el poder y facultades de otro o le sustituye.

trae en *imago* y no en "carne y hueso". De allí que no nos engañemos respecto de la naturaleza del recuerdo y no intentemos saciar la sed bebiendo el agua recordada.

Aunque un recuerdo sea tenue o confuso —como suelen serlo— no puede romper con los límites que lo acotan: no podemos "inventar" un recuerdo a voluntad y permanecer en el recuerdo. Por lo mismo, el recuerdo no es libre, sino que está indisolublemente ligado a lo sido. Y lo sido, ocurrió en un tiempo y lugar determinados y fue de esta manera y no de otra. Por más borrosa o vaga que sea la *imago* del recuerdo no logrará desasirse nunca completamente de estas determinaciones. Pero también, por más nítida que sea, nunca logrará hacer desaparecer la ambigüedad de su "ser": de ser aquí y ahora "presencia vicaria de lo no-presente", es decir, de lo ausente.

¿Cómo puede esto ser posible? ¿Cómo podemos volver a hacer presente lo que fue y que ahora sólo es de esta manera vicaria? ¿Cómo podemos re-cordar? No sabemos cómo, pero es obvio que lo hacemos y que sabemos que lo hacemos. Es claro que vivimos en medio de recuerdos y que éstos necesitan que aquello recordado haya "efectivamente" ocurrido. "Efectivamente", quiere decir: de una manera que no es la manera del recuerdo, sino de otra manera, de una no vicaria, de una "en propio".

Recuerdo aquel episodio de esa mañana en la que cabalgaba junto a mi padre por las laderas del río cubiertas de mimbres olorosos, en ese día de un verano luminoso que no sabría situar en ningún calendario, pero que no por ello deja de tener un tiempo y un lugar precisos. La yegua pintada en la que él cabalgaba se enredó en las ramas de los mimbres y dobló sus patas delanteras. Mi padre, probablemente des-



prevenido —al estar quizás prendido del espectáculo del cerro Tulahuén al frente y del río abundante que se precipitaba tronante hacia un destino para mí ignoto en ese momento— fue impelido hacia adelante, y cayó sobre la vegetación, rodando unos metros. Un poco antes, la yegua con un reflejo postural casi instantáneo había contrarrestado su propia caída, levantado la cabeza bruscamente y en ese acto, golpeado con su cabeza a mi padre. Vi su gesto de dolor y cómo rodó. Desmonté del cariblanco en el que cabalgaba, sintiendo un estremecimiento en mi respiración y la angustia que agarrotaba todo mi cuerpo. Mi padre se cogía la parte baja del abdomen con una rara determinación. Me incliné sobre él. Sus ojos, de un verde intenso, me miraron con una mezcla de serenidad y sufrimiento. Apoyándose en mis escasos diez años, se irguió con alguna dificultad. Ya de pie, revolvió mi cabello con la mano y sonrió. Todo brilló entonces.

El recuerdo se detiene allí, rodeado de olvido. Pero esta zona de silencio en mi recuerdo no es una nada. Sé que allí había otras cosas, que yo calzaba unos zapatos determinados, pero cuya determinación ya no me es disponible; sé que en la casa al borde del camino estaban mi madre y mis hermanos, pero este saber ha quedado vacío sin que yo pueda traerlo a presencia del mismo modo que lo hago con la escena relatada. La casa, no obstante, pertenece a otro recuerdo, cercano probablemente al anterior, pero desde un ángulo y un tiempo que no son el de la caída y que, como en el caso expuesto, también está rodeado de vacío. Yo puedo rellenar esos vacíos, pero sé que lo que ponga allí es producto de un acto distinto al del recuerdo, y que, por más detalles que agregue, estos no pertenecerán jamás a lo efectivamente sido en ese momento y lugar precisos.

Una de las escenas del filme de Stanley Kubrick, *2001: Odisea Espacial*, es particularmente desorientadora. Estamos ya al final de la odisea. En ella, el astronauta come en la soledad de un salón de estilo clásico. Escuchamos los sonidos de la copa de cristal en la que bebe, el eco del roce del tenedor sobre el plato al coger un bocado indiscernible desde un fino plato de porcelana, las profundidades reverberantes de su respiración sobre las paredes blancas y el suave crujir de su bata de seda. Está viejo y parece realizar estos actos cotidianos con un cierto desgano, como si su ancianidad le otorgara una gran libertad frente al tiempo. Los sonidos vuelven sobre él y sobre el ambiente pulcro en el que se encuentra, y este extraño retorno empieza a hacerse comprensible al darnos cuenta de que en esta escena no hay un "fuera". Simplemente, el salón elegante no tiene puertas ni ventanas. No sabemos dónde se encuentra el astronauta después de una vertiginosa caída hacia un mundo que no conocemos. ¿Cómo llegó hasta ahí? ¿Qué fue del tiempo que lo hizo envejecer? ¿Quién preparó la cena? ¿Por qué el silencio que nos deja sólo con la alternativa de escuchar los sonidos básicos de su acto de cenar? Sólo tenemos lo que está ahí a la vista. Todo es patentemente real: un hombre anciano que cena, que respira, que emite pequeños ruidos al accionar. Se trata de algo enteramente cotidiano y familiar y, sin embargo, al mismo tiempo inmensamente extraño. ¿Por qué extraño? Porque no tenemos cómo poner lo que el anciano hace en relación con alguna "totalidad", puesto que la "clausura" del salón nos la ha negado; no podemos vincular lo que hay con las ausencias que le dan a lo que haya, una referencia posible, es decir, un sentido. Es cierto, el "fuera", el "allá", el "mundo", es algo que nunca vemos, pero que a pesar —o

más bien justamente por ello— siempre está presente para nosotros en su forma habitual: como presencia de lo ausente. Son ese “fuera”, ese “allá” y ese “mundo”, absolutamente ausentes, los que hacen del cenar del astronauta algo inquietante, pues bajo la apariencia del más hogareño de los actos se esconde lo enteramente incomprensible.<sup>5</sup>

En el caso de los recuerdos, ¿no podría ocurrir que estuviesen sostenidos por el olvido, es decir, por esa zona muda y a la vez definitoria?

Sin embargo, no toda “presencia de lo ausente” se nos da con las características descritas para el recuerdo. De hecho, podemos también traer a presencia a seres mitológicos y darles vida, transformar materiales, rellenar esas zonas de silencio mnésico a gusto, podemos crear fisonomías e identidades, vulnerar cualquier límite, es decir, “componer y recomponer” a nuestro amañó. Y es evidente que nada de ello ha “sido” efectivamente. A esto llamaremos “fantasía”.<sup>6</sup>

Si el recuerdo lo es de algo “sido” y la *imago* llena por lo tanto una ausencia determinada, en la fantasía, traemos a presencia ausencias que para nosotros no son o nunca han sido presencia plena, por muy posibles que nos parezcan: lo que pudiese ocurrir pero que para nosotros aún no ocurre, lo que pudiera estar ocurriendo, pero que para nosotros no está ocurriendo, como también lo que pudo ocurrir, pero que —hasta donde sabemos— no ocurrió, y aun lo que nos pare-

---

<sup>5</sup> La ausencia de ausencias es central en la constitución del soñar (ver Capítulo II).

<sup>6</sup> La imaginación en cuanto trae a presencia lo nunca sido. Si sus materiales son en algún sentido “dados” es en este momento irrelevante para nuestra argumentación.

ce imposible, lo que de algún modo creemos que no pudo ni puede ocurrir y que de hecho, no ha ocurrido (por ejemplo, que pongamos la luna en uno de nuestros bolsillos).

Si el recuerdo y lo "sido" estaban "prisioneros" entre ellos y definitivamente determinados por lo que alguna vez fue presencia plena, la fantasía pareciera disponer de una libertad casi completa.

No obstante, ¿es la fantasía un estado sin cotas de especie alguna? ¿Es absoluta libertad? Es cierto: al lado del peso del recuerdo, la fantasía pareciera no tener densidad. Pero entonces, ¿representante de qué es la *imago* de la fantasía? ¿Cómo puede algo estar *en vez* de lo nunca sido, de lo completamente ausente?

Pero, ¿qué es la ausencia? La ausencia es una carencia en su sentido más general, es algo que falta, un vacío, una nada. Pero una nada *de cosa*: es grieta, fisura o hueco *de cosa*. ¿No podría pensarse que en la fantasía la *imago* sea representante de dicha "nada de cosa"? En el recuerdo lo que falta es lo que alguna vez estuvo. En la fantasía, en cambio, lo que falta es la cosa que nunca ha estado, y que si bien en algunos casos pudiese haber estado, puede estar o podría estar más adelante, hasta ahora no lo ha hecho. En otras palabras, y al contrario de lo que ocurre en el recuerdo, la ausencia que la fantasía hace presente es "previa" a la cosa en "carne y hueso" y no posterior como en aquél. Luego no es una re-presentación, sino una pre-presentación.

Lo que a nosotros nos interesa destacar por el momento es que, tanto en el recuerdo como en la fantasía, se trata de algo que *falta ahora*: la falta indica su *ausencia* y el ahora su *presencia*. No tengo cómo saber si la carencia que se me presenta y especifica imaginariamente como una taza de café,

sea originariamente la falta de "taza de café" que, por ejemplo, se encuentre al lado de "taza de té", "vaso de agua" o "vaso de vino", en un "registro" organizado como "líquidos para beber" o si se trata de un complejo sistema de derivaciones, en el que la taza de café imaginada puede ser un representante lejano de la carencia de la madre. Sea como fuere, al menos podemos constatar que, a diferencia del recuerdo, en la fantasía la carencia precede a la presencia plena de la cosa, y suponer entonces que puede ser concebible una carencia innominada, sin textura ni cualidad en su "hueco" o falta. Pero todo hueco lo es en medio de alguna densidad. Una ausencia absoluta, en cambio, sería aquella en que no sólo no podemos recordar, sino en la que también la zona de silencio ha desaparecido y donde la fantasía tampoco es posible: algo así como la nada plena. No ya fisura, hueco o falta *de cosa*, sino una nada sin límites que, sin alrededor, no es posible rellenar.

Sin embargo, además de traer mediante *imago* alguna forma de ausencia a presencia, lo imaginario da el rostro y sólo es para quien imagina. La *imago*, por así decirlo, no es interexistencial: nadie puede ver la espalda de mi amigo Marco si yo lo recuerdo de frente ni tener perspectiva alguna sobre mis fantasías.<sup>7</sup> Sencillamente, lo imaginario en cualquiera de sus formas es, como tal, una presencia "sólo para mí". Lo que digo es obvio, mas no por eso irrelevante, pues implica que el recordar y el fantasear *son siempre cerrados al otro*.

---

<sup>7</sup> Estrictamente, la consensualidad no es posible en lo imaginario, puesto que hablar o expresar de algún modo lo recordado o lo fantaseado, ya no es recordar o fantasear.

Pero es claro que lo imaginario no es la única forma en que se nos hace presente algo. Junto a ello, el mundo se nos ofrece abarrotado de presencias plenas, como la pantalla del computador que me muestra lo que escribo, mi hija que acaba de llegar y me saluda con un beso o esta taza de café que humea sobre la mesa de trabajo.

## 2. La presencia

Hasta el momento hemos tratado con representantes o *imago*s y no con “las cosas mismas”. Debemos ahora “ir a ellas”, lo que no necesariamente nos debe hacer cargar con toda la tradición fenomenológica que se enuncia con esa frase. Con dicha expresión tan sólo queremos decir “las cosas” que se nos hacen presentes, pero no en ausencia, sino en presencia, es decir las cosas “presente-presentes”, esas que permanentemente nos hacen frente, como la taza de café que ahora me sirve para beber... café. Es claro que la cosa “presente-presente” se me hace presente de un modo muy distinto de como se me hace “presente”, en *imago*, la cosa ausente, sida o nunca sida. Desde luego, se me hace presente en propiedad y sin ambigüedad: la taza no se está ni re-presentando ni pre-presentando a sí misma, sino que “es” plenamente ella misma. Pero además, la taza está anudada a otras cosas también presente-presentes: está “sobre” el platillo, al “lado” de la cuchara, “más acá” de la lámpara y “más allá” del teclado. Sin embargo, también está en relación a un “más allá” virtual —a la zona de silencio— tan presente como todo lo anterior, pero presente en su ausencia: la taza está “en” una habitación de esta casa de madera “en” Mirasol y

Mirasol en la costa del Pacífico, todo lo último fuera de mi alcance directo en ese momento.

En otras palabras, estamos diciendo que la presencia-presente de la taza está en "referencia" a una infinidad de otras cosas que tienen la misma forma de hacérsenos presentes, pero, al mismo tiempo, anudada también a ese *más allá* que siempre aparece, pero que nunca puede ser visto como tal. Podemos por eso decir que la taza nos hace frente en el "mundo".

Sin embargo, las cosas presente-presentes, a pesar de su apariencia consistente, se nos pueden dar como no son : creí que era mi amigo Marco el que caminaba por la acera del frente, pero miro más de cerca y compruebo que no es él, sino alguien que se le parece; creí que eran ratones los que caminaban en el entretecho de la casa de la playa, pero al subir y mirar comprobé que eran nidos de golondrinas; en fin, creí que era una barata y se trataba de un grano de uva. La ilusión es un error frecuente en la experiencia de cualquier ser humano. Básicamente consiste en que nos equivocamos respecto de lo que las cosas "sean". Lo notable es que la ilusión aparece al corregirla, antes, creemos lo que creemos y nos parece estar en lo cierto. Pues bien, en el recuerdo y la fantasía la ilusión no existe. Si traigo a presencia en *imago* a mi amigo Marco, nadie podrá convencerme que me equivoqué y que traje a presencia a alguien que se le parece pero que no es él. En las cosas presente-presentes, en cambio, puedo creer que estoy viendo una araña sobre el cubrecama, pero me acerco y compruebo que es un trozo de lana; puedo creer que es un libro lo que hay sobre el escritorio, pero intento abrirlo y compruebo que se trata de una caja de bombones que remeda la forma de un libro. Esto tiene consecuencias importantes: en las cosas presente-presentes siem-

pre cabe que me equivoque, aunque eso no ocurra frecuentemente. Pero, ¿qué tipo de equivocación o ilusión es la que estamos señalando? No hay error o ilusión al decir “allí viene alguien”, sí los puede haber al afirmar “allí viene mi amigo Marco”; no hay error al afirmar “hay algo sobre el cubrecama”, sí lo puede haber al decir “hay una araña sobre el cubrecama”; no hay error al afirmar “frente a mí hay algo presente-presente”, sí lo puede haber al afirmar que “se trata de un libro”. Es decir, la ilusión no se da respecto de la presencia-presente de algo, sino respecto de *qué sea* eso presente-presente. Qué sea lo que se nos presenta y hace frente dentro del mundo siempre admite, por mínima que sea, la posibilidad de la ilusión, lo que impide que eso que sea, pueda ser afirmado de modo absoluto, como una certeza: lo único cierto es que algo me hace frente en el mundo de modo presente-presente. Al acto en que ello se nos da, lo llamaremos “percepción” y a lo que de ese modo se nos hace presente, “realidad”.

Parece adecuado entonces denominar reales —en su sentido más propio— a las cosas que nos hacen ahora frente en el mundo de modo presente-presente, como la taza, la lámpara, los otros, etc. No podríamos en cambio llamar reales —en el mismo sentido— a las cosas ausentes que nos hacen ahora frente a través de un representante, como es la *imago*. Obviamente, la *imago* es real, lo que no es real en ella, es lo representado como tal. Es real que recuerdo a mi padre, o lo que es igual, lo traigo a presencia a través de una *imago* que ocupa el lugar de su ausencia. Pero, al mismo tiempo, sé muy bien que la *imago* no es propiamente mi padre sino *de* mi padre y que yo no puedo jugar tenis “de verdad” con él, es decir, realmente. En ese específico sentido mi padre, traí-



do a presencia merced a la *imago* es no-real, como también es no-real el centauro fantaseado.<sup>8</sup>

¿Pero qué debemos entender por no-real? Simplemente que es algo que se articula con lo real negándolo. La fantasía y el recuerdo plantean que lo traído por ellos a presencia mediante una *imago* no es real, a la manera como es real la taza con que ahora bebo café. Negar la realidad de algo que se nos hace presente en *imago*, es un vínculo “privativo” o “deficitario” con lo que estamos llamando real, por lo que recordar o fantasear no son actos desligados del sentido de lo real, sino firmemente unidos a él a través de este vínculo privativo: negar la realidad es la fuente de todo lo imaginario, pues consiste en afirmar implícitamente lo real mediante el reconocimiento explícito de lo no-real.

### 3. El deseo (la falta)

La ausencia que la *imago* llena es siempre una ausencia de ser. Lo que falta es algo, y su no-estar es un hueco, un vacío. La presencia-presente, en cambio, lo es siempre de algo que está ahora y que plenamente es. Sin embargo, resulta inquietante que en un mundo que creemos patente, real y ser pleno, surja —por así decirlo— esta especie de fisura o anomalía que es la ausencia, la carencia o el vacío. Pareciera que aún en medio de la densidad, faltara algo. Y esto no ocurre como la consecuencia de tomar una distancia contemplativa

---

<sup>8</sup> Lo que estamos enfatizando es que lo que hace no-real al centauro fantaseado es su “ser fantaseado” y no su “ser centauro”. Del mismo modo, lo que hace no-real a mi padre fantaseado, es su “ser fantaseado” y no su “ser mi padre”.

respecto de los que nos acontece, sino como la experiencia más habitual.

Hoy abrí mi maletín para sacar de allí la lapicera que necesitaba para marcar los párrafos impresos de lo que escribo en los que hubiese algún error, para enviar a la editorial los disquetes corregidos, para...

Pero, la lapicera no estaba.

Si seguimos la secuencia que culmina en el no-estar la lapicera, comprobamos que cada "para" es indicador de una falta. Busco la lapicera porque me *falta para* realizar las correcciones que me *faltan para* enviar los disquetes que me *falta* corregir *para* completar el libro. Lo que aún no he hecho no es: las correcciones no son, el envío de disquetes no es, el libro aún no es. Y todo eso que no es, me falta. Pero no sólo me falta lo que no es (lo nunca sido), sino también lo que no está. En este caso, precisamente, la lapicera que "no está" donde debiera es la lapicera que me falta. Hace un momento la lapicera aún no se constituía en una carencia. Yo preparaba el desayuno para tomarlo, porque en ese momento lo que me faltaba era el café y las tostadas, y así podríamos remontarnos hasta comprobar que toda actividad parece estar sustentada en una secuencia de carencias, es decir, en algo que no son o que no están ahora de modo presente-presente. A la carencia, a lo que me falta, sea lo que sea, lo podemos llamar deseo.

#### 4. Los "paras" y el comportamiento

Lo imaginario "representa" vicariantemente lo faltante. Esto, como veíamos, es el resultado de que la *imago* se da, primero,

como una negación de realidad, y segundo, como "impropia": ella no es plenamente lo que representa sino que está "en vez" de eso que está ausente. Y, ese modo de traer algo a presencia, lo hace vicario de ese algo ausente. El *perceptum* en cambio es "en propio", es la cosa en "carne y hueso", es ella misma ahora aquí. A eso denominábamos "real".

Pero ¿es lo imaginario sólo un reflejo de lo que falta? ¿Una redundancia de la ausencia? ¿Una sombra inútil, sin papel en la vida humana?

Si cada *para* es una falta, entonces *toda* nuestra actividad como seres vivos se constituye a través de carencias. No nos movemos ni pensamos si no es *para*. La taza de café humeante es *para* que yo la beba, la lapicera es *para* corregir, los disquetes son *para* enviarlos a la editorial, y así sucesivamente. No son meramente para "algo", sino para algo "orientado", y orientación quiere decir "sentido", dirección. Busco lo que me falta porque de algún modo ya lo tengo, y por ello ese buscar tiene una dirección.

En un momento la taza de café se me aparece imaginariamente, lo que quiere decir que algo de ella me falta, es decir —y de acuerdo a lo que hemos delineado antes— se me hace presente como deseo. No la tengo, realmente carezco de ella aquí y ahora. Pero el hecho de que se me presente imaginariamente requiere que ella sea en mí ahora "deseo de ella", puesto que una mera carencia (lo que simplemente no tengo) no podría ser traída a presencia a menos de serme en algún sentido deseada. Ya en este primer momento la carencia ha sido más específica que el mero desear "algo", puesto que se me ha constituido como una taza de café. ¿Qué es esto? Esto es una *imago*. La *imago* es la que —por así decirlo— hace "legible" el deseo. Antes de ella, el deseo es sólo

un vago malestar, un estado de inquietud: me falta algo sin rostro ni figura, algo que no logro determinar ni nombrar. Pero, he aquí de pronto que de todas las carencias posibles se me hace "presente" una: el café caliente. Este hacérseme presente, sólo es posible a través de alguna de las formas de presencia de la ausencia, que como hemos visto, son todas formas imaginarias: no tengo la taza de café en propio, pero la tengo en *imago*, la que identifica, nombra y especifica la carencia, sin ser plenamente lo faltante, sino vicariamente, ocupando su lugar, estando "en vez" de ello.

¿Qué ocurre a continuación? Ya estoy orientado y por lo mismo puedo "comportarme". Me paro y no me dirijo al jardín, sino a la cocina, pues es la cocina el "para" que me falta "para" hacer el café. Ya en ella no cojo una olla, sino la cafetera que es lo que me falta para hacer el café, la abro para colocar el café y el agua, y así sucesivamente hasta tener la taza de café humeante sobre la mesa de trabajo, para beberlo y saciar el deseo, realizándolo: la taza humeante no es representante ni está "en vez" de sí misma, sino que es en propio, es plenamente ella, es un *perceptum*, es real, es presente-presente. La secuencia esquemática: deseo (carencia), *imago* (la presencia de lo ausente), comportamiento (acción orientada) y la realización (presencia-presente) de lo deseado, se inicia en la falta y culmina en su satisfacción o en su frustración.

Sin embargo, la secuencia que hemos presentado contiene muchos eslabones intermedios, consistentes también en "paras" que representan lo que falta a su vez "para" otro eslabón que culmina en la taza de café que está ahora siendo bebida. Y cada "para" o cada "falta", lo es de algo determinado (la cafetera, la cuchara, el azúcar, etc.), lo que implica

sucesivas traídas a presencia de lo ausente, que de ese modo orientan mi abrir el estante en busca de la bolsa de café o mi estirar la mano para alcanzar los fósforos.

No se trata, como parece a primera vista, de una planificación propiamente dicha, sino de algo mucho más móvil e inmediato. Al levantarme del escritorio "para" ir a la cocina, debí sortear las sillas del comedor, abrir puertas, evitar golpearme con las esquinas de los estantes o quemarme al prender el fuego; por lo mismo debí usar un paño grueso para coger la cafetera. Es decir, *imaginar lo que no-deseaba que ocurriera*, traerlo a presencia justamente para poder evitarlo anticipándolo, aunque nunca ocurrió nada de eso, lo que reafirma aún más claramente su carácter de ausencia hecha presente, es decir, de imaginario. En otros términos, mi comportamiento es orientado en dos sentidos: en un sentido propositivo que tiende a la realización de la carencia, y en un sentido elusivo, que tiende a evitar lo que obstaculiza dicha realización, es decir que trae a presencia el deseo de lo que no se desea, de aquello que pudiese impedir la satisfacción de la carencia y que por lo tanto se desea mantener irrealizado. Esta forma invertida del deseo implica que no sólo me falta lo que necesito, sino también me falta mantener alejados los peligros y obstáculos: en ambos casos, el proceso imaginario llena vicariamente el espacio de la carencia.

## 5. Los afectos

Al usar la palabra afecto nos estamos refiriendo a lo que corrientemente se entiende como experiencia emocional, por ejemplo, que tengamos tristeza o alegría frente a una situa-

ción. Cuando decimos que una situación "nos afecta", estamos diciendo que nos produce un cambio. Pero las cosas y las situaciones, para afectarnos, deben primero estar presentes ante nosotros. Y, ¿cómo se nos hacen presentes? Lo hemos dicho ya: como presencia de la ausencia o como reales y patentes.

Sin embargo, lo primero que resalta al atender a los afectos, es que éstos no parecen distinguir estas dos tramas de la relación con las cosas (en presencia o en ausencia). Efectivamente parece que nos "afectan" los recuerdos y las fantasías tanto como lo que nos ocurre con las cosas y los otros que nos hacen frente en el mundo de modo presente-presente. Tampoco parecen ser incompatibles en la simultaneidad con cualquiera de esos estados; a la inversa, parecen ser parte de ellos, puesto que las cosas a que dichos estados se refieren son las que nos "afectan".

Veamos esto más de cerca. Nos afectan las cosas y nos afectan ya sea que las tengamos ante nosotros en "carne y hueso" ya que las tengamos al modo del recuerdo o de la fantasía. Y esto es muy curioso. ¿Por qué me afecta lo que fue y ya no es, o lo que se me presenta como una figura de lo inexistente? ¿Por qué me afecta el recuerdo de mi padre o las fantasías terroríficas en una noche de tormenta? Los afectos parecen no discriminar entre lo real y lo no-real y ser, en ese sentido, ciegos. Efectivamente son ciegos, pero sólo si nos situamos en la perspectiva de que son las "cosas" las que nos afectan y no si lo hacemos en la perspectiva de que lo que nos afecta es el "deseo", lo que nos falta (propositiva o elusivamente) de ellas. Así, no es el agua la que me afecta, sino la sed; no es el libro que escribo el que me afecta, sino el deseo de escribirlo; en fin, no es el examen de mañana el que me afecta, sino el deseo de rendirlo con buen

éxito. Pero no sólo me afecta la cara propositiva de esas situaciones sino también su cara elusiva: no conseguir el agua que me falta, no lograr terminar el libro que escribo o fracasar en el examen de mañana.

Si lo que me afecta es la falta, el afecto se da siempre en situación de "defecto" y en algún sentido o dirección me "mueve", pues, como hemos antes reseñado, la falta es el vacío de ser que orienta mi comportamiento hacia la realización: la sed orienta mi búsqueda de agua, el deseo de escribir el libro me lleva a sentarme frente al teclado, el de rendir satisfactoriamente el examen a estudiar, etc. Y todo ello implica evitar, poner "al lado" elusivamente lo que me desvía de mi propósito y que también me afecta.

Luego, *lo que me mueve no son las cosas, sino el deseo de ellas*. A eso que nos mueve desde el deseo, lo podemos llamar "emoción", si recordamos que "emoción" deriva del término latino *emovere* que significa justamente, "poner en movimiento". La carencia de las cosas nos afecta y nos mueve, y en ese sentido nos cambia, es decir, nos saca de una situación y nos pone en otra. Entonces, lo que nos "afecta" nos "mueve" y lo que nos "afecta" es la "carencia", luego, la carencia nos afecta y nos mueve. Algo semejante ocurre con los "sentimientos", como el amor o la ternura, el asco y la repugnancia y muchos otros. Les llamamos sentimientos porque los "sentimos". ¿De qué podríamos hablar sino de lo que sentimos, de lo que nos damos cuenta, de lo que nos afecta y nos mueve?

El amor nos afecta y nos mueve de manera notable y preeminente. Se constituye al igual que cualquier emoción sobre el deseo, pero no del mero deseo sexual, sino del deseo "del otro": el otro nos falta en alguna medida, siempre. Por

eso deseamos tenerlo cerca, próximo y abierto a nuestra necesidad de él. Del mismo modo, sentimientos como el asco, la repugnancia o el miedo son deseos elusivos, ausencias que no quisiéramos sino mantener como tales: lejos, distantes e irrealizadas.

No obstante, imaginar, percibir o comportarse, requieren que seamos fuente de deseo y emoción, que seamos la vida que somos y como somos. Esto no es distinto que afirmar que la existencia consiste en desear, afectarse y comportarse, en el sentido que aquí estamos entendiendo estas expresiones: la vida que somos y como somos, puede ser entendida como la tensión básica de la existencia intentando realizarse (permanecer siendo real) de modo incesante. A este tono en el que nos encontramos mientras somos existentes podemos llamarlo "ánimo". No se trata por lo tanto del ánimo como algo independiente sobre el cual se "monte" la existencia, sino de ella misma "siendo". Posiblemente esto significó el término latino *ánima*, que puede traducirse como "principio de vida".



## Capítulo II

### **1. La comprensión**

¿Y el pensamiento, las ideas y las palabras?

Es posible que el lector recuerde otra notable escena del film de Stanley Kubrick ya mencionado. Un grupo de simios ha sido atacado por un gran felino y luego por otros antropoides que han dado muerte a varios de ellos. Momentos después uno de los simios busca alimentos escarbando sobre el esqueleto de un animal más grande que él y, en este intento, debe desplazar los huesos. Casualmente su mano se topa con uno más pesado y largo, y parece "titubear". Lo abandona, pero enseguida vuelve a él, lo "coge" y lo levanta, pero en vez de dejarlo de lado y continuar su rastreo de alimentos parece "sopesarlo". Lo mueve de arriba a abajo y el hueso golpea azarosamente los demás. De pronto, sus movimientos dejan de ser erráticos y ahora el simio "da un golpe" y luego otro y otro, cada vez con mayor fuerza. Entonces ocurre lo extraordinario. El simio deja de mirar "lo golpeado" y se mira la mano con el hueso empuñado. Un sutil cambio en la mirada y la expresión acontece entonces: ya no mira ni los restos del esqueleto golpeado ni tampoco su mano con el hueso empuñado, sino que sus ojos se dirigen hacia el frente y arriba, aunque es evidente que no está mirando. Parece haberse ido de lo que en ese momento le hace frente y haber

entrado en una especie de no-lugar. Bruscamente "retorna" y golpea con furia los restos del animal. Finalmente, lanza el hueso hacia el cielo el que se transforma en una impresionante estación espacial que gira en torno a la tierra.

Los espectadores murmuran: "¡El simio pensó..!"

La escena, breve y magistral, nos muestra lo que entendemos por pensamiento. Si tuviésemos que ponerle palabras, diríamos que el simio creó el primer instrumento o útil: un arma, un brazo para su brazo, para defenderse y defender a los próximos, para evitar ser dañados, para seguir viviendo, para seguir "siendo". Para que un hueso se transforme en arma es necesario "comprender" su "para golpear" y "para defenderse", del mismo modo en que entendemos el "para" de un automóvil o de un avión. Todo "para" implica relacionar con sentido. Y, a este comprender, le llamamos "inteligencia". Lo más notable de esta secuencia es que la "comprensión" y la "inteligencia" surgen al unísono con la presencia de lo ausente. Efectivamente el simio no estaba en la situación de lucha y el fémur ante él no era otra cosa que un obstáculo para rastrojar la tierra. Pero, en el instante que estamos llamando "comprensión", dos formas de lo imaginario se anudan y establecen una articulación con la cosa que sostiene en la mano. El recuerdo del ataque sufrido por su grupo y la fantasía de la utilidad del hueso transformado ahora en arma: ambas, presencias de lo que no es "aquí y ahora", es decir, presencias "ausentes".

Como hemos señalado, todo "para" es una carencia o deseo plenificado a través de *imago*s que le dan dirección o sentido. El simio accede a la inteligencia a través de irse al "no-lugar" donde habitan las carencias y las *imago*s, y para ello debe dejar su conexión con lo presente-presente (los hue-

sos y semillas) dirigiéndose a “lo sido” (al recuerdo) y a lo “posible” (a la fantasía de la defensa contra los depredadores), articulándolos en la forma de una secuencia con ese objeto pesado y largo y presente-presente. Sin embargo, no se ha pronunciado ni una sola palabra. El simio no ha dicho “arma” ni “defensa” ni “útil”. Ha permanecido, antes del lenguaje, en la comprensión. Ha descubierto el mundo imaginario, el mundo del no-lugar, de lo no-real, donde las cosas no son en propiedad sino *imagos* vicarios de ellas. Se ha sustraído por un momento al mundo de los meros *percepta* para entrar en el de la comprensión.

Se considera un comportamiento inteligente el que un ser vivo, por ejemplo, sea capaz de armar un rompecabezas, es decir, su capacidad de encontrar “lo que falta” para completar una figura o lo que falta para abrir un tarro que contenga alimento o para completar una secuencia: una manzana, dos manzanas, tres manzanas,..., cinco manzanas. Reconocer la carencia como “cuatro” manzanas o como una pieza determinada del rompecabezas o como el instrumento adecuado (abridor), es ser capaz de hacer presente lo que no está, lo que falta, y “relacionarlo” con lo que está. Y, lo que no está, sólo puede hacerse presente imaginariamente. Lo que no se tiene como real (presencia-presente), pero que de algún modo se tiene, es, en ese momento, no-real: es decir, es presencia de lo ausente.

## 2. La sintaxis

En este nivel, la comprensión es entonces el fenómeno de ofrecérsenos dos estados o situaciones vinculadas a través

un “núcleo” de sentido, es decir, que se nos presentan “articuladas” y forman una cadena (sintaxis).<sup>9</sup> La cadena de sentido, o mejor, cualquier cadena de sentido —por lo dicho— incluye siempre etapas imaginarias. Por ejemplo, comprender una suma, como  $2 + 2$ , es reconocer algo que está allí al modo de una carencia (o implícito si se quiere). ¿Y qué es lo que falta? Falta lo que representa el signo  $+$ , que es lo que articula las dos primeras unidades con las dos últimas y que determina o especifica una secuencia de sentido. Es decir, lo que en esta secuencia falta es el cuatro, que es la carencia que representa el grafismo  $+$ , en medio de 2 y 2. En otra secuencia  $+$  representa 8, 23 ó 50.

La articulación, en esta secuencia aritmética, no es distinta formalmente de la articulación de mi comportamiento al levantarme del escritorio “para” (carencia) ir a la cocina “para” (carencia) preparar café. Lo que articula mi comportamiento en este caso es también una carencia hecha presente en la *imago* que toma su lugar, y que en otra secuencia puede ser “me levanto del escritorio” “para ir al jardín” o “para apagar la luz”. El sentido entonces no procede del mero hecho de que existan dos cosas, situaciones o números, sino de la carencia que las articula y les da una dirección. En otra secuencia, 2 y 2 es 0, si la articulación es la sustracción que graficamos con el signo menos ( $-$ ). Del mismo modo, el sentido de mi comportamiento es distinto si se articula sobre una carencia distinta del “café caliente”. Si lo que me falta es el “resultado” de una suma, lo que en ese específico caso representa el signo  $+$ , lo busco del mismo modo en que bus-

<sup>9</sup> No estamos aquí refiriéndonos a la comprensión como un radical existencial (ontológico), sino como un fenómeno óntico. Para una discusión de los conceptos heideggerianos pertinentes ver el Capítulo V.

co la cafetera que me falta para preparar café. Y toda carencia me afecta, o también, toda carencia es afecto y emoción en la medida en que se me hace presente imaginariamente y me "mueve". Antes de la carencia no hay afecto, emoción, sentido ni comportamiento y, por consiguiente, tampoco comprensión.

Pero, es obvio que hay cosas que no comprendemos. No me estoy refiriendo a un complejo sistema de ecuaciones algebraicas solamente, sino a fenómenos de aparente sencillez, como por ejemplo, el "para qué" alguien se ha levantado del escritorio, o la cadena de "paras" que orienta y da sentido al caminar rápidamente por la calle Providencia de esa persona parecida a mi amigo Marco. Supongo, conjeturo, creo, que lo que se me ofrece a la experiencia tiene sentido, pero rara vez logro comprenderlo cabalmente. O más precisamente, lo "comprendo", pero mi comprensión no es más que una conjetura, es decir una carencia, una sintaxis cuyas articulaciones (paras) yo pongo imaginariamente, y que no necesaria ni frecuentemente corresponden a las carencias que efectivamente gobiernan el comportamiento de esa persona que camina vehementemente.

En el caso de un "objeto" manufacturado, mi no comprender consiste en no poder vincularlo con el todo de cosas con el que supongo debe mantener alguna relación mediante un "propósito", el que en ese momento me es una carencia sin rostro, o lo que es lo mismo, que no logro imaginar. No comprendo ese objeto porque no logro establecer sus "paras", no sé "para qué" sirve ni "para qué" le sirve a quien lo construyó. Es como un trozo de frase o una palabra suelta, sin contexto. Que el objeto debe tener algún sentido parece evidente, lo que no sé es cuál es.

Pero, ¿por qué digo que debe tener un sentido, un para algo? Veamos esto más de cerca.

La red de telescopios registra un objeto de dimensiones impresionantes (algo así como la cuarta parte de la luna) que velozmente se acerca hacia el sistema solar. El peligro es evidente: las consecuencias gravitacionales o de impacto que ese gran meteorito puede tener en el Sol y en la estabilidad del conjunto de los planetas o, lo que es lo mismo, las consecuencias "naturales" de un evento desafortunado, pero también "natural".

Mas, a medida que el objeto se hace más accesible a las imágenes, se comprueba con espanto que tiene una forma cilíndrica, regular y perfecta, y que su superficie es absolutamente lisa y metálica. No se trata de un meteorito, sino de una "manufactura". La situación ha cambiado radicalmente. El problema ya no es la colisión ni la desestabilización del sistema planetario. Ahora es: ¿para qué se acerca esa enorme "nave espacial" a la Tierra? ¿De dónde viene? ¿Cuáles son sus propósitos?

Algunos piensan que (ellos) vienen pacíficamente a hacer contacto con los hombres, pero otros sostienen que eso habría requerido avisos previos tranquilizadores y que lo más probable es que se trate de intenciones hostiles o, en el mejor de los casos, dudosas. ¿Qué hacer? ¿Lanzar misiles con cabezas nucleares? ¿Preparar una comitiva internacional de recepción?

En la naturaleza bruta no hay "paras". Un meteorito no se acerca "para" chocar con la Tierra o con Saturno ni "para" desestabilizar el sistema solar. Un meteorito surcando veloz el espacio, del mismo modo que el movimiento incesante de las olas, o la presencia del fémur que obstaculiza el rastreo

del simio de Kubrick, carecen de sentido. Simplemente, para quien observa, están ahí, acontecen.

El final de la historia de Arthur Clarke es sorprendente: la nave rebasa la Tierra, Venus y Mercurio y entra en una órbita cercana al Sol. Despliega un enorme abanico (tal vez para recibir la energía luminosa del Sol), y sigue su camino perdiéndose hacia el otro extremo de la galaxia.

El corolario de este relato, para nuestros propósitos, es que el sentido requiere de "alguien", y que no basta un mero "algo". Pero además, que la comprensión del comportamiento de otros en estado de "siendo" es para nosotros conjetural, hipotética. Por su parte, los "objetos" manufacturados (a la mano) son una prolongación más o menos trabajada de "la mano", una especie de sinécdoque (la parte por el todo) que arrastra al "alguien" y sus "paras", es decir, su capacidad de hacer presente las ausencias, faltas o carencias que gobiernan el sentido. A la "factura" de "mano" de las cosas la llamamos "cultura". Basta con mirar lo que nos rodea. El computador es "para" escribir, realizar operaciones matemáticas, estadísticas, para producir gráficos. La taza es para beber, el cuadro es para adornar, la habitación para habitarla, la calle para transitar, el automóvil para viajar, el libro para leer, la ampolleta para iluminar y así sucesivamente.

### 3. El lenguaje

Pero, ¿qué tiene que ver en esto el lenguaje?

El lenguaje es, como el hueso largo y pesado del simio de Kubrick, un útil. Y, como todo útil, el lenguaje queda definido por sus "para". Si lo que me falta es asegurar el enchufe

de la impresora, esa carencia define en ese momento y secuencia al desatornillador, pues le otorga su "para". ¿Cuál es entonces en el lenguaje la carencia, el deseo, lo que falta y por lo mismo lo que lo determina? Falta el otro.

Como hemos señalado antes, lo imaginario, los "paras" y la comprensión no son de suyo interexistenciales. A la inversa son "cerrados", y el otro queda excluido, "ausente" de ellos aunque lo tengamos al frente. El lenguaje es para decirle al otro: ¡acabo de hacer un descubrimiento soberbio; el primer "útil", "herramienta" o "arma"! ¡Si usamos "instrumentos" nos cambiará la vida! Y el lenguaje, así entendido, es él mismo un instrumento, el útil que nos abre al otro, como el abridor al tarro de comida. Las palabras no son las cosas que nombran, sino que, al igual que las *imago*s, están en vez de ellas y son, por lo tanto, también vicarias. Pero ahora, al pronunciarlas (o antes de ellas al hacer gestos, indicaciones o señales), al arrojarlas como cosas entre las cosas, quedan "abiertas al otro", es decir, "cosas" presente-presentes y, por lo tanto, interexistenciales, como la taza que otra persona puede mirar desde una perspectiva distinta que la mía. Las palabras me dicen, pero también dicen a los demás.

Sin embargo, lo notable es que las palabras *no sólo nombran cosas presente-presentes, sino también atrapan la sintaxis*, es decir, la cadena de sentido, la que necesariamente, según hemos visto, incluye presencias ausentes (*imago*s). Por ejemplo, el hueso será nombrado con un sonido, y el hueso como arma, con otro. El sonido "arma" ya no nombra sólo el hueso nudo, sino también al hueso en tanto "para" golpear y defenderse. Al nombrar el sonido "arma" también el "para", se está apresando el sentido, la comprensión, la relación y todo lo antes dicho, pues "eso" es un arma y no otra cosa. Nombrar relaciones y



“paras” es lo que llamamos “concepto” o “idea” o, si se quiere, “instrumentos” conceptuales. Pero, del mismo modo como las palabras no son las cosas, tampoco son la sintaxis, sino que están “en vez” de ella. A eso podemos denominar “símbolo”.

Pero, en definitiva ¿vicario de qué es el lenguaje? Es vicario de aquello que otorga sentido al comportamiento —o más bien que lo constituye—, es decir, de la secuencia articulada de *imago* y *percepta* que va desde la carencia hasta la realización o la frustración.

Al decir “garrote” se incluye a la “mera cosa” pesada y larga, pero se la rebasa por todos lados. A este rebasar lo designamos como “trascendencia”, que simplemente significa “más allá”, más allá de la cosa “bruta”, puesto que el sentido (para) de esa “mera cosa” como “arma” es pura “relación” hacia “allá”: hacia los agresores y depredadores, hacia el amparo y la protección. Un arma no podría propiamente “ser” si no existiera anudada a un plexo de relaciones con sentido que la constituyen, plexo al que designamos como “mundo” y que el lenguaje atrapa, pero no crea.

¿Qué es entonces lo que abre el mundo? No es el lenguaje, sino la capacidad de hacer presente lo ausente y lo inexistente como formas de articulación trascendente del deseo con los *percepta* (discurso).

Y, ¿qué es lo que abre y *nos* abre al otro?

El lenguaje.

#### 4. El soñar

¿Cuál es la textura, el tejido del soñar? ¿Es una fantasía sin contrapeso, una reverberación residual e inestructurada de

las experiencias de la vigilia en la que caóticamente se entrecruzan recuerdos, fantasías, afectos y resonancias de lo percibido?

Hasta el momento, todos los estados en los que se nos hace presente "algo", como el recordar, el fantasear y el percibir, están ligados entre sí de una manera esencial, es decir, de una manera que es necesaria para que dichos estados "sean". El punto nodal, que amarra a todo el conjunto, es lo real. Sin una referencia a lo que hemos denominado real no es posible ninguno de ellos.

Si bien queda claro que llamamos real a lo patente que nos hace frente en el mundo de modo presente-presente, en propio, en "carne y hueso", y que esa es la manera en que lo percibido "queda" en la percepción, ¿en qué sentido está lo real anudado con las formas de lo imaginario? Ya lo hemos dicho: como negación. Todas las formas de lo imaginario se proponen como "esto ahora imaginado, es no-real", y negar la realidad es sólo una forma privativa o deficiente de considerarla, de tenerla como "co-rrelato". Lo negado o, si se prefiere, el "orden" de lo negado en este caso, es el mismo orden afirmado en la percepción, por lo que afirmación y negación de realidad se refieren *a la misma* realidad. Esta univocidad de lo real es la que permite que no intentemos de "verdad" beber el agua imaginada, o que el simio de Kubrick pueda transformar un hueso en arma: porque lo percibido y lo imaginado pivotean sobre lo real en afirmación o negación, en presencia o en ausencia, en existencia e inexistencia, en "realización" o en "posibilidad", generando de ese modo la estructura de contrastes necesaria para la cadena articulada que hemos llamado sintaxis.

La percepción y lo imaginario están anclados a lo real. Bien. Pero, ¿cual es el correlato del soñar? La tentación de decir que el sueño es no-real es poderosa, pero esa afirmación es sólo aparentemente correcta. Es cierto que decimos que lo soñado no es real, pero eso lo decimos cuando no soñamos, cuando estamos vigiles. En cambio, decimos que lo imaginado es no-real en el momento en que recordamos o fantaseamos y no como una constatación posterior desde un estado diferente. Del mismo modo, decimos que lo percibido es real desde la percepción misma y por sí misma. Lo que se nos hace presente, lo hace desde la partida como real o no-real al presentarse de un determinado modo y no de otro. No debo recorrer la *imago* para "darme cuenta" de que es una *imago*, ni recorrer el *perceptum* para "darme cuenta" de que es un *perceptum*.

El sueño en cambio, lo es sólo *a posteriori*: mientras soñamos, el sueño no existe como tal sueño. Sólo hay sueños desde la vigilia. Desde el soñar no hay soñar. Y, desde el soñar, lo soñado se nos ofrece como real: las cosas parecen ser "por sí mismas", estar ahí, aparecer o desaparecer, transformarse y ocurrir "en propio". Desde la vigilia podemos sorprendernos de que las cosas "reales" del sueño no sean como las cosas reales de la vigilia. Desde luego, en la vigilia las personas no se transforman unas en otras ni reaparecen quienes han fallecido, por citar tan sólo un aspecto. Pero desde el soñar, la realidad admite esas y muchas otras modalidades de hacerse presente, y desde su "interior" no tenemos ninguna razón para negar su realidad, cosa que sí ocurre en el momento en que un "poco" de vigilia empieza a irrumpir en el inicio del despertar, estado en el que sí cabe por un momento la pregunta: "¿fue sueño o realidad?". Jus-

tamente, esta pregunta es posible en esa transición porque el sueño como tal y desde él mismo se nos propone como "real", y por un instante "compite" con otro orden de realidad, el de la vigilia. Si el sueño no se nos diese con el carácter de "real", jamás podríamos hacernos esa pregunta.

Luego el soñar no puede ser algo imaginario: todo lo imaginario se propone a sí mismo como no real en el momento en que ocurre. Si hubiésemos de buscar una analogía para el soñar, esta debiera ser lo que hemos llamado percepción —el lugar de lo real— y no lo imaginario.

Mas, ¿hay "algo" en el soñar que no sea "real"?

Naturalmente, el lector deberá recorrer sus sueños para constatar que en ellos lo imaginario, la presencia de lo ausente o de lo inexistente, simplemente no ocurre: esto es precisamente lo que determina la extrañeza en la escena del astronauta cenando en un salón clausurado, sin un "allá" ni un "fuera", sin la presencia de ausencias. Pues bien, en el sueño no podemos recordar. Si el recuerdo fuera posible, sabríamos perfectamente bien cómo llegamos a estar en lo que estamos. Pero el recuerdo es presencia de la ausencia, no-realidad, no-presente-presente: y donde todo es "real", presente-presente, no caben los recuerdos. Esto tiene una consecuencia inmediata: en el sueño no podría haber una dirección clara para el comportamiento, aquello que hemos llamado comportamiento "propositivo", puesto que, como hemos visto, la dirección del comportamiento está fundada en la "ausencia" leída, orientada y hecha presente por la *imago* en la forma de "paras": de allí que en el sueño estemos permanentemente confusos y extraviados.

Pero, ¿cómo explicamos —sin lo imaginario o los "paras"— el comportamiento elusivo claramente presente en el

sueño, como la arquetípica huida desesperada ante un peligro aterrador? ¿No se está allí huyendo “para” salvarse, “para” seguir “siendo”? ¿No es acaso el comportamiento elusivo tan orientado y con tanto sentido, como el comportamiento “propositivo”? Desde luego, lo es. Pero bien mirada, ¿no es la “huida” del sueño imposible? ¿Por qué resbalan los pies o el “garrote” “para” defendernos se transforma en algo blando e inservible? ¿Cómo llegamos a estar “atrapados” entre la ola gigantesca y una duna irrebalsable? ¿“Para” qué llegamos allí? ¿Por qué no nos anticipamos al riesgo del precipicio y nos encontramos irremediamente cayendo? No hay entonces en el soñar comportamiento elusivo ni propositivo propiamente tales, sino sólo “realización”. En el sueño todo parece “ocurriendo” ahora “realmente”: a ese presente continuo lo podemos denominar un estado de *deseo realizándose*, de presente continuo, sin rupturas y sin intermediario alguno.

En la vigilia, entre mi deseo del café y el tenerlo como presente-presente bebiéndolo, media lo imaginario, la presencia de lo ausente o de lo inexistente. Las *imago*s permiten, encadenadas a mis movimientos, que yo me levante de la silla “para” ir a la cocina “para” preparar el café, o sea, permiten que mis movimientos se transformen en “comportamiento”, y que éste sea “discursivo”, o lo que es lo mismo, sintáctico. Pues bien, son estos intermediarios los que no se encuentran en el soñar.

El deseo realizándose es un vacío llenándose, un estado que no es carencia ni plétora; un estado que no requiere búsqueda (paras) y que, en suma, no es ya propiamente deseo ni propiamente satisfacción (vuelta a la indiferencia), sino un estado de “siendo”. En esas condiciones, el pasado y

el futuro han desaparecido junto con la "fisura", con la "carencia de ser" sobre la que asientan todas las formas de lo imaginario y de la temporalidad<sup>10</sup>.

Por otra parte, si el correlato que da unidad a todos los estados de la vigilia es cierto orden de lo real, sobre lo que pivotea tanto lo en "carne y hueso" como lo imaginario, ocurre que ese orden de realidad ha desaparecido en el sueño. La "realidad" del sueño no puede ser negada como hacemos con la realidad de la vigilia, puesto que eso requeriría de lo "sido" o de lo "por venir", es decir, de ausencias. Y una "realidad" que no puede ser negada, no es la realidad de la vigilia. Es "realidad", pero "otra".

¿No hay entonces punto de contacto entre el sueño y la vigilia porque no existe el punto nodal, la realidad de la vigilia? ¿Y los afectos? ¿No permanecemos después del despertar y por largo rato cogidos por la emoción de esa caricia sublime soñada? ¿No nos perdura la angustia de la pesadilla más allá del despertar?

El deseo *realizándose* es la satisfacción *lográndose*, y en ese momento, la emoción adquiere su máxima expresión y, al mismo tiempo, su mínima posibilidad de cambio, pues está en la recta final, como cuando ya estamos en caída libre en el precipicio o se ha iniciado el orgasmo: ya nada podemos hacer al respecto. Al hablar de satisfacción no nos estamos refiriendo sólo a gratificación, sino a satisfacción del deseo, también del deseo elusivo, lo que equivale a la realización del deseo de lo no-deseado, por ejemplo, la muerte en el precipicio o la ola inevitablemente cayendo sobre nosotros o los dientes irremediabilmente perdiéndose. Como hemos

---

<sup>10</sup> En el Capítulo III se analiza el fenómeno del tiempo.

dicho, el sueño es presente-presente de cabo a rabo, lo que también puede —como hemos señalado— denominarse presente “continuo”, eso que en inglés representa la terminación *ing* de los verbos, como *eating* o *walking*.

¿Para qué necesito en el sueño traer la presencia de alguien fallecido a través de un intermediario (*imago*) si puedo estarlo teniendo allí como “presente-presente”, es decir, como “real”?

Lo mismo podría ocurrir con la otra cara del deseo, la cara elusiva: ¿cómo imaginar el peligro que deseo evitar, si este se me da en directo como siendo “real”?

Decíamos en el capítulo anterior que la emoción no distingue entre lo imaginario y lo real. Ahora vemos que tampoco lo hace entre estos y el soñar, puesto que, en la medida en que depende del deseo, es previa a la forma que adopte la carencia para hacérsenos presente. Resulta entonces que el sueño, a pesar de ser pura “realización”, no es un estado absoluto, encerrado en sí mismo. El puente que une el soñar con la vigilia no es la *realidad* (de la vigilia), sino el *deseo en movimiento que llamamos emoción*, la que según vemos, transita como en agua libre por todos los estados del deseo de algo, incluyendo el momento en el que este está dejando de serlo, es decir, realizándose.

## 5. La realización del deseo

Realizar un deseo, una carencia, es llevarla al trato con lo real mediante el comportamiento. Me falta (deseo) el agua (*imago*) “para” lo que busco (falta) el vaso (*imago*) “para” lo que me dirijo (falta) a la cocina (*imago*), etc. Si tengo la cocina

como presente-presente (real), como *perceptum*, ya no me falta, luego, he realizado su falta; si tengo al vaso, he realizado su falta y, finalmente, si tengo el agua he realizado su falta, es decir, he realizado el deseo. Si no hay carencia no hay deseo, si no hay deseo no hay *imago*, si no hay *imago* no hay "paras", si no hay paras no hay comportamiento. La secuencia, esa secuencia, en este caso se ha clausurado y el comportamiento se orienta ahora según otras y otras de manera entreverada.

Pero, según veíamos, existe otra manera de "realizar" un deseo: el soñar. Pero allí el deseo pasa a la "realización" sin intermediarios, es decir, sin *imagos*. Luego, en el sueño no existe lo imaginario, la presencia de lo ausente y todo es deseo "realizándose", a lo que llamamos estado de "siendo" o "presente continuo". Y, la ausencia de *imagos* es la ausencia de "paras" y por lo tanto tampoco hay en el soñar comportamiento orientado.

La *ausencia de ausencias* en el soñar, es lo que le da al sueño el carácter de *densidad ontológica*, de "realidad" compacta, sin fisuras, puesto que negar lo no-real, es decir el no poder traer a presencia lo ausente, como toda negación de una negación, es una afirmación y, en este caso, es darle a eso que así se hace presente características de absoluta y maciza realidad.



## Capítulo III

### 1. La acción

La palabra "acción" parece asociarse a la idea de "movimiento", como subir al tejado a reparar una gotera o golpear la pelota de tenis con la raqueta, pero también parece estar relacionada con una dimensión temporal, como cuando decimos "actualidad" para referirnos a lo que acontece "ahora".

Efectivamente, las acciones son siempre actuales, ocurren en el presente, ya sea que incluyan "movimiento" o carezcan de él. Por su parte, los actos son algo que hacemos, como caminar, hablar, pensar, recordar, comer o fantasear.

Sin embargo, podemos reconocer sin dificultad que no todas las acciones son iguales o, lo que es lo mismo, que podemos distinguir unas de otras. No es lo mismo caminar que recordar o fantasear que observar una estrella o preparar el café que "pensar" en Ximena. Algunas de estas acciones incluyen "movimientos" de nuestro cuerpo y otras no. Intentemos entonces describir, mediante un ejemplo clínico, las relaciones entre "acción" y "movimiento".

En la enfermedad de Parkinson los pacientes presentan un temblor que compromete las manos y los dedos, el que ha sido llamado "pildoreo" o "movimiento cuenta monedas" —pues recuerda la acción de hacer bolitas o píldoras entre el pulgar y el índice. Este movimiento es más intenso

en reposo y disminuye cuando la persona realiza una actividad con las manos. Si comparamos esto con la acción de contar un grupo de monedas que sostenemos en la mano, y que vamos deslizando una a una entre el índice y el pulgar, las diferencias son notables. Como movimiento es prácticamente el mismo y utiliza los mismos segmentos de la mano. Pero ahora el "movimiento" tiene una dirección y un sentido que trascienden el desplazamiento de los segmentos de la mano y lo vinculan con las monedas en tanto "paras". El movimiento no se agota en sí mismo, como en el caso de la enfermedad señalada, sino que crea un espacio de sentido en su torno. Podemos ignorar para qué en ese preciso instante alguien cuanta monedas (o hace como que las cuenta): puede simplemente querer saber cuántas monedas tiene, puede desear comprar algo, puede estar aprendiendo a contar, puede tratarse de un juego o de una imitación. No importa. En todos estos casos y otros casos posibles semejantes, el movimiento se derrama hacia las múltiples referencias que lo vinculan a lo que denominamos mundo. En condiciones normales es posible que los seres humanos nunca hayan hecho algo así como "mover una mano", sino que indicar, saludar, escribir, acariciar o escribir, entre muchas otras posibilidades que exceden (trascienden) por todos lados al mero movimiento.

Esta trascendencia es la manera que tenemos para denominar la sintaxis que la acción implica, y que la hace ser —en este caso trascendiendo el mero movimiento— una acción propiamente dicha. La presencia de momentos imaginarios, es decir, la traída de ausencias a presencia ("paras"), es decir de *imagos*, es lo que hace posible las acciones, pues como hemos señalado ya, son estos momentos los que articulan la cadena de sentido. Eso es lo que falta en el mero

“movimiento”, lo que lo hace a-sintáctico y que, salvo excepciones presentes en etapas tempranas del desarrollo, le otorga su carácter mórbido.

Pero además, no todas las acciones implican desplazamientos de segmentos corporales, como cuando comprendemos que  $2 + 2$  es cuatro o conjeturamos el sentido del caminar de esa persona parecida a mi amigo Marco o cuando recordamos lo ocurrido ayer.

Por su parte, cuando hablamos de acto, nos estamos refiriendo al hacérsenos presente algo. Algo, alguien, una situación, una cosa, se me pueden hacer presentes de diversas formas: percibiéndolas, recordándolas, fantaseándolas o soñándolas y, por lo mismo, algunas serán presente-presentes y otras presente-ausentes, es decir “siendo” de una manera determinada y no de cualesquiera. A cada una de estas formas las llamamos “acto”, queriendo decir con esa expresión sólo que la presencia, la aparición, es actual, *ahora* que percibo, *ahora* que recuerdo, *ahora* que fantaseo, *ahora* que sueño. Sin embargo, el “algo”, “alguien”, “situación” que se me hacen “actuales” en el “acto”, no son dicho acto, sino a lo que el acto se dirige. Percibir, recordar, fantasear o soñar una taza no son la taza, sino maneras de alcanzarla, y “alcanzarla” implica un estar volcados hacia ella, el tender un puente entre lo que soy y la taza. No me transformo en taza, pero tampoco puedo ser si nada me aparece. Soy en la medida en que algo me aparece, luego, ser y aparecer son partes de lo mismo, pero no son lo mismo. Este inevitable estar volcados hacia algo nos permite decir que somos “en” el mundo, pero no que somos “el” mundo.

Que los algos a los que estamos volcados se nos puedan hacer presentes de diversas maneras (actos), hace más evidente aún que los actos no son dichos algos, sino el modo en

que estos últimos se nos hacen presentes. Puedo percibir, recordar, fantasear o soñar la taza. Por ello, la taza no es ninguno de esos actos, sino lo que en cada uno de esos actos se me hace presente. No se me hace presente del mismo modo la taza si la tengo como presente-presente a si la tengo como presente-ausente. Si bien puede tratarse —y sólo en cierto sentido— del mismo algo, su modo de aparecer es distinto, como hemos intentado mostrar antes. No puedo imaginar algo y hacerlo en el modo presente-presente, o percibir algo y hacerlo en el modo de presente- ausente. No puedo soñar al modo de la fantasía, ni recordar al modo de la percepción. Este “no poder” implica que cada acto es homogéneo, es una manera determinada de hacérsenos presente algo, pero no la única, y distinta de otras también homogéneas. Percibir algo es percepción de cabo a rabo, imaginar algo es imaginación de cabo a rabo y soñar algo es sueño de cabo a rabo.

Las acciones que forman el complejo articulado que llamamos comportamiento requieren, a su vez, de actos. ¿Cómo podría yo levantarme del escritorio para ir a la cocina a preparar el café que me falta, si no discurriera mi moverme engarzado en un plexo de percepciones e *imagos* (paras)? Identifico la carencia como “taza de café” en un acto imaginario, me paro (acto motor) para ir a la cocina (acto imaginario), eludo (acto motor) la silla (acto perceptivo) y estiro la mano (acto motor) para abrir la puerta (acto imaginario), y así sucesivamente hasta estar bebiendo el café. Podemos apreciar que la más simple de las acciones implica complejas cadenas de actos. El que no nos demos cuenta de ello y vivamos la experiencia como un darse compacto y homogéneo obedece a que, al ejecutar la acción, estamos en el sentido de ella, el que es la secuencia engarzada y no sus compo-

entes, del mismo modo en que leo y entiendo el sentido de una frase escrita sin reparar en su constitución gráfica o gramatical.

## 2. La acción del otro

Según hemos desarrollado antes, lo imaginario es la presencia de lo ausente o inexistente, y este hacerse presente es "sólo para mí": nadie que no sea yo tiene acceso a mis recuerdos o a mis fantasías, y sólo pueden acceder a mi comportamiento: a lo que digo, a lo que hago, etc. Pero, esto último es un "discurso de la acción" cuya "sintaxis" se organiza sobre la base de una cadena de carencias sucesivamente plenificadas imaginariamente.

Mi comportamiento es guiado por la cadena señalada, guía a la que hemos llamado "sentido" o "dirección", y por eso sosteníamos que el sentido no está en las cosas mismas, sino en la trama imaginaria que las "articula": de ese modo, las cosas "nudas" pueden entrar en infinitas secuencias de sentido, dejando merced a ello de ser cosas "nudas".

Sin embargo, esta lectura es sólo posible "desde mí", puesto que los "paras" o, lo que es lo mismo, las carencias imaginariamente plenificadas que articulan la cadena de sentido —como todo imaginario— es "sólo para mí".

Distinto es si lo que intento "leer" es el comportamiento de otro. Si observo que alguien se levanta de la silla en que está sentado frente al computador, justamente me pregunto: ¿"para" qué se ha levantado? Mi pregunta tiene muchas alternativas de respuesta, y por lo mismo éstas son para mí una conjetura en su máxima indeterminación: no sé para

qué se ha levantado. Puede querer (desear) estirar las piernas o ir al baño o mirar por la ventana o puede desear ir por un vaso de agua. Pero, mi conjetura no se refiere al hecho de que se haya levantado de la silla :eso es para mí una certeza. Lo que no sé, lo que me queda indeterminado, es el *para qué* lo ha hecho, es decir el *sentido* de su acción.

No obstante ¿qué quiere decir que yo haga una conjetura acerca del "para qué" alguien se ha levantado de la silla? Quiere decir que el sentido de su comportamiento, para mí, es una carencia, un no-saber (y en el significado con que hemos definido los términos, un deseo). Y, ¿cómo puedo leer mi deseo de saber para qué alguien se ha levantado de la silla? Mediante el hacer presente eso que me falta (ese no saber) a través de un representante que tome su lugar, que esté allí ambiguamente como si fuera lo que no puede ser, es decir "cumpliendo" imaginariamente mi deseo con las posibilidades antes dichas o cualesquiera otras. Me imagino que quiere estirar las piernas o ir al baño o ir en búsqueda de un vaso de agua. Es decir, supongo sus faltas, sus deseos y las *imago*s en que se le hacen presentes, porque que no tengo acceso a ellas, y lo hago de la manera habitual en que se me hacen presentes mis deseos: mediante mis propias *imago*s. Dicho con otras palabras, "lleno" imaginariamente mi deseo del deseo que en ese momento gobierna el comportamiento del otro.

Por eso pregunto ¿"para" qué se ha levantado de la silla? Por otra parte, yo sé que me levanto del escritorio "para" ir a preparar café pero, para otro, mi levantarme es, en su sentido o dirección, indeterminado y se va determinando en la medida que el discurso de la acción se va desarrollando como una frase que vemos a alguien decir o escribir sobre un papel. Si escribe (o dice) "Voy...", las posibilidades de lo

que puede seguir son muchas e inciertas: puede continuarse con "Voy a..." y luego, "Voy a ir..." y, enseguida, "Voy a ir a la cocina para...". Pero también podría haberse completado como "ir al patio para" o "ir a la calle para..." o "ir al baño para...", o "ir al dormitorio para..." Pero también, y antes, como "Voy... a decirle" o "Voy a apagar...", etc. Si observamos una secuencia completa del comportamiento de alguien, la incerteza va disminuyendo en la medida en que ésta se va completando, y al final podemos decir: "fue a la cocina a preparar café", del mismo modo como podemos leer la frase escrita terminada. Pero, casi hasta el último instante la incerteza permanece, puesto que "Fue a la cocina a preparar ca..." todavía admite diversos modos de terminación. Podría no ser ca-fé, sino ca-pelletti o ca-rne. Es decir, podemos tener acceso al sentido del comportamiento o del discurso verbal de otros sólo una vez que estos han clausurado la secuencia, y lo que tenemos es entonces la presencia de lo sido y que ya no es, o sea, un recuerdo. De allí que respecto a la comprensión del comportamiento del otro estemos siempre "retrasados".

Antes de la clausura del discurso verbal o del discurso de la acción de otro, mientras permanece en el estado de siendo, nuestra conjetura sobre su comportamiento, como ya hemos dicho, se soporta en nuestro no-saber con certeza: carencias que plenificamos con nuestras propias *imago*s, y no con las *imago*s del que observamos comportarse.

### 3. Las cosas

Hemos dicho que el sentido de las cosas reside en el plexo de referencias que las une y, por lo mismo, no está en las cosas

meramente presente-presentes, es decir, en lo real, sino que requiere del cumplimiento vicariante de la falta (del deseo), con otras palabras, de una cadena articulante de *imagos*. Nuestra existencia y lo real están recíprocamente enhebrados formando una sintaxis, y eso es lo que hemos llamado sentido.

Con esas cosas que nos hacen frente en el mundo, a las que llamamos "objetos", el sentido principal es la identificación, por ejemplo, que un árbol sea árbol o árbol de determinado tipo, o que un lápiz sea un lápiz y un libro un libro. Podemos equivocarnos respecto de "qué sea" esa cosa (objeto real frente a mí), pero no respecto de que hay algo ahí que es real. Ocurre que la identificación de la cosa es abrirse a posibles cadenas de sentido: así, identificar un libro como libro implica un abanico de posibilidades y no otras. No puedo integrar a un libro en una cadena cualquiera de sentido, como por ejemplo, "para" comerlo o "para" saciar mi hambre, cosa que sí puedo hacer con una manzana o un trozo de pan. El libro se me abre como algo "para" leer, "para" saber, "para" rendir el examen de mañana o secuencias parecidas; y cada cosa "objeto" se establece en una red de otras cosas con las que posee familiaridad. El libro, la biblioteca, mi escritorio; la manzana, el árbol, el campo, la naturaleza y muchos y complejos cruces de ese tipo.

Si pensamos en la gran cantidad de cosas nombrables que nos rodean, pero que quedan olvidadas en un cajón del estante, como aquel transformador de la antigua máquina de escribir o esos apuntes de medicina interna o los repuestos de tinta para la lapicera, será fácil reconocer que los fraseos (la sintaxis) de los "objetos" que nos hacen frente en el mundo, es decir, aquello que les da sentido, requiere que dichos "objetos" primero comparezcan ante nosotros. Antes



de traer a presencia (en cualesquiera de sus formas) ese transformador o esos apuntes, ellos están fuera de mi esfera de experiencia. Si buscando otra cosa me encuentro con el viejo transformador podré fugazmente recordar su "para" la máquina eléctrica, "para" mis escritos de aquel tiempo, etc. Pero también es posible que en mi búsqueda del desatornillador "para" asegurar el enchufe de la impresora, "para" imprimir el capítulo que acabo de terminar, el transformador ni siquiera alcance a ser denominado y yo lo corra hacia al lado como una "mera cosa real", igual que el simio de Kubrick al hueso que le impedía escarbar la tierra en su búsqueda de granos. De acuerdo a lo que venimos expresando, el acceso a lo real, a lo presente-presente, en sí mismo, está antes de la sintaxis mediante la cual eso real adquiere un sentido u otro. En el contexto que desarrollamos, antes del acto de comprensión, el simio de Kubrick tiene acceso —precisamente— sólo a lo real, sólo a lo presente-presente. Lo que suponemos es que no tiene acceso al sentido o a la sintaxis, puesto que ella requiere la capacidad de hacer presentes las ausencias (lo imaginario), al menos en el grado y con las consecuencias que tiene en los seres humanos.

No obstante, con los "otros" con que me encuentro en el mundo su "comportamiento" no depende de mis "paras", sino de los de ellos y, a diferencia de los "objetos", no tienen limitación en orden a establecer cadenas de sentido.

#### **4. La humanidad del otro**

Hemos dicho que ese transeúnte que camina por la acera del frente se nos da de modo presente-presente, es decir, se cons-

tituye como un *perceptum*. Pero, ¿puedo, en rigor, percibir (en el sentido desarrollado en este libro) el caminar? Al caminar se deja atrás algo y se anticipa otro algo, es decir, el caminar mismo estaría constituido de ausencias. ¿Cómo puedo yo decir entonces que se trata en el caminar de algo presente-presente? Efectivamente, no puedo yo decir que el caminar es un *perceptum*, puesto que el caminar es una acción compleja, a la que hemos llamado comportamiento y, como hemos ya examinado, el comportamiento está establecido como una sintaxis en la que distintos actos se entrelazan formando una cadena en la que los momentos articulantes son los actos imaginarios (las ausencias llenadas merced a *imagos* a las que hemos denominado paras) pivoteando con *percepta*. El problema sin embargo, es que todo eso me es dado sólo respecto de *mi propio caminar* y no respecto del caminar de otro. Del mismo modo en que el levantarse de la silla de otro me deja ciego respecto del sentido de ese moverse, el caminar o el comportarse de esta o de esta otra manera ese transeúnte me deja excluido de los momentos imaginantes —lo que él deja atrás y lo que él anticipa— que son los que le otorgan a él un sentido y que de ese modo forman una sintaxis, y esa sintaxis del otro es para mí —como hemos insistido— una conjetura que yo establezco sobre la base de mis propios *imagos*. Entonces, sólo podemos *percibir* los movimientos del otro y construir una sintaxis hipotética sobre la base de nuestra (en cada caso de “mi”) capacidad de articular *percepta* en cadenas de significación mediante *imagos* nuestros (míos): por eso podemos sostener que ese caminar del otro es para mí sólo presente-presente, es decir percepción. Como veremos más adelante, la “duración” es algo “sólo para mí”.

No obstante, cabe preguntar qué es lo que nos hace suponer que se trata de un caminar con sentido y no de un mero moverse, pregunta que en último término se reduce a indagar por el “cómo” me doy cuenta que ese transeúnte es un otro como yo, puesto que parto de la base de que su caminar tiene un sentido preciso para él (y aunque yo no sepa en este momento cuál es, asumo sin dudar que lo tiene), base desde la que mi conjeturar acerca de sus “paras” me resulta del todo natural. Si bien, como hemos señalado antes, la lapicera tiene un para (para escribir), del mismo modo que cualquier útil (como el “para golpear” del arma del simio de Kubrik) y que ante un “objeto” desconocido (como la nave de Clarke) puedo conjeturar respecto de “sus paras”, esta aparente analogía se deshace en el primer paso de la reflexión. Efectivamente, el *para* de la lapicera implica un *quién*, un para qué le sirve a alguien, y no un para de la lapicera respecto de sí misma. El útil vuelve siempre a un quién. De allí que, como expresamos en el capítulo correspondiente, el para de un útil arrastra siempre al alguien que se sirve, se sirvió o podría servirse de él. Inversamente, ante un otro, no me pregunto para qué le sirve a alguien, sino para qué —por así decirlo— se sirve a sí mismo.

Por otra parte, si explicamos que mi reconocimiento del otro (que no incluye la percepción de sus imaginarios, por muy supuestos que los tengamos) en base —por ejemplo— a una “apercepción analógica”, lo que estamos haciendo es sustituir un problema por otro, o diciendo la misma pregunta en forma de respuesta: preguntar ¿cómo puedo apercebir analógicamente al otro?, es preguntar lo mismo que ¿cómo sé que el otro es como yo? Responder, “a través de una “apercepción analógica”, no es más que repetir la pregunta.

¿Cómo sé que no se trata de muñecos movidos por resortes?, se pregunta Descartes ante este mismo problema. Si el robot —diríamos en términos contemporáneos— está bien construido, no tendríamos manera de saberlo y actuaríamos como si fuera un legítimo otro, hasta que descubriéramos algún detalle, algún matiz en su comportamiento, que nos pareciera impropio de su “ser humano”. Sin embargo, e inversamente, también entraríamos en sospechas si nuestro perro, en vez de rascar la puerta, la golpeará tres veces, o si lo sorprendiéramos leyendo el diario, o si escucháramos a una tórtola, en vez de gorjear, relinchar. Es decir, la manera en que reconocemos a un ser humano no necesita ser esencialmente distinta respecto de la forma en que reconocemos a otros seres y cosas que comparecen ante nosotros en el mundo. Esto quiere decir que la pregunta también vale en sentido contrario: ¿cómo sé que el caballo no es como yo, o que la tórtola no es como mi perro, o que el sauce no es un pino? Toda distinción implica una negación: un perro no es un gato, un elefante, una piedra o una nube. El perro no sólo se define por lo que es, sino también por lo que no es, y lo que no es perro afirma al perro como tal. Esto ocurre porque el perro nos hace frente en medio de una totalidad de cosas y seres en la que somos y que con excepción de los perros —justamente— no son perro. ¿Necesitamos entonces entender cómo reconocemos a un ser humano, o entender cómo hacemos distinciones de cualquier tipo? Pero además queda claro que puedo distinguir a un perro de un zorzal sin necesidad de que yo sea perro ni zorzal. ¿Por qué sería necesario decir que la humanidad del otro es reconocida porque es un otro *como yo*?

El problema a nuestro juicio puede ser descentrado de la idea del “sujeto” como patrón del otro y planteado de otra

manera: *¿cómo sé yo que soy un ser humano?* ¿No sería posible que yo lo sepa porque *soy como ellos?* Los niños lobos tenían identidad de lobo y no de ser humano, porque ellos se criaron con lobos y no conocían a los seres humanos. Y reconocemos a los seres humanos del mismo modo en que reconocemos todo el resto de lo que nos hace frente en el mundo: “habiéndonoslas”<sup>11</sup> con ellos. Por eso reconoceríamos al robot que pretende pasar por ser humano del mismo modo en que diríamos que una tórtola no lo es propiamente si la observáramos caminar como un zorzal o volar como una golondrina. Pues bien: si yo sé que soy un ser humano porque soy como ellos y mi caminar tiene un sentido, ¿por qué no habría de tenerlo el de ellos?

## 5. El tiempo

El comportamiento parece “transcurrir”, como ocurre con esa persona —que por un momento confundí con mi amigo Marco— que camina rápidamente en dirección a la cordillera por la calle Providencia: sin duda, lo que él hace tiene cierta “duración”. Estamos prevenidos de que el tiempo, y en el caso de la ontología la “temporeidad”, constituyen —no sé si con razón— un asunto temible y sobre el que sólo se pueden escribir tratados. Desde el contexto que estamos desarrollando, sin embargo, podemos al menos intentar comprender lo que nos permite referirnos a él. El pasado (lo que

---

<sup>11</sup> Como veremos en el Capítulo V, dedicado a Martin Heidegger, el “habéndonoslas” con los entes que comparecen ante nosotros en el mundo, es lo que esencialmente constituye la *praxis* cotidiana.

hice ayer) no es presente-presente y sólo tengo acceso a él a través del recuerdo que, como hemos señalado, es un imaginario, es decir una presencia-ausente. Por su parte, la fantasía me permite traer a presencia lo que nunca ha ocurrido, pero que orienta mi comportamiento, como estudiar para el examen que debo rendir mañana, aunque es evidente que eso no ha ocurrido y, por lo mismo, mi fantasía es también hacer presente una ausencia. Por eso decíamos que tanto el recuerdo como la fantasía son imaginarios, formas de presencia de la ausencia. Ocurre entonces que todo lo que nos acontece lo hace en alguna forma de presencia: como hemos dicho, si nada me aparece, no soy. Algunas presencias se nos dan como estando aquí y ahora, por ejemplo, el computador en el que escribo; pero otras, lo hacen como habiendo sido (recuerdos) o como posibilidades (fantasía), entre las que están lo que pudiese ocurrir mañana (a lo que designamos como futuro). ¿Podríamos hablar de tiempo si no tuviésemos la capacidad de traer ausencias a presencia? Si nuestra pregunta-afirmación fuese correcta, se desencadena una cascada de consecuencias. Por ejemplo, que en un estado en el que todo se nos diese como presente-presente, la experiencia del tiempo dejaría de existir. Eso es precisamente lo que ocurre en el soñar. Allí —como hemos señalado— no hay antes ni después, sino que todo acontece al modo de “siendo” (presencias-presentes) en una realidad que no puede ser negada y, por consecuencia, donde lo imaginario no existe, con lo que el “comportamiento” queda privado de toda orientación (sentido).<sup>12</sup>

Resulta entonces que la experiencia de la temporalidad debiera poseer algún vínculo necesario con la capacidad de

<sup>12</sup> De allí que el sentido del sueño sólo pueda ser interpretado desde la vigila y sea siempre la interpretación del deseo.

hacer presentes las ausencias, es decir, un vínculo con lo que ya no es y con lo nunca sido, pero en la medida en que eso puede ser traído a presencia. Si nos acercamos un poco más, podemos constatar que el sentido de nuestro comportamiento sería imposible si no lográsemos constituir una sintaxis, y ésta, requiere de lo imaginario (de la presencia de ausencias) como sus momentos articulantes. Luego, el sentido de todo lo que hacemos *sólo puede ser histórico* o, lo que es lo mismo, temporal, puesto que siempre se constituye como tal merced a las carencias plenificadas imaginariamente (de lo sido y de lo posible, es decir, pasado y futuro). Pero esto no quiere decir que lo que hago "ocurra" en el tiempo, sino que *es en sí mismo temporal*. Sin embargo, estaríamos expresándonos muy mal si se entendiera que hay en nosotros un presente en medio del pasado y del futuro: lo sido y lo por venir son ahora, son presencias, pero ausentes. Y lo que ahora es presente-presente (lo real), lo es con sentido en la medida en que está articulado por presencias ausentes, es decir, por *imagos*. Como hemos repetidamente señalado, el sentido de las cosas reales no está en ellas mismas, sino en el plexo de referencias (paras) que las articula con el todo de cosas en el que son. Luego, sentido y temporalidad *son una y la misma cosa*. Al ser la ausencia que la *imago* llena vicariantemente una ausencia de ser, un hueco o fisura ontológica, el tiempo y el sentido son el entramado de esa fisura con el *ser pleno* (presente-presente), pero que sólo puede *ser con sentido* merced a ese mismo entramado.





## Capítulo IV

### 1. El quién

Este párrafo también pudo ser titulado como "El yo" o "El sujeto" y otros semejantes. Hemos preferido "El quién", por razones que se harán claras en las líneas siguientes.

El quién es aquel que de algún modo se experimenta a sí mismo como siendo "alguien". Es decir, que por ese mismo experimentarse, no se reconoce a sí mismo como siendo meramente "algo", "cosa" o como quiera denominarse, sino siendo y teniendo experiencia de ese su ser. En su sentido más corriente, "subjetivo" es lo relativo al sujeto, entendido en oposición al "mundo externo", es decir, relativo a nuestro modo de sentir o pensar y no a los objetos en sí mismos. Es curioso el origen de la palabra sujeto. El prefijo *sub* significa en latín "bajo", "debajo" y, al mismo tiempo, sujeción a algo (por ejemplo a alguna forma de autoridad): así se dice *subiectus* tanto a los lugares bajos, a los valles, como a la persona sumisa y expuesta. Esta idea de "hundimiento" se entiende fácilmente en castellano si pensamos en palabras como subyugar, súbdito o subordinado, puesto que todas ellas ponen el acento en un contexto de déficit de autonomía y por lo tanto de una patente fragilidad. Mas, por otro lado, *subiectum*, del verbo *subjicio*, que significa "poner", "meter debajo", tiene con ello el carácter de lo que "yace debajo", es

decir, del "fundamento". Este doble sentido, de hundimiento y de fundamento al mismo tiempo, no es una mera contradicción, si pensamos que el hundimiento puede ser entendido como una carencia y por lo mismo *como el fundamento de una necesidad*: de la necesidad de completar, de rellenar, de moverse en búsqueda de la plenitud. Esa que tienen los objetos.

"Objetivo" en latín es lo perteneciente o relativo al "objeto en sí", y no a nuestro modo de pensar o necesitar. El "objeto es "des-interesado", es autónomo, suficiente, compacto, "desapasionado" y su existencia está "fuera" del sujeto que conoce., y que por lo tanto puede ser materia de conocimiento o sensibilidad, de aquello que sirve de *asunto* a las facultades del sujeto, es decir, lo que corrientemente llamamos una "cosa". Pero *obiectum* es también la acción *tética*, es decir, de "poner delante", de "oponer resistencia", de obstáculo, de barrera, así por ejemplo, cuando "objetamos esto o aquello".

Esta visión clásica, sin embargo, tiene un enriquecimiento importante con la noción de "intencionalidad" iniciada por Brentano y desarrollada ampliamente por Husserl. Recordemos que *intentio* es "tender un puente", y en este caso, un puente entre el acto y su estar inevitablemente dirigido a algo: así, amar es amar "algo", desear es desear "algo", pensar es pensar "algo". Ese "algo" es la referencia "objetiva" de tales amar, desear o pensar. La *nóesis* (los actos) está indisolublemente ligada al *noema* (los objetos de esos actos) *mediante* un sentido. Ya no se trata por lo tanto de un *ente subjetivo* puesto en contacto con un *ente objetivo*, sino de una totalidad indisoluble y único modo de ser posible para una conciencia.

El paso siguiente y ampliamente conocido es dado por Heidegger. Como veremos en el próximo capítulo, el ser del Dasein<sup>13</sup> (es decir, el ser en cada caso mío) está abierto a ese su ser (existencia) y es siempre un *estar en el mundo*. Dicho muy sucintamente, el Dasein no es un ente que viva en un "interior" y que luego deba ir al encuentro de los otros y de las cosas, sino que, como la designación elegida por Heidegger lo expresa, es un estar (*sein*) Ahí (*Da*), es decir, es un estar siempre ya en el mundo. Aquí las nociones de subjetivo y objetivo simplemente no tienen cabida.

Sin embargo, el problema o la pregunta por responder ha sido siempre la misma: ¿cómo es y cómo es posible —o de dónde surge— este ser que de algún modo se sabe a sí mismo y también sabe de un mundo? O, tal vez mejor expresado, ¿qué es *ser* sí mismo? La idea de que "occidente" ha tenido un concepto del *cogito* ("yo pienso") equivocado, al verlo a la manera de un "algo", de un "centro" que podría ser encontrado en "algún lugar", y por lo tanto "substantivo", es el discurso de algunas corrientes de las ciencias cognitivas<sup>14</sup>. Desde luego, esta idea de la historia del *cogito* hace muy poca justicia a los datos de la historia misma, especialmente a los aportes del vapuleado Descartes, vapuleo que se ha transformado en un verdadero deporte de aficionados en las últimas décadas.

Descartes planteó exactamente lo contrario: el *cogito* justamente no es algo que se ubique en algún lugar (*topos*)

---

<sup>13</sup> Dasein, a pesar de ser originalmente una palabra alemana, no se escribe con itálicas en castellano porque se ha transformado en un nombre internacionalmente reconocido.

<sup>14</sup> Ver Capítulo VIII, en el cual se comentan las ideas de Francisco Varela respecto de la cognición como "enacción".

como sí lo hacen las "cosas" *extensas*. El *cogito*, si bien es *algo*, no es *algo extenso*, es "algo" pero de otra naturaleza y por lo mismo no está en lugar alguno. Mal podría buscárselo como si fuera parte de la extensión, como un órgano, un centro o un aparato. Así, la realidad admite una forma distinta de ser que la de la extensión: el *cogito* no es extenso, sino *cogitans*, el otro modo de ser posible para algo.

Sin embargo, *cogitare* no es sólo "pensar", en el sentido del razonamiento, del discernimiento, de un operar lógico, del abstraer: también es sentir, recordar, emocionar, gozar, caminar, hacer, etc. En la "Segunda meditación"<sup>15</sup>, Descartes dice: "¿Qué soy pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y, también, imagina y siente. Pues es tan evidente de suyo que *soy yo* quien duda, entiende y desea, que no hace falta añadir nada para explicarlo." Y más adelante, en la "Tercera meditación": "Soy una cosa que piensa, es decir, que duda, afirma, niega, conoce pocas cosas, ignora otras muchas, ama, odia, quiere, no quiere, y también imagina y siente." Y si eso soy, es porque soy en eso: de allí el famoso *cogito ergo sum*.

La certeza de mí no proviene entonces de una deducción lógica o de un pensamiento abstracto, sino de la experiencia de ser "ése" que experimenta todo aquello, como sentir, desear, imaginar y pensar: ése es el *cogito*. Aquí el pensar tiene el mismo nivel que el desear: no se *deduce* el *cogito* desde el pensamiento, ni se piensa el *cogito*, sino que ese pensamiento, del mismo modo que ese querer o ese amar, es algo que *me*

---

<sup>15</sup> Descartes, R.: *Meditaciones Metafísicas*, Tercera Edición, Espasa-Calpe, Madrid, 1980.

pasa, y que a *ese* que le pasan esas y cualesquiera otras experiencias, es al que me refiero al decir "*soy yo*". Y veremos que este *decir*, no es lo mismo que *experimentarse*.

Esto nada tiene que ver con la "verdad": un razonamiento equivocado (falso) es tan mío como uno verdadero, una experiencia ilusoria es tan mía como también lo es un dolor de estómago. Todas mis experiencias, como tales, son verdaderas.

De manera que si creemos novedosa la idea de un *cogito* "emergente", inubicable entre las cosas extensas, es sólo porque hemos recibido un Descartes de segunda o tercera mano.<sup>16</sup>

El término *res*, traducido normalmente como "cosa material", también significa, ser, asunto, acontecimiento. De allí que Descartes pueda distinguir la *res extensa* de la *res cogitans* como aconteceres totalmente distintos, siendo justamente la *res cogitans* algo "no-material", en el sentido en el que son materiales las cosas del mundo y nuestro cuerpo (*res extensa*).

Otro tanto ocurre con el "yo pienso" en Kant. El "yo pienso" no es una representación, un contenido, ni menos un lugar o un órgano, sino la *estructura formal del representar* como tal, la *forma* de la representación, aquello merced a lo cual lo experimentado viene a ser lo que es para mí. Kant, al igual que Descartes, concibe al "yo pienso" como no ubicable entre las cosas.

## 2. Lo mismo

Para intentar comprender el que me considere "el mismo" en el transcurso de mi vida, parece necesario desarrollar

---

<sup>16</sup> Para una ampliación ver Capítulo VIII, ya citado.

—aunque sea brevemente— la experiencia de “lo mismo”. De partida, lo mismo, implica el recuerdo. Lo mismo es “de nuevo” *lo antes sido*. Lo que no es posible reconocer como *sido*, lo que no tiene antecedentes de sí, no podrá ser en ese primer aparecer “lo mismo”. Si digo que mi amigo Marco *es* mi amigo Marco, es porque lo re-conozco, aunque ahora esté medio calvo y con la barba entrecana. Lo mismo entonces no es lo idéntico: no es idéntico mi amigo Marco de hace 20 años y mi amigo Marco de hoy, no obstante es el mismo.

En la medida en que implica esencialmente al recuerdo, “lo mismo” es entonces *histórico*. Y lo histórico es sólo posible por *el ahora de lo ausente*: por su presencia “vicaria”, por su presencia ausente. Vivimos en medio de nuestras ausencias, que implican la biografía y las posibilidades futuras.

Sin embargo, la mismidad y el “yo” parecen ser diferentes. Como hemos expresado antes, el *cogito* no es nunca una cosa, sino básicamente una experiencia y, más precisamente, una experiencia de la mismidad: ese que piensa, siente y quiere es el mismo que ese que pensó, sintió y quiso antes y que siempre está abierto a “sus” posibilidades de pensar, sentir y querer. Pero, ¿qué es el “yo”? En la experiencia cotidiana no me pregunto quién soy mientras conduzco un automóvil o realizo una sesión de psicoterapia. Pero eso no significa que la mismidad deje de ser una constancia de la experiencia. ¿Cuándo aparece el yo? Aparece cuando la mismidad es expresada en el lenguaje. Pero, la mismidad expresada *no es* la mismidad propiamente, sino que está *en vez* de ella. Sin embargo, la expresión de la mismidad en el lenguaje requiere del otro, de aquel *al que se le dice*, y surge, por lo tanto, como una respuesta a la pregunta: ¿“quién”?

Dicho con otras palabras, el "yo" es una re-formulación de la experiencia de la mismidad, una reformulación que arroja, en medio de las cosas, como todas las palabras, un doble de dicha experiencia, que la "entifica" y la abre al otro, pero que nunca podrá ser propiamente esa experiencia. La pregunta "quién" no tiene sentido si no está dirigida a algún otro o exigida por ese otro: cuando digo "yo", estoy diciéndole a alguien que "no soy otro", sino "el mismo".

Tal vez un breve excursus clínico nos permita hacer más claro lo que intentamos expresar. Las enfermedades degenerativas primarias del cerebro, como las demencias tipo Alzheimer, se caracterizan por una pérdida de la capacidad de recordar, primero los sucesos recientemente acaecidos y, a medida que el padecimiento progresa, los sucesos remotos. Pero junto a esto, y entre muchos otros fenómenos, la persona presenta una característica desorientación: se pierde en la calle, no sabe cómo retornar a su hogar y pronto se confunde respecto de la fecha, el día y la hora en las que está viviendo. Ya más avanzado el proceso no reconoce a sus familiares y pronto deja de reconocerse a sí mismo, es decir, no sabe *quién* es. Esto ocurre con indemnidad del lenguaje. Naturalmente el proceso es mucho más complejo que este breve esquema, pero para el objetivo que nos guía en este momento, estas indicaciones pueden ser suficientes.

En estricto rigor, el paciente aquejado de la enfermedad de Alzheimer en sus etapas terminales no puede responder a la pregunta "quién" porque *ya no puede traer a presencia lo ausente* y, por lo mismo, no tiene historia, y un ser sin historia no admite mismidad alguna. Como señalábamos, la respuesta a la pregunta "quién", es la expresión lingüística de la mismidad, y, desaparecida ésta, aquella pregunta no tiene

respuesta. No se trata de un deficiencia del lenguaje, sino de una deficiencia de la experiencia. Por su parte, la historia personal no es algo que se tenga por el hecho de haber ocurrido, sino por el hecho de estar siempre *presente en su ausencia*. Si lo pasado deja de estar presente, la persona pierde su quién, su mismidad y al mismo tiempo deja de reconocer lo más cercano y familiar. La persona ha entrado —como en el soñar— en un presente continuo en el que la orientación es imposible.



## SEGUNDA PARTE



## Capítulo V

MARTIN HEIDEGGER

Lo que hemos descrito en los capítulos precedentes es la estructura más básica de una red cuyos nudos articulantes son las ausencias traídas a presencia, a las que hemos denominado *imagos*. Esta trama por lo tanto, no está hecha sino de contrastes, destacando como central aquel de la presencia-presente respecto de la presencia-ausente. Estas dos formas de hacérsenos presente algo son las que permiten que nuestra experiencia de seres humanos se dé a la manera de un plexo de cadenas articuladas, esas que precisamente constituyen nuestro comportamiento en su más amplio sentido (incluyendo por cierto el lenguaje). Y, como hemos destacado, la presencia de lo ausente, es decir la *imago*, es representante de una falta, de una carencia, a la que hemos llamado en un sentido general, deseo. Nuestro comportamiento entonces no se refiere ni se dirige hacia lo que hay allí enfrente simplemente, hacia lo que se nos ofrece como presente y patente, como son las "cosas" que se suele pensar forman el "mundo que nos rodea", sino que se dirige fundamentalmente a lo que no es o no está de esa forma, a lo que falta y que, paradójicamente, es lo que permite que haya allí propiamente "cosas". Con otras palabras, estamos afirmando que todo "algo" lo es debido a su articulación con lo que no es ni está en la forma de presencia-presente y que determina que ese "algo", que sí está, sea precisamente ese algo. Como hemos dicho, es

el tornillo que aún no se atornilla el que determina el desatornillador, es decir, lo que aún no es (la presencia-ausente del tornillo atornillado) es lo que hace que algo sea un desatornillador; o el madero por afirmar, es el que hace de un tornillo, tornillo, y así sucesivamente. Lo que entonces determina a las cosas está siempre, *al mismo tiempo*, más allá y más acá de ellas, y esa trascendencia es la que les otorga sentido. De este modo, y como señalábamos antes, nosotros no somos “sujetos” que contemplan un mundo de algos y cosas “dotadas por sí mismas de sentido”, que nos hacen frente y que nos rodean, sino que esos algos y cosas requieren, para ser tales, estar articuladas con la presencia de las carencias que forman nuestros deseos, es decir, con presencias ausentes, lo que implica que los seres humanos no estamos en un mero “aquí”, en una “subjetividad”, en una *ipseidad* desde la que nos dirigimos a lo otro, sino siempre en un “allá” y un “acá” al mismo tiempo, en las cosas y en nuestras carencias, cuyo plexo es lo que denominamos “mundo”.

### 1. El discurso (*Rede*)

Martin Heidegger es conocido principalmente en los medios filosóficos, literarios y psicológicos de los países europeos y sudamericanos. En nuestro país existen destacados filósofos que le han dedicado parte importante de su vida con propósitos muy diversos. El público general reconoce su nombre, y es frecuentemente citado en relación a los temas más dispares.

Naturalmente, no es nuestra intención aquí presentar un bosquejo del pensamiento de Heidegger —suponiendo que un bosquejo tal pudiese ser efectuado—, sino el referirnos

fundamentalmente al párrafo 34 de *Ser y tiempo*, en el que Heidegger establece elementos esenciales para la comprensión del lenguaje, que es lo que por ahora nos interesa.<sup>17</sup>

El párrafo se titula "Dasein y discurso. El lenguaje".<sup>18</sup> Previamente Heidegger ha desarrollado la constitución fundamental del "Ser-ahí" (Dasein), distinguiendo en su unidad dos aspectos: lo que denomina "disposición afectiva" y el "comprender". Pero, junto a ellos, agrega ahora un tercer aspecto cooriginario: el discurso (*Rede*).

El discurso (*Rede*), es el Dasein mismo en tanto articulación. El estado de ánimo y la comprensión que constituyen al Dasein son articulados (discursivos). A estos tres cooriginarios los denomina Heidegger existenciaros (según la traducción de Gaos), que en último término son la textura del Dasein mismo, son la estructura de su ser. Ellos no derivan uno del otro ni tienen antecedentes. Pues bien, el Dasein es un estado de ánimo y un comprender articulados, discursivos, pero además el Dasein está desde siempre abierto al mundo, y este estar es también siempre un co-estar, es decir, un "estar con" los otros.

Sé que es difícil para quien no esté familiarizado con las ideas de Heidegger atrapar desde la partida, y con unas pocas frases, lo que intentamos mostrar. Permítasenos entonces incluir algunos conceptos previos.

---

<sup>17</sup> Salvo excepciones señaladas, las citas provienen de *Ser y tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1977.

<sup>18</sup> Hemos usado la traducción del título de este párrafo realizada por J.E. Rivera. Estando terminado este capítulo apareció la traducción al castellano (la segunda en el mundo) de *Sein und Zeit*, realizada por Jorge Eduardo Rivera. Debemos señalar que la lectura de la obra en esta nueva traducción es notablemente más fluida que en la versión realizada por José Gaos.

Los seres humanos somos entes. Pero también son entes la pantalla del computador y las cosas que nos hacen frente de manera cotidiana. Ente es todo aquello de que hablamos y respecto de lo cual nos conducimos de tal o cual manera. Pero además, ente es también aquello que somos nosotros mismos y la “manera” de serlo. A este ente que somos en cada caso nosotros mismos —y que tiene entre otros rasgos la “posibilidad de ser” del preguntar— el filósofo alemán lo llama *Dasein* (Ser-ahí).<sup>19</sup> No se trata por lo tanto de un modelo de hombre, ni de una categoría abstracta, sino del modo encarnado (fáctico) en que somos.

Pues bien, este ente que somos en cada caso nosotros mismos, está constitutivamente en el mundo. De allí el “*Da*” (ahí) de su “*Sein*” (ser), es decir, su “aperturidad”, su ser-en-el-mundo. Esta aperturidad de su ser no es algo que ocurra de manera optativa, sino la única manera posible de ser para el *Dasein*. El *Dasein* es una unidad que puede ser mirada desde ángulos diversos, y así señalamos los “existenciaris” que la constituyen, como la mencionada disposición afectiva (o estado de ánimo), el comprender, y el discurso, que es lo articulable de ambas. No se trata de “partes” del *Dasein*, sino de aspectos destacables en una cierta intelección. El hablar de “existenciaris” obedece a una necesidad. El *Dasein* se destaca en cuanto ente porque “a su ser le va este su ser”. Esto quiere decir: el *Dasein* se “comprende en su ser”, comprensión que es ella misma una determinación de su ser-ahí. El *Dasein* tiene con su ser una “relación de ser”, está “abier-

---

<sup>19</sup> Estrictamente *Dasein* debiera traducirse al español como “Ser-el-Ahí”, para enfatizar que el *Dasein* es el “Ahí” del ser en general, pero estimo que eso, a pesar de su exactitud, requeriría desviar ontológicamente nuestra discusión.

to" a este su ser. Si bien puede decirse que la taza es un ente, en ningún caso posee una comprensión de su *ser* ente. El Dasein es un ente que, además de serlo (es decir, que además de ser "óntico"), se comprende (es decir, es al mismo tiempo "ontológico") y que por lo tanto, es "óntico-ontológico". Para esta situación Heidegger se ve requerido de acuñar una antigua expresión para un nuevo significado: la palabra "existencia". Los existenciaris son entonces el tejido de la existencia.

La "existencia" del Dasein, es su ser mismo, es decir, ese ser relativamente al cual necesariamente se conduce. Queda claro entonces que no basta que un ente "sea" para hablar de existencia; además de ser, el ente debe poder conducirse (comportarse), estar abierto y comprender ese su ser. Esto es lo que le ocurre al Dasein, para el cual Heidegger reserva el término "existencia".

El ente Dasein, cuyo análisis es el problema que enfrenta Heidegger, somos en cada caso nosotros mismos. El ser de este ente es *en cada caso mío* y este ente, en su ser, se conduce relativamente a su ser.

Sin embargo, el Dasein se conduce respecto de su ser como su posibilidad más característica. No se limita a "tener" dicha posibilidad como un rasgo entre otros, sino que "es", en cada caso, su posibilidad, y por esto puede en su ser "elegirse" a sí mismo, ganarse, perderse o no ganarse nunca. Adelanta Heidegger en este punto que los dos modos fundamentales de ser del Dasein son el de la "propiedad" y el de la "impropiedad".

El estudio de este ente, entonces, se encuentra ante un problema único: este ente no tiene nunca la forma de ser de las cosas que comparecen ante nosotros dentro del mundo, y

su manera de darse es difícilmente comprensible, por lo que esa manera constituye una parte esencial del estudio mismo.

Que el Dasein tenga por constitución la existencia, quiere decir que se determina partiendo de la posibilidad que él es y que en su ser comprende de alguna manera.

Como todo lo que se explicita analizando al Dasein se obtiene dirigiendo la mirada a la existencia, Heidegger denomina "existenciarios" a los caracteres de éste. En cambio, a las determinaciones del ser de los entes que no tienen la forma del Dasein las denomina "categorías". "Existenciarios" y "categorías" son las dos posibilidades fundamentales de caracteres de ser: los primeros se refieren a un *quién* y las segundas a un *qué* (las cosas en un sentido amplio).

## 2. El lenguaje

Pues bien, el existenciarario que deseamos destacar ahora es el discurso o *Rede*, y lo queremos destacar porque para Heidegger, éste es el fundamento del lenguaje. El discurso es —ya lo hemos señalado— "articulación". Pero, ¿qué queremos decir con "articulación"? Corrientemente entendemos que el codo es una articulación, porque establece una relación entre el brazo y el antebrazo. Se trata de un momento de unión entre dos algos que permite una cierta operación. Lo mismo entendemos cuando articulamos palabras: producimos una unión entre sonidos distintos que operan como tales palabras. Como se aprecia, la articulación no es lo mismo que "lo" articulado. El brazo se articula con el antebrazo, pero también con la escápula, y el antebrazo también con los huesos de la mano, permitiendo operaciones distintas. Del



mismo modo, el sonido “rrr” se puede articular con otros muy diversos, formando palabras como ruido, río o rojo. Lo importante es que la articulación produce —por así decirlo— un efecto mágico, al ser una especie de nada que permite que dos algos diferentes puestos en contacto formen un tercero y, más allá, una cadena a la que llamamos sintaxis.

Lo que nos dice Heidegger es que el Dasein es articulado, y lo es, porque es discurso. Esto mismo es la comprensión, puesto que la comprensibilidad (la comprensión en estado de posible) ya está siempre articulada, incluso antes de la interpretación apropiadora. “El discurso —nos dice— es la articulación de la comprensibilidad. Por eso el discurso se encuentra ya a la base de la interpretación y del enunciado” “Lo articulable en la interpretación y, por lo mismo, más originariamente ya en el discurso, ha sido llamado el sentido. (Pero), a lo articulado en la articulación del discurso lo hemos denominado totalidad significativa”. O sea, el sentido es aquello que puede ser articulado; lo efectivamente articulado, es, en cambio, la “totalidad significativa”.

No es por lo tanto la “interpretación” la que crea el sentido (el discurso). “La interpretación —dice Heidegger— se funda existencialmente en el comprender, en lugar de surgir éste de ella”. “Interpretación” no es más que el desarrollo de las posibilidades proyectadas en el comprender, las que son su fundamento.

Pero ¿qué lugar ocupa aquí el lenguaje (las palabras)? “La totalidad significativa de la comprensibilidad viene a palabra. A las significaciones les brotan palabras”, nos dice el filósofo alemán. No son, por lo tanto las palabras, entendidas como cosas, las que se ven provistas de significaciones. Como se aprecia, el discurso o *Rede*, es la articulación de

todas las posibilidades de la comprensión (comprensibilidad) y, lo que puede ser articulado, aquello que la articulación puede articular, es el sentido. Dicho con otras palabras, el sentido es todas las posibilidades de aquello articulable por el discurso y, por lo tanto, comprensible en la comprensión.

Por su parte, la "totalidad" significativa de que habla Heidegger parece querer decir "todo" lo articulado de lo articulable y que, por lo mismo, siempre estará provisto de sentido. "Si el discurso como articulación de la comprensibilidad del Ahí, es un existencial originario de la aperturidad, y la aperturidad por su parte, está constituida primariamente por el estar-en-el-mundo, el discurso deberá tener también esencialmente una específica forma de ser mundana." Esa forma es el lenguaje. Heidegger plantea que el discurso en estado de "expresado" es el lenguaje. La totalidad de palabras, que brota de las significaciones, es el modo expreso del discurso. Y, las palabras pueden ser "encontradas" como entes intramundanos, como palabras-cosas, del mismo modo como se encuentra todo lo que comparece ante nosotros en el mundo.

Detengámonos un momento en este punto. Efectivamente, el lenguaje (todo de palabras) corresponde a significaciones ex-presadas y, en tanto las significaciones son lo efectivamente articulado en la comprensión, el lenguaje también expresa una parte del discurso. ¿Por qué una parte? Porque el discurso no es sólo articulación efectiva, sino también articulación posible. ¿Y cómo podría estar en estado de ex-presa una articulación que es sólo posibilidad? En otras palabras, el lenguaje es el discurso ex-preso sólo si entendemos por ello la parte del discurso efectivamente apropiada, es decir, a un conjunto de significaciones.

De allí que cuando aprendemos palabras, aprendemos necesariamente una interpretación, pero entendiendo por tal, no una caprichosa versión de "los hechos", sino tan sólo una especificación apropiada (significaciones), un aspecto o forma de las muchas posibilidades de significación potenciales en el discurso o *Rede*, es decir, en el sentido. Sin embargo, puede decirse, además, que el todo de significaciones (o sea, el todo de sentidos alguna vez ejecutados o apropiados de alguna manera) no necesita coincidir y sobreponerse en toda su extensión con el todo de palabras de una lengua. De hecho, las lenguas deben inventar permanentemente giros, modismos y palabras nuevas para decir lo ya apropiado en la forma de significación. Por ejemplo, aquello que designamos con la palabra *estrés* está ya apropiado (previamente) como significación por alguien y, desde allí, su salto a la entificación como palabra "abre" esa significación a otros. Las palabras resultan así el vértice de una pirámide sustentado en el todo de significaciones y en el todo de sentido (discurso o *Rede*), significaciones y sentido que ellas nunca agotan.<sup>20</sup>

No obstante, la imagen de la pirámide sustentada en su base es equívoca. Efectivamente, es posible darla vuelta y ponerla con el vértice hacia "abajo" y la base hacia "arriba": al sentido le gotean significaciones y a las significaciones les gotean palabras. A nuestro juicio no se trata de un ascenso, sino de una "caída".

---

<sup>20</sup> Para quien postule un escepticismo radical respecto de este inagotable sentido y su estado de posibilidad, recordemos que él, o cualquier ser humano, no es más que una especificación de una combinatoria posible y prácticamente inagotable de los elementos que conforman su ácido ribonucleico. Los seres humanos posibles no están agotados por los seres humanos realmente existentes.

### 3. La *praxis*

Se explica entonces que el lenguaje (lo que decimos, escribimos o escuchamos) sea tan sólo una tentativa de apresamiento del sentido y esté "en vez de éste". Que el lenguaje sea "caído", quiere decir que está habitualmente desligado de su fundamento (del discurso), y sólo puede desligarse de algo lo que *no es lo mismo* que ese algo.

A ese lenguaje "desligado" Heidegger lo llama "habladurías", "avidez de novedades" y "ambigüedad", es decir, decires que han perdido sustento, que se han separado de aquello de que brotan. Y esto no ocurre porque las personas sean malintencionadas o específicamente crédulas o vagas en sus juicios. A nuestro entender, ocurre porque el lenguaje es un derivado tardío del sentido y de las significaciones y que, imperfecto, se transforma en ente intramundano, en interpretación que encontramos ya establecida al aprender una lengua. Por ello, para expresar significaciones, debemos lidiar con el lenguaje y las palabras que lo constituyen: ordenar lo que deseamos decir en secuencias sintácticas esquivas, que tienden a adulterar el significado. Esto ocurre porque las palabras no agotan el todo de significaciones ni menos el sentido (lo posible).

Retornemos un instante a nuestro ejemplo del simio de Kubrick. El garrote no es el fémur y el fémur no es ese hueso largo y pesado. El garrote, el fémur y el hueso largo y pesado, sólo "son" en la medida en que forman parte de una cadena de significación. Como es obvio, se trata en apariencia del mismo "objeto", pero apropiado en sintaxis diferentes. En un caso, será un mero obstáculo para buscar semillas, en otro, será una parte determinada del esqueleto de un ani-

mal; y en el último, un arma. Y esas tres cosas son "cosas" diferentes, aunque su "materialidad" sea la misma. Antes de la sintaxis no hay "cosa" alguna. Pero, sintaxis no quiere decir lenguaje (palabras), sino cualquier comportamiento, aunque las palabras son posibles, pues ellas siempre pueden brotar de las significaciones.

De manera que las "cosas" no son por sí mismas: son en tanto se articulan en alguna sintaxis, es decir, las "cosas" surgen del sentido y de la significación apropiadas en este o aquel comportarse. De allí que estar en la comprensión y en el mundo no sea más que estar ocupado con "cosas". Y, estar ocupado, no significa sólo estar "hablando", "escuchando" u otros giros semejantes. Estar ocupado es la manera en que vivimos siempre, es decir tratando con cosas, "habiéndonoslas" con ellas. Y, si las "cosas" sólo son en medio de una sintaxis, estar ocupado (o pre-ocupado) es estar en alguna sintaxis. Eso es lo que a nuestro entender Heidegger dice al decir que estar-en-el-mundo es esencialmente *Rede* o articulación, uno de los existenciaris del ente que somos, es decir, del Dasein.

Quiero no obstante insistir en que significación y sintaxis no son siempre, y ni siquiera frecuentemente, lenguaje. Cualquier acción, sentimiento, pensamiento o lo que sea que hagamos, son la especificación de alguna cadena de significación posible, es decir, y en esa precisa acepción, son apropiación sintáctica. Nada de lo que hagamos o no hagamos está fuera de sintaxis, y toda sintaxis apropiada o especificada de la multiplicidad posible del discurso es, en esa misma acepción, interpretación.

Decíamos que permanentemente estamos ocupados con las cosas, y que las cosas son entes. Con ellas tenemos que

habérmolas y tratar de manera inmediata: en medio de ellas nos movemos en nuestro “quehacer” cotidiano. Este movernos es lo que desde antiguo se conoce como *praxis*, y que Heidegger designa como la manera “cotidiana” de estar en el mundo. El trato con las cosas (*pragmata*) “no es (...) el conocimiento meramente aprehensor, sino la ocupación que (las) maneja y usa”.<sup>21</sup>

“El ‘ser ahí’ cotidiano —nos dice— es ya siempre en este modo: por ejemplo, al abrir la puerta, hago uso del pestillo”. Al ente que nos hace frente en la ocupación, Heidegger lo designa con el término “útil”. En el andar ocupado por el mundo “se encuentra uno con el útil para escribir, el útil para coser, el útil para hacer algo o el instrumento, etc.”

Lo notable en la formulación de Heidegger, es que el útil no puede ser *un* útil, en el sentido de algo aislado o subsistente por sí mismo, sino que “al ser del útil es inherente siempre un todo de útiles en el que puede ser este útil que es”. Esto ocurre porque “un útil es esencialmente ‘algo para’...”. El lector ya ha tenido ocasión de comprobar la importancia que damos a esta preposición, a primera vista insignificante, y el sentido en que lo hacemos. En la concepción de Heidegger, “en la estructura expresada con el ‘para’ hay una ‘referencia’ de algo a algo”. Es decir, “el útil, respondiendo a su ‘ser útil’, ‘es’ siempre por la adscripción a otro útil: (...) pluma, tinta, papel, carpeta, mesa, lámpara, mobiliario, ventanas, puerta, cuarto (...) (este último, a su vez) como útil para habitar...” Antes que un útil singular, queda descubierta una totalidad de útiles. A la forma de ser del

---

<sup>21</sup> J.E. Rivera: *Bewandnis*. Seminario de filosofía N° 2, Pontificia Universidad Católica de Chile, 1989.

útil, "en que este se hace patente desde sí mismo, la llamamos "ser (ente) a la mano" (*Zuhandenes*) —nos dice Heidegger— acuñando uno de los conceptos más importantes de *Ser y tiempo*.

Sin embargo, "la obra que hay que producir es el 'para qué' del martillo, del cepillo de carpintero, de la aguja, y en cuanto tal tiene por su parte (también) la forma de ser del útil. El zapato que hay que producir —continúa Heidegger— es para portarlo, el reloj ya acabado para saber el tiempo (...) Pero no sólo la obra que hay que producir es 'empleable para': el mismo producir es en cada caso un empleo de algo para algo". Bastante más adelante, Heidegger nos dice que "este ente 'a la mano' que por ello llamamos martillo 'guarda conformidad en' el martillar, este otro 'en' el protegerse de la intemperie", y este último "'es' por mor (por amor) del guarecerse el 'ser ahí', es decir, por mor de una posibilidad de su ser. La conformidad de algo 'a la mano' esta diseñada en cada caso por la 'totalidad' de conformidad, la que retrocede al final a un 'para qué' en el que ya no se guarda conformidad alguna, que ya no es un ente de la forma de 'ente a la mano', sino el Dasein mismo". Este "para qué" primario es un "por mor del que", que conviene exclusivamente al ser del Dasein, al que en su ser le va esencialmente este ser mismo.

Debemos señalar que estas consideraciones de Heidegger se dan en el contexto del examen de la "mundanidad del mundo". Lo que ha nosotros nos guía en este momento es destacar que si bien los útiles culminan sus "paras" en el "por mor" de una posibilidad del Dasein mismo, este culminar es a la vez un principio, puesto que el mundo no es otra cosa que la trabazón del "por mor de" y la totalidad de

referencia que hace posible que los entes a la mano sean exactamente entes a la mano, como intentaremos hacer explícito en las líneas siguientes.

#### 4. El deseo

Como en muchas áreas de la experiencia humana, Heidegger —y especialmente *Ser y tiempo*— es fuente de poderosa inspiración. Si bien su camino es decididamente ontológico, en el sentido de que su preguntar está dirigido al sentido del “ser” en general, los capítulos preparatorios transitan por lo que él llama la “cotidaneidad de término medio”, es decir, la vida concreta y corriente de los seres humanos. Desde luego esto no es un accidente, sino que tiene un carácter metodológico mucho más complejo y que dice relación con su concepción de la fenomenología. No es el propósito aquí desarrollar dicha concepción. No obstante, para nuestros objetivos, parece ser suficiente lo ya mencionado.

En *Ser y tiempo*, Heidegger no habla de deseo ni de carencia ni de ruptura ontológica. Sin embargo, el “por mor de” que cierra como término y a la vez como inicio la *praxis* del ser que en cada caso somos, nos hace pensar que los útiles no sólo son en medio de un todo de útiles como la referencia de “algo con algo”, sino que esa referencia implica la presencia de la ausencia, algo que le falta al Dasein mismo: el martillo es para martillar lo que le falta martillar ahora al Dasein, y ese faltarle es en último término una forma del “por mor de sí mismo”. Dicho con otras palabras, no se trata de un círculo que se cierre al final de una larga cadena de entes a la mano referidos unos a otros, sino que, en cada eslabón de la



cadena "práctica", el "por mor" está prefigurado como carencia, como falta, que articula en cada momento un ente a la mano con otro ente a la mano, y eso es la referencia o "condición respectiva" de uno a otro. Y, a nuestro entender, eso es también el "discurrir" del Ser ahí, es decir, el existencial que Heidegger llama *Rede*. Si bien construyo la habitación para guarecerme, en medio de esa carencia global (el amparo), cojo el martillo *para* clavar la estructura de madera que será soporte *para* el techo, que a su vez será la protección *para* la lluvia o el sol, etc. Clavo la estructura porque no la tengo, y construyo sobre ella el techo que me falta *para* la protección que me falta, y así sucesivamente. Y, como hemos intentado mostrar, eso implica traer a presencia ausencias a través de lo imaginario.

Vivimos tratando con los entes que comparecen ante nosotros en el mundo (*prágmata*), es decir vivimos en la *praxis*.

Como señalamos antes, los *prágmata* lo son en tanto se integran en alguna cadena sintáctica: los entes no son, por consiguiente, algo que subsista por sí mismo, una especie de cosa nuda o mera cosa cuyo ser y sentido sea establecido "por fuera" y con independencia de lo que somos. Efectivamente, un ente "intramundano" es un fenómeno "respeccional", es decir, queda determinado como tal ente por su referencia a algo que él no es. Así el martillo es tal por su referencia a los clavos, y éstos por su referencia a la madera, y esta última por la suya al mueble, y así sucesivamente. A eso denominábamos "trascendencia", es decir, el más allá de lo que en páginas anteriores llamamos "cosa bruta".

El que el martillo sea por referencia al "todo" de útiles mencionado, no lo transforma en clavo, en madera o en mueble. Es decir, lo que "hace" al martillo está, paradójica-

mente, más allá del martillo, y lo mismo ocurre con los clavos, la madera y el mueble. Constatábamos que Heidegger detiene la cadena (o plexo) de significación referencial en el “por mor de”, es decir en una posibilidad del Dasein mismo, lo que hace del “todo” de referencias un fenómeno dado (que denomina “mirar en torno” o “circunmirar”) y, por lo mismo, la condición fundante de aquéllas que hacen del martillo martillo.

Sin embargo, nos parece necesario tomar en cuenta que las referencias de los entes son —por así decirlo— bisagras que los articulan unos a otros y que los determinan, pero que al mismo tiempo son imaginarias, es decir, momentos articulantes que son presencia de lo ausente. Esta condición no es exactamente lo mismo que la referencia del martillo al clavo y de éste a la madera y de la madera al mueble. El martillo no es *para* el clavo, sino *para* clavar, y este clavar no es *para* la madera, sino *para* construir, y este construir no es *para* el mueble, y así sucesivamente. Es decir, el “por mor de” no está sólo como totalidad que ilumina el principio de la cadena desde el final, sino que está entramado como tal en cada “para”. Y, cada “para” es una falta: el martillo es *para* clavar la madera que me *falta* clavar *para* tener el mueble que me *falta*, *para* guardar lo que me *falta* guardar, y así sucesivamente.

El martillo, el clavo y la madera son entes (*prágmata*), pero lo son merced a los “paras” que los anudan en una determinada cadena de sentido, a lo que llamábamos especificación o apropiación de una cadena de significación posible. Pero es evidente que en otra cadena de significación el martillo no está articulado con el clavo, con la madera y con el mueble, como ocurre si el “para”, la carencia que lo espe-

cífica, es ahora la defensa propia, o moldear el hierro al rojo en la herrería o golpear el cincel que rompe la piedra o que la esculpe. Lo mismo ocurre con el clavo, la madera y el mueble. Pueden integrar diversas cadenas de significación y anudarse entonces con diversos otros entes que quedan especificados como tales merced a otras carencias que los articulan.

Y, a las carencias, a lo que nos falta, lo hemos denominado deseo. Luego, los entes, en la medida en que son en la articulación de los "paras", quedan especificados por el deseo, que es lo que nos "emociona", lo que nos mueve y lo que determina el comportamiento, es decir, la *praxis*, el estar ocupados con las cosas que comparecen ante nosotros en el mundo, y que culminan en el "por mor de" una posibilidad del Dasein mismo.

Cabría entonces la pregunta: ¿qué le *falta* al Dasein de sí mismo?

Si bien Heidegger no plantea en *Ser y tiempo* el problema de la "carencia" o "falta" de una manera explícita, lo hace implícitamente en la Introducción de la obra. El lector recordará que los párrafos 1 al 4 están relacionados con el preguntar: "Necesidad de reiterar expresamente la pregunta que interroga por el ser", "Estructura formal de la pregunta que interroga por el ser", etc. Al referirse a la existencia, como el estar abierto el Dasein a su ser, comprender su ser, "irle" su ser, y antes, al precisar lo que entiende por Dasein, dice: "a este ente que somos en cada caso nosotros mismos y que tiene entre otros rasgos la "posibilidad de ser" del preguntar, lo llamaremos ser-ahí..."

¿Por qué (o más precisamente para qué) enfatizar desde el inicio el preguntar y situarlo además como una posibili-

dad destacada del Dasein? Habría sido esperable que el preguntar fuese, junto a la *Rede*, el comprender y la disposición afectiva, un existenciario cooriginario. Sin embargo, no fue así. El preguntar —como tal preguntar— se va diluyendo a medida que la obra avanza y queda, en gran medida, simplemente como una actitud metodológica.

Lo que preocupa a Heidegger es el sentido del ser en general, y piensa que preguntarse por lo que sea “ser” ha caído en el olvido, por lo que estima necesario “reiterar” la pregunta, lo que significa “desarrollar, de una buena vez y de una manera suficiente, la pregunta misma”.

¿Qué es para Heidegger, entonces, preguntar? “Todo preguntar es un buscar cuya dirección le viene de lo buscado”. Pero, ¿no es esto preguntar por algo que *de algún modo se tiene y de algún modo no se tiene*? Y, ¿qué es lo que se tiene y no se tiene al mismo tiempo? La *presencia de lo ausente*, de lo que nos *falta*, en nuestros términos, el deseo.

Si no se nos hiciera presente algo que no tenemos propiamente, pero que de algún modo tenemos, no podría venirle de allí dirección al preguntar. Así, “a la pregunta que interroga por el ser —nos dice— le es ‘inherente el ser’, y el preguntar es esencialmente alcanzado por aquello de que se pregunta, a saber, por el ser”.

Entonces, *lo que le falta al Dasein es el ser, y le falta porque lo tiene, pero regularmente, de forma impropia*. Es decir, el Dasein está abierto a su ser, le va este su ser y lo comprende (existencia), pero esta comprensión es “caída”: el ser en cada caso mío queda interpretado desde los entes que comparecen ante nosotros en el mundo y desde los otros (el Uno), y por ello, es una comprensión “falsificada”, impropia.

Sin embargo, como hemos señalado, toda actividad se

despliega en el mundo (*praxis*) mediante una sintaxis articulada por *faltas*, en la que los entes son lo articulado (útiles), y que desde el principio hasta el final son expresión del “por mor de” del Dasein mismo, es decir, por el deseo de su “ser en cada caso mío”.

En un curso titulado “Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo”, dado en Marburg en el semestre de verano de 1925, dos años antes de la publicación de *Ser y tiempo*<sup>22</sup>, Heidegger escribe el párrafo que transcribimos a continuación, y que para la tesis esencial que hemos desarrollado en este libro, resulta clarificadora.

“El cuidado (*Sorge*) tiene el carácter formal de un anticiparse-a-sí-mismo-estando-ya-en-medio-de algo. Este anticiparse es la estructura que consiste en que el cuidado es siempre un ser por mor de algo, vale decir, que el Dasein, en el ocuparse-de, en todo acto de hacer algo, en toda procura y producción de algo determinado, cuida también, al mismo tiempo, de su propia existencia. En efecto, este anticiparse-a-sí significa que el cuidado —o mejor, el Dasein en el cuidado— ha proyectado previamente su propio ser como facticidad existencial. El estar en busca del propio ser, es decir, del ser que es cuestión para él mismo, se realiza siempre en un estar-en-medio-de algo, es decir, a partir de un ya-estar-siempre-en-el-mundo-en-medio-de [los entes]<sup>23</sup>. (El estar-en es, pues, constitutivo de todo modo de ser del Dasein; incluso del modo de ser propio!). En la estructura del estar-en-busca-de algo, que yo todavía no tengo, pero que busco

<sup>22</sup> *Obras Completas*, tomo 20, Primera Sección, párrafo 31, p. 408-409. 1925. Debemos agradecer a J. E. Rivera la búsqueda y traducción de este texto del alemán al castellano.

<sup>23</sup> Los paréntesis cuadrados contienen acotaciones de traductor.

estando-ya-en-medio-de, que es *eo ipso* un estar-en-busca-de-algo, comparece el fenómeno del aún-no-tener algo [determinado], del cual yo estoy en busca, es lo que designamos como el carecer [*Darben*] o la carencia [*Darbung*]. No es pura y simplemente un absoluto y mero no-tener objetivo, sino que es siempre un no-tener algo de lo cual ando en busca, y sólo por esto último queda constituida la carencia, el estar desprovisto de (...) el necesitar. Esta estructura fundamental [*Grundstruktur*] del cuidado será reducida más adelante —con el progreso de la interpretación— a la constitución de ser que se nos dará a conocer como tiempo.”

## Capítulo VI

RAFAEL ECHEVERRÍA

Rafael Echeverría ha trabajado en una original disciplina que denomina “*coaching ontológico*”<sup>24</sup>. Gran parte de su actividad se ha desarrollado en Inglaterra, los Estados Unidos y Canadá, siendo actualmente Presidente del “Newfield Group”, en San Francisco, California, empresa dedicada justamente a la formación de personas en el “*coaching ontológico*” y a desarrollar el enfoque que él mismo denomina “*ontología del lenguaje*”, tema que expone exhaustivamente en una obra que —con ese mismo nombre— ha aparecido recientemente en Chile.<sup>25</sup>

Su proyecto general es la comprensión del ser humano, pero sobre la base de una determinada y particular articulación de las contribuciones de Nietzsche, Wittgenstein, Heidegger y Maturana, al último de los cuales considera una “*piedra angular*” de su propio pensamiento. Esta nueva interpretación del fenómeno humano declara situarse “no sólo más allá de los presupuestos del pensamiento moderno, sino que busca incluso trascender las bases mismas de lo que llamamos ‘*el programa metafísico*’, que por 25 siglos, desde Sócrates, Platón y Aristóteles, dominara al pensamiento occi-

---

<sup>24</sup> Entrenamiento ontológico.

<sup>25</sup> *Ontología del Lenguaje*. Ed. Dolmen, Santiago, 1994. Todas las citas de Rafael Echeverría incluidas en el presente capítulo corresponden a este libro.

dental". A esta interpretación Echeverría la denomina "ontología del lenguaje".

### 1. Postulados de la "ontología del lenguaje"

Primer postulado: *Interpretamos a los seres humanos como seres lingüísticos.*

Es decir, "el lenguaje es, por sobre todo, lo que hace de los seres humanos el tipo particular de seres que son. Los seres humanos... son seres que viven en el lenguaje (y éste) (...) es la clave para comprender los fenómenos humanos". Sin embargo, Echeverría acepta que, si bien estamos en el lenguaje, eso no nos agota, puesto que el fenómeno humano es "multidimensional". Aparte del lenguaje, la existencia humana reconoce otros dos dominios: el dominio del cuerpo y el dominio de la emocionalidad (que no son lingüísticos).

Aunque concibe a estos tres dominios como autónomos —y que por lo mismo no pueden ser reducidos unos a otros— ellos guardan estrechas relaciones de coherencia entre sí. La prioridad del lenguaje deriva de que es "a través" de él "como nos es posible el acceso a los dominios no lingüísticos".

Segundo postulado: *Interpretamos el lenguaje como generativo.*

Este postulado cuestiona la concepción "tradicional" del lenguaje como una capacidad fundamentalmente pasiva o descriptiva, aquella que nos permite hablar acerca de una "realidad" previa a él y que se limita a dar cuenta de ella. ¿Qué significa esto? Significa que el lenguaje no describe realidades *sino que las crea*, que "el lenguaje crea ser".



Al igual que en el primer postulado, Echeverría relativiza. No está diciendo “que todo lo que existe sólo existe en el lenguaje”. “No estamos negando la ‘existencia’ de una así llamada ‘realidad externa’, independiente del lenguaje. Pero —continúa— de tal ‘realidad externa’, en cuanto externa e independiente del lenguaje, no podemos hablar. Todo, de lo que hablamos, se encuentra, por definición, dentro del dominio del lenguaje. No podemos sostener que aquello de lo que no hablamos no existe (eso sería hacer del silencio y la nada lo mismo). Una vez que algo se convierte en parte de nuestras vidas, una vez que la realidad externa ‘existe para nosotros’, dejó de ser externa, y la forma en que existe para nosotros es en el lenguaje”.<sup>26</sup>

Al postular Echeverría que el lenguaje es generativo, está diciendo que es acción y que crea realidades: ...“los seres humanos —afirma— modelamos nuestra identidad y el mundo en que vivimos ‘a través’ del lenguaje”.

Veamos este punto con las palabras del autor: “Basta pensar en las infinitas oportunidades en las que una persona, un grupo, un país cambiaron de dirección y alteraron su historia porque alguien dijo lo que dijo” o “al decir lo que decimos, al decirlo de un modo y no de otro, o no diciendo cosa alguna, abrimos o cerramos posibilidades para nosotros mismos, y muchas veces, para otros. Cuando hablamos modelamos el futuro”.

---

<sup>26</sup> No queda claro qué quiere decir el autor con este “estar en” el lenguaje. Pareciera que se trata de una analogía espacial (como el café está en la taza). Resulta lógico entonces que lo que está “fuera” o es “externo” al lenguaje sea un innumerable, y que desde el momento en que ingresa a su “interior” se haga algo decible, y que todo de lo que hablamos debe estar primero en el lenguaje.

Este postulado se hace más claro en el apartado en que Echeverría se refiere a los “actos lingüísticos” y específicamente en lo que llama “declaraciones”.

“Cuando hacemos declaraciones —nos dice— no hablamos acerca del mundo, generamos un nuevo mundo para nosotros. La palabra genera una realidad diferente. Después de haber dicho lo que se dijo, el mundo ya no es el mismo de antes. Este fue transformado por el poder de la palabra”. Como ejemplos pone la declaración de independencia de los Estados Unidos de Norteamérica o cuando un Juez declara “¡Inocente!” a alguien, o cuando el árbitro dice “¡Fuera!” o el oficial del registro civil, “¡Los declaro marido y mujer!”, y muchos otros semejantes. El autor nos dice que “el poder de las declaraciones puede provenir de la fuerza o de habernos sido otorgada como autoridad”.

Tercer postulado: *Interpretamos que los seres humanos se crean a sí mismos en y a través del lenguaje.*

“La ontología del lenguaje (...) sostiene que la vida es (...) el espacio en el que los individuos se inventan a sí mismos (...) Sujetos a condicionamientos biológicos y naturales, históricos y sociales, los individuos nacen dotados de la posibilidad de participar activamente en el diseño de su propia forma de ser.”

Lo que nos dice en definitiva es que “el ser humano no es una forma de ser determinada ni permanente. Es un espacio de posibilidad hacia su propia creación. Y aquello que lo posibilita es precisamente la capacidad generativa del lenguaje. A partir de las bases de condicionamiento mencionadas —continúa— los individuos tienen la capacidad de crearse a sí mismos a través del lenguaje. Nadie es de una

forma de ser determinada, dada e inmutable, que no permita infinitas modificaciones.”

“Es (ésta) una interpretación que nos permite conferirnos sentido como seres humanos de una manera poderosa. Sobre todo, esta interpretación nos permite ganar dominio sobre nuestras propias vidas, el jugar un papel activo en el diseño del tipo de ser en el que quisiéramos convertirnos. Esta es la promesa —concluye— que nos formula la ontología del lenguaje para el futuro.”

Expuestos brevemente los postulados fundamentales de la ontología del lenguaje, deseamos ahora coger algunas de sus derivaciones. Quien conozca el libro de Echeverría *Ontología del lenguaje* sabe que se caracteriza por contener muchas distinciones, clasificaciones y subtulaciones. Entre ellas, algunas nos han resultado especialmente interesantes. Nos referimos a lo que llama “inquietudes”, “emoción”, “acción”, “transparencia”, “quiebre”, y todo ello en relación al “lenguaje”.

## 2. Las inquietudes

“Una acción se lleva a cabo para atender una inquietud”. Esta afirmación responde a la pregunta: ¿para qué está la persona ejecutando una acción? Al hablar de “inquietudes”, Echeverría está intentando darle un sentido al comportamiento humano, sin tener que acudir a la suposición de que hay “algo” “detrás” de la acción, cosa que él estima ocurre cuando se habla de “intenciones” y que seguramente podría extenderse a lo que habitualmente se designa como “motivaciones” y “deseo”.

Inspirándose en su interpretación de la filosofía de Martin Heidegger, dice que “cada vez que actuamos podemos *suponer* que lo hacemos para hacernos cargo de algo.<sup>27</sup> A ese algo —continúa— sea lo que sea, le llamamos inquietud.” El suponer que hemos destacado en la frase, quiere decir que Echeverría no está afirmando que cada vez que actuamos lo hacemos para hacernos cargo de algo, sino que “suponemos” eso. Es decir, una acción *no* se lleva a cabo “para atender una inquietud”, sino para atender una *supuesta* inquietud, pues lo que suponemos es que actuamos “para hacernos cargo de algo” y, como hemos visto, exactamente eso es una inquietud.

¿Por qué este sutil enredo? “Sostenemos —nos dice— que una inquietud es una interpretación que confiere sentido a las acciones que realizamos”. O sea, las acciones no tienen sentido como tales: el sentido es algo que se les “confiere” merced de la interpretación. “Es un relato que fabricamos para darle sentido al actuar (...) Fabricamos algunas historias después de realizar acciones, y otras, antes de hacerlo”.

“Las inquietudes (...) residen en el que escucha. Y puesto que somos capaces de escuchar y observar nuestras propias acciones, también podemos atribuirles un sentido (...) Cuando escuchamos, por lo tanto, escuchamos el por qué las personas realizan las acciones que realizan (...) Cuando escuchamos (...) somos activos productores de historias”.

Resulta entonces que no es la acción la que se hace cargo de algo, sino la inquietud la que se hace cargo de la acción.

---

<sup>27</sup> No sabemos dónde puede haber Heidegger dicho esto. Posiblemente Echeverría se está refiriendo a algún aspecto del “cuidado” (*Sorge*).

No es la acción la que se ejecuta para atender una inquietud como afirmaba al principio que suponíamos, sino que ahora son las inquietudes (historias, interpretaciones) las acciones que se ejecutan para hacerse cargo de otras acciones. Pero, ¿para qué le damos sentido a las acciones? ¿Por qué, para qué o desde dónde las inquietudes se hacen cargo de las acciones?

Por su parte, si las inquietudes son acciones, e interpretar (escuchar) también lo es, el sentido de ellas dependerá a su vez de otras interpretaciones (acciones), y estas otras, de otras, y así *ad infinitum*. ¿No cabría entonces hacerse “carga” de la pregunta que interroga sobre el *para qué* necesitemos interpretar, inquietarnos, fabricar historias e historias sobre historias y de ese modo “inventar” un sentido a las acciones y un sentido a las acciones de inventar sentido?

No deseamos perder el foco de nuestro análisis, por lo que no consideraremos otras reflexiones del autor sobre la acción de escuchar. Lo que nos interesa ahora es destacar que los términos usados, después de varias vueltas, empiezan a desdiferenciarse. En este caso “inquietud” es “interpretación”. Sabemos, sin embargo que toda “interpretación” es “explicación” y que toda “explicación” es “lenguaje” y con ello “recursiva”. Pero además, la “inquietud” y la “interpretación” se dan en el “escuchar”, y el “escuchar” es una “acción”, y con ello “lenguaje”.

Sin embargo, también sabemos que “observar” es “lenguaje”, y que “observar” es “explicar”, y que “explicar” es “interpretar” y que “interpretar” es “inquietud”, y todo ello en un círculo sin fin.

### 3. Las inquietudes y la acción humana

¿Podríamos decir que Echeverría ha explicado el sentido de la acción humana? Es evidente que no ha explicado la experiencia con otros elementos de la experiencia, sino con los mismos. Pero, ¿cómo podría explicar algo que desde su formulación no es? La acción no tiene sentido, puesto que el sentido es una interpretación (inquietud), algo que atribuimos a la acción, y no algo que esté en ella misma. Ahora bien, las acciones de interpretar, como toda acción, tampoco tienen sentido en sí mismas, sino que requieren a su vez de otra acción que las interprete y así sucesivamente. Por más que ascendamos (o descendamos) en este esquema, el sentido nunca aparecerá de suyo. Luego, respecto del sentido de la acción humana, no hay nada que explicar puesto que ésta no tiene sentido. Y, si no hay nada que explicar, ¿de qué estamos hablando? ¿Para qué hablamos?

Desde estos postulados, el sentido es un "invento" inexplicable, un "porque sí", un arbitrario y, por lo mismo, nos deja en la libertad de fabricarlo de una manera u otra. Pero, ¿para qué inventarnos un sentido tal o cual? ¿Por qué lo hacemos? Si nos preguntamos por el para qué de la acción, debemos incluir en nuestra interpretación el para qué del lenguaje, también una acción. De acuerdo a lo dicho, inventemos lo que inventemos, el sentido seguirá siendo un arbitrario.

Interpretar una acción o un comportamiento (mío o de otros) implica en la formulación de Echeverría dos momentos: uno, la acción; y dos, la interpretación sobre la acción, es decir, la atribución de sentido. Pienso que esos dos momentos no existen nada más que en una segunda instancia y que

en una primera, el sentido ya está presente. Como hemos desarrollado en los capítulos anteriores, nos parece que el sentido es articulación de experiencias y no planos recursivos (uno sobre otro). Pero además, la figura es distinta si se trata de mí o de los otros.

Me paré del escritorio y fui a la cocina a preparar café, el que luego traje a la mesa de trabajo y bebí. Esta secuencia, que hemos llamado "clausurada", es comportamiento. De acuerdo a los planteamientos de Echeverría, primero yo me comporté y luego, como observador de mis acciones y sin que podamos dar explicación alguna, "inquieté" o "interprete" dándole un sentido. Pero las cosas no ocurrieron de ese modo. Antes de cualquier interpretación, mi comportamiento fue orientado, y orientación es sentido. La orientación está presente desde el inicio de la secuencia y no sólo al final. No fue mi moverme "cualquier moverme" errático. Fue no sólo orientado, sino que sutilmente orientado (propositiva y elusivamente). ¿Necesito, para hablar del sentido de esa acción, "fabricar una historia" *a posteriori*? ¿O tal vez afirmar que primero inventé la historia del café y luego me comporté de acuerdo a ella? Naturalmente puedo hacerlo, pero eso implicaría en este último caso, que el "agente" de la acción es este caprichoso narrador de historias, y habría que explicar para qué y desde donde ese "agente" narra historias previas a la acción y, además, hacerlo respecto del cómo la gobierna.

El sentido no está en pararme, eludir las sillas del comedor, coger la cafetera, encender el fuego, colocar el filtro, etc. Tampoco lo está en traer a presencia imaginariamente una carencia, una falta (el café) o al traer a presencia mi experiencia previa de chocar contra paredes y pasar de una habita-

ción a la otra por las puertas (*imago* elusivo). Lo que "hace" el sentido es la articulación de todos esos momentos: el sentido "es" la sintaxis, es la articulación más lo articulado, lo que forma una cadena determinada y no cualquiera. Esos mismos elementos, en otra cadena, tienen otro sentido.

Sostiene Echeverría que "fabricamos historias antes o después de comportarnos". Yo postulo que el comportamiento, la acción humana es articulada como tal y, por lo tanto, *es en sí misma sentido* y no una historia creada antes o después de ella. El que sea posible además crear historias sobre esa determinada secuencia, no la crea. La secuencia primera es posible por la presencia de momentos articulantes imaginarios que pivotan sobre lo real y, lo real es lo articulado en la articulación: a esto último es a lo que llamamos "algo", "cosa" o "ente", el que sólo existe como tal en medio de alguna cadena sintáctica que, en último término, forma parte de la trama de lo designamos como mundo.

Ahora bien, como "observadores" tenemos acceso a nuestros imaginarios. Pero no lo tenemos a los imaginarios de otro: allí sólo observamos sus movimientos y sus palabras. Por lo tanto, la observación no es una y la misma si se trata de mí o de los otros. Lo que hace el autor que comentamos es trasladar las condiciones en que observamos a los otros a la observación de sí mismo. Esto no es sino el interpretarse a sí mismo desde la interpretación de lo que nos hace frente en el mundo. Efectivamente, y como hemos señalado en capítulos anteriores, si veo a alguien levantarse del escritorio, el sentido de su comportamiento es para mí una mera conjetura, una carencia que organizo desde las *imago*s que me la hacen presente. En ese caso, efectivamente "inventó" una historia y digo que "me parece", que "creo", que "supongo",



que ese alguien se levanta del escritorio para ir a la cocina a preparar café, pero esa conjetura puede demostrarse errada si luego ese alguien se dirige al baño. Eso es radicalmente distinto a si siento un deseo que identifico como “sed” mientras escribo y me paro del escritorio para ir a la cocina. Allí no hay historia ni conjetura alguna ni menos arbitrariedad. No puedo inventar, en esa secuencia, una historia desligada de mi deseo (la sed). Sobre ella puedo hacer las “explicaciones” o “interpretaciones” que quiera, por ejemplo, que la comida estaba salada y que por eso siento el deseo que siento. Pero esas historias, o cualesquiera otras, no cambian ni crean el sentido de mi comportamiento original.

#### **4. Emociones y estados de ánimo**

Hemos ya dicho que Echeverría plantea que, además del lenguaje, los seres humanos estamos constituidos por otros dos dominios independientes: el dominio del cuerpo y el de la “emocionalidad”. El lector debe entender que la palabra “dominio” es usada en el sentido de “región de la experiencia” o algo parecido, y no necesariamente como aquello que “se gobierna” o sobre lo cual se “guarda señorío”.

Estos “dominios”, si bien no pueden ser reducidos unos a otros (son autónomos), establecen entre ellos “relaciones de coherencia”, es decir, lo que acontece en uno de ellos “condiciona lo que sucederá en el otro” y por lo mismo se “influyen mutuamente”.

En el dominio de la emocionalidad (vida emocional), Echeverría distingue dos clases de fenómenos: los estados de ánimo y las emociones.

“Cuando hablamos de estados de ánimo —dice— nos referimos a una emocionalidad que no remite necesariamente a condiciones específicas y que, por lo tanto, normalmente no los podemos relacionar con acontecimientos determinados. Los estados de ánimo —subraya— viven en el trasfondo desde el cual actuamos”.

Y, los estados de ánimo condicionan nuestras acciones, es decir, abren un espacio de posibilidades y no otras.

“Los seres humanos —continúa— siempre estamos en algún estado de ánimo que, comúnmente, no elegimos ni controlamos —simplemente nos encontramos en él. Una vez que estamos en un determinado estado de ánimo, nos comportamos dentro de los parámetros que tal estado de ánimo especifica en nosotros”.

Si el lector ha seguido con detención la exposición que hacemos de los postulados de Echeverría, comprobará que su concepción del estado de ánimo (que en gran medida compartimos) nos pone ante un fenómeno diferente a todo cuanto se ha dicho hasta aquí. De partida se trata de un “incondicionado” y a la vez “condicionante”, de algo que surge porque surge y que “especifica” el marco de nuestro comportamiento y nuestras acciones. Desde luego no hay aquí “dominio” alguno, sino que en el estado de ánimo, en lugar de amos, somos esclavos. Como tal incondicionado, gobierna nuestras acciones y, por lo mismo, gobierna las acciones que llamamos lenguaje en cualquiera de sus dimensiones (de hecho se supone que cierto estado de ánimo es la condición de surgimiento del lenguaje en los seres vivos): “En la medida —dice— que la emocionalidad condiciona el actuar, condiciona igualmente la manera como somos mientras estamos en él (...) estamos poseídos por nuestros estados

de ánimo." Sin embargo, Echeverría rápidamente entra en contradicción.

La anuncia en la forma de pregunta, pues parece darse cuenta que se ha metido en un punto de referencia fijo, en un algo previo y absoluto que rompe con la "inventiva" que ha sustentado para lo que somos y podemos ser. Ha encontrado un no arbitrario, y esto pone en jaque todo el constructo y las promesas de la ontología del lenguaje. Pregunta: ¿significa esto que no hay nada que podamos hacer respecto de nuestros estados de ánimo? ¿Debemos resignarnos a los estados de ánimo que nos poseen? "De ningún modo" —afirma. "El ser capaces de observar los estados de ánimo en cuanto tales, nos permite intervenir en su diseño". "Postulamos —ha dicho un poco antes— que al cambiar el observador de estados de ánimo que somos, abrimos posibilidades de acción".

Pero, ¿cómo es posible esta inversión de sentido?

"Una de las metas de este trabajo —abunda el autor— es generar en el lector un nuevo observador de estados de ánimo y desarrollar su capacidad para intervenir en los estados de ánimo en los que nos encontramos inmersos y diseñar las acciones capaces de cambiarlos".

¿En qué quedamos? Si el estado de ánimo es el "trasfondo" de nuestras acciones (y entre ellas del lenguaje), si el estado de ánimo es "el que está constituyendo el 'Yo' en su forma presente de ser", si el estado de ánimo, en fin, es el que "especifica" los parámetros dentro de los cuales nos "comportamos", ¿cómo y desde dónde podríamos intervenir en su diseño y además cambiarlo? ¿Cómo podríamos actuar desde fuera del marco que un estado de ánimo determina?

La salida de esta contradicción, como de otras que ya hemos señalado, procede de la desdiferenciación de lo que se ha diferenciado como punto de partida.

Echeverría ha partido distinguiendo el estado de ánimo de las emociones. “La emoción —dice— es una distinción que hacemos en el lenguaje para referirnos al cambio en nuestro espacio de posibilidades a raíz de determinados acontecimientos (sucesos, eventos o acciones). Cuando hablamos de emociones, por lo tanto, podemos señalar las circunstancias particulares que las generan. Podemos identificar los acontecimientos que gatillan las emociones (...) Las emociones son específicas y reactivas. Los acontecimientos las preceden”.

Ahora bien, si las acciones que “diseñemos” pueden cambiar el estado de ánimo, ya no se trata de estado de ánimo, sino de emoción, puesto que dichas acciones serían los acontecimientos que la preceden y que no sólo podemos identificar, sino además crear. El “estado de ánimo” sería entonces ahora específico y reactivo y, por lo tanto, la negación de la distinción (o definición) con que se partió.

Obviamente Echeverría se da cuenta que en directo de nuevo las cosas no funcionan. Entonces relativiza: “Existe una estrecha relación entre emociones y estados de ánimo. Por un lado lo que empezó como una emoción ligada a un determinado acontecimiento, puede a menudo convertirse en un estado de ánimo si permanece con la persona el tiempo suficiente y se traslada al trasfondo desde el cual ella actúa (...) Por otra parte —agrega— además de las diferencias indicadas arriba, los estados de ánimo y las emociones son fenómenos muy similares y nos permiten reconstruirlos de la misma forma. La mayor parte de lo que vamos a decir

a continuación puede ser aplicado tanto a los estados de ánimo como a las emociones."

Problema resuelto. Cambiamos el estado de ánimo cambiando las emociones ("muy similares" y capaces de "traslarse" al estado de ánimo) y, como las emociones son —de acuerdo a su propia definición— reactivas a situaciones o acciones que nosotros mismos efectuamos, cambiamos el estado de ánimo ejecutando las acciones en que consiste el lenguaje y que gatillan las emociones, las que después se "trasladan al estado de ánimo. Y, si la explicación de todo esto nos complica, o si constatamos que todo el sistema está sostenido en una especie de "éter" (las palabras "similar", "conversión", "traslado" y "trasfondo"), simplemente dejamos de hacer la distinción con que partimos y dejamos al lector resolver las complejidades y contrasentidos que ello implica.

Sin embargo, esta manera de llevar la contabilidad lógica no puede ser pasada por alto si estamos tomando en serio las ideas del autor. Al estar las acciones acotadas por los estados de ánimo, no podremos salirnos de ahí a menos que el estado de ánimo cambie y, por lo mismo, todo lo que hagamos distinto de esas cotas será una consecuencia de que ya cambió el estado de ánimo y no a la inversa. El que creamos que dichas acciones "diseñaron" el nuevo estado de ánimo, desde estos parámetros, ¿no será tan sólo una "historia" fabricada para darnos la ilusión de que poseemos dominio donde carecemos de él? Y, ¿por qué hacemos eso?

Lo que se está jugando en esta contradicción es mucho más importante que una mera definición o que una cierta oscuridad en el razonamiento. Si aceptamos que los estados

de ánimo son “incondicionados”, pero “condicionantes”, le estamos dando una dirección inequívoca a la interpretación del sentido del comportamiento humano. El estado de ánimo abre posibilidades y al mismo tiempo las cierra, y esto incluye también a las “emociones”. Desde un estado de ánimo se pueden tener ciertas emociones y no otras, y por ello se pueden ejecutar ciertas acciones y no otras, incluidas el decir, el callar y el escuchar, es decir, lo que hagamos en el lenguaje.

La secuencia va desde el estado de ánimo a la emoción y a la acción y no a la inversa. Por eso esta vez no podemos crear un camino de doble tránsito. El estado de ánimo está en el observador, de acuerdo, pero no sólo él: todo está en el observador. Sin embargo, al observar mi estado de ánimo, lo observo “desde” ese estado de ánimo, es decir, lo formulo, explico, digo, callo, escucho o lo que se quiera, desde ese estado. Lo que hago o no hago, lo hago desde ese ánimo. Como se comprende fácilmente, lo que haga, diga, explique, crea, interprete o sostenga el observador, esta “condicionado” por su estado de ánimo y, desde allí, por sus emociones. Y también desde allí “interpreta” al otro y al mundo. Dicho enfáticamente, el observador es vasallo del estado de ánimo. Ocurre entonces que no estamos atrapados en el lenguaje, sino en el estado de ánimo; ocurre que no estamos primariamente en el lenguaje, sino en el estado de ánimo; ocurre que nuestras explicaciones de observador cambian si cambia nuestro estado de ánimo y no a la inversa.

Ocurre además que, si queremos explicar al ser humano, necesitamos entonces explicar el estado de ánimo, esa condición que parece no ser “disponible” ni “diseñable”. Esa explicación es la que Echeverría no intenta.

## 5. Estado de ánimo y deseo

Posiblemente Echeverría no intenta explicar el estado de ánimo porque dicha explicación debe retornar a algunos de los “desechos” que han quedado a la vera del camino bajo el calificativo de “tradicionales”, es decir, derivados del “programa metafísico”.

Hemos dicho antes que comportarse requiere que seamos fuente de deseo y emoción, que seamos la vida (*ánima*) que somos y cómo somos. Es decir, afectarse y comportarse es el estado de ánimo realizándose de modo incesante. En el estado de ánimo no se trata —decíamos— de algo independiente sobre lo cual se “monte” la existencia y la vida, sino ellas mismas “siendo”. Y, el estado de ánimo es el estado del deseo. Comprendo que hablar de deseo, en medio de explicaciones blancas, reconoce una dimensión más compleja de la existencia. Como hemos ya señalado, el deseo no es otra cosa que la presencia de una carencia, de lo que falta para reestablecer un equilibrio. Esto es lo que mueve al ser vivo y no otra cosa. Esa carencia es la que, en el ser humano, toma la forma de “imaginario”, de presencia de la ausencia; eso es lo que abre al mundo como red de sentido, lo que desenclaustra al ser humano a través del lenguaje y muchas otras derivaciones ya analizadas.

La primacía del deseo (y no del lenguaje) en la interpretación del mundo se ofrece a la vista de quienes han tenido la oportunidad de asistir a las personas que padecen de “trastornos del estado de ánimo”, nombre con el que en psiquiatría designamos a la depresión, a la exaltación anímica y a otros estados relacionados. No se trata aquí de ofrecer al lector un argumento de autoridad, pero tampoco de obviar

la riqueza que dichos estados comportan para la interpretación del ser humano, y específicamente para la discusión que aquí sostenemos.

La depresión del estado de ánimo puede interpretarse como una carencia de deseo. Efectivamente el paciente ha perdido el deseo sexual, alimentario, estético, etc. Al no haber deseo no hay carencias. Nada le falta. Por ello no tiene emociones. Frecuentemente se piensa que la depresión es un estado emocional "similar" a la tristeza, pero no es así. El melancólico no tiene tristeza ni alegría ni emoción alguna (no puede sentir afecto por sus hijos o nietos ni interesarse en lo que le rodea o en él mismo). Este estado de carencia de deseo, hace que el mundo del paciente y con ello él mismo se vean "sin sentido", y donde no sólo no se teme a la muerte, sino que se la busca. No se trata de la muerte como un tránsito de un nivel de sentido a otro superior, sino como el poner las cosas en su lugar: llevar la nada a la nada.

De allí que la saciedad total, permanente e irreversible, sea equivalente a la muerte misma, es decir, a la desestructuración del sistema generador de deseo.

Que el sentido y la red de articulaciones y articulados (entes) que forman la trama del mundo en el que somos desde un estado de ánimo, esté relacionado con el estado del deseo no puede ya sorprendernos. Si el lector repasa lo tratado en los primeros capítulos, comprobará que toda sintaxis (sentido) es una cadena articulada por imaginarios, y éstos no son otra cosa que la manera en que hacemos presente lo faltante, es decir, el deseo. Al faltar el deseo en la melancolía, se desestructura toda la existencia en tanto articulación, sentido, sintaxis, acción, lenguaje, etc., es decir, el mundo en el que somos y la forma en que somos en él. Desde luego, la



depresión anímica no siempre ni regularmente es absoluta, pues hay muchos puntos intermedios. Pero en ellos, al persistir "algún" grado de deseo, se aprecia de modo impresionante la constitución de un mundo completamente diferente al de la persona antes o después de la depresión. Es decir, la "interpretación" del mundo y la "explicación" que realiza el "observador" deprimido es completamente diferente a la que realiza ese mismo observador al recuperarse su estado de ánimo. Todo lo que dice, hace, piensa, siente, etc., es diferente.

Lo inverso ocurre en los estados de exaltación anímica. Allí el mundo y la persona que existe en él se desbordan de sentido. El deseo se reconstituye sin cesar en todas las esferas y la persona no deja de comportarse en ningún momento. Todas las emociones se desencadenan ante pequeños estímulos y el lenguaje surge a raudales en forma ininterrumpida. El recuerdo y la fantasía (los imaginarios), junto a una aguda capacidad de percibir (lo real), inundan la experiencia de la persona. En el extremo, se experimenta a sí misma como si para ella todo fuese posible (en la medida en que la dilatación del estado de ánimo es absoluta), y, de ese modo, sentirse impelida a explicarle a la humanidad, por ejemplo, el origen del universo o a considerarse elegida para su redención y salvación.

Como en el caso de la depresión, existen grados de intensidad en la exaltación anímica, que hacen de la omnipotencia descrita algo menos evidente a primera vista, pero que podrían caracterizarse por un estado de reconstitución acelerada del deseo, por una insaciabilidad que gobierna las emociones y todo el comportamiento, incluyendo el lenguaje en sus diferentes dimensiones (hablar, escribir, etc). Dicho con otras palabras, el paciente no logra clausurar el deseo.

Lo sorprendente es que estos estados antagónicos puedan ocurrir a la misma persona de modo sucesivo numerosas veces en la vida y, en cada cambio de fase, cambia junto con el estado de ánimo todo lo demás, resumido en las emociones y el comportamiento, es decir en la forma en que esas personas son y se constituyen en un mundo.

Podría objetarse que se trata de estados patológicos o de personas especiales o diferentes. No entraremos en una discusión tan inútil como aquella, pero sí al menos señalaremos que los seres humanos lo son también en el enfermar, y desde allí es posible acceder con enorme riqueza a lo que somos. Este breve excursus clínico nos ofrece un claro ejemplo de la inversión que implica la postura de Echeverría, al creer que el observador, es decir, el lenguaje, la explicación, la inquietud, etc., pueden cambiar al margen del estado de ánimo. Esta interpretación, como hemos visto, se sostiene desde la ambigüedad de los términos usados y de la ruptura a la larga de las distinciones iniciales.

## 6. Transparencia y quiebres

Plantea Echeverría que “cuando, por ejemplo, caminamos, subimos la escala, martillamos un clavo en la pared, escribimos en el computador...”, es decir, al realizar cualquier comportamiento, “lo hacemos en transparencia”. “Ello implica —continúa— que no tenemos la atención puesta en cada paso que damos al caminar o en cada movimiento que hacemos con las manos al escribir en el computador. Tampoco proyectamos por anticipado el movimiento que haremos a continuación (...) Nuestra atención —afirma— suele estar

puesta en otra parte". Volveremos enseguida a esta última idea.

Transcribimos el ejemplo en que nos muestra esto: "Si vamos en la mañana manejando nuestro automóvil, camino a la oficina, el manubrio, los pedales, incluso los demás autos que se mueven alrededor, parecieran ser transparentes para nosotros. La mente no está puesta en ellos, pensamos, más bien, en la conversación tenida pocos minutos antes con nuestra pareja en la mesa del desayuno, en la llamada por teléfono que haremos una vez que lleguemos a la oficina o en la reunión fijada para después de almuerzo. Pasamos una bocacalle tras otra, un semáforo tras otro, como si no los viéramos. Si al llegar a la oficina, tratáramos de recordar el recorrido, muy probablemente no podríamos hacerlo o sólo recordaríamos algunos detalles. (...) La conciencia de lo que estamos ejecutando (sólo emerge), cuando este fluir en la transparencia, por alguna razón, se ve interrumpido." A esto, Echeverría lo denomina "quiebre". "Un quiebre, dirá, es la interrupción en el fluir transparente de la vida".

Sostiene que "todo quiebre involucra un juicio de que aquello que acontece, sea ello lo que sea, no cumple con lo que esperábamos que aconteciera. Un quiebre, por lo tanto —agrega— es un juicio de que lo acontecido altera el curso esperado de los acontecimientos".

Completemos su ejemplo: "Estamos manejando, llevamos nuestro perro en el asiento de atrás, y se nos pincha un neumático. Esto representa un quiebre. Cuando manejamos no lo hacemos esperando que un neumático se nos pinche, aunque obviamente esa posibilidad no está excluida. Pero lo que esperamos es poder desplazarnos de un lugar a otro usando los neumáticos en buenas condiciones. Mientras ello

sucedan los neumáticos nos serán transparentes. Pero he aquí que uno de ellos se pincha y nos vemos obligados a detener el auto y preocuparnos del cambio de neumático. Esto que obviamente es un quiebre para nosotros, no lo es, sin embargo, para el perro que nos acompaña. Y no lo es por cuanto el perro no tiene un juicio sobre el sentido de lo acontecido, como tampoco tiene juicios sobre lo que era esperable que sucediera."

Para poder analizar estos conceptos, que interpretan los ejemplos señalados, es necesario previamente referirnos a lo que Echeverría entiende por "juicio".

Los juicios pertenecen a la clase de actos lingüísticos que ha llamado "declaraciones". Como en todas ellas, los juicios "crean una realidad nueva, una realidad que sólo existe en el lenguaje". Por lo tanto, el juicio vive en la persona que lo formula. Emitimos juicios autorizados si tenemos o se nos ha otorgado el poder de hacerlos (como es el caso, por ejemplo, de un juez), pero también lo hacemos cuando decimos nuestras opiniones aunque no tengamos poder formal alguno. Sin embargo, lo más importante de los juicios en la formulación del autor, es que conectan el pasado, el presente y el futuro. "Cuando formulamos un juicio como 'Miguel es un orador eficaz' (...) estamos en el presente emitiendo un veredicto acerca de Miguel. Segundo, (...) estamos haciendo una referencia al pasado. Para decir 'Miguel es un orador eficaz' debemos haber escuchado a Miguel actuando como orador en más de una ocasión. Tercero, los juicios también hablan acerca del futuro. Cuando emitimos un juicio estamos implicando que, sobre la base de acciones observadas en el pasado, se pueden esperar ciertas acciones en el futuro. (Por ello) nos permiten anticipar lo que puede suceder más adelante.

Operan como una brújula que nos da un sentido de dirección respecto de qué nos cabe esperar en el futuro.”

Si aplicamos estos conceptos al ejemplo en que nos muestra la transparencia y el quiebre, destaca que lo que quiebra la transparencia es el pinchazo del neumático y el sentido que este acontecimiento tiene para nosotros (juicio). Pero ocurre que, con estos criterios, el estado de transparencia es también un juicio, puesto que lo que esperamos que suceda (que todo marche bien) es la consecuencia de haber viajado muchas veces sin pinchazos de neumático, lo que nos permite fundadamente esperar lo mismo en este nuevo viaje. Es decir, en su “interior” los juicios son transparentes y el quiebre es pasar de un juicio a otro juicio, el que a su vez será transparente en su interior. Pinché el neumático (quiebre-juicio). Estoy orientado en esta nueva situación y abro la maleta para sacar la gata, cojo la caja de herramientas para sacar la llave de ruedas, suelto el neumático de respuesto, coloco la gata, etc. Pero, al apoyar el neumático de repuesto en el suelo, compruebo que está desinflado. Esto sería un nuevo quiebre, que rompe con la transparencia del quiebre anterior, y así sucesivamente.

Lo dicho quiere decir que no podemos vivir “fuera” de los juicios, y que la transparencia no es más que un juicio “en realización”, y el quiebre, un obstáculo que interrumpe la realización del juicio anterior y sobre el que emitimos otro juicio.

De acuerdo a lo expresado, no podríamos emitir juicios si no estuviésemos ante un quiebre de un juicio anterior. Pero además, al interior de un juicio en realización (como ir a la oficina en automóvil), la transparencia no es un estado homogéneo hasta que un cambio en lo esperado se produzca de modo evidente (como un taco, o un accidente). Más bien,

al interior de un juicio en realización se producen muchos pequeños quiebres y salidas de la transparencia para luego retornar, por así decirlo, al juicio principal. Un peatón que pone un pie en el paso de cebra, un automovilista que nos adelanta, la palanca del cambio que nos ofrece una leve resistencia al pasar de primera a segunda, la señal del auto de adelante que indica su deseo de girar a la izquierda, etc. En todos esos casos, "emitimos" un juicio "accesorio" al principal, al que luego volvemos. Estos juicios "secundarios", por sutiles que sean, son plenamente "juicios": implican un obstáculo al juicio principal y, con ello, un cambio en nuestro accionar y, por lo mismo, una salida de la transparencia.

No obstante, para explicar el comportamiento, debemos ir un paso más atrás. Nos referimos a lo que Echeverría menciona de paso al iniciar esta sección: que, mientras estamos al interior de un juicio (transparencia), nuestra "atención" puede "estar en otra parte". ¿A dónde?

No puedo dirigir mi automóvil a la oficina *si no tengo la oficina antes de tenerla*. Para eso que *tengo y que no tengo al mismo tiempo*, me levanto a las siete de la mañana, me subo al automóvil y me dirijo en cierta dirección y no en otra. *Para* llegar a la oficina cambio el neumático. *Para* cambiar el neumático abro la maleta, *para* hacerlo saco el neumático de repuesto y busco la gata. Cada "para" es una carencia, una ausencia que hago presente imaginariamente como lo que me *falta para* llegar a mi destino, el que aún no tengo.

Pero, ¿por qué me dirijo a la oficina y por qué llamo "quiebres" a los obstáculos que se interponen? Porque deseo llegar allí. Si mi conducir el automóvil fuese errático, el pinchazo del neumático no sería un quiebre, sino un mero acontecer sobre el que no emitiría juicio alguno.

El perro, en este ejemplo, es irrelevante. No sabemos nada del perro: sólo conjeturamos sobre su moverse, gemir o rascar la puerta. Y, no lo sabemos, porque el perro no puede arrojar al mundo sus experiencias al carecer de una estructura biológica que le permita acceder a lo que llamamos lenguaje y que, por lo mismo, no puede hacerlas ser "interexistenciales".

## 7. La acción

En este punto Echeverría vuelve a suponer que tenemos una "concepción tradicional" de la acción humana, concepción que él desea revertir poniendo las cosas con la cabeza arriba y los pies abajo. "¿Qué es la acción?" —se pregunta Echeverría. "Es una distinción lingüística" —responde. Bien, ¿pero qué distingue? "La acción humana es una actividad que es interpretada al referirla al dominio de las inquietudes —dice. La acción humana es actividad más interpretación. La acción humana responde a la pregunta: ¿qué mueve a esa persona a hacer lo que está haciendo?"

Ya hemos tocado el tema de las "inquietudes". Primero hay una actividad, luego alguien (un observador) la interpreta y tenemos como resultado una acción.

Guiémonos por un ejemplo del autor: "Imaginemos —dice— que me estoy paseando frente a un grupo de alumnos hablándoles sobre la ontología del lenguaje. En un determinado momento le pregunto a Amalia, una de mis alumnas: 'Amalia, ¿qué importancia tiene lo que estoy diciendo'. Si en ese momento alguien me preguntara qué estoy haciendo, existen dos maneras diferentes de responder. Una de

ellas —continúa— se rige por el lenguaje de las afirmaciones y entrega aseveraciones con las que cualquier persona que hubiera estado presente en la sala estaría de acuerdo. Al responderse de esta manera, podrían hacerse las siguientes aseveraciones:

—Estoy caminando.

—Estoy moviendo mi brazo en dirección a Amalia.

—Estoy hablando.

—Estoy mirando a Amalia.

—Le hice una pregunta a Amalia.

—Pregunté a 'Amalia, ¿qué importancia tiene lo que estoy diciendo?'

—Etcétera."

A una "acción" que puede circunscribirse al lenguaje de las afirmaciones Echeverría sugiere llamarla actividad.

"Pero hay otra forma —agrega— en la que también se puede responder a la pregunta acerca de lo que yo estaba haciendo. Se podría decir, por ejemplo:

—Estaba enseñando a un grupo de alumnos.

—Me estaba ganando la vida como profesor.

—Estaba preocupado de que me entendieran.

—Estaba ampliando la concepción del lenguaje de los estudiantes.

—Me estaba haciendo cargo de que Amalia entendiera la importancia de lo que había dicho.

—Etcétera."

Examinadas con mayor atención: "Sostenemos que lo que (a estas aseveraciones) caracteriza es el hecho que le dan sentido a lo que yo estaba haciendo. Ello tiene lugar al referir aquello que yo decía al dominio de las inquietudes. Todas estas aseveraciones interpretan lo que yo estaba haciendo y,



para hacerlo, suponen que al actuar me estoy haciendo cargo de algunas inquietudes." A estas últimas aseveraciones las llama "aseveraciones semánticas". Entonces, actividad más aseveraciones semánticas es igual a acción.

Como queda claro, el sentido es algo que el observador-interpretador-explicador otorga a la actividad gracias a lo cual esta adquiere un sentido u otro, dependiendo de qué inquietudes suponga se está haciendo cargo. "Según las inquietudes desde las cuales hacemos nuestras observaciones, adjudicaremos distintas inquietudes a los demás" —concluye Echeverría.

En las consideraciones sobre las inquietudes, no hicimos la distinción entre "actividad" y "acción", puesto que allí el autor tampoco la hace. Sin embargo, nos parece una distinción arbitraria. "El ser humano nunca ha hecho algo así como 'estirar un brazo'" decía M. Merleau-Ponty. Si el lector recuerda lo que planteamos a propósito de la acción y del movimiento de "pildoreo" o movimiento "cuenta monedas" de la enfermedad de Parkinson, comprenderá que nos parece que el ser humano, en condiciones normales, no realiza actividades (en nuestros términos "movimientos"), sino sólo "acciones". Nadie camina si no es "para" algo o mueve el brazo si no es "para" o dice algo si no es "para". Los movimientos de la Enfermedad de Parkinson o del Corea o de la Atetosis, meramente ocurren. No hay allí "paras". Por ello no los llamamos "actos", ni "acciones", sino movimientos (y todo "mero" movimiento implica un infortunio médico para quien los padece).

Ya hemos señalado que si el lenguaje es acción, si la interpretación, la explicación, la observación, las inquietudes y todos esos términos que en el fondo son lo mismo, son ac-

ción, ¿cuál es la acción, interpretación, observación, inquietud, etc., que a su vez las saca del dominio de la mera actividad? ¿Y cuáles lo hacen, a su vez, en estas nuevas y nuevas acciones, interpretaciones, observaciones, inquietudes, etc.?

Nuevamente aparece la recursividad infinita.

Puede entenderse que cuando hablamos de "paras" estamos diciendo lo mismo que Echeverría llama dominio de inquietudes. No es eso lo que pensamos. Los "paras" forman parte de la acción como los momentos articulantes, es decir, no surgen antes, después, por arriba o abajo del comportamiento. No existen movimientos por un lado y "paras" que los interpretan *a priori* o *a posteriori* por otro. Se trata, en la acción, de una cadena en la que pivotean *imagos* (paras), movimientos y *percepta*, que de ese modo forman la sintaxis que llamamos comportamiento o acción. Los movimientos al carecer de "paras" no forman sintaxis alguna, de allí su carácter anómalo.

Las "actividades" que Echeverría señala en su ejemplo, lo son porque él ha cortado las acciones del mismo modo en que se corta una frase:

—Corta.

—Se.

—Frase.

Obviamente si se destruye arbitrariamente el sentido no es posible decir que existe allí sentido alguno. Lo que Echeverría hizo fue "caminar *para...*", "mover el brazo en dirección a Amalia *para...*", "hablar *para...*", etc. Pero también "está haciendo clases *para*"..., "creó el *Newfield Group para*", y así en una red muy amplia. Pero, no tenemos por qué elegir una de aquellas secuencias como si fuesen incompatibles. Sin embargo, el que esas y muchas otras sean posibles no las trans-

forma en “historias inventadas” para darle sentido a todo lo que hace Echeverría. Al decir esto último habría que explicar el *para* del inventar, y luego el *para* de la explicación del *para* del inventar, y así sucesivamente.

Ahora bien, yo no sé para qué Echeverría le preguntó lo que le preguntó a Amalia. Como no lo sé, los *paras* de él son para mí carencias, faltas o, lo que es lo mismo, son deseo de saber para qué lo hizo. Si Echeverría y la ontología del lenguaje me fuesen indiferentes, lo que él pregunte o no pregunte no habrían entrado en mi campo de experiencia. Como no sé *para* qué ha hecho esa pregunta, pongo en esa carencia un imago mío y compongo (ahora sí) una historia, un cuento, respecto de su comportamiento, es decir compongo una sintaxis. Así puedo decir: “Creo que le preguntó eso para atraer su atención, porque la atención de ella le *falta*, es decir, porque desea que Amalia comparta sus ideas”. Pero puedo ir más lejos y decir: “Creo que le preguntó, ‘Amalia ¿qué importancia tiene lo que estoy diciendo?’ porque desea (“para”) que Amalia desee (“para”) sus ideas”. Es decir, porque Echeverría desea ser deseado por Amalia. Para eso le preguntó por la importancia de lo que él había dicho y no cuál era su opinión sobre lo dicho.

Distinto es si el observador no soy yo, sino el propio autor. Obviamente, es posible que él tampoco pueda decirnos *para* qué, exactamente, hizo esa pregunta o también que sencillamente no sabe para qué lo hizo. Pero, lo que no puede negar es que su accionar *tiene que ver con Amalia y con un estado de carencia de “algo” respecto de ella*.

Lo que hemos denominado “paras” (*imagos*) no tienen algo así como una finalidad ni menos una finalidad “cognoscitiva”, sino tan sólo son un hueco vicariantemente llenado,

una ausencia hecha presencia que orienta, otorga dirección y forma la sintaxis que llamamos acción o comportamiento, ausencia o hueco que tiende a su clausura (equilibrio). Es por ello por lo que dar cuenta del comportamiento está lejos de ser una construcción intelectual (lógica) o una narración surgida de modo caprichoso. Lo que aquí llamamos sentido es la cadena de actos engarzados de una, otra o muchas maneras (actos de afirmación y negación de realidad, como tratamos en el primer capítulo). Esas maneras son posibilidades que se especifican al comportarnos, y no después, mediante otro comportamiento.

## Capítulo VII

### HUMBERTO MATURANA

Como el lector probablemente sabe, Humberto Maturana ha dedicado parte importante de su vida a trabajar en la rama de la ciencia que llamamos biología. Sin embargo, desde las formulaciones desarrolladas en ese ámbito, sus escritos fueron explicando regiones de la experiencia humana que tradicionalmente han sido del interés de otras disciplinas, como la epistemología, la psicología, la antropología, la filosofía y muchas otras. No obstante, —como intentaremos mostrar a continuación— no se trata del desarrollo de una “afición culta” por esas disciplinas o, si se quiere, de un adorno para la sequedad del trabajo científico. Por el contrario, Humberto Maturana no ha dejado de realizar una actividad científica (biológica) por más dispares que a primera vista resulten los temas que aborda, como la política, la educación, el conocimiento y muchos otros que han sido objeto de las disciplinas antes mencionadas. Así, al nombrarse como biólogo, se nombra como un científico cuya ocupación está referida a lo que denominamos “seres vivos”, incluidos los seres humanos. Para el análisis de su pensamiento nos hemos basado en las obras citadas al pie.<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> Las citas provienen de los siguientes libros: *El Arbol del Conocimiento*, Ed. Universitaria, Santiago, 1984; *Emociones y Lenguaje en Educación y Política*, Colección Hachette-Comunicación/CED, Santiago, 1990; *Biología de la Cognición y Epistemología*, Ed. Universidad de la Frontera, Temuco, 1990, *Desde la Biología a la Psicología*, Ed. Synthesis, Santiago, 1993 y *El Sentido de lo Humano*, Ed. Dolmen, Viña del Mar, 1993.

Los primeros libros de Humberto Maturana fueron escritos junto a Francisco Varela (*De Máquinas y Seres Vivos* y *El Arbol del Conocimiento*). En ellos se acuñan gran parte de los conceptos que hoy suelen considerarse como del pensamiento del primero de ellos (términos como autopóiesis, contabilidad lógica, clausura operacional del sistema nervioso, acoplamiento estructural, deriva natural y muchos otros de gran trayectoria posterior). Debido a que no tenemos cómo saber a quién pertenece cada concepto en particular debemos considerarlos en esa etapa como si fuesen un sólo autor.

## 1. La contabilidad lógica

Entre los numerosos conceptos que Maturana y Varela han desarrollado, como los de autopóiesis, determinación estructural y deriva natural de los seres vivos, nos interesa destacar uno —tal vez menos conocido y sólo mencionado por los autores muy brevemente— que dice relación con un problema metodológico y ético a la vez: me refiero a la idea de “contabilidad lógica”. Consiste ésta —en una primera aproximación— en “no perder nunca de vista aquello que dijimos desde un comienzo”, y —en una segunda— en que “debe mantenerse limpia”, lo que implícitamente expresa su condición deficiente, es decir, que puede “ensuciarse” y hacernos entrar en contradicciones que, como callejones sin salida, atrapan y detienen la reflexión. Le asigno importancia a este concepto porque alude a una “ética de la reflexión”. Reflexionar sobre la ética es una afición practicada por muchas personas, pero rara vez se incluye como contenido la ética de la reflexión misma, como si el “bien” o “mal” pensar fuese un asunto indiferente.

Un ejemplo de “limpia contabilidad lógica” es aquella antigua historia en la que un sacerdote católico evangeliza a un grupo de esquimales y les habla repetidamente de la vida eterna en el reino de los cielos. Los esquimales, en un gesto de generosidad, dan muerte al sacerdote para evitarle los sufrimientos en esta tierra y permitirle estar desde ya en la dicha eterna.

La contabilidad lógica limpia consiste entonces en “hacerse cargo” de lo que se dice. Se puede afirmar cualquier cosa, siempre y cuando se esté dispuesto a sacar de allí todas las consecuencias que de ese aserto deriven y a hacerse cargo de ellas.

## 2. La clausura operacional del sistema nervioso

Un segundo concepto que nos interesa destacar es el de la “clausura operacional” del sistema nervioso de los seres vivos, y con ello del nuestro. Consiste en que el sistema nervioso es “cerrado” y opera de acuerdo a sus determinaciones estructurales, o sea, sus operaciones no están referidas a un “mundo externo” subsistente por sí mismo, sino a la mantención de ciertos equilibrios internos. Transcribimos esta idea con la misma analogía que utilizan los autores.

“Imaginemos —nos dicen en *El árbol del Conocimiento*— un sujeto que ha vivido toda su vida en un submarino y que, no habiendo jamás salido de él, ha recibido un entrenamiento perfecto de cómo manejarlo. Ahora nosotros estamos en la playa y vemos que el submarino se acerca y emerge grácilmente a la superficie. Entonces, tomamos la radio y decimos al piloto al interior: ‘Felicitaciones, has evitado los escollos y emergido con gran elegancia; las maniobras del

submarino te resultaron perfectas'. Nuestro amigo al interior, sin embargo, se desconcierta: '¿Qué es eso de escollos y de emerger? Todo lo que yo hice fue mover palancas y girar perillas y establecer ciertas correlaciones entre indicadores al accionar las palancas y las perillas, en una secuencia prescrita de acuerdo a mi modo acostumbrado. Yo no he realizado maniobra alguna, y que además me hables de un submarino me parece una burla'."

¿Qué ha ocurrido?

Maturana y Varela lo explican del siguiente modo: "Para el hombre en el interior del submarino sólo existen las lecturas de los indicadores, sus transiciones, y la manera de obtener ciertas relaciones específicas entre ellas. Es sólo para nosotros fuera que vemos cómo cambian las relaciones entre el submarino y su ambiente, que existe la conducta del submarino, y que ésta puede aparecer más o menos adecuada (según la definición que hagamos) de sus consecuencias. Si hemos de mantener la contabilidad lógica —continúan— no debemos confundir el operar del submarino mismo, su dinámica de estados, con sus desplazamientos y cambios de posición en el medio. La dinámica de estados del submarino, con su piloto que no conoce el mundo exterior, nunca ocurre en un operar con representaciones del mundo que el observador externo ve: no involucra ni 'playas', ni 'escollos', ni 'superficie', sino sólo correlaciones entre indicadores dentro de ciertos límites. Entidades como playas, escollos o superficie —concluyen— son válidas únicamente para un observador externo, no para el submarino ni para el piloto que opera como componente de él."

La conducta de un ser vivo (incluido el ser humano) es, por lo tanto, la descripción que hace un observador de "los



cambios de estado de un sistema con respecto a un medio al compensar las perturbaciones que recibe de éste". Así, "el sistema nervioso contribuye o participa en el operar de un metazoo al constituirse, mediante múltiples circuitos entrecruzados, en un mecanismo que conserva las constancias internas que son esenciales para la mantención de la organización de un organismo como un todo".

Agreguemos algunos elementos más.

"Visto desde este punto de vista —nos dicen— es evidente que el sistema nervioso puede definirse, en cuanto a su organización, como teniendo clausura operacional. Esto es, el sistema nervioso está constituido de tal manera que cualquiera que sean sus cambios éstos generan otros cambios dentro de él mismo, y su operar consiste en mantener ciertas relaciones entre sus componentes invariantes frente a las continuas perturbaciones que generan en él tanto la dinámica interna como las interacciones del organismo que integra. En otras palabras, el sistema nervioso opera como una red cerrada de cambios de relaciones de actividad entre sus componentes."

Si hemos de mantener la ética de la reflexión, desde esta constatación no podremos jamás salirnos como seres vivos y mamíferos de esta clausura.

Un buen ejemplo experimental de lo dicho, lo constituye el sapo con el ojo rotado. Se trata de lo siguiente: a un renacuajo o larva de sapo se le corta el borde de un ojo —respetando el nervio óptico— el que se rota en 180°. Se deja al animal completar su desarrollo hasta convertirse en adulto. Se procede entonces a tapar el ojo rotado y se le muestra un gusano. La lengua sale y hace un blanco perfecto. Se repite el experimento ahora tapando el ojo normal. El animal estira la lengua con una desviación exacta de 180°. Este ejemplo, des-

crita ya en *El Arbol del Conocimiento*, revela para los autores, de una manera dramática, que para el animal no existe el arriba o el abajo, el adelante o el atrás referidos al mundo exterior a él. "Lo que hay —dicen— es una correlación interna entre el lugar donde la retina recibe una perturbación determinada, y las contracciones musculares que mueven la lengua, la boca, el cuello y en último término todo el cuerpo del sapo. Esto puede ser visto —concluyen— como evidencia directa de que el operar del sistema nervioso es expresión de la estructura de sus conexiones, y que la conducta surge según el modo cómo se establecen en él sus relaciones de actividad internas."

### 3. El observador

Estamos clausurados, como el submarino y el piloto que forma parte de la estructura del submarino. Bien. Pero, ¿quién es el observador? ¿Quién es el que "desde fuera" tiene acceso al submarino, la playa, la superficie, los escollos, etc? ¿Quién es ese que puede hablar de "conducta" y, de acuerdo a sus resultados, de "conocimiento"?

"El observador —dicen Maturana y Varela— es cualquiera de nosotros. Un ser humano en el lenguaje." ¿Qué significa esto? ¿Que somos submarinos clausurados pero que al mismo tiempo podemos observar la playa, los escollos y los submarinos "comportándose", incluidos nosotros mismos?

Este punto no parece tener salida si entendemos por observar el "mirar desde fuera": estaríamos ensuciando patentemente nuestra contabilidad lógica. Maturana y Varela han

dicho que el observador es un ser humano, pero un ser humano en el lenguaje. Por lo tanto, si queremos explicar al observador debemos entonces partir por explicar el lenguaje.

Sin embargo, cuando queremos explicar algo, debemos siempre especificar qué es eso que deseamos explicar. En este caso, debemos precisar qué entienden Maturana y Varela por lenguaje, puesto que el observador lo es por el hecho de estar en él, y si no explicamos adecuadamente al observador, el sistema literalmente se deshace.

Y, ¿qué es el lenguaje en la formulación de los autores que comentamos?

El lenguaje incluye conductas complejas, a cuyo conjunto Maturana y Varela designan como "dominio lingüístico", es decir, conductas que se dan en un acoplamiento estructural entre organismos y que un observador puede describir en términos semánticos (significativos). Por ejemplo: un chincol canta y otro le "contesta". Si nos aproximamos a este concepto, veremos que lo que hace de la interacción entre organismos conductas semánticas (y que por ende definen el "dominio lingüístico") no es algo que dichos organismos hagan, sino algo que le acontece al observador: significar. Por eso, las conductas semánticas o lingüísticas de los chincoles, definidas por lo que hace el observador, no bastan para decir que ellos están en el lenguaje. Las conductas lingüísticas no son privativas del ser humano.

"Para hablar de lenguaje —afirman— es fundamental que el observador vea que las descripciones pueden ser hechas tratando a otras descripciones como si fueran objetos o elementos del dominio de interacciones, es decir, que constate que tenemos como objetos de nuestras distinciones lingüísticas, no sólo cosas, otros, sucesos, etc., sino además

elementos de nuestro dominio lingüístico". A esto último, Maturana y Varela llamarán "recursividad".

#### **4. Primera objeción:**

##### **La recursividad requiere el lenguaje, pero no lo crea**

Intentemos comprender.<sup>29</sup> El observador describe que dos organismos —como los chincoles— "interactúan". "Interactuar" es la "manera" en que el "observador" "significa" lo que los "chincoles" "hacen". Pero todo eso lo hace el observador: los chincoles no participan de esas significaciones, y lo así descrito es lo que Maturana y Varela llaman "dominio lingüístico". ¿Cómo podríamos, en un ejercicio imaginario, hacer que los chincoles ingresen al lenguaje? ¿Qué debería "ver" el observador? De acuerdo a los autores, "que las descripciones puedan ser hechas tratando a otras descripciones como si fueran objetos o elementos del dominio de interacciones." Descripciones sobre descripciones. Pero ocurre que los chincoles, a pesar de ser descritos por el observador como teniendo "conductas lingüísticas", no han hecho descripción alguna: las descripciones las ha hecho el observador que ya está en el lenguaje. Si los chincoles pudiesen hacer descripciones estarían, por lo tanto, también ya en el lenguaje. No sería entonces necesaria la descripción de descripciones ("recursividad") para estar en el lenguaje, bastaría la descripción semántica. Si uno de los chincoles pudiese decir: "Yo canto y ella me contesta", es decir, una descripción del

---

<sup>29</sup> Me resulta sorprendente que el punto nodal del sistema de Maturana y Varela haya sido despachado en unas cuantas frases a lo largo de sus no breves publicaciones.

comportamiento en términos significativos, no dudáramos en afirmar que ese chincol está en el lenguaje. Sin embargo, aún no ha habido “recursividad”, sino mera descripción semántica. El hecho de que, en este segundo caso, la descripción semántica sea hecha por el chincol respecto de su propia “interacción”, no cambia el que aquella sea la misma que ha hecho el “otro” observador.

A mi juicio, la recursividad es una “operación” que permite al lenguaje referirse a sí mismo, pero que, por lo mismo, no lo crea, sino que lo presupone: “Hay recursión —nos dicen los autores— cada vez que una operación se aplica sobre las consecuencias de su aplicación. Así, cuando se toma la raíz cuadrada de un número y luego se toma la raíz cuadrada de un resultado.” Efectivamente, la operación es la misma, la única diferencia es sobre qué se aplica. En el caso del lenguaje esa operación no es una “reflexión del dominio lingüístico sobre sí” (es decir de “eso” que hacen los chincoles y que un observador ha descrito en términos semánticos) como afirman los autores, sino una reflexión de las descripciones semánticas (ya lenguaje) sobre sí mismas, descripciones que hace el observador y de las que los chincoles no participan.

## 5. La explicación del lenguaje

Dejaremos hasta aquí la autoría compartida e intentaremos referirnos a los desarrollos posteriores de cada autor. Sin embargo, en la medida en que muchos de ellos están basados en la obras primeras, la sobreposición es inevitable en algunos aspectos.

¿Cómo explica Maturana el lenguaje? Responder a esto requiere un paso previo. ¿Qué decimos cuando decimos “explicar” en el contexto de las ideas que comentamos? Explicar es “reformular la experiencia con otros elementos de la experiencia”—nos dice el autor. Es decir, lo que se explica es la experiencia, a través de una reformulación mediante otras experiencias. De ese modo no se está explicando algo que ocurra por “fuera”, como sería un mundo en sí o exterior e independiente de lo que experimentamos. Se trata, más bien, de que explicamos algo de lo que nos pasa con otros fenómenos que también nos pasan. Pero además, “reformular”, parece querer decir “poner las cosas en un cierto nuevo orden”, es decir, es mirar algo de lo que nos pasa a través de esas otras cosas que también nos pasan, pero todo esto siguiendo algún principio de coherencia.

Luego, si queremos explicar el lenguaje deberemos reformularlo desde otras experiencias, distintas de él.

El relato de Maturana parte hace tres y medio millones de años. Los registros fósiles demuestran que ya entonces existían primates bípedos, que caminaban erguidos, poseían hombros y un cerebro equivalente a un tercio del nuestro. Estos primates vivían en pequeños grupos familiares de diez a doce individuos. Eran recolectores, se alimentaban de granos y ocasionalmente de presas de caza. Presumiblemente compartían sus alimentos y estaban inmersos en una sensualidad recurrente con machos que participaban en el cuidado de las crías. Este modo de vida funda un linaje que llega hasta nosotros.

Y ¿cómo surge el lenguaje? “A través de la conservación de un modo de vida (fenotipo ontogénico)— nos dice Maturana— consistente en compartir los alimentos pasándo-

selos los unos a los otros en el espacio de interacciones repetidas que traen consigo el encuentro sexual frontal y personalizado y la participación de los machos en la crianza de los hijos. En este modo de vida, en el placer de la convivencia, es donde puede darse (y se habría dado) aquello que denominamos lenguaje.”

## **6. Segunda objeción:**

**Maturana constata el lenguaje pero no lo explica. Y si no explica el lenguaje tampoco explica al “observador”**

Pero, ¿es la anterior una explicación de cómo el lenguaje surge en la historia evolutiva de los primates? Lo que Maturana ha hecho es describir una posible estructura social de los primates, pero que no nos da ningún indicio necesario del “cómo” surge el lenguaje. La interacción recurrente, la cooperación y todo lo antes descrito, es común a muchas especies de seres vivos. El que podamos suponer que esas condiciones estaban antes del lenguaje, no explica su emergencia. Al revés, sólo nos permite conjeturar que ese modo de vida pudo (y al parecer así ocurrió) existir, pero fuera del lenguaje.<sup>30</sup>

Si se acude al argumento de la involucración de nuestro cerebro con el lenguaje, y hacemos de eso la diferencia fun-

---

<sup>30</sup> La idea de que los seres humanos tienen un encuentro sexual frontal es equívoca, puesto que sugiere que esa es la forma específica de producirse el apareamiento. Si bien los seres humanos pueden realizar el coito de esa forma, también lo realizan de muchas otras —entre las que se encuentra la forma típica de la mayoría de los mamíferos con el macho accediendo desde atrás de la hembra. Tal vez lo que caracteriza la sexualidad humana en este sentido, sea la riqueza y variabilidad de formas prácticas de consumir el acto amoroso, cosa que no ocurre en otras especies.

damental con los primates bípedos con que se inicia el relato, deberíamos también aceptar entonces que lo que hace posible el lenguaje es la estructura del cerebro, bajo las mismas condiciones de interacción de aquéllos. Tendríamos que explicar entonces cómo crece el cerebro, explicación que no podría acudir de nuevo a la forma de la convivencia, pues este factor es común a gran cantidad de seres vivos y el cerebro de ellos no ha crecido.

Por lo dicho, nos parece que Maturana constata el lenguaje, pero no lo explica. Y, si no logra explicar el lenguaje, tampoco ha logrado explicar al observador, centro de su concepción. El hecho de que ambos existan no es prueba de la capacidad explicativa de lo que nos propone el autor.

## 7. La emoción

Ingresemos ahora al campo de la emoción. Para el autor, la emoción es aquello que acota un determinado espectro de acciones en un animal. No hay acción humana sin una emoción que la funde como tal, que la haga posible como acto y que, al mismo tiempo, determine sus límites respecto de otras conductas posibles. El estar juntos en las interacciones recurrentes, en las que él postula que surge el lenguaje, no sería posible sin la emoción que hace del otro un legítimo otro en la convivencia: esta emoción es el amor.

Nada más distante de la competencia. "La competencia —afirma Maturana— que se da en el ámbito cultural humano, y que implica contradicción y negación del otro, no ocurre en lo biológico. Los seres vivos no humanos, no compiten



—agrega—, se deslizan unos entre otros y con otros en congruencia recíproca. Luego, el lenguaje y lo humano del hombre no pudo nacer de la competencia que interfiere y rompe la convivencia y niega al otro. Sólo pudo surgir en la cooperación y el amor.”

### **8. Tercera objeción:**

**La aceptación del otro como un legítimo otro en la convivencia no explica el surgimiento del lenguaje, sino que lo presupone**

Acerquémonos a estas afirmaciones. El autor sostiene que la competencia y la violencia son fenómenos culturales (y, como tales, necesitan del lenguaje) y que por lo tanto no participan como tales en el proceso evolutivo no cultural de los seres vivos que transcurre sin lenguaje y, por esto, sin reflexión. Maturana afirma entonces que “cualquier argumento que pretenda validar cualquier afirmación o explicación haciendo uso de la noción de competencia como argumento biológico no cultural es inadecuado”.<sup>31</sup>

Pero, ¿cómo debemos llamar a la desgarradora escena en que los cachorros de hiena se matan sistemáticamente entre ellos? ¿O a la sangrienta lucha de los machos de muchas especies de mamíferos por acceder al control hegemónico de las hembras? ¿O a la matanza implacable entre felinos de la misma especie (especialmente hembras), pero de clanes diferentes? Ello sin acudir a las feroces carnicerías interespecie no destinadas a la alimentación. Si la competencia y la vio-

---

<sup>31</sup> Diario *El Mercurio* de Santiago, 2 de diciembre de 1990.

lencia son derivados de la recursividad lingüística, deberíamos concluir que hienas, felinos, monos y perros la poseen. De sostener lo contrario, nos veríamos obligados a sostener que la competencia y la violencia forman parte de la "biología no cultural", y sacar de allí las consecuencias que correspondan.

Negar la competencia y la violencia como conductas biológicas no culturales, sobre la base de que el lenguaje sólo pudo surgir de una convivencia amorosa, es decir, en un espacio relacional en el que se dan las acciones que constituyen al otro como un legítimo otro en la convivencia, implica sostener que los seres vivos se comportan siempre igual respecto de sus pares. No obstante, también se puede afirmar que antes del lenguaje los seres biológicos compiten, se matan, se excluyen, a veces y en determinadas circunstancias, y en otras, cooperan y se coordinan "socialmente". Por ejemplo, los machos compiten durante el celo de las hembras y cooperan ante la presencia de depredadores; compiten con el clan cercano y se coordinan amorosamente con el propio, etc. Postular que el lenguaje surge desde un determinado espacio de coordinaciones conductuales no dice necesariamente que éste sea el único espacio posible antes de él.

Por su parte si la competencia, la violencia, el desprecio y el odio se dan (aunque de distinta manera) como modos de negación intencional del otro, y que por lo mismo requieren en su constitución la distinción *del otro que se da en el lenguaje* (y que por ello son fenómenos culturales —como afirma Maturana—) no se ve razón alguna para que la aceptación del "otro" como un legítimo "otro" en la convivencia, no sea también cultural, es decir, una distinción necesitada del len-

guaje. Dicho con otras palabras, lo que precede y supuestamente explica el lenguaje, requeriría también el lenguaje, con lo cual la explicación deja de serlo.

## 9. Objetividad sin y con paréntesis

Comprendo que las grietas señaladas que creemos advertir en la contabilidad lógica pueden ser refutadas desde lo que Maturana ha llamado "objetividad con paréntesis" y "objetividad sin paréntesis", y desde allí, sostener que dichas objeciones provienen de que yo (y otros) actuamos desde la "objetividad sin paréntesis". Esto está basado en lo que el autor denomina "biología del conocimiento". Abordemos brevemente este punto.

Maturana parte de una constatación: "¿Cómo podríamos equivocarnos, errar, si creemos que tenemos la capacidad de acceder a una realidad independiente de nosotros en la observación o en la reflexión?" Presenta, para el análisis de esta situación, dos ejemplos que repite en sus diversas obras y que por ello recogemos aquí. El primero es la pesca de truchas. "Uno prepara el anzuelo, las botas, la caña; llega al río y tira el anzuelo que pasa apenas rozando el agua. Si uno hace todo esto bien —continúa—, la trucha salta y después de morder el anzuelo dice: 'era un anzuelo'. Lo notable es que el anzuelo aparece sólo después de morderlo. En otras palabras, el anzuelo es anzuelo sólo *a posteriori*. La trucha no puede distinguir entre ilusión y percepción y al saltar y morder el anzuelo ella salta a capturar un insecto."

Maturana concluye de este ejemplo que los seres vivos, incluido el hombre, no pueden distinguir entre ilusión y per-

cepción, error o verdad, como afirmaciones cognitivas (de conocimiento) sobre la realidad.

“¿Podemos seguir defendiendo la validez de nuestras afirmaciones cognoscitivas bajo el pretexto de que ellas son válidas porque se refieren a una realidad independiente de nosotros, si para poder tener acceso a esa realidad independiente deberíamos poder distinguir en la experiencia entre ilusión y percepción?”

De aquí deriva lo que denomina “objetividad con paréntesis”, es decir, en el “validar mi explicar” no puedo hacer referencia alguna a una realidad independiente del observador. En cambio, en el camino explicativo de la “objetividad sin paréntesis”, el observador actúa como si lo distinguido preexistiese a su distinción, en el supuesto implícito de que puede hacer referencia a tal existencia para “validar su explicar”. Finalmente, y de acuerdo a lo anterior, Maturana afirma que la noción de realidad es, de hecho, una proposición explicativa.

El segundo ejemplo se refiere a un experimento real ya transcrito: aquel en que a un renacuajo o larva de sapo se le corta el borde del ojo —respetando el nervio óptico— el que se rota en 180°. El sapo actúa como si nada le hubiese ocurrido a él. En *Biología de la Cognición y Epistemología*, Maturana, refiriéndose al mismo experimento, señala que éste nos enseña que el acto de estirar la lengua no es un acto de apuntar hacia un objeto externo, sino hacer una correlación interna. Se reafirma entonces la idea de que no existe un mundo de objetos externos independientes de nosotros. Basado en estos y otros ejemplos experimentales, Maturana concluye que el modo tradicional de asumir el acto cognoscitivo como señalizando algo externo a la persona (o al ser vivo) tiene que

ser totalmente cuestionado y sustituido por un espacio explicativo distinto. El modo tradicional, “no se puede sostener —dice— porque no funciona”.

### 10. Cuarta objeción:

#### **La clausura operacional es lógica y epistemológicamente irrelevante**

Veamos esto más de cerca.

En un sistema “clausurado” nada puede sobrepasar los límites de la clausura, ni siquiera la “objetividad sin paréntesis”. En ese entendido, toda distinción es distinción de perturbaciones que el sistema es capaz de recibir y cuyo origen y naturaleza última son innombrables, o lo que es igual, que para tal sistema no tienen existencia. Lo que se nombra es aquello que se puede nombrar y lo que se puede nombrar es lo que para la estructura del sistema tiene existencia, y en todos los casos, se trata de perturbaciones. Sin embargo, un sistema como el señalado puede perturbarse de diversas maneras, es decir, ser capaz de distinguir, merced a su propia estructura, “tipos” de perturbación. Si el sistema —como suponemos— está en el lenguaje, decir “percepción”, “realidad”, “lenguaje”, “otro”, “sueño”, “cosa”, “imaginación”, “afecto”, “emoción” o “acción”, necesariamente debe a su vez formar un conjunto orgánico, en el que cada término tiene sentido si se lo pone en relación al resto de los términos para designar “modos de perturbarse”. Toda distinción es distinción respecto de algo, aunque éste sea lo que llamamos nada. Ocurre, entonces, que el sistema sufre permanentes cambios de acuerdo a las diferentes perturbaciones que recibe, cuyo

resultado es un desequilibrio, el que determina cadenas de otros cambios que tienden a restituir el equilibrio perdido. Si las perturbaciones son muy fuertes y el sistema no logra restituir el equilibrio, pierde la organización y deja de ser un sistema.

Ahora bien, desde este pensamiento tiene sentido hablar de realidad, de percepción, de imaginación, de mundo, etc., puesto que son distinciones posibles y combinaciones de distinciones posibles de perturbaciones. Se entiende además que en un sistema así, la "clausura total" sea equivalente a la "apertura total", puesto que el todo de referencia es todo lo que para el sistema existe o puede existir. Pongamos un ejemplo: el "mundo "exterior", es un conjunto de perturbaciones articuladas de cierta manera, que se diferencia de otros conjuntos o secuencias articuladas de otra manera (como el imaginar). A su vez, los conjuntos de perturbaciones están articulados entre ellos y así sucesivamente.

A mi juicio, no tiene sentido, por ejemplo, decir que los seres vivos, incluido el ser humano, no pueden distinguir en la experiencia entre "percepción" e "ilusión". Y no lo tiene, porque decir "ilusión" implica afirmar la percepción como una experiencia distinguible. Efectivamente, la "ilusión" *sólo puede aparecer junto con y por la "percepción"*: la "ilusión" sólo aparece al corregirla, y corregirla quiere decir: no era una mosca (percepción equivocada en su sentido), sino un anzuelo (percepción correcta en su sentido). Sin percepción, no hay ilusión.

Por su parte, lo que designamos como real no necesariamente se da en el ámbito de la explicación. Ello porque la explicación, como hemos visto, es una reformulación de la experiencia y, por lo tanto, se da respecto de la experiencia:

eso (el anzuelo) ha estado allí, dado en la percepción del pez como una mosca, pero, al mismo tiempo, como real, puesto que a ese tipo de perturbación llamamos percepción. Si no fuera así, el pez no habría saltado y no estaría ahora en el anzuelo del pescador. La ilusión parece ser siempre explicativa, es decir, referida a cierto tipo de perturbación (experiencia) denominada real. Si el pez saltara sobre una ausencia, dada con carácter de mosca y de real, no tendría una ilusión, sino una alucinación y no diría (como en el caso presentado) que su conjetura "hay allí una mosca" fue un error (pues se trataba de un anzuelo), sino que el error fue dar por real algo que no tenía ese carácter, con independencia de si la explicación dice mosca, anzuelo o sombra de una rama movida por el viento. Esto no contradice el hecho que, en el momento de la experiencia perceptual, la explicación de lo percibido sea siempre conjetural, pero la experiencia misma no es una conjetura respecto de lo real, puesto que el carácter de real al hacérsenos presente algo es la perturbación a la que llamamos percepción. Esto se hace más evidente si comparamos la perturbación perceptiva con la perturbación imaginaria. El imaginar también está referido a algo (lo imaginado). En este caso, el objeto se da justamente como no real (respecto de lo real percibido) en el momento de constituirse el acto imaginante. No podemos jugar fútbol con una pelota imaginada, patearla o romper con ella un vidrio, a menos que nosotros mismos y el vidrio pasen a ser imágenes, es decir, que se irrealicen del mismo modo que la pelota. Los objetos imaginantes no pueden actuar sobre los objetos percibidos: no podemos beber "realmente" el agua imaginada. Ahora bien, si en la percepción la explicación es siempre una conjetura, en el acto imaginante tal posibilidad no exis-

te: si imagino al Dr. Maturana, mi imagen se me da ahora como no real, pero no puedo equivocarme y descubrir que no estaba imaginando al Dr. Maturana, sino a mi amigo Marco que es parecido (como me podría ocurrir en la percepción al encontrarme con él en la calle). Naturalmente puedo imaginar que me equivoco, pero ya no estoy imaginando al Dr. Maturana, sino a mi amigo Marco pareciéndose al Dr. Maturana.

Dicho de otro modo, en la imagen no cabe la ilusión, puesto que esta última, como hemos señalado, requiere, antes y después, aquello que designamos como real (percepción), y lo imaginario es —justamente— una negación de realidad. Por ello en las imágenes no se confunden anzuelos con insectos.

### **11. Quinta objeción:**

#### **La perturbación perceptiva (lo "real") tiene preeminencia**

Tomemos el segundo ejemplo. ¿El sapo corrige si se lo deja largo tiempo con el ojo rotado? No se trata de objetar las premisas respecto a la correlación viso-motora interna, sino de rescatar otro concepto de Maturana: el acoplamiento estructural y la plasticidad de la organización de los seres vivos. En personas que han perdido, por ejemplo, parte de los músculos extensores del brazo en un accidente, se puede realizar una intervención quirúrgica que consiste en trasladar la inserción de algunos de los músculos flexores (que cierran la mano) e insertarlos en los tendones extensores (que abren la mano). ¿Qué ocurre entonces? Se produce una ambigüedad en la conducta. Al tratar la persona de cerrar la mano,



ésta puede abrirse y, al tratar de abrirla, ésta puede cerrarse o quedar inmóvil. Ello debido a la correlación interna. Pero, al practicar la persona cogiendo y soltando objetos, pronto corrige y logra, respecto del objeto, soltarlo o cogerlo a voluntad. Es decir, la correlación interna, a la larga, se adecúa a los objetos que, también en la correlación interna, denominamos reales, por medio de un nuevo acoplamiento, es decir por una nueva forma de reestablecer equilibrios. Entonces, parece claro que la referencia a lo real (a ese tipo de perturbación) tiene en este caso preeminencia.

Lo anterior no significa que nuestras explicaciones sobre el mundo puedan ser afirmadas de modo apodíctico. Sólo quiere decir que existe una forma de perturbarse el sistema que denominamos real y que subordina a otras perturbaciones.

La objetividad con y sin paréntesis persiste, puesto que se trata de "explicaciones". Lo que no parece subsistir es la idea de que la noción de realidad es una proposición explicativa. Lo real (aquello que se nos da en la perturbación perceptiva) es una cosa y otra cómo lo expliquemos, es decir, qué afirmaciones de conocimiento (explicaciones) hagamos sobre ello en el lenguaje.

## **12. Sexta objeción:**

**Maturana no considera la "carencia", "falta" o "deseo" (la presencia de lo ausente), aunque está implícito en sus formulaciones**

Finalmente deseamos señalar que el "deseo" no está presente con esa palabra ni con la palabra "carencia", "necesidad"

o "falta" en las explicaciones de Maturana, sino al modo de frases al pasar. Sin embargo, lo está de modo central con otra denominación: **desequilibrio**. Lo que hace el piloto del submarino de Maturana y Varela es llevar indicadores a sus "rangos de equilibrio". Es el equilibrio que falta (que ha dejado de estar presente) la ausencia que gatilla los cambios (operar palancas, llaves o botones) que restituyan el equilibrio perdido o perdiéndose. Eso implica que lo perdido está de algún modo presente en su ausencia, y que por lo mismo orienta el sentido de la operación de clausura (el restablecimiento del equilibrio), es decir orienta el "hacia dónde" el piloto ha de girar palancas y llaves o "qué" botones deberá accionar. Eso, para el observador, será un comportamiento orientado (propositiva o elusivamente) con relación al medio. Hemos visto que el observador no rompe con la clausura operacional, sino que simplemente toma algunas de sus perturbaciones como "objeto" de otras perturbaciones. Es decir, la recursividad pertenece a la estructura del sistema y no es algo que ocurra "por fuera" de él: es sólo el modo de restablecer equilibrios, cosa que también hacen las acciones que llamamos lenguaje.

Sin embargo, el **desequilibrio** no depende sólo de perturbaciones provocadas por el "medio", sino y fundamentalmente, de algo que le ocurre al organismo mismo y desde sí mismo. Los seres vivos no sólo son **autopoiéticos** (se generan a sí mismos de modo permanente), *sino también autolíticos*, puesto que sin mediar otra cosa que el hecho de ser, se destruyen permanentemente a sí mismos. Si un mamífero no bebe agua, rápidamente y desde su propia organización encontrará la muerte, es decir, perderá esa misma organización. Lo que provoca la autólisis no es la "falta de

agua", sino su consumo en el vivir, es decir en la autopóiesis, y la consecuencia es el desequilibrio que se expresa como "lo que falta" para mantener al organismo en una homeostasis que lo haga "viable".<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> Para una ampliación de los conceptos originales de Maturana y Varela sobre la *autopóiesis*, ver *De máquinas y Seres Vivos*, segunda edición, Editorial Universitaria, Santiago, 1995. Esta segunda edición incluye dos extensos prólogos, separados, escritos por los autores de manera independiente. Es interesante constatar en ellos la diferente visión de una obra conjunta mirada por cada uno de los autores.



## Capítulo VIII

FRANCISCO VARELA

Francisco Varela es biólogo y su trabajo se ha desarrollado en campos como la neurobiología, la biología teórica y la epistemología y, especialmente, en el último tiempo, en las neurociencias cognitivas. Actualmente es director de investigaciones en el Centro Nacional de Investigaciones Científicas de Francia y dirige un laboratorio de neurociencias cognitivas en el Hospital de La Salpêtrière en París. El comentario que realizamos en este capítulo está basado en tres de sus obras principales<sup>33</sup>. Las primeras obras, escritas junto a Humberto Maturana, han sido discutidas en el capítulo anterior.

### **1. La orientación enactiva**

La intención en este apartado es presentar la idea del conocimiento como "enacción", de acuerdo a los planteamientos de Francisco Varela, y reflexionar sobre ella. No obstante, para hacerlo, es necesario entregar algunos elementos previos. La dificultad para abordar directamente el tema radica en que esta orientación "enactiva" surge como un desa-

---

<sup>33</sup> Estas son: *Conocer*, Gedisa, Barcelona, 1990; *De Cuerpo Presente*, Gedisa, Barcelona, 1992; y *Ética y Acción*, Dolmen, Santiago, 1996.

rollo de las ciencias cognitivas (CC) mismas, y sólo desde ellas es posible situarla en su importancia relativa. Para quien desee una exposición más amplia de esa historia remitimos al libro del autor *Conocer*. Lo que aquí haremos es recorrer algunos de los puntos de ese desarrollo, pero sobre la base de un concepto, a nuestro juicio crucial para entender la diferencia entre la perspectiva enactiva y otras formas de la CC, como es el de "representación". Como probablemente el lector sabe, "Cognición" deriva de la palabra latina *cognosco*, que significa "conocer por los sentidos", "ver", "saber", "reconocer". Pero también, "conocer por la inteligencia", "comprender" o "estar informado". Por su parte, la expresión "ciencias cognitivas", se corresponde exactamente con la conocida palabra de origen griego "epistemología"<sup>34 y 35</sup>, que en castellano se describe como "teoría del conocimiento", es decir, los intentos por explicar el cómo conocemos.

Varela define a las ciencias cognitivas como "el análisis científico moderno del conocimiento en todas sus dimensiones". Desde luego, el que conocemos parece ser de una evidencia inmediata y este conocer es algo que hacemos los seres humanos y muchos otros seres vivos. Pero, en otros momentos, el autor habla de "las ciencias consagradas al estudio de la mente y el conocimiento"<sup>36</sup>. En el apartado, ¿"Qué son las ciencias cognitivas?" de *De cuerpo Presente*, junto a los autores que lo acompañan, dice: "el término se

---

<sup>34</sup> Para una visión más amplia del concepto griego de *epistémé* ver Capítulo X.

<sup>35</sup> La palabra "epistemología" está hoy en desuso, posiblemente, por su larga trayectoria histórica (más 25 siglos) que le impide dar a entender el matiz novedoso que la ciencia cognitiva atribuye a sí misma.

<sup>36</sup> *Ética y Acción*.

usa para indicar que el estudio de la mente es en sí mismo una empresa científica valedera". La aparición de la palabra "mente"<sup>37</sup> en estas caracterizaciones complica sutilmente el sentido: el estudio del conocimiento resulta ser el estudio de la (o las) "mentes". ¿Por qué? ¿Porque se parte de la base de que conocer es algo que hacen las "mentes"? ¿Será así? Y si así fuera, ¿qué es "mente"? ¿Es algo, una "cosa", un órgano, un sistema, una idea, una palabra, una "distinción" respecto de lo que no es "mente"? Si se tratara tan sólo de la manera en que designamos a un sistema "que tiene la capacidad de conocer", ¿por qué usar una expresión con tanta historia y carga semántica en la evolución de occidente? ¿Quiere decir esto que se está tratando de ampliar lo mental más allá de la "conciencia", con la que suele confundírsele, y se está afirmando, por ejemplo, que el sistema inmunitario es "mental"? Pero además, no se trata de cualquier estudio de la mente y del conocimiento, sino de uno científico y "moderno", empresa que al parecer se presentaba hasta hace poco, por razones no muy claras, como imposible. Sin embargo, ¿será la asimilación de "conocimiento" y "mente" un asunto baladí? Y, ¿será el análisis científico "moderno" un asunto obvio? Nos referiremos a esto en el momento oportuno. Por ahora tan sólo deseamos señalar que, si quisiéramos entender a cabalidad el campo de las CC, deberíamos, en algún momento, poder responder tres preguntas. La primera podría formularse del siguiente modo: ¿qué queremos decir con conocimiento?; la segunda, ¿qué decimos al decir men-

---

<sup>37</sup> Para una más amplia discusión del término "mente" ver: *Mente y Cuerpo: Aspectos Psicológicos y Filosóficos* (G. Gyarmati y O. Velásquez, editores) Facultad de Ciencias Sociales y Facultad de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 1994.

te?, y la tercera, ¿en qué consiste y qué alcance tiene un estudio científico “moderno”?

## 2. Breve historia

La historia de las CC parece empezar con lo que se ha llamado “cibernética”. En griego, “cibernética” (κυβερνητική) significa el “arte del piloto”, es decir, del que sabe conducir, del que gobierna. Actualmente se la entiende como la imitación, a través de máquinas, de los sistemas de regulación automática de los seres vivos. Según Varela, los líderes iniciales de este movimiento opinaban “que el estudio de los fenómenos mentales había estado demasiado tiempo en manos de psicólogos y filósofos y anhelaba expresar los procesos que subyacían a los fenómenos mentales en mecanismos explícitos y formalismos matemáticos.” En pocas palabras: “crear una ciencia de la mente”. Para ello, era necesario, primero, aceptar que la lógica era una disciplina adecuada para comprender el cerebro y la actividad mental; y segundo, ver el cerebro como un órgano que encarna principios lógicos en sus elementos constitutivos o neuronas. Sobre esta base se construyeron los primeros computadores (con tubos al vacío) que, por así decirlo, “representaban” neuronas interconectadas.

Tal vez ahora sean más claras las razones de incluir a la confusa palabra mente en este campo: se trataba, al menos en los inicios —y si hemos de dar fe a la historia— de producir un cambio de mano, y arrebatar de las garras de la especulación los fenómenos mentales para generarles un hogar sólido: la ciencia.



Lo que nos interesa destacar de este inicio cibernético es la tendencia humana a imitar a los seres vivos —incluido el mismo ser humano— a través de artilugios (piénsese en el ancestral deseo de volar construyendo alas mecánicas semejantes a las de las aves). Sin embargo, si se trataba de crear inteligencia, lo imitado debía ser el cerebro, puesto que parece aceptarse con muy pocas reservas que éste es el órgano de aquella. A este deseo se lo ha denominado en las CC, “inteligencia artificial” (IA). Era natural entonces preguntarse en qué consistía la inteligencia, y de ese modo, aparte de imitar neuronas y cablería, sería posible definir la exigencia operativa que justificara el plantear que algo así como IA se estaba alcanzando. Sin embargo, y allí está lo notable, la inteligencia fue definida por lo que hacían las máquinas que conocemos como ordenadores, es decir, por las propiedades del artilugio y no del original. Varela, refiriéndose a la segunda etapa de las CC, a la que denomina “cognitivismo”, dice: “La intuición central (...) era que la inteligencia (incluida la inteligencia humana) se parece tanto a un ordenador en sus características esenciales, que la cognición —el conocimiento— se puede definir como la computación de representaciones simbólicas”.

Aparece de este modo la palabra representación que, si bien es clave en el pensamiento del autor que comentamos, lo es también para el análisis crítico de la orientación “enactiva” que realizamos aquí. Continúa Varela: “Un cómputo es una operación realizada mediante símbolos, es decir, mediante elementos que representan algo.” El punto central es que “el cognitivista afirma que el único modo de dar cuenta de la inteligencia (...) consiste en formular la hipótesis de que la cognición consiste en actuar sobre la base de represen-

taciones que adquieren realidad física con la forma de un código simbólico en el cerebro o en una máquina". Luego, a la pregunta ¿qué es la cognición?, deberá responderse: procesamiento de información, manipulación de símbolos basada en reglas. Y, la pregunta ¿cómo funciona?, será respondida: a través de cualquier dispositivo que pueda representar y manipular elementos físicos discretos; los símbolos. El sistema interactúa sólo con la forma de los símbolos (sus atributos físicos), no con su significado.<sup>38</sup>

Sin embargo, el punto que más inquieta al autor es que implícita o explícitamente en el cognitivismo se está afirmando que "el cerebro procesa información del mundo exterior". Dicho con otras palabras, los símbolos representan a dicho mundo, los que son procesados por el cerebro y determinan luego una respuesta. Los símbolos son representantes porque son "acerca de algo" (el mundo exterior), de allí que si son exactos (si representan bien), el computo podrá generar una respuesta satisfactoria (resolución de problemas) del ser vivo en ese mismo mundo exterior.

### 3. La emergencia

No obstante "dos lagunas" impulsaban a retomar la idea de "autoorganización" desatendida hasta fines de la década de

---

<sup>38</sup> No desviaremos la discusión en algunas inexactitudes filosóficas del autor, así por ejemplo, el hacer sinónimos "representación" e "intencionalidad" o "forma" y "atributos físicos", puesto que no afectan de manera grave el desarrollo de su argumento principal hasta aquí. Lo mencionamos porque más adelante ellas pueden resultar fundamentales.

los setenta. “La primera —nos dice Varela— es que el procesamiento de información simbólica se basa en reglas secuenciales, aplicadas una por vez (...) Este cuello de botella se convierte en una seria limitación cuando la tarea requiere gran cantidad de operaciones secuenciales”. Y, la segunda, “es que el procesamiento simbólico está localizado: la pérdida o disfunción de cualquier parte de los símbolos o reglas del sistema deriva en un grave daño”. Pero además, los cerebros reales operan a partir de interconexiones masivas, de forma distribuida, de modo que las conexiones entre conjuntos de neuronas cambian como resultado de la experiencia. “En síntesis —agrega— estos conjuntos presentan una capacidad autoorganizativa que no es propia de la lógica”.

Esta vuelta al cerebro resultó inspiradora. Ya no era necesario partir de un “programa”—nos dice— “sino de una hueste de componentes de tipo neural, no inteligentes, que, apropiadamente conectados, presentan interesantes propiedades globales” (emergencia).

Como ejemplo, el autor nos ofrece el siguiente: “Tomemos —nos dice— un número total  $N$  de elementos simples semejantes a neuronas y conectémoslos entre sí (red de Hopfield). Luego presentemos al sistema una sucesión de patrones tratando algunos de sus nódulos como extremos sensoriales (digamos una retina). Al cabo de cada presentación, dejemos que el sistema se reorganice reacomodando sus conexiones de acuerdo con un principio hebbiano, es decir, incrementando los enlaces entre las neuronas que actúan juntas ante el ítem presentado. La presentación de la lista de patrones constituye la fase de aprendizaje del sistema.”

“Después de la fase de aprendizaje —continúa— cuando volvemos a presentar uno de estos patrones al sistema, éste

lo reconoce en el sentido de que adopta un estado global singular o configuración interna que presuntamente reproduce el ítem aprendido... más aún, el sistema realiza un correcto reconocimiento aunque se le presente el patrón con ruido añadido, o aunque el sistema esté parcialmente mutilado."

Ya no se trata entonces de construir un sistema a partir de símbolos o reglas, sino de componentes simples "que se conectarían entre sí de maneras densas". En este enfoque —agrega— "cada componente opera sólo en su ámbito local, de modo que no hay un agente externo que, por así decirlo, haga girar la manivela del sistema. Pero, dada la constitución de red del sistema, hay una cooperación global que emerge espontáneamente cuando todas las "neuronas" participantes alcanzan un estado mutuamente satisfactorio. En tal sistema —concluye—, no se requiere una unidad procesadora central que guíe toda la operación."

Las respuestas que el cognitivismo daba a las preguntas fundamentales, ahora son distintas: La cognición será "la emergencia de estados globales en una red de componentes simples que funciona a través de reglas locales que gobiernan las operaciones individuales y, de reglas de cambio, que gobiernan la conexión entre los elementos. Su funcionamiento es adecuado cuando vemos que las propiedades emergentes (y la estructura resultante) se corresponden con una aptitud cognitiva específica: la solución feliz para la tarea requerida".

Lo central en este nuevo enfoque es que los símbolos no desempeñan un papel protagónico.

#### 4. Enacción y representación

Sin embargo, el tema de la "representación" permanece pendiente y, recordemos, este es uno de los principales conceptos que el autor intenta desmontar de la tradición en las CC, y lo intenta, debido a una insatisfacción "más profunda que la búsqueda conexionista de otras posibilidades al margen del procesamiento simbólico". Lo que afirma es que la cognición no es representación, pues en esta última "se ocultan tres supuestos fundamentales". El primero, es que habitamos un mundo con propiedades particulares; el segundo, que "captamos" o "recobramos" estas propiedades representándolas internamente, y el tercero, que un "nosotros" subjetivo separado es quien hace estas cosas. Propone entonces la designación "enactivo"<sup>39</sup> para esta nueva orientación de la cognición. Lo que en suma desea enfatizar es la "creciente convicción de que la cognición no es la representación de un mundo pre-dado por una mente pre-dada sino más bien la puesta en obra de un mundo y una mente a partir de una historia de la variedad de acciones que un ser realiza en el mundo".

En la medida en que la palabra elegida contiene en una de sus acepciones la palabra "representación", nos parece una elección poco feliz. Como veremos enseguida, la idea matriz del movimiento "enactivo" es que el conocimiento es acción en el mundo (que perfectamente podría llamarse ejecución) y no *representación* del mundo. Este "llevar algo a cabo" es lo que determina la historia de lo que se puede

---

<sup>39</sup> Neologismo que proviene del verbo inglés *to enact*, que significa "poner en ejecución" (por ejemplo una ley), pero también "representar" o "actuar" en el sentido que se le da al trabajo del actor.

llevar a cabo más tarde, y es eso mismo lo que hace emerger “mundos” en los cuales se seguirá llevando a cabo en una espiral sin límites precisables mientras el sistema permanezca “activo” o “vivo”. Varela piensa que esto es rescatar el sentido común en la definición de cognición. “Precisamente —dice— la mayor capacidad de la cognición viviente consiste en gran medida en plantear las cuestiones relevantes que van surgiendo en cada momento de nuestra vida. No son predefinidas —continúa—, sino enactuadas: se las hace emerger desde un trasfondo, y lo relevante es aquello que nuestro sentido común juzga como tal, siempre dentro de un contexto. Vale la pena insistir —agrega— en que se trata de una crítica de la noción de representación como núcleo de las CC, ya que sólo se puede representar un mundo que está pre-definido”. En cambio, “(...) si el mundo que vivimos va surgiendo o es modelado en vez de ser predefinido, la noción de representación ya no puede desempeñar un papel protagónico”.

Varela considera que las ciencias cognitivas se han mantenido hasta hace poco tiempo, en una tradición “abstracta”, que no sólo las caracteriza a ellas sino también al “mundo occidental”. ¿En qué consiste? En “la tendencia a abrirnos paso hasta la atmósfera pura de lo general y de lo formal, de lo lógico y lo bien definido, de lo representado y lo planificado...”. Sin embargo, estas ciencias “lentamente han ido cobrando conciencia de que las cosas han sido planteadas al revés y han comenzado un radical viraje paradigmático o epistémico, la convicción de que las verdaderas unidades de conocimiento son de naturaleza eminentemente concreta, incorporadas, encarnadas, vividas; que el conocimiento se refiere a una situacionalidad (...) Lo concreto no es un paso

hacia otra cosa —concluye—, es cómo llegamos y dónde permanecemos.”

Más adelante agrega: “El mundo no es algo que nos haya sido entregado: es algo que emerge a partir de cómo nos movemos, tocamos, respiramos y comemos.<sup>40</sup> Esto es lo que denomino —nos dice— la cognición como enacción, ya que la acción connota el producir por medio de una manipulación concreta.”

## 5. Bittorio

Tal vez el modelo fáctico que represente mejor lo dicho hasta aquí, sea el artilugio que Varela denomina Bittorio, y que aquí presentaremos de un modo extremadamente simplificado. Para entender la estructura de Bittorio, debemos imaginar una unidad o célula simple que puede estar sólo en dos estados, digamos uno o cero o “activo” o “inactivo”. Se conectan una hilera de estas unidades elementales en una disposición circular. “Este anillo de autómatas celulares —nos dice— adquiere una dinámica cuando se lo activa en un estado aleatorio y se permite que cada célula alcance un estado actualizado en cada momento del tiempo de manera sincrónica. Supongamos —nos dice más adelante— que simplemente arrojamus este anillo en un ámbito de unos y ceros aleatorios, tal como una célula que se zambulle en un ámbito químico. Imaginemos que cuando una de las células del anillo se topa con una de ambas alternativas (0 y 1), el estado de

---

<sup>40</sup> Ver Capítulo IX acerca de la teoría de la selección de grupos neuronales de G. Edelman.

la célula es reemplazado por la perturbación que ella encontró." Pero, como esa célula está unida al resto de las células de Bittorio en un sistema circular, lo que ocurre después de ese encuentro casual, indica el cambio (o falta de cambio) con que el sistema compensa esa perturbación. Ahora bien, dadas ciertas reglas de configuración interna inicial, el sistema, por ejemplo, producirá un cambio en la configuración ante una secuencia impar de perturbaciones en el mismo lugar, en cambio, cualquier secuencia par no producirá cambio alguno. "Así —concluye Varela— de todas las innumerables secuencias de posibles perturbaciones, este Bittorio escoge o señala en el medio ambiente un subconjunto muy específico, a saber, secuencias finitas impares, pues sólo estas secuencias inducen un cambio repetible en la configuración de Bittorio. En otras palabras, dada su regla, y dada su forma de acoplamiento estructural, este Bittorio se transforma en "reconocedor de secuencias impares". Algo semejante ocurre para otros Bittorios con otras reglas. Uno de ellos, por ejemplo, sólo reconoce (sufre un cambio de configuración) ante una secuencia de dos perturbaciones: todo lo que no sea una perturbación doble en un lugar deja intacto a este Bittorio. Varela enfatiza que en estos dos casos específicos no se ha dotado a Bittorio con un programa para distinguir "secuencias impares" o "dos perturbaciones sucesivas", en cambio, se han especificado una forma de clausura para el sistema y el modo en que el sistema se acoplará con un medio dado (reemplazo del estado de cada célula por la perturbación que encuentra en un ámbito de unos y ceros aleatorios). "El resultado —agrega— es que, con el tiempo, este acoplamiento selecciona o enactúa a partir de un mundo de azar, un dominio de distinciones ('secuencias impares' o



'dos perturbaciones sucesivas') que tiene relevancia para la estructura del sistema. En otras palabras, sobre la base de su autonomía, el sistema selecciona o enactúa un dominio de significación."

Las distinciones que selecciona Bittorio indican las regularidades con las cuales co-varía Bittorio: "esta regularidades comprenden lo que denominaríamos el 'mundo' de Bittorio. Y, "es manifiesto que este mundo no está pre-dado y luego es recobrado mediante una representación".

"No diseñamos a Bittorio para ser un reconocedor de secuencias impares; simplemente lo dotamos con una cierta dinámica interna y luego lo arrojamos a un ámbito aleatorio. No obstante, dada la historia del acoplamiento entre la dinámica interna y ese ámbito, 'secuencia impar' se transforma en una distinción significativa para Bittorio. Por esta razón, decimos que el 'mundo' de Bittorio está enactuado a través de una historia de acoplamiento 'estructural'. Bittorio nos brinda —concluye— un paradigma de cómo la clausura y el acoplamiento bastan para hacer emerger un "mundo" de relevancia para un sistema."

## 6. *Know-how y know-what*

Varela, al igual que Echeverría, toma la idea de "transparencia" y "quiebres" de Fernando Flores, las que ya han sido comentadas en este libro. Se refiere con ellas a la trama que constituye nuestras vidas, a la manera inmediata en que operamos en una situación dada, al mundo en tanto vivido y no "construido" mediante abstracciones. A esto designa *know-how* (saber-cómo), que diferencia del *know-what* (saber-qué),

es decir, entre la habilidad espontánea y el conocimiento intencional o juicio racional. "Cuando nos sentamos a la mesa para comer —nos dice— el complejo *know-how* que implica el manejo de utensilios, las posturas corporales y las pausas en la conversación están todos presentes sin que exista deliberación". "Podríamos decir —agrega— que nuestro yo-almorzando es transparente". Obviamente, si en ese momento empieza un temblor de tierra, se produce un "quiebre" que nos saca de una situación y nos pone en otra también de inmediatez. La situación primera y la segunda forman "micro-mundos" y "micro-identidades", y los quiebres son bisagras que "articulan" los "micro-mundos" y, coherentemente, las "micro-identidades". Estas articulaciones están "a la base del carácter autónomo y creativo de la cognición en los seres vivientes".

## 7. La encarnación (el cuerpo)

Varela sostiene que la cognición depende de los tipos de experiencia que provienen del hecho de tener un cuerpo con varias habilidades sensorio-motrices, y que estas habilidades individuales, se alojan a su vez en un contexto biológico y cultural más amplio. Desea enfatizar que los procesos sensorio-motrices —la percepción y la acción— son fundamentalmente inseparables en la cognición vivida.

Reproduce Varela el antiguo estudio de Held y Hein<sup>41</sup>, en el cual gatos criados en la oscuridad fueron expuestos a la

---

<sup>41</sup> R. Held y A. Hein. "Adaptation of disarranged hand-eye coordination contingent upon re-afferente stimulation", en *Perceptual- Motor Skills*, 1958.

luz. A un primer grupo de animales se les permitió desplazarse enganchados a un carro que portaba al segundo grupo de animales. Por lo tanto, ambos grupos compartieron la misma experiencia visual, pero el primero era "activo" y el segundo "pasivo". Unas semanas después los gatos fueron puestos en libertad. El primer grupo se comportó normalmente, pero los que habían sido transportados se comportaban como si estuviesen ciegos: chocaban con los objetos y perdían el equilibrio.

¿Qué interpretación o explicación puede darse de estos hechos experimentales? Desde luego, se puede decir que hay una diferencia, que no es lo mismo meramente ver, que "actuar viendo". Para Varela, el tradicional modo de comprender la percepción es abstracto y consiste básicamente en explicar cómo se procesa la información visual para recuperar las propiedades pre-determinadas del mundo. Sin embargo, cabe una explicación diferente, en la que se comprenda la percepción como una acción "guiada perceptualmente".<sup>42</sup>

El punto de partida para enfocar la percepción como acción, continúa Varela, es el estudio de cómo el que percibe guía sus acciones en situaciones locales. No se trata ya de un mundo pre-dado, independiente del que percibe, sino más

---

<sup>42</sup> La objeción fundamental a esta nueva explicación, y que el mismo experimento señalado sugiere, es que, inadvertidamente, se está reduciendo "la" percepción a "percepción visual". El primer grupo de gatos, al accionar, tuvo la posibilidad de interactuar con los objetos desde varios sistemas perceptivos al mismo tiempo, visual, táctil, propioceptivo, etc. En cambio el primero, sólo desde la percepción visual. El contraexperimento que habría sido pertinente y crucial realizar habría sido el comparar gatos, bajo las mismas condiciones iniciales, que hubiesen "accionado" con los ojos tapados, con el grupo visual pasivo (que iban en el carro). ¿Habrían los primeros actuado tan ciegos como los pasivos pasajeros del carro?

bien de la estructura sensorio-motriz del agente cognitivo, el modo en que el sistema nervioso une superficies sensoriales y motrices. La percepción como "acción guiada perceptualmente" no es más que esquemas sensorio-motrices recurrentes, de los cuales "surgen" las estructuras cognitivas.<sup>43</sup>

### **8. Primera objeción:**

**La representación no se refiere a un supuesto mundo externo independiente y pre-establecido, sino a una experiencia**

En los capítulos iniciales de este libro hemos partido describiendo el recuerdo como la presencia de lo ausente. Esta presencia-ausente o presencia de lo "sido", estrictamente, es volver a hacer presente algo que alguna vez fue presencia plena (presencia-presente) en nuestra historia, por lo que esta vuelta, si bien trae lo sido, lo trae en tanto que falta. La reunión de ayer jamás podrá volver a ser en el modo en que fue cuando fue: de tenerla de nuevo, la tengo como recuerdo (como lo que ya no está).

Mas, la reunión aconteciendo ahora y la reunión recordada ahora como aconteciendo ayer, se me dan como experiencias completamente diferentes, es decir, sin que yo deba realizar reflexión alguna para darme cuenta que se trata de una

---

<sup>43</sup> Es evidente que la palabra percepción tiene aquí un significado ambiguo (es decir, polisémico). Por una parte, es percepción; y por otra, *una parte* de la percepción. Esta ambigüedad, en apariencia inocente, es una reformulación *radical* de la percepción. ¿Cómo expresarla? La percepción es *acción*, bien, pero, de acuerdo al autor, acción guiada *visualmente*. Luego, la *visión no es percepción*, sino una parte de ella y, a la vez, su guía.

o la otra. Ahora bien, volver a hacer presente algo que fue es, propiamente, re-presentar. Es decir, si partimos de lo que efectivamente nos ocurre, no podemos prescindir de la experiencia de re-presentación a menos que podamos demostrar —o simplemente creer— que se trata de un subproducto, de algo que no encierra importancia sustantiva para el tema de la cognición.

Desde luego, no se trata aquí de un concepto teórico —construido— como aquel que dice, por ejemplo, que “el cerebro mediante símbolos ‘representa’ el mundo exterior”. La representación a la que nos estamos refiriendo aquí, es algo que nos pasa de manera cotidiana, es una de las formas que tenemos de hacer presentes las ausencias, y sin lo cual, ni el “pensamiento”, ni la inteligencia, la comprensión, los objetos percibidos, el mundo, o la temporalidad serían posibles, como hemos intentado mostrar en los primeros capítulos de este libro. La representación es uno de los sectores del “no” de la experiencia, sectores de la falta, de la carencia o del hueco, traídos a presencia (*imagos*), y que articulan “toda” sintaxis, es decir, el lugar en el que el sentido emerge. Sin embargo, la representación, al igual que todo el resto de las experiencias que hemos denominado “actos” (como el percibir, el soñar, o el actuar, el fantasear, etc.) no implican postular un “mundo exterior” independiente de lo que somos y hacemos. Ello, sin embargo, no quiere decir que no experimentemos un “mundo”. No sólo lo experimentamos, sino que vivimos en él, anudados en él, y él es lo que es, merced a esa trama en la que somos. Lo que experimentamos como mundo es una trama articulada de cosas, situaciones y personas, es decir, que se nos ofrecen en la experiencia con algún sentido, como por ejemplo, que un automóvil sea

algo que de algún modo comprendemos o que el computador sea para escribir o que la casa de Mirasol esté en el litoral central de Chile: justamente esa comprensión “hace” al automóvil, al computador y a la casa. Pero, resulta que no hay articulación posible sin la traída a presencia de ausencias, y estas últimas son re o pre- presentación<sup>44</sup>, articulantes de las presencias-presentes. Si tuviésemos que decirlo brevemente: el “mundo externo” sólo es tal por los imaginarios (re y pre-presentaciones) que lo constituyen en tanto sintaxis, es decir, dicho mundo es algo que no puede existir —como tal mundo— por sí mismo. Sin embargo, eso no implica que confundamos nuestros recuerdos y fantasías con lo que nos hace frente en el mundo de modo presente-presente, como el automóvil, el computador o la casa de Mirasol cuando estamos frente a ellos. Las presencias presentes son lo que llamamos “real”. Pero, lo “real” no es un mundo a menos que esté articulado por *imagos*, es decir, por la presencia de lo ausente: dicho de otro modo, lo que estamos afirmando es que lo “real” no tiene fisonomía ni puede constituir “algo”, una “cosa”, un “objeto” ni menos un mundo por sí mismo. No obstante, eso “real” es para nosotros inaccesible en estado “nudo”, porque siempre toma en nuestra experiencia alguna fisonomía, algún sentido, se constituye en alguna sintaxis. Sólo sabemos de él a través de reconocer la diferencia entre imaginar un automóvil (presencia-ausente) y ser arrollados por un automóvil (presencia-presente). Allí lo real se anuncia, pero nunca en sí mismo, sino ya en medio del sentido,

---

<sup>44</sup> Pero esto no sólo ocurre con el recuerdo, sino también con la fantasía, con la pre-presentación (el otro imaginario) que es la que —junto al recuerdo y según hemos desarrollado antes— orienta todo nuestro comportamiento.

ya en medio de un mundo constituido, mundo al que por lo demás, no podemos renunciar. Que no puede existir un "mundo real" resulta ahora evidente: eso es semejante a sostener que puede existir un lenguaje sin contrastes fonéticos. Lo real se entrama con lo no real (*imago*) representante de lo que falta (deseo), y articulan un sentido: esa trama es el mundo. Luego, ni real ni no-real ni aquí ni allá, ni dentro ni fuera, ni sujeto ni objeto: el mundo es un plexo articulado de lo real y lo no-real, y allí somos.

Por otra parte, y ahora desde el interior de las CC, la idea misma de recurrencia (experiencias recurrentes, patrones recurrentes, etc.) implica al menos dos cosas: reconocimiento y tiempo. Algo es recurrente porque vuelve a ocurrir, es decir, porque de alguna manera se re-conoce como ocurrido "antes". Pero, ¿no requiere ese re-conocimiento que lo ocurrido (lo que ya no es) esté de algún modo presente en la nueva experiencia? Y, ¿cómo puede estar presente algo que ya no es, sino como una presencia-ausente? Del mismo modo, los esquemas sensorio-motrices re-currentes a que se refiere el autor, ¿no implican que la experiencia deja "algo" en la estructura que afecta "en ausencia" lo que será una nueva experiencia, y que sólo por eso, siendo otra, es la misma? ¿Qué significa que la Red de Hopfield "re-conozca" los patrones previamente presentados al sistema? ¿O que Bittorio "re-conozca" secuencias impares o dos sucesivas? ¿Qué significa que aprenda, sino que lo sido está de algún modo presente en lo "siendo"?

Luego, no parece ser la "re-presentación" el problema de las ciencias cognitivas, sino la idea teórica de que la re-presentación es representación de un mundo externo pre-establecido. Pero, la solución no puede ser eliminar la re-presen-

tación, sino —justamente— tomarla en cuenta *del modo en que se da*. El prejuicio de un mundo externo pre-establecido, no deriva de la experiencia —fundamental según hemos visto— de re-presentar, sino del constructivismo científico en general, que desprecia la experiencia directa como fuente de conocimiento, y luego, se salta lo obvio, lo que no rara vez significa décadas de estériles controversias empíricas al interior de la ciencia misma.

### 9. Segunda objeción:

**Las ciencias, incluidas las cognitivas, producen sólo representaciones (modelos teóricos y fácticos), de manera que eliminar a la representación es eliminar a las ciencias mismas**

En el capítulo final de este libro dedicado a la ciencia en general tratamos en cierto detalle lo que Varela denomina *know-how* y nosotros *praxis*, y lo diferenciamos del *know-what*, al que hemos denominado *poiesis*. El punto que deseamos enfatizar ahora, es que las ciencias, por definición y de hecho, no pueden romper con el *know-what*, aunque su tema sea el *know-how*. Y esto no es un mero juego de palabras. La Red de Hopfield, que brevemente hemos descrito como uno de los ejemplos que Varela utiliza para explicar las propiedades emergentes o globales de un sistema de unidades simples interconectadas, no son un cerebro ni una red genética ni una red de inmunidad, sino artilugios que pretenden, en algún grado, “representarlas”. Cualquier modelo, fáctico o teórico, es un simulacro, una representación de algo que se supone está ya encarnado: los cerebros y el conocimiento



existen, y por ello es posible creer que al construir computadores se está en algún grado haciendo un modelo de ellos. El Sol y los planetas se dan por existentes antes de establecer los modelos geo o heliocentristas. Del mismo modo, los postulados de la "enacción" son un conjunto de ideas que pretenden ser —aunque embrionaria y promisoriamente— una explicación del cómo conocemos, porque presuponen el "conocimiento". No obstante, la explicación, el modelo teórico o el artilugio, como el anillo de autómatas celulares acoplados a un medio al que Varela denomina "Bittorio" (al que volveremos más adelante), no pueden transformarse en aquello que explican. Explicar, por ejemplo, a través de las ideas de emergencia y quiebres, de micromundos y microidentidades, de emergencia y de clausura operativa y otras el *know-how* de la acción de sentarnos a almorzar y conversar con nuestra familia, no es ni podrá nunca ser esa acción y seguirá siendo un *know-what*. Y no podrá serlo, justamente, porque esa acción o cualesquiera otra, son por sí mismas y no un modelo de sí. Las explicaciones científicas no pueden alcanzar lo explicado. Pero además, la idea de Varela que el conocimiento no puede partir de un mundo pre-establecido y que es "mentalmente" representado, contradictoriamente atrapa también a la orientación cognitiva enactiva: ¿qué otra cosa son el autómata celular y las explicaciones científicas (modelos y teorías) de las CC, sino "representaciones" de mentes y cerebros, pre-establecidos, dados, y sobre los cuales podemos hacer explicaciones y construir modelos fácticos?

Es decir, y como discutiremos en el capítulo señalado, la *poiesis* científica (constructivismo) nunca podrá alcanzar a la *praxis*, pues siempre será "vicaria", representante, en suma, imaginaria. De allí que, aunque compartimos ampliamente

que el conocimiento es encarnado, corporal, concreto, ejecutado, sostenemos que la ciencia, debido a la tiranía del método que la define, jamás podrá tener acceso a él científicamente, por más "moderna" que se considere a sí misma. *La existencia misma de las ciencias hace de la experiencia de representación una posibilidad definitoria del comportamiento humano*, puesto que eso es lo que la ciencia hace, representar, emular o simular lo que se supone existe en la "realidad", de manera que sostener que el obstáculo en las CC es la idea de representación, es sostener que el obstáculo es la ciencia misma.

## Capítulo IX

GERALD EDELMAN

Gerald Edelman es director del Instituto de Neurociencias de San Diego, California, y obtuvo el Premio Nobel en Fisiología y Medicina en 1972.

### **1. El darwinismo neuronal**

La perspectiva enactiva que hemos revisado en el apartado anterior, a nuestro entender se engrana con perfecta naturalidad con la Teoría de la Selección de Grupos Neuronales (TSGN) sustentada por G. Edelman.<sup>45</sup> Para Edelman, muchos de los esfuerzos por encontrar las “bases biológicas” de los fenómenos psíquicos se sustentan en la creencia de que el cerebro es un computador particularmente complejo, que implementa un intrincado programa que deberá ser descifrado por los estudios científicos del sistema nervioso central. De acuerdo a este punto de vista, sería posible entender completamente el cerebro a través de “ingeniería reversa”,

---

<sup>45</sup> En este apartado nos hemos guiado fundamentalmente por el capítulo VI del libro *Nature's Imagination* editado por John Cornwell y publicado en 1995 por Oxford University Press. En él, Gerald M. Edelman y Giulio Tononi, ambos del Instituto de Neurociencias de San Diego, California, presentan una apretada síntesis del darwinismo neural, es decir, del cerebro como un sistema seleccional.

es decir, por medio de la comprensión de sus componentes o partes y de los códigos correspondientes. Aunque Edelman reconoce la importancia del estudio de la estructura y la función cerebral es, sin embargo, enfático al señalar que una "verdadera comprensión" requiere reconocer que el cerebro no es ni una máquina ni la implementación de un programa de computación, sino un "sistema seleccional".

Las ideas matrices, desde las que propone esta teoría, son de dos tipos. Por una parte, aquellas que dicen relación con la variabilidad estructural y funcional de los sistemas nerviosos individuales, en muchos niveles a la vez: molecular, celular, anatómico, fisiológico y comportamental. Como él mismo señala, "aunque existe una comunidad obvia en la estructura neural dentro de una especie, el grado de variación individual entre cerebro y cerebro excede con mucho aquella que podría ser tolerable para un funcionamiento confiable en cualquier máquina construida con los principios actuales de la ingeniería". Esa complejidad, y sus posibles interacciones en el espacio y el tiempo, no pueden ser adecuadamente alcanzadas con las teorías "funcionalistas" o "instruccionistas", que consideran a la estructura del cerebro como siendo meramente el *hardware* para ejecutar el *software* que es cognitivamente importante. A la inversa, la teoría seleccional, sostiene que la variabilidad señalada no es "ruido" superpuesto sobre un conjunto de procedimientos programados, sino lo que asegura la existencia de un rico conjunto de variantes en las redes funcionales, lo que provee las bases para la selección de eventos en cada individuo.

El segundo grupo de ideas se relaciona con la constatación de que el mundo de estímulos que encuentra un animal recién nacido no puede ser adecuadamente descrito como

preexistente, como información unívoca lista para ser manipulada de acuerdo a un conjunto de reglas parecidas a aquellas seguidas por un computador al ejecutar un programa. "Aunque el mundo estimulante real ciertamente obedece a las leyes de la física —dice—, no está dividido únicamente en 'objetos' y 'eventos'."

"Para sobrevivir —continúa— un organismo debe heredar o crear criterios capaces de dividir el mundo en categorías perceptuales de acuerdo a sus necesidades adaptativas. Incluso, después que dicha partición ocurre como resultado de la experiencia —concluye—, el mundo hasta cierto grado permanece como un lugar no-etiquetado y lleno de novedades."

La TSGN que Edelman propone desde 1978 se ofrece como una alternativa a las teorías "instruccionistas" (computacionales) para la comprensión de la conexión entre biología y psicología, pero que además es consistente con los mecanismos de la evolución y del desarrollo. Del mismo modo que las teorías de la selección natural y la selección clonal en inmunología, la TSGN es una teoría de poblaciones.

"Sostiene —dice Edelman— que la habilidad de los organismos para categorizar un mundo no-etiquetado y comportarse de una manera adaptativa surge, no de la instrucción o información transferida, sino de procesos de selección realizados *por sobre* la variación. En vez de ignorar —continúa— las fluctuaciones y la variación observadas en la neuroanatomía y la dinámica neural, ellas son tratadas como los hechos claves que son esenciales para la función del sistema nervioso."

Existe una continua generación de diversidad en el cerebro, con procesos de selección que ocurren en varios niveles. Por ejemplo, en el cerebro embrionario, la variación y la selección ocurren durante la migración de las poblaciones

neuronales y la muerte celular, tanto como durante la formación de las sinapsis: ambos procesos se reflejan dramáticamente en las enormes pérdidas sinápticas durante el desarrollo. En el cerebro maduro, la variación y la selección se reflejan principalmente en la amplificación diferencial de la eficacia sináptica. De esto resulta la formación de grupos neuronales, proceso que es continuamente modificado por la “señalización de re-entrada” (*re-entrant signalling*).

## 2. Postulados básicos de la TSGN

La TSGN propone tres mecanismos fundamentales para la producción de conducta adaptativa en animales con sistemas nerviosos complejos: la “selección evolutiva”, la “selección experiencial” y la “señalización de re-entrada”. Cada uno de estos mecanismos actúa en y entre colectivos consistentes en cientos y miles de neuronas fuertemente interconectadas llamados grupos neuronales.

### 2.1. Variación y selección evolutivas

Sostiene Edelman que la diversidad estructural de los sistemas nerviosos y los detalles de la neuroanatomía no están estrictamente programados a través de un código molecular. “En cambio —dice— ellos emergen durante el desarrollo desde regulaciones dinámicas epigenéticas de la división celular: adhesión, migración, muerte, y extensión y retracción neurítica.” Participan en este proceso moléculas morforreguladoras de adhesión celular (CAMs) y moléculas sustrato de

adhesión (SAMs). Estas moléculas interactúan en las superficies neuronales y afectan la dinámica de las interacciones celulares. Aunque los patrones temporales y los niveles de expresión de estas moléculas morforreguladoras son característicos para un área anatómica dada, están, sin embargo, dinámicamente regulados y sujetos a influencias epigenéticas. En ciertas regiones hay además una gran cantidad de muertes celulares que ocurren estocásticamente en algunas poblaciones neuronales en desarrollo. De tales procesos resulta una inevitable generación de diversidad, es decir, "ellos llevan, en un área anatómica dada, a la formación de repertorios primarios que contienen un gran número de grupos neuronales variantes o circuitos locales. Esta variación en las más finas ramificaciones de las redes neuroanatómicas —agrega Edelman— ocurre a pesar del hecho de que el patrón general en cualquier región especializada particular es semejante de individuo a individuo".

## 2.2. *La selección experiencial*

Después que la mayoría de las conexiones anatómicas de los repertorios primarios han sido establecidas, las actividades de un grupo neuronal particular siguen siendo dinámicamente seleccionadas por continuos mecanismos de cambio sináptico derivados de la conducta y la experiencia. A diferencia de la selección natural en la evolución —la cual resulta de la reproducción diferencial—, la selección experiencial es el resultado de la amplificación diferencial de las poblaciones sinápticas, reforzando algunas y debilitando otras sin mayores cambios en la anatomía. Estos cambios sinápticos

no representan información que es almacenada en conexiones individuales entre neuronas individuales, como en los modelos conexionistas. En cambio, las señales realizan la selección de variantes de poblaciones sinápticas que conectan células al interior y entre grupos neuronales. La continua selección experiencial lleva a la formación de repertorios secundarios de grupos neuronales en respuesta a patrones particulares de señales. Debido a los cambios que ocurren en la eficacia sináptica, encuentros posteriores con señales de tipo similar hacen que sean favorecidos, sobre otros, los circuitos y grupos neuronales de ese repertorio secundario previamente seleccionados.

### 2.3. Señalización de re-entrada

La TSGN propone que las regiones mapeadas del cerebro intercambian y correlacionan señales por re-entrada. La re-entrada puede ser definida como la permanente señalización paralela entre grupos neuronales separados, ocurriendo a lo largo de un gran número de conexiones anatómicas ordenadas en forma bidireccional y recursiva. La señalización de re-entrada puede ocurrir vía conexiones recíprocas entre y al interior de los mapas (como las vistos en las radiaciones córtico-corticales, corticotalámicas y tálamocorticales), como por arreglos más complejos como los vistos en las conexiones entre la corteza, los ganglios basales y el cerebelo. La re-entrada es un proceso dinámico inherentemente distribuido y paralelo que debiera ser nítidamente diferenciado de la retro-alimentación (*feedback*). La retroalimentación tiene que ver con la corrección de errores y definidos *inputs* y *outputs*,



mientras que la re-entrada no tiene una dirección preferencial ni una función predefinida de *input* y *output*. Aún más, a diferencia de la re-entrada, que envuelve procesos paralelos, un circuito de determinado *feedback* compromete sólo un canal de señales o un par de conexiones.

Aunque en medicina tendemos a privilegiar los sistemas de retroalimentación, como ocurre en los ejes endocrinos principales, las cosas parecen ocurrir de un modo más complejo. Aunque la re-entrada puede ocurrir al interior de un mapa particular, habitualmente involucra la señalización entre el menos dos mapas, y actúa a través de la simultánea activación de grupos neuronales en mapas diferentes debido a estímulos dados. Esta interacción dinámica y coordinada a través de los mapas resulta en una correlación temporal de las respuestas de un subconjunto de grupos de las señales disjuntas viajando por diferentes canales de cada mapa. De este modo, distintas operaciones en diferentes mapas —que están relacionadas con los mismos estímulos perceptuales— pueden ser efectivamente integradas.

El arreglo mínimo de dos mapas conectados por re-entrada es llamado "pareja de clasificación". Así, después de múltiples encuentros con un estímulo, grupos particulares de patrones son seleccionados en cada área mapeada. Las continuas interacciones de re-entrada, a través de los mapas, dan como resultado cambios sinápticos coordinados y las respuestas a ciertos hechos o atributos de los objetos estimulantes pueden ser fuertemente correlacionados. Debido a sus propiedades recíprocas y recursivas y a su estructura paralela, la re-entrada conduce a nuevas respuestas neuronales y puede resolver los conflictos que emergen entre las actividades sinápticas de diferentes áreas mapeadas.

### 3. Sistemas de valores

Desde una perspectiva "seleccionista", no existen programas o *sets* de instrucciones que controlen los cambios sinápticos en los sistemas neuronales. "Lo que hay —dice Edelman— son estructuras fenotípicas que reflejan la selección evolutiva previa, a lo que hemos denominado 'valores'". Los "valores" reflejan eventos que han sido seleccionados durante la evolución porque ellos contribuyen a la conducta adaptativa y a la estructura fenotípica. Ejemplos de valores primarios son: "comer es mejor que no comer", o "ver es mejor que no ver". En ausencia de instrucciones específicas detalladas, la evolución ha dotado a los organismos con muchas maneras de comprobar la ocurrencia de conductas que tienen un valor adaptativo. Para Edelman, ciertas estructuras especializadas del cerebro, por ejemplo, los sistemas neuromoduladores colinérgicos y aminérgicos, parecen estar particularmente bien dotados para servir como "sistemas de valores". Propiedades de estos sistemas, como la habilidad de dar respuesta transitoria pero enérgica ante la ocurrencia de eventos con valor adaptativo, señalando su ocurrencia a amplias áreas del cerebro a través de proyecciones difusas y liberando sustancias que modulan los cambios en la fuerza sináptica, indican que estos sistemas de neuromodulación poseen las características de "sistemas de valores". La modulación de los cambios sinápticos locales por las señales globales que están asociadas —directa o indirectamente— con los valores seleccionados evolutivamente, constituye el sentido principal del "aprendizaje dependiente de valores". De acuerdo a la TSGN, el "aprendizaje dependiente de valores" es esencial en la selección de las conductas adaptativas

en el "tiempo somático". Detengámonos aquí. ¿Qué nos está señalando la TSGN? En primer lugar, que el cerebro, o más precisamente que el sistema nervioso central, opera como una totalidad. En segundo, que está dotado de una variabilidad individual genética (por la recombinación propia de la reproducción sexuada), pero además "epi-genética", es decir, cuya determinación es una verdadera aventura de posibilidades morfológicas finas y de experiencias contingentes seleccionadas. En tercer lugar, que el tiempo biológico es esencial a la constitución y el operar del sistema nervioso central, por lo que una buena teoría no debe extraviarse en los detalles neurobiológicos, sino tener siempre presente el operar diacrónico total, es decir, la historia.



## Capítulo X

### PRÁCTICA Y TEORÍA

Nos parece que todos los autores, comentados en alguna medida, han enfatizado la importancia que reviste la acción para el conocimiento. El mismo Heidegger ha cogido en *Ser y Tiempo* una parte substantiva de la "filosofía práctica" aristotélica (*Ética a Nicómaco*), "ontologizándola" y reorganizando sus jerarquías. Filósofos post-heideggerianos, como Gadamer, Strauss, Ritter y Arendt, han hecho emerger un verdadero movimiento sobre estas bases<sup>46</sup>. Sin embargo, ¿qué papel juega en este contexto la teoría? A nuestro entender, lo que podríamos llamar "actitud teórica" parte *por el explícito preguntar*. Efectivamente, en el trato cotidiano con las cosas, las preguntas no tienen forma de pregunta, sino de *obstáculo*. Si intento reparar la llave de agua y no logro desatornillar el casquillo, estoy frente a un obstáculo, el que eventualmente *podría* re-formularse como un ¿qué pasa? ¿Qué atasca el casquillo? Pero dicha reformulación, dicho explícito preguntar, no conduce a aplicar más fuerza o a golpear la llave inglesa con un martillo, sino a *dar una explicación*, a formular una teoría. Así diré: "lo que atasca el casquillo puede ser el óxido acumulado tras largos años de uso" o "tal vez fue atornilla-

---

<sup>46</sup> Para una ampliación de este punto ver el artículo de Franco Volpi de la Universidad de Padua: *¿Es aún posible una ética? Heidegger y la Filosofía Práctica*. Seminarios de Filosofía, N° 9, pp. 45-73 (1996). Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile.

do sin respetar el hilo" o "los metales están fríos y contraídos" y así sucesivamente. Todas estas conjeturas son *respuestas teóricas* a la pregunta, del mismo modo en que el "yo" es la teoría que responde a la pregunta "quién" según veíamos antes. Sin embargo, también es posible no re-formular el obstáculo y simplemente constatarlo para luego vencer la resistencia aplicando mayor o mejor fuerza.

Pero, ¿qué es preguntar? Algo ya dijimos en el capítulo sobre Heidegger. Lyotard, en un notable texto titulado *¿Por qué filosofar?*<sup>47</sup> que reúne cuatro conferencias dadas a los estudiantes de Propedéutica en la Sorbona, entre octubre y noviembre de 1964, responde a esa pregunta de la siguiente manera: "porque existe el deseo, porque hay ausencia en la presencia, muerte en lo vivo; y porque tenemos capacidad para articular lo que aún no está; y también porque existe la alienación, la pérdida de lo que se creía conseguido y la escisión entre lo hecho y el hacer, entre lo dicho y el decir; y finalmente porque no podemos evitar esto: atestiguar la presencia de la falta con la palabra".

Toda pregunta es una carencia: algo nos falta, algo deseamos y por ello inquirimos. No obstante, preguntar sobre algo presupone un pre-conocimiento de ese algo: si pregunto ¿cómo es posible el conocimiento? es porque de algún modo sé del conocimiento. De no ser así, ¿cómo puedo preguntar acerca de él? Pero, si sé acerca de él, ¿por qué pregunto? Pregunto *porque sé y no sé al mismo tiempo*. El primer saber es debido a la *praxis*: sé distinguir una tórtola de un chicol. El segundo, que inspira el preguntar, es: ¿cómo logro esa distinción? Sé lo que sé, y lo que no sé, es cómo llego a saber lo

---

<sup>47</sup> Lyotard J. F. *¿Por qué filosofar?* Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 1989.

que sé. Esto quiere decir: ¿de qué manera llego a hacer distinciones que conozco y reconozco como conocimiento? Este llegar a ser, sitúa a estas preguntas en un plano *genético*, es decir, preguntas acerca del cómo algo que es a ha llegado a ser. Y en este nivel, la *praxis* no tiene respuestas. Y no las tiene, porque dichas respuestas —y como todas las respuestas a preguntas— requieren una teoría, es decir alguna forma de representación, modelos, constructos, sistemas que incluyen reglas o leyes de transformación, en breve, “explicaciones”. Como veremos, la *praxis* no opera con reglas ni con leyes ni con explicaciones, sino con *repeticiones y constancias vividas*.

Si el conocimiento no fuera algo que se muestra en la ejecución de la más simple de las tareas y, al mismo tiempo, se oculta en su génesis, jamás podríamos preguntarnos por el no saber acerca de lo que sabemos.

### 1. *Praxis y póiesis*

El lector sabe que el término griego *praxis* tiene una larga historia en el pensamiento occidental, dentro de la cual la idea de ocupación (quehacer) o actividad es predominante, entre muchos otros significados aledaños. Entre estos últimos, se encuentran conceptos como acción, asunto, realización, ejecución, objeto, cosa importante, modo de obrar, tarea, circunstancia, etc. Recordemos que la filosofía clásica helénica, y específicamente Aristóteles, concibe cinco modos a través de los cuales la razón puede llegar a la verdad y que miran distintos aspectos del ser: *techne*, *phrónesis*, *epistème*, *sophía* y *nous*. Pero sólo tres son las actividades que les com-

peten: *theoría*, *praxis* y *poíesis*. La *theoría* compete a la *epistème*, a la *sophía* y al *nous*; la *praxis*, a la *phrónesis*, y la *poíesis*, a la *techne*. El modo *phrónesis*, cuya actividad es la *práxis*, tiene en el pensamiento griego un bello sentido, puesto que se refiere al "hábito prudencial" que en castellano puede ser descrito como "obrar a sabiendas", "tener buen sentido", "nobleza", "sensatez", "buen juicio" y otras expresiones semejantes. La *techne* y la *phrónesis*, en el sistema aristotélico, son como escalones que ascienden hasta culminar en el *nous*, y que se caracterizan por versar sobre aquellas realidades que pueden "ser de distinta manera", mientras que la *epistème*, *sophía* y *nous* versan sobre aquellos entes cuyos principios "no pueden ser de otra manera", es decir, donde el conocimiento es necesario y no tentativo.

La actividad poética (que compete a la *techne*) implica traer algo a la existencia (producción), cosa que no necesariamente ocurre en la actividad praxica (que compete a la *phrónesis*). Esto es así porque la *techne* mira exclusivamente a aquello que no posee el "fin en el principio", sino que éstos están separados: la actividad de producir tiene como fin lo producido (un utensilio, una escultura, una casa, por ejemplo), pero esto producido no es lo mismo que la actividad que lo genera. En cambio, la *phrónesis* es un modo de conocimiento en el que el fin recae siempre sobre el principio, es decir, en donde la actividad (*praxis*) no está separada de lo que ella hace y eventualmente produce.

Como hemos señalado, en el orden especulativo (*theoría*), tres son los modos que la razón tiene para abordar el ser necesario: *epistème*, si va a las causas próximas del ser; *sophía*, si va a las causas primeras del ser, y *nous*, si investiga los primeros principios de éste.



Ahora bien, *praxis* y *póiesis* no sólo son modos de conocimiento, sino que “hábitos”, es decir, “conocimientos estables y ejercidos”. Pero además, la actividad productora, la *póiesis* de la *techne*, contiene para Aristóteles un elemento adicional, cual es el orden del *per accidens*. Se trata de lo imprevisible, lo azaroso, lo inconsciente y lo absurdo, que interviene en el proceso creativo: *techne* y azar se verifican en el mismo campo —dice Aristóteles: la *techne* ama el azar, y el azar ama la *techne*”.

## 2. Ciencia y modelo

Corrientemente se piensa —a nuestro juicio con razón— que los conceptos de “teoría” y “modelo” científicos son equivalentes, correspondiendo a una “representación” de la naturaleza extraída de un cierto conjunto de evidencia experimental mediante un proceso de “abstracción”.<sup>48</sup> Sin embargo, pensamos, esa “abstracción” parte de un cierto tipo de hechos conocidos como “datos experimentales”, pues son extraídos de mediciones realizadas en un contexto específicamente diseñado y rigurosamente controlado. Pero, la representación así obtenida, no es en sí misma un hecho, no sólo en general —como el que las piedras “caigan”—, sino tampoco un hecho “experimental”, a saber, un “dato”. Más bien, ese modelo es una “explicación”, una proposición de relaciones, una matriz de significados que permitirían “explicar” los datos disponibles y con ello dotarlos, no sólo de rigurosidad en su medición como en el paso anterior, sino

---

<sup>48</sup> Saavedra I. “La Idea de Modelo en Física”. En: *Algunas Reflexiones sobre Modelos*, Bruno Philippi (Ed.). Ediciones Nueva Universidad, Santiago, 1978.

ahora además de un *coeficiente de significatividad*, de un valor en el sistema establecido por el modelo (por ejemplo, la piedra que cae ya no será piedra sino masa y la caída no será tal, sino aceleración respecto de una fuerza denominada "g"). No se trata entonces de especificar sólo correlaciones de hechos, sino de establecer un conjunto coherente o "sistema", lo que implica postular leyes o principios de transformación, que serían el fundamento de la predicción, es decir, de la capacidad del sistema modelado de generar más datos que los usados en su formulación.

Esto quiere decir que el modelo debe ser capaz de proporcionar conceptos o representaciones "genéticas", que debe explicar, en suma, cómo algo que es ha llegado a ser por la vía de recrear explicativamente su génesis. Sólo, y exclusivamente gracias a la matriz transformacional, un dato o un conjunto de ellos adquiere sentido. La génesis de algo, por ejemplo de la lluvia o del universo, no puede ser descrita como un hecho, como se describe una planta o cualquier otro fenómeno al que patentemente tenemos acceso. En el modelo o teoría científica se trata de un sistema conceptual "creado" o "construido" que pretende "representar" lo que suponemos real, pero sin serlo, y además representarlo en su llegar a ser —o lo que es lo mismo, en su cambio— en la transformación que lo hace ser lo que es ahora (su estado) a partir de otra cosa.

Se hace claro entonces que los hallazgos concomitantes y las correlaciones de datos no tienen ninguna capacidad de explicación genética, y con ello teórica. La génesis consiste en explicar el cómo de la transformación de un estado A en uno B, es decir, su "llegar a ser así" partiendo de algo distinto. No se ha explicado el estado de ebullición de un líquido

encontrando una correlación 1 entre poner agua al fuego durante un tiempo determinado y la aparición de dicho estado. La teoría o el modelo necesita abarcar el estado A (líquido) y el B (gaseoso) y “vincularlos con sentido” a través de una explicación posible desde los postulados transformacionales que lo constituyen como tal modelo. Análogamente, no se ha explicado la melancolía a partir de hallazgos neurobiológicos concomitantes, puesto que éstos no son más que la misma melancolía mirada desde otro ángulo y con otros instrumentos. Cualquier modelo que pretenda avanzar en la comprensión científica de este padecer, debe dar cuenta del paso desde el estado de eutimia (estado A) al de melancolía (estado B).

### **3. Teorías, inventos y cajas negras**

No obstante, el reconocer que los modelos teóricos no son “fácticos”, es decir, un conjunto de hechos, sino una “abstracción”, no autoriza la idea de “invento”, por las evidentes connotaciones de arbitrariedad que tiene dicha expresión. Los modelos bien formulados distan mucho de ser ocurrencias caprichosas, meros afanes constructivistas, sino productos fuertemente acotados por la naturaleza misma de la experiencia de lo observado y por las condiciones de observación. Sin embargo, no basta para constituir teoría la constatación que, al estimular un sistema cualquiera, se produzca un cambio y que esta secuencia de eventos se repita consistentemente la mayoría de las veces (o todas) ante estímulos que puedan ser considerados similares. Este modelo de “caja negra”, en el que si bien es posible predecir en cierto senti-

do, dista mucho aún de ser propiamente ciencia. También podemos “predecir” que si lanzamos una piedra al aire esta caerá en el 100 por ciento de los casos, pero *no podemos decir* que hemos descubierto y formulado la ley de gravitación, que tenemos un modelo teórico cinético y que hemos explicado científicamente.

Pongamos un ejemplo de la manera de proceder de la ciencia moderna: dos astrónomos, Adams y Le Verrier, se plantearon el problema de explicar ciertas irregularidades halladas en el movimiento de los planetas exteriores a la Tierra. Estas irregularidades consistían en ciertas diferencias entre las órbitas observadas y la calculadas, es decir, un conflicto entre los datos experimentales y las deducciones basadas en los principios —modelo— de la mecánica. El sistema se equilibraba si se postulaba la existencia de un planeta más allá de Urano, el que debía tener determinadas características de masa y órbita. Basados en el modelo físico que les servía de apoyo, predijeron entonces que dicho cuerpo celeste debía encontrarse en un punto determinado del espacio en un momento preciso. La observación telescópica así orientada, al enfocarse adecuadamente en ese punto y en ese momento, vio aparecer el planeta predicho: Neptuno.

Pero, ¿qué era lo que había conducido a la comprobación de la predicción? Un método de pensamiento en el que se conjugaban, por una parte, la proposición de un modelo teórico; y por otra, la comprobación empírica de sus predicciones. Esta forma de pensamiento científico, como tal, podía ser aplicado en cualquier otro campo. Es decir, la ciencia no queda determinada —como tal ciencia— por el tipo de hechos de los que se ocupe: es ciencia tanto el aplicar la estructura metódica y las operaciones teóricas que le son propias a

los fenómenos astronómicos, químicos, sociales, atómicos, así como a los estados fóbicos, al delirio paranoico o al comportamiento biológico de la retina de las ranas. En una primera instancia, basta para la ciencia el que acontezcan para nosotros como experiencia, es decir, el que de algún modo, con mayor o menor agregado tecnológico, nos aparezcan. Lo que hace científica a las neurociencias, por ejemplo, no es el hecho de tratar con el sistema nervioso central, sino la manera en que lo hace.

Sin embargo, en una segunda y muy próxima instancia la ciencia ineludiblemente necesita ahora “construir” el “objeto científico” hasta hacerlo “manipulable”, tanto en un sistema experimental (fáctico), como conceptual (teoría), partiendo de aquello que primariamente acontece, es decir, recortar de lo que de algún modo nos aparece ciertas “figuras” con las que decida operar y que serán las introducidas a la maquinaria metodológica. Desde esa necesidad puede variar los “objetos” a los que se aboca (como quién varía una melodía por selección de las notas y sus secuencias en un piano) y, en ese sentido, “crearlos”. Es evidente que este proceso —en la medida en que se hace más elaborado— puede llegar a prescindir de todo coeficiente de realidad de sus objetos (objeto teórico, deducido o postulado heurísticamente), pero esto no puede ocurrir si no se está ya en medio de la teoría, y, en silencio o a voces, esa ciencia aspirará a algún modo de confirmación experimental de sus “creaciones”.

Adams y Le Varrier tenían una fe razonable en los principios de la física de Newton. Las órbitas de los planetas exteriores a la tierra se comportaban irregularmente en relación a los principios establecidos por el modelo de Newton. De allí el que otras hipótesis no fueran planteadas, como por

ejemplo, que la ley de gravitación pudiese no ser aplicable a grandes distancias. Congruentemente, los resultados de la ciencia son un incesante proponer modelos teóricos sobre una especial forma de la "realidad", simplificada y "figurada" de la manera señalada, y, su regla de oro, aquella que por un instante permite que el modelo se configure y complete, es la predicción. Y esto tiene consecuencias: aunque se supone interesada en último término en lo "real" (por controvertido que hoy al interior de la misma ciencia sea aquello que esa palabra indica), *ella no trata con tal experiencia de realidad, sino con "representaciones" de ella, con "constructos" en sus diversos niveles y acepciones, las que ya no son la experiencia a explicar, sino una reformulación de ella.* Por cierto, interesa el comportamiento (la capacidad predictiva) del modelo respecto de los "objetos científicos", pero, lo que se atiende inmediatamente y se somete a prueba, lo que se modifica o se desecha, lo que en primer término constituye el centro del proceso, es el modelo en su ser "representante" y no aquello representado. ¿Estaban Adams y Le Verrier interesados en Neptuno o en la eficacia predictiva de los principios de la mecánica? Posiblemente en ambas cosas, pero, como científicos, principalmente en la capacidad del hombre de acceder metódicamente a la realidad desde su propia capacidad de "representársela". Y, Neptuno, es un buen ejemplo de realidad.

#### **4. Actividad científica y póiesis**

La actividad científica, por lo tanto, es una forma de producción. Y, ¿qué produce? Produce modelos, es decir, teorías: en

suma, sistemas conceptuales con capacidad explicativa. De no hacerlo, ¿qué es? ¿Un ejercicio de laboratorio? ¿Un juego de cajas negras? Los modelos científicos son entonces, bien entendidos, “construcciones”, “fabricaciones”, es decir, *póiesis*, aunque ya no se trate de traer a la existencia “cosas”, “útiles” o “instrumentos” materiales, sino “instrumentos conceptuales”, es decir, lo que aquí estamos llamando modelos teóricos. Esto implica que la ciencia nos ofrece en diversas épocas “imágenes” del mundo y de la realidad en sus diversos campos: algo que está “en vez” del mundo y “en vez” de una realidad que, si bien puede en algunos casos como el descrito, demostrarse y validarse en cierto nivel, eso no transforma al modelo en realidad. De allí que las creaciones científicas, desde su misma lógica interna, no pueden ser otra cosa que un mundo y una realidad “vicariantes”, o sea, imaginarias. Pero, ¿qué es lo imaginario? De acuerdo a los conceptos que hemos desarrollado antes, sólo puede ser la actualización de un deseo. Y ¿cuál es este deseo? ¿Qué desea el científico? Desea explicar la “realidad”, aquello, para la misma ciencia —por su modo de proceder constructivo— inalcanzable; desea comprender la realidad que supone existente, desea conocer lo que no tiene, lo que le falta, aquello de lo que esencialmente carece y en lo que cree: *lo real*. De allí que “inventarla” sea sólo la forma de un acto incompleto y sustitutivo de profunda fe en lo real.

Si el modelo científico es satisfactorio, sus predicciones serán en algún grado empíricamente comprobables y el científico sentirá, como Adams y Le Varrier algo así como una momentánea plenitud: habrá, en algún grado, saciado su deseo.

## 5. Las profesiones y los oficios

No sería posible una ciencia contemporánea —en estricto sentido— sin teoría, es decir, sin la modelización señalada antes. Es sólo gracias a ella por lo que las propiedades asignadas al objeto-modelo pueden integrarse a un conjunto coherente, sistema o subsistema, susceptible de ser empíricamente contrastado en su capacidad predictiva, es decir, y como hemos dicho, que incluye reglas, principios o leyes de “transformación” que permitirían la “comprensión” del paso de un estado de cosas a otro. Sin embargo, esto no quiere decir que el modelo sea el primer eslabón en la cadena real de la investigación científica, y, en muchos casos, es posible que ni siquiera se esté cerca de algo así como lo descrito: más bien es lo buscado, el *telos* que inspira a la ciencia. Sin modelo no sería posible la predicción racional, sino solamente empírica (sistemas de caja negra, es decir, meramente constatables sin comprensión ni explicación alguna), por lo que el modelo-teórico, como un deseo, a medias construido o plenamente formulado, está de algún modo presente.

Desde este punto de vista, las profesiones y los oficios en general, como por ejemplo la medicina, no proceden como la ciencia, sino más bien como quien tira piedras al aire y constata que caen: fue posible tratar severa patología infecciosa con el uso de la penicilina sin disponer de modelo o teoría biológica alguna acerca del “cómo” ni de los principios involucrados en la acción bacteriostática de dicha sustancia o modificar el curso de la mayoría de las depresiones no sabiendo “nada” de los procesos neurobiológicos que podrían explicar la acción de los primeros fármacos antidepresivos. Lo mismo ocurre con el estucador: no necesita de nin-



gún modelo teórico acerca del agua, el cemento y su mezcla, para estucar perfectamente bien. Es decir, si bien no podemos concebir una ciencia sin teoría (modelos), perfectamente podemos concebir una medicina y todo tipo de profesiones y oficios sin ella, de lo que se desprende sin violencia que las profesiones no son propiamente ciencia.

¿Qué son entonces?

Lo que los griegos llamaban *praxis*.

Para el pensamiento helénico —como hemos señalado— la *praxis* es una actividad que permite acceder a un modo de ser de las cosas, al que llamaban *phrónesis*, es decir, un acceso “prudencial”, un “saber hacer”, un criterioso “habérselas” con las cosas del mundo (*pragmata*) tratando con ellas. La *praxis*, más que producir, usa, y más que crear, su producto son útiles, instrumentos o sustancias cuyo sentido es el ser “usables”. Pero además, la *praxis* médica no puede “simplificar” y a través de ese recurso “crear” una enfermedad hasta poder hacerla operacional en un sistema o modelo teórico, sino con personas a las que encuentra ya enfermas y que portan todas las complejidades imaginables: es muy diferente proponer un modelo cronobiológico de las alteraciones del estado de ánimo, que “tratar” médicamente a personas que sufren de ellas. Además, no podría entenderse una medicina sin enfermos ni un albañil estucador sin la pared, o un pescador sin peces ni mar: el campo de fenómenos abordados es aquí definitorio.

No estamos por cierto discutiendo un asunto de legitimidad: es tan legítimo el constructivismo científico como la pragmática de la medicina, el punto es que se trata de actividades distintas. En la medida en que la *praxis* es un “habérselas” con las cosas del mundo “tratando” con ellas, ya

sea para aceptarlas y usarlas tal como son o para modificarlas de acuerdo a algún fin estimado deseable, es, desde cualquier ángulo, una forma enteramente distinta de "comercio" con lo real que el de la teoría constructiva señalada.

La *praxis* médica, desde tiempos inmemoriales ha buscado "ver" (conocer). Ver lesiones, anomalías o deformaciones a través de la observación directa o indirecta del cuerpo, sus secreciones y fluidos, o del estudio de órganos y tejidos en las necropsias. Las actuales técnicas de "imágenes" <sup>49</sup> son sólo productos sofisticados de lo mismo: se trata de encontrar correlatos "perceptibles" en la estructura o la función que puedan, adecuadamente controlados, reflejar una diferencia con el "paisaje" normalizado.

La creación de instrumentos, como la Tomografía Axial Computarizada (Scanner), la Resonancia Magnética, la Tomografía Computarizada por Emisión de Fotón Único (SPECT) o la Tomografía por Emisión de Positrones (PET), y antes la radiografía simple o el electroencefalograma, han tenido como objetivo el ampliar, profundizar o precisar la "visión" de lo que ocurre en los diversos estados patológicos, es decir, hacer accesibles a las capacidades de la visión lo que, estando allí, les permanecía oculto.

Esta mirada, con un mayor o menor agregado tecnológico, se dirige a develar lo que "hay". Algo semejante ocurre con el microscopio, los procedimientos endoscópicos, ecográficos y muchos otros. Se trata, en suma, de "ver" lo que no es directamente accesible por su ubicación en el cuerpo, por su tamaño o por su naturaleza. Idéntica situación

---

<sup>49</sup> "Imágenes" se refiere al estudio del cuerpo a través de imágenes obtenidas con diversas técnicas.

ocurre con las medidas bioquímicas y los test funcionales: los rangos de glicemia encontrados en muestreos de población sana son contrastados con los del caso estudiado, o los resultados del electrocardiograma de esfuerzo con lo encontrado ante iguales exigencias en poblaciones cardíacamente sanas, o los niveles seriados de Cortisol tras la administración estandarizada de dexametasona, con los estimados para poblaciones controles. Se trata en suma de hacer patente (visible) una diferencia: de alguien respecto de muchos (estimados "sanos"), en relación a uno, varios o muchos rasgos. Sin embargo, nadie pensaría que al ser procedimientos que utilizan "instrumentos" (ópticos, electrónicos, químicos, etc.) se está "creando" o "inventando" la modulación, aspecto o características de lo visto en ellos como fuera de la norma: un tumor cerebral, una diabetes o una insuficiencia renal, no son "ficciones" "construidas" por el Scanner, la glicemia o el Clearance de Creatinina, es decir, por los procedimientos de diagnóstico. Al revés, los cambios encontrados en ellos derivan del proceso patológico correspondiente, es decir la enfermedad "crea", "produce" o "construye" la modulación instrumental y no a la inversa. Pero tampoco nadie confundiría las placas o la información numérica de la glicemia o el Clearance, con el tumor, el desorden endocrino o la insuficiencia que aqueja al paciente. El carácter de "señal" de los procedimientos instrumentales, tiene que ver con la relación entre "existentes", del mismo modo en que el viento norte o la caída del barómetro son señales del mal tiempo, sin ser la tormenta misma, pero tampoco siendo independientes de ella.

Pero el "ver" de la *praxis* médica es mucho más que esta mera constatación de lo que "hay" al modo de una contem-

plación directa o de señales que lo apuntan. No se solicita una endoscopía por el puro deseo de "contemplar" o de "saber", ni por contar entre nuestros deseos con una "pasión explicativa", sino que guiado por la intención de poder influir "beneficiosamente" sobre el curso natural de una enfermedad, es decir, de "habérselas con ella tratando con ella". Al paciente y al médico "les va" la enfermedad, es decir, les "preocupa" y les "ocupa". De allí que este "ver" sea, al mismo tiempo, un estar involucrado con las cosas en una "familiaridad" que no sólo es conocimiento, sino además "valor" ético y afectivo.

El médico "ve" el buen o mal pronóstico en la fisonomía de la ulceración gástrica o el patólogo en las características microscópicas del tejido y las células, o el psiquiatra en las del delirio o de la conducta interpersonal. Este "ver" los fenómenos implica la posibilidad de "conocerlos" y, por lo tanto, de "distinguirlos" y "reconocerlos" del mismo modo en que el cazador conoce, distingue y reconoce el vuelo de la tórtola del de la tenca o el agricultor el comportamiento del tiempo y la importancia "para" sus cultivos, o el obrero estucador las características de la mezcla de cemento, arena y agua y su relevancia para el resultado en su fijación a la pared. De allí que para los clínicos resulten poco convincentes las ideas de "convenciones psicopatológicas", de "etiquetaciones y rótulos" o de "consensualidades epistemológicas" para procesos con los que se enfrenta diariamente: el vuelo recto de la tórtola y el oscilante de la tenca, o el caminar interrumpido en secuencias prácticamente idénticas del zorzal y el caminar errático de un chincol, son distinciones que están allí a la "vista" para quien trate habitualmente con esas aves. Estas diferencias de "ser" pertenecen al

“como” las cosas son en nuestra experiencia y no a acuerdos o definiciones “creadas”. Del mismo modo, los fenómenos psicopatológicos, para quienes tratan con ellos, se ofrecen con determinaciones que les son características y que ninguna “convención” podrá cambiar de manera real. Estén o no incluidas en las clasificaciones “internacionales” o en la teorías del enfermar, los pacientes delirantes ofrecen distinciones entre ellos, es decir, “caminan” de modo diferenciado: así ocurre y así posiblemente seguirá ocurriendo entre los fenómenos paranoídeos de la Esquizofrenia, de las Paranoias o de las Parafrenias, por citar solamente un ejemplo.

Sin embargo, este “ver” de la medicina, poniendo de relieve, haciendo patente, develando, “descubriendo” lo que hay, es mucho más que una mera contemplación, si entendemos por contemplación el acto pasivo de quien, por ejemplo, se abandona al espectáculo de la puesta de sol en el mar. No le importa al gastroenterólogo la belleza o fealdad de la ulceración en sí misma, como tampoco al pescador la armonía de la puesta de sol en sí misma, sino sólo en tanto las características de la ulceración o del atardecer “apuntan” o “refieren” a lo que va a ocurrir mañana o la semana o el mes entrante y a un rango de acciones u omisiones posibles para ellos. El médico visualiza un pronóstico, pero en un caso cogerá una biopsia, hará un estudio corporal completo de imágenes y tal vez indicará cirugía, y en otro, sólo prescribirá un régimen y algunos fármacos. Por su parte, el pescador sabe que mañana habrá buen tiempo, que esa noche no picará el congrio, pero sí los peces de superficie por lo que deberá lanzar un espinel y no líneas individuales con plomos pesados. Es decir, la *praxis* no es un mero “avistar”, sino una actividad que se despliega respecto de lo que nos afecta, y

que seguirá estando y afectando mañana y con lo que seguiremos “tratando” y estando involucrado. En la *praxis* el objeto de interés y “cuidado” son las cosas y no los modelos; los pacientes y no las teorías constructivas del enfermar.<sup>50</sup>

Como hemos insinuado, la psiquiatría opera como las demás especialidades médicas y eso no es debido —como parece a primera vista— a que haya progresos tecnológicos que permitan el acceso a correlatos biológicos más finos —lo que no es más que una etapa histórica—, sino porque al igual que éstas, es una *praxis*. Efectivamente, la psiquiatría “trata” con unas “cosas” (aquello que nos hace frente en el mundo) que aparecen como conjuntos “intuibles”, es decir, como fenómenos y que, por lo tanto, no ofrecen dificultades mayores o menores que otros de naturaleza, por ejemplo, física: del mismo modo en que el gastroenterólogo conoce, distingue y “reconoce” ulceraciones gástricas de un tipo o de otro, el psiquiatra conoce, distingue y reconoce, impulsividades de un tipo u otro, o alucinaciones de éste o de este otro carácter. Pero, al igual que en toda la medicina, este reconocimiento implica, al mismo tiempo, la determinación de una acción u omisión terapéutica: no basta con reconocer que una persona padece un trastorno afectivo de ciclos rápidos, además es necesario decidir *qué se hará o qué no se hará*, en estrecha relación a la “manera de caminar” que se

---

<sup>50</sup> Los escolásticos tardíos distinguieron dos modos de conocimiento: el conocimiento *in actu exercito* y el conocimiento *in actu signato*. El primero corresponde al conocimiento que se tiene en el ejercicio: conozco el estucar estucando. El segundo, en cambio, es un conocimiento desde fuera: conozco el estucar después de haber estudiado textos sobre el estucar. Para una ampliación ver el artículo de J. E. Rivera, *Zunächst und Zumeist*, Seminarios de Filosofía, N° 9, pp. 123-143 (1996).

sabe, tienen las alteraciones bipolares de ese tipo y a las constataciones terapéuticas de hecho (estudios clínicos). Sin embargo, la fisionomía de las cosas no es apresable como quien lee a la pasada los letreros camineros (que aún en su simplicidad son frecuentemente mal entendidos) o visita de turista y por algunas horas una ciudad. La familiaridad sólo se obtiene en el trato repetido con las cosas, aquel que nos permite, por ejemplo, adelantar la mano en la oscuridad y encender la luz porque sabemos de la lámpara, del interruptor, de las distancias y de las consecuencias de oprimir el botón. Esto es muy distinto que formular un *modelo* acerca de la naturaleza de la electricidad o de las modificaciones atómicas de conductores y resistencias que la transforman en luz y calor.

Si el trato repetido con las cosas es necesario para que éstas en algún grado se “muestran” en sus modos de caminar, se subentiende que ellas pueden estar “veladas” en una interacción casual o al pasar. Sin embargo, el “develamiento” que las pone a la luz —y que “pasa” por el trato con ellas— puede tener diversos niveles de claridad y formulación y, con ello, también la posibilidad de elevarse metódica y explícitamente a un nivel plena y propiamente “teórico”. Pero ya no hablamos de una teoría “constructiva” que “represente” a las cosas, sino de una teoría “apofántica” que “esté” en ellas mismas. El uso de un término rebuscado obedece a que encierra un concepto que no es fácilmente apresable en otro. La raíz del término es la voz griega *pháinein* que significa “dar luz”, “hacer brillar”, “hacer visible”, “mostrar”, “anunciar”, “revelar”, “descubrir”, y muchos otros relacionados. De la misma raíz procede “fenómeno” (*phainómenon* = lo que aparece) y “fenomenología”. En esta última, el *logos* está to-

mado en su sentido más primario, cual es "palabra" o "habla", significando con ello el revelar en el *logos* (la palabra) lo que se muestra o aparece. La teoría "apofántica" entonces será aquella que es capaz de hacer visible lo que está allí en las cosas que nos hacen frente y con las cuales tratamos. Que las cosas no se nos muestran en plenitud a la primera mirada lo sabe bien quien ha aprendido a distinguir tórtolas de gorriones: antes estaban ahí, pero eran meros pájaros. La necesidad de "aprender" el oficio es propia de todas las profesiones, lo cual implica diversos tipos de disciplina. No basta, por lo tanto, una densidad natural de experiencias en algún campo, sino que se requiere un repetido experimentar y ejecutar. Es evidente que todos tenemos alguna experiencia respecto del estar enfermo, pero eso no nos transforma en médicos.

## 6. Ciencia y medicina

¿Puede la medicina ser científica, es decir, basar su hacer (*praxis*) en los modelos teóricos de la biología? Me atrevo a dar una respuesta categórica: sí, puede. Toda actividad humana podría llegar a regirse por los hallazgos de la ciencia y eso ocurriría en el momento en que dispusiésemos de todas las leyes y principios que rigen el universo y que lo hacen ser lo que es para nosotros y que explican el modo en que ha llegado a ser. Ese momento, como es fácil imaginarse, está ubicado en el fin de los tiempos, aquel en que *praxis* y *póiesis* se fundan en la omnisciencia, es decir, cuando el hombre se transforme en Dios. Y esta respuesta no es un arrebató poético, sino una constatación lógica: el estucador obraría de



acuerdo a su conocimiento de las leyes físicas del estado sólido, del estado líquido, de las partículas que componen los átomos y agregados del cemento y el agua, de la visión y la actividad motora, del recuerdo y el aprendizaje; del comportamiento humano en sus relaciones sociales y laborales e infinitas otras. Nada hay que no guarde relaciones legales con todo el resto de lo existente. Lo curioso, lo sorprendente, es que pueda hacer lo mismo, es decir estucar perfectamente bien, sin saber nada de eso. Es decir, la *praxis* se ha demostrado mucho más eficiente y anterior a la teoría científica a lo largo de la historia de la humanidad. Y la *praxis* no está basada en teoría constructiva alguna.

Aportemos un segundo ejemplo: tal vez no exista una actividad práxica más sorprendente que la ejecución musical, especialmente del piano y, sin embargo, nada más distante del pianista que los modelos físicos que explican la producción del sonido o los neurofisiológicos que lo hacen respecto de la "sensación" auditiva y de las modulaciones motoras que permiten las relaciones entre los dedos y el teclado. Eso sin mencionar algún "constructo" para explicar la captación estética del conjunto.

Es posible que el lector piense que estoy proponiendo una especie de "irracionalismo" para la práctica médica y para las profesiones en general, que niegue todos los avances científicos y, en especial, tecnológicos que éstas ha logrado especialmente en los últimos cincuenta años. No es así. Lo que estoy diciendo es que gran parte de lo que hemos considerado y consideramos ciencia es, de acuerdo a los términos que hemos empleado en estos comentarios, *praxis*, es decir, que se ha producido y validado sin contar ni sustentarse en teoría constructiva alguna.

En el caso de la psiquiatría, el desarrollo psicofarmacológico es un notable ejemplo de lo que decimos. Es de sobra conocido que ninguno de los fármacos básicos de la psiquiatría fue producto de alguna construcción teórica o modelo sobre el padecer psíquico y, que además, las escasas predicciones en ese sentido se demostraron erradas. La psiquiatría biológica<sup>51</sup> tiende a fundar su aparición junto al inicio de la psicofarmacología moderna, es decir, en la década de los cincuenta, junto a la síntesis de la Clorpromazina. Sin embargo, es conocido que Charpentier no estaba en búsqueda de un antipsicótico, sino de un antihistamínico, y que su efecto sedante fue "probado" en pacientes psicóticos agudos. Otro tanto ocurrió con la Imipramina: se estaba tras un neuroléptico y la tozudez del Suizo Khun permitió comprobar, al margen de toda hipótesis bioquímica razonable, su efecto antidepresivo. Los antidepresivos IMAOS clásicos, por su parte, derivaron de la observación casual de la mejoría del estado de ánimo en pacientes tuberculosos. La terapia electroconvulsivante (TEC), derivó de la observación clínica de Meduna de que los pacientes esquizofrénicos mejoraban al tener convulsiones de cualquier origen. De ese modo, primero el Cardiazol y luego la TEC fueron aplicados a diversos tipos de padecimiento hasta especificar sus indicaciones al modo en que las entendemos hoy. Las sales de Litio, los tranquilizantes benzodiazepínicos y los antidepresivos inhibidores de la monoaminoxidasa reversibles y selectivos

---

<sup>51</sup> Se ha denominado psiquiatría biológica a un movimiento dentro de la psiquiatría que postula que las perturbaciones mentales son producto de disfunciones biológicas del sistema nervioso central, y que por lo tanto, la terapéutica debe ser también biológica, es decir, fundamentalmente psicofarmacológica.

siguieron rutas empíricas parecidas y en ninguno se buscaba lo que se encontró.<sup>52</sup>

Sin embargo, nada de lo dicho es “irracional”. Por el contrario, y al igual que la mayoría de los hechos que marcan la historia de la ciencia y de la tecnología, se trata de una inteligencia que descubre *en el trato con las cosas* propiedades que están “abiertas” a muchos “usos” posibles, algunos de los cuales se comprueban en diseños experimentales controlados. Galvani descubrió que los músculos de la pata de una rana quedaban estimulados por el contacto con alambres de diferentes metales en conexión. Otro italiano, Volta, pensó que la energía no era producida por los músculos de la rana, sino por los metales a los que estaba conectada. Construyó entonces un dispositivo en el que superpuso capas de zinc, cobre y papel empapado en agua salada. El dispositivo producía el efecto Galvani muy aumentado. Así se había dado con la primera batería o pila eléctrica. Sus efectos, *a posteriori* se explicaron a través de un “constructo” teórico que fue denominado... “galvanismo”.

En nuestro caso, el descubrimiento de la acción de los diversos fármacos mencionados fue seguido de incontables estudios controlados de eficacia terapéutica, efectos secun-

---

<sup>52</sup> Algunos de los artículos originales que sustentan esta afirmación son:- Kuhn R. The treatment of depressive states with G 22355 (imipramine hydrochloride). *Am J Psychiatr* 115: 459 - 464, 1958. -Cade J. F. Lithium salts in the tratment of psychotic excitement. *Med J. Aust* 36: 349 - 352, 1949. - Schou M. Profilaxis con Litio en la Enfermedad Maníaco- Depresiva: Una perspectiva histórica. *Rev Chil Neuro-Psiquiatr* 28: 3 - 11, 1990. -Braestrup C, Squires R. F. Specific benzodiazepines receptors in rat brain characterized by hig-affinity H-diazepam binding. *Proc Natl Acad Sci USA* 74, 3805 - 3809, 1977. Möhler H, Okada T. Benzodiazepine receptors: demostration in the central nervous system. *Science* 198: 849 - 851, 1977.

darios, de acción sobre animales, de estructura bioquímica, etc. En gran parte, a través de estas sustancias se puso a disposición de los neurobiólogos una manera real de "tratar" con el sistema nervioso central. De este "trato" han surgido muchas otras constataciones de "hecho" que, a su vez, han permitido nuevos "tratos" con la realidad de las cosas, proceso que hoy es una verdadera cascada. En todo este proceso *el papel de la teoría constructiva, de las "explicaciones científicas", es más bien limitado*, y el de la *praxis*, amplísimo. Aún hoy no disponemos de ninguna teoría o constructo teórico que explique medianamente la mejoría de los pacientes deprimidos con el uso del variado espectro de sustancias que, de hecho, los mejoran. Este derroche de talento práxico no guarda relación con los endebles y escasos entramados teóricos que tendrían la misión de elevar todo eso al rango de ciencia.

Esto no quiere decir que la ciencia constructiva y los criterios "de explicaciones científicas" carezcan de importancia, sino solamente que rara vez han ido a la cabeza del desarrollo especialmente de la medicina. La racionalidad empírica y matemática utilizada en los diseños experimentales y estadísticos en medicina no guarda ninguna relación necesaria con los "modelos-teóricos", puesto que dicha racionalidad es sólo una forma mejor controlada de la *praxis*. No se necesita ningún modelo-teórico para diseñar un ensayo clínico de la eficacia de la Selegilina en la prevención y retardo de las manifestaciones de la enfermedad de Parkinson ni es un "constructo" el pensar que la mayor disponibilidad de Dopamina puede alterar el curso de un padecimiento que implica un déficit de dicha sustancia. Una hipótesis no es un "modelo", sino tan sólo un postulado lógico equivalente

a proponer, por ejemplo, que si lanzo un cenicero éste caerá al suelo, al igual que lo hacen las piedras, puesto que ambos se me dan a la experiencia como “pesados”.

Si llamamos a todo esto ciencia, la medicina es claramente un ejemplo de científicidad. Pero si pretendemos que dicha “praxis” se subordine a la “verdadera” ciencia, es decir, a la ciencia constructiva, estaremos poniendo las cosas cabeza abajo.

## 7. Praxis, modelo y medicina

La modelización constructiva de la ciencia requiere, sin embargo, clarificar muchos supuestos: ¿qué quiere decir —por ejemplo— que el modelo “represente” lo que hay? Significa que “está en vez del original”, del mismo modo en que el actor “representa” a Ghandi o el retrato a mi madre, o esta fotografía a mi padre, sin serlos. O más precisamente, “siéndolos” en un particular sentido que justamente consiste en no serlos propiamente.

A pesar de lo dicho en los párrafos anteriores, los modelos teóricos (científicos) sobre el cuerpo humano han estado presentes en la medicina desde sus orígenes. Fundamentar esto requiere un salto de unos 25 siglos. Desde los 100 tratados que conforman el *Corpus Hipocráticus*<sup>53</sup> —datados aproximadamente cuatro siglos antes de la era cristiana— el *Ars médica* ha sido considerada una *praxis*, es decir, un “habérselas” con la enfermedad “tratando” con ella. Esto implica —como hemos señalado— conocer, distinguir y reco-

---

<sup>53</sup> Vintro E., *Hipócrates y la Nosología Hipocrática*. Ed. Ariel, Barcelona, 1972.

nocer las formas que ésta adopta. Pero además, esta *praxis* ha tenido como aspiración el alcanzar un conocimiento de mayor rango: el establecer el origen (la génesis) de las enfermedades, en el supuesto que desde allí es posible encontrar el "antídoto" más adecuado. Y, como hemos señalado, *la génesis de algo no se sostiene sino como un postulado teórico, como una "explicación"*. Como se aprecia, no se trata sólo de establecer el cómo las enfermedades son, sino también el cómo han llegado a ser y cómo evolucionarán en el futuro a través de algún modelo explicativo y no como meras constataciones de hecho.<sup>54</sup> Estas tres dimensiones de la temporalidad clínica fueron designadas por la medicina hipocrática con un sólo término: *prognosis*.

Así entendida, la *prognosis* requiere formular mecanismos de transformación. Si las cosas fueran desde siempre un eterno inmutable, la idea misma de enfermedad sería absurda. El punto es que se pasa de la salud a la enfermedad y de allí a la salud, a la secuela o a la muerte. En esta dimensión "transformativa" es donde se hacen necesarias y aparecen las teorías acerca del cuerpo humano.

Aunque para Hipócrates la medicina es una acumulación de las percepciones de la experiencia de las que resulta un concepto universal relativo al mismo objeto; aunque la medicina no es una ni muchas hipótesis ni presuposiciones infundadas, en el tratado de la "Naturaleza del Hombre" leemos:

"Hay esencialmente salud cuando la sangre, la pituita, la bilis amarilla y la bilis negra, están en una justa relación de

---

<sup>54</sup> Para una lectura adicional ver: Ojeda C., "El Concepto de Génesis en Psiquiatría". En: *Las Psicosis Endógenas* (Editor, A. Heerlein). Ed. Soc. de Neurología, Psiquiatría y Neurocirugía, Santiago, 1993

*crasis*, fuerza y cantidad, y que la mezcla es perfecta. Hay enfermedad —continúa— cuando uno de estos principios está en defecto o en exceso, o que, aislándose en el cuerpo, no está combinado con el resto. Necesariamente, cuando uno de estos principios se aísla y cesa de subordinarse, no sólo se afecta el lugar que ha dejado sino también aquel al que se extiende. Si algún humor fluye fuera del cuerpo más de lo que exige la sobreabundancia, esta evacuación engendra sufrimiento. Si, al contrario, es hacia adentro donde se desplaza la evacuación, la metástasis, la separación de los otros humores, provoca un doble sufrimiento: a saber, el lugar dejado y el llenado.”

Es decir, la construcción de este cuerpo ha incluido partes (*humores*), pero además propiedades y principios de transformación: el equilibrio (*isonomía*) y la medida (*metrios*) en la relación de mezcla (*crasis*), fuerza (*dynamis*), abundancia (*pletos*) de los humores, de cuyo desbalance surge la enfermedad por vía de la preponderancia (*monarquía*), la separación (*metástasis*), la desagregación (*discrasia*), etc. Es de sobra conocido que la plétora de bilis negra era considerada la etiología de la melancolía.

Este modelo de cuerpo tomaba el concepto de *physis* —usado por la filosofía como “naturaleza” en un sentido abarcador y que incluye también a la materia (de allí el concepto actual de física)— para un sentido mucho más estrecho, como es la índole o constitución del cuerpo y sus funciones (de allí, el término contemporáneo “fisiología”).

Agreguemos algunos jalones históricos más: Erasístrato, de la escuela de Alejandría, siglos después será uno de los sucesores de las enseñanzas hipocráticas. Premunido de un mejor conocimiento de los órganos, sostiene lo que se deno-

minó "neumatismo": el aire inhalado se transforma primero en *neuma* vital en el corazón y luego en *neuma* "psíquico" en los ventrículos cerebrales.

Por su parte la medicina de la antigua India presenta un modelo de cuerpo semejante al hipocrático: está formado por los mismos elementos que el universo y animado por cinco hálitos (*prana*) distribuidos por canales (*nadi*). La enfermedad depende de anomalías en el poder o la repartición de los hálitos. Así, el hálito convulsor provoca la epilepsia; el tensor, la rigidez del tétanos, y la mezcla de varios de ellos, "devora la palabra" (afasia).

La medicina china, al no aceptar la disección del cuerpo humano, permaneció en la ignorancia de los órganos internos. Pero, tal vez con mayor razón, en ella se aprecia la construcción de un cuerpo teórico en su estado más puro: el funcionamiento del ser humano descansa en la oposición de dos principios: el *Yin* y el *Yang* que circulan por el cuerpo. El *Yin* pertenece a lo húmedo, a lo femenino y a la oscuridad, y el *Yang* a lo móvil, lo seco, lo cálido, lo masculino y lo solar.

Dando otro gran salto, en el siglo XVI Descartes, en el *Tratado de las Pasiones* y *Tratado del Hombre* construye una teoría del cuerpo más o menos de la siguiente manera: los animales son máquinas, el cuerpo se asemeja a un reloj o a una fuente artificial. Los alimentos digeridos en el estómago son cernidos en el hígado y depositan en la sangre "partículas" que, desde el corazón, llegan al cerebro. Las partes más sutiles y las más agitadas atraviesan poros muy finos y penetran en la glándula pineal donde forman los "espíritus" animales. De ahí se reparten por los nervios y excitan las fibras. La glándula pineal, órgano impar y medio, es el lugar donde interactúan el alma y el cuerpo (*res cogitans* y *res ex-*



*tensa*): aquí recibe el cuerpo las órdenes del alma gracias a los movimientos de la glándula que abre el paso o lo cierra.<sup>55</sup>

Resulta notable el constatar que el “cuerpo explicativo o teórico” de la medicina contemporánea —y de manera destacada el de las especialidades que tienen que ver con el cerebro— no difiere mayormente, en su textura, de los diversos cuerpos imaginarios que la medicina ha construido desde los albores del pensamiento occidental, y que se diferencia sólo en los materiales que usa. Como antes, se trata de sistemas de sustancias y lugares (estructuras) con propiedades asignadas, que interactúan, se equilibran, predominan o caen en deficiencia y desbalance, siguiendo algunos principios hipotéticos: en suma, de una representación que aspira a hacer inteligible provisoriamente el cómo la enfermedad, el cuerpo y la corporalidad llegan a ser. Esta provisoriedad habla por sí misma: una representación, por más afinada que sea en sus controles metodológicos, no alcanzará nunca a ser propiamente lo representado, es decir, no podrá cambiar su estatus ontológico y dejar de ser un modelo teórico para transformarse en el original. La confusión de estos planos conduce a la conocida “hipóstasis”, en la cual se da a la teoría constructiva el carácter de “real”, en el supuesto de que esto último es alcanzable. Así ha ocurrido innumerables veces en la historia de la medicina en el momento en que audaces teóricos realizan conductas terapéuticas que llevan *a nivel de la acción* un modelo teórico implícito y dado por obvio. No de otra manera puede explicarse el que el *postulado* teórico de las relaciones entre ovario e histeria, se haya

---

<sup>55</sup> Para una ampliación ver: Pelicier I. *Historia de la Psiquiatría*. Paidós, Buenos Aires, 1973.

transformado en la resección quirúrgica de éstos, o que los padecimientos mentales hayan sido tratados con sangrías o evacuaciones, siguiendo algún modelo humoral hipostasiado.

Las teorías del cuerpo—y como toda teoría— deben mantenerse explícitamente como lo que son: representativas, desechables y tentativas. Cerrar la brecha entre lo representante y lo representado inevitablemente conduce a la *iatrogenia*<sup>56</sup> en nuestro campo, y a las más variadas brutalidades en otros campos de la vida humana. El hecho que podamos imaginar modelos de génesis y transformación no autoriza a confundir teoría constructiva y *praxis*. La *praxis* es un hacer sutil que delicadamente conoce, reconoce y tienta, como el hombre que en la oscuridad toca suavemente lo que encuentra a la mano. Una cosa es reconocer el efecto terapéutico de ciertos fármacos y otra, muy distinta, el que la explicación teórica, por más afinada que parezca, sea considerada como una culminación en la que tengamos efectivamente la realidad en la mano o, si se quiere, en la que el orden de lo constructivo haya conseguido lo imposible: hacer desaparecer la brecha que lo separa de lo que representa pero que no es ni podrá ser jamás.

---

<sup>56</sup> *Iatrogenia* significa enfermedad producida por la acción de los médicos.