



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Campos, M. (1998). *El problema de la distinción entre lo «físico» y lo «mental» en la filosofía de Karl R. Popper*. [Tesis para optar el grado de Magíster en Filosofía]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Posgrado.

REPOSITORIO DIGITAL DE TESIS DE LA BIBLIOTECA DE LETRAS DE LA UNMSM

Autor

Manuel Rodimiro Campos Roldán

Título

El problema de la distinción entre lo «físico» y lo «mental» en la filosofía de Karl R. Popper

**País de
publicación**

Perú

**Fecha de
publicación**

1998

**Tipo de
publicación**

Tesis de maestría

Idioma

Español

Resumen

La presente tesis cuestiona la interpretación de Karl R. Popper sobre la historia del problema mente-cuerpo, argumentando que su visión es incoherente con el análisis filológico y la evolución del pensamiento filosófico. Se propone demostrar que la idea dualista de la mente en Homero, según Popper, es anacrónica y no refleja adecuadamente la relación entre lo mental y lo físico. La tesis se estructura en dos capítulos, abordando el análisis histórico de Popper y el problema de la distinción entre lo físico y lo mental.

Palabras clave

Mente-cuerpo; Popper; Dualismo; Filosofía.

Campo del conocimiento del OCDE

Filosofía

Tipo de trabajo de investigación

Tesis

Nombre del grado

Maestría

Grado académico

Maestría en Filosofía

Institución que otorga el grado

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

(Universidad del Perú, DECANA DE AMÉRICA)

ESCUELA DE POST GRADO
FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS
UNIDAD DE POST GRADO



EL PROBLEMA DE LA DISTINCIÓN ENTRE
LO «FÍSICO» Y LO «MENTAL»
EN LA FILOSOFÍA DE KARL R. POPPER
TESIS PARA OPTAR EL GRADO DE
MAGÍSTER EN FILOSOFÍA
MENCIÓN EPISTEMOLOGÍA

PRESENTADA POR
MANUEL RODIMIRO CAMPOS ROLDÁN

LIMA – PERÚ

1998

A

*La memoria
de mis padres*

*Dn. Mario Rodrigo Campos Campos
(1913-1995)*

y

*Dña. Elva Esther Roldán Calisaya
(1922-1998)*

Parafraseando a Valdelomar:

*«Y lo que ellos me dijeron
aún en mi alma persiste»*

PLAN DE TRABAJO

PLAN DE TRABAJO

	PÁGS.
PRESENTACIÓN.....	I-IV
INTRODUCCIÓN: PROPÓSITO PRINCIPAL DE LA TESIS.....	1
CAPÍTULO 1: EL PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN.....	13
LA HISTORIA DEL DUALISMO MENTE-CUERPO SEGÚN KARL R. POPPER.....	14
PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA.....	34
CAPÍTULO 2: CRÍTICA DE LA HISTORIA DEL DUALISMO MENTE-CUERPO SEGÚN KARL R. POPPER.....	35
LA INTERPRETACIÓN POPPERIANA DEL <i>THYMOS</i> HOMÉRICO..	52
EL <i>THYMOS</i> SEGÚN LA TEORÍA FILOLÓGICA.....	53
LA INTERPRETACIÓN POPPERIANA DE LA <i>PSYJÉ</i> HOMÉRICA.	55
LA <i>PSYJÉ</i> SEGÚN LA TEORÍA FILOLÓGICA.....	56
LA INTERPRETACIÓN POPPERIANA DEL <i>NOUS</i> HOMÉRICO....	65
EL <i>NOUS</i> SEGÚN LA TEORÍA FILOLÓGICA.....	66
LA NOCIÓN DE ALMA A PARTIR DE HERÁCLITO.....	81
DE HERÁCLITO A LOS ESTOICOS Y EL CRISTIANISMO...86	
LA NOCIÓN CARTESIANA DE MENTE.....	91
POPPER Y EL ANÁLISIS DE SIGNIFICADOS.....	97
LA NOCIÓN DE SUSTANCIA Y ALMA EN ARISTÓTELES...101	
EL <i>NOUS</i> DE ANAXÁGORAS.....	106
LA INTERPRETACIÓN AVERROÍSTA DE ARISTÓTELES....115	

000914



LAS «INTENCIONES» DE OCKHAM.....	118
EL REALISMO MODERADO Y EL CONCEPTUALISMO.....	121
DE AURIOLE A LA DISTINCIÓN MENTE-CUERPO.....	128
CONCLUSIONES.....	136
REFERENCIAS.....	138

PRESENTACIÓN

PRESENTACIÓN

Este trabajo fue inicialmente concebido y planeado sólo como monografía sobre el problema de la distinción entre lo físico y lo mental. Quizás mi formación previa -soy psicólogo- influyó en la elección del tema para la opción del Grado de Magíster en Epistemología. Pero ése no es el punto principal de esta Presentación.

Durante la evolución y maduración del trabajo puse atención a ciertas observaciones de mi Asesor de Tesis, el doctor Antonio Peña Cabrera. Él ha sido, también, mi profesor en la Maestría en Epistemología.

Esta ha sido una experiencia aleccionadora, además de satisfactoria y honrosa, ya que él es una reconocida autoridad en el estudio de la filosofía medieval. Estoy seguro de que *ese* reconocimiento disuadirá, por entero, suspicacias sobre la existencia de alguna pretensión de obsequiarle «halagos» que *no* necesita.

La asesoría de Peña me la sugirió Julio César Sanz Elguera, prematura y lamentablemente desaparecido, para la filosofía, y para quienes cultivamos su amistad. Voy a rendir desde aquí un cariñoso homenaje a su recuerdo.

Él murió lejos de su familia y de sus alumnos que, como el autor de estas líneas, aprendieron de él, y por él, a sumergirse en la filosofía, a dejarse invadir por ésta. Partió haciendo docencia de ella, y por hacerlo.

Cuando él era Director de la Escuela de Post Grado de nuestra Universidad, le presenté lo que yo llamaría, ahora, el «anteproyecto» de esta tesis. Él no demoró en recomendarme y proponerme como Asesor al doctor Peña. Y supongo que lo hizo porque el *pre-texto* era el problema mente-cuerpo, problema de cuño cartesiano cuya prosapia pertenecería a la fase de transición a la modernidad, y no a la de los griegos. Esa ocasión, Sanz repuso, dicho a grandes rasgos, que: «Este es un trabajo para Peña».

Al nombrarme el Asesor, yo diría, más o menos como en el *Fausto* de Goethe, que Sanz dio vida a esta tesis. El doctor Peña, en un comienzo, me insinuó que centrara el trabajo *sólo* en Popper. *Creo* que ello fue porque, en esos días (setiembre de 1994), le alcancé un ensayo mío sobre algunos lineamientos del «legado» de Popper, cuyo deceso acababa de producirse.

Me reservo el ensayo para una antología que espero publicar algún día. Antonio Peña lo leyó confiándome su interés por conocer el pensamiento popperiano. Pero con todo la «tesis» no iba a pasar de ser una «monografía».

Dos fueron los factores que se conjugaron para que ello no fuese así. Uno fue la lectura misma de Popper y otro, el más decisivo en realidad, una reticencia en mi Asesor, reticencia constantemente advertida por él.

Sucede que, según Popper, el problema mente-cuerpo es de estirpe griega. Para él, en Homero concretamente,

ya es discernible una «idea dualista de la mente». Peña mantiene que *esa* tesis de Popper es incongruente con la historia de la filosofía.

Algo andaba mal ahí. Así y todo, seguí con Popper. Me dije: «Él o Peña». Hasta que me topé con algo que si lo dijera aquí, de seguro traicionaría a la expectativa que promete una *thésis*, es decir, en la acepción griega analizada por Heidegger, algo que es situado, que surge y se trae a la presencia.

Este trabajo, pues, enunciará una *tesis*. Es decir, una conclusión extraída de la historia del problema del cuerpo y la mente según Popper y a la que considero que es susceptible de defensa. Pero quisiera, sí, que se le asuma como un trabajo orillado exclusivamente por mí. Y lo preciso, pues no debo comprometer el prestigio de mi Asesor con las ligerezas u omisiones cometidas aquí.

Agradezco a Elsa Farfán Gonzales, que, no obstante ser una psicóloga enteriza, revisó conmigo y leyó (diré que piadosamente) cada avance de la tesis. Ella también me ayudó en las traducciones de uno de los capítulos de la obra de Bruno Snell, *The Discovery of the Mind*.

Cada vez que le pedía leer lo que iba escribiendo, venía a mi mente, de manera inexorable, el subtítulo de uno de los libros de Friedrich Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*: «Cómo se filosofa con el martillo». Y es que quizá para Elsa mi insistencia fue un «martillear».

La instrumentación del trabajo fue posible gracias al altruismo de tres personas. A mi querido hijo Carlos Manuel Campos Westreicher. Y a mis amigos Héctor Manuel Hernández Valz y Miguel Ángel Alzamora Valderrama.

Una palabra final, e incoercible. La noche del día miércoles 11 de marzo de este año, a eso de las 7 y 15, cuando el doctor Peña me hacía entrega del documento en el que informaba la aprobación del borrador de trabajo, el espíritu de mi madre desencarnó. Partió al encuentro de Aquel por el cual la nuestra *es* existencia *recibida*. Fue, ésa, la primera noche triste de mi vida.

Al igual que en los *Cantos de vida y esperanza* que cantara Darío: «Sus rosas aún me dejan la fragancia..., una fragancia de melancolía... »

INTRODUCCIÓN:
PROPÓSITO PRINCIPAL DE LA TESIS
Y
MARCO CONCEPTUAL

INTRODUCCIÓN

PROPÓSITO PRINCIPAL DE LA TESIS

El propósito central de la presente tesis es *poner en cuestión la historia del problema mente-cuerpo según Karl R. Popper*. Para él *en Homero hay una idea dualista de la mente*. Se trata de probar que ello *es incoherente* con la información procedente del análisis filológico y de la historia de la filosofía.

Para Popper, el problema mente-cuerpo es de origen griego. Sostiene que la función que los griegos habrían atribuido al alma era muy semejante a la de la *mente* de la filosofía «postcartesiana».

A este respecto, véase un ejemplo concreto. Popper da inicio a su historia del problema mente-cuerpo en la filosofía griega con estas palabras que testimonian sus réplicas a la puesta de énfasis en cuestiones verbales:

Se dice a veces que los griegos eran conscientes del problema del alma y el cuerpo, aunque no del cuerpo y la mente. Me parece que tal afirmación o bien (es) un error o bien es una evasión verbal. En la filosofía griega, el alma desempeñaba una función muy similar a la de la mente en la filosofía postcartesiana, pues era una entidad, una sustancia, que recogía la experiencia consciente del yo. ¹

¹ Popper, en Popper y Eccles, *El yo y su cerebro*, cap. P5, pág. 178. Este texto y capítulo son el motivo principal de esta tesis.

Este es, pues, el propósito principal de la tesis: demostrar la *ahistoricidad* de lo que Popper sostiene en relación a que la idea cartesiana de *la mente* estuviese presente *ya* en Homero. Consecuentemente, el interés del trabajo *no* es criticar la epistemología de Popper, sino *redargüir la descripción que él hace de la historia del dualismo mente-cuerpo.*

A dicho propósito se orientará la presente tesis a partir de una reseña de la historia descrita por Popper confrontada con el análisis filológico y con los textos de estudiosos y de escritores de la filosofía antigua y medieval. La gravitación que él tiene en el pensamiento político y epistemológico contemporáneos ameritaría una compulsión de su versión.

En otras palabras, esta tesis está guiada, más que por un mero afán crítico, por lo que se ha considerado, por Jesús Mosterín, por ejemplo, como una obligación de «tratar en serio a un filósofo». Él, en un esbozo de la epistemología kantiana, escribía que:

... tratar en serio a un filósofo significa no limitarse a entenderlo-interpretarlo-en-su-contexto-y-situación, sino también preguntarse si tenía razón o no en lo que decía, dónde se equivocó y dónde señaló caminos que aún permanecen abiertos. ²

² Mosterín, *Conceptos y teorías en la ciencia*, cap. 4, pág. 107, Madrid, Alianza, 1987. En lo sucesivo, las referencias especificadas en las notas son las que apoyan a las citas que se estimen oportunas. Las relativas a la tesis lo serán al final.

Según lo dicho, y para definir el plan de trabajo, éste comprende dos capítulos. En el primero se hará una exposición del análisis histórico de Popper con arreglo a la secuencia desarrollada por él. En base al análisis de Popper se planteará el problema de la tesis.

El «problema de la distinción entre lo físico y lo mental» es un nombre alternativo al problema «mente-cuerpo» o «cerebro-mente». En otras palabras, al problema de la *relación* entre los procesos mentales y los cerebrales.

Este contiene tres temas interrelacionados:³

1. La cuestión de la *naturaleza* de los fenómenos mentales *vis a vis* o en confrontación a la de los fenómenos físicos. Esta pregunta se puede replantear así: ¿qué tipifica esencialmente a los fenómenos mentales?;
2. La cuestión del *estatuto ontológico* que atañe a «lo mental». Ésta plantea la pregunta de si aquél es un ámbito *sui generis* de la realidad por su diferencia con «lo físico»; y,
3. La pregunta sobre la *eventual relación* que se da entre mente y cerebro. Es decir, si ésa es una relación consistente en una *interacción* o en un *paralelismo* entre ambos.

³ En esto se sigue a E. Rabossi. Véase «La tesis de la identidad mente-cuerpo», pág. 17. Él tradujo al castellano *The concept of mind*, de Gilbert Ryle, de 1949.

Éstos tres representan los problemas de la llamada *filosofía de la mente*. El primero es el «problema de la distinción entre lo físico y lo mental».

Se llama «lo mental» a un conjunto de estados y de procesos emergentes al nivel biofísico. Es definible en términos de estados y procesos que emergiendo a niveles neurobiológicos altos en el cerebro humano comparten la propiedad de inespacialidad. Ésta no otorga a lo mental condición de inmaterialidad, sino de *no-localizabilidad* en dichos niveles. Consiguientemente, la inespacialidad *no debiera* entenderse en el sentido de que lo mental se dé en ausencia de sustento físico alguno.

En la «ontología de la ciencia», según dice Bunge, no hay estados o procesos que no se den «en alguna cosa concreta». A este respecto, p. ej., enfatiza que es «la *neurona excitada* una cosa extensa». Oigamos a Bunge:

... los sucesos mentales ocurren en el cerebro. Pero esto no significa que la mente, el conjunto de todos los sucesos neurales, se encuentre en la cabeza: al ser un conjunto no se encuentra en ningún sitio. (Los conjuntos no se encuentran en el espacio a menos que sean conjuntos de puntos del espacio).⁴

«Lo mental» abarca estados vivenciales, al sistema de vivencias que se engloba en la noción de *experiencia interna* y a los procesos *cognitivos*. «Lo mental» es así

⁴ Ver Bunge, *El problema mente-cerebro. Un enfoque psicobiológico*, cap. 3, sec. 5, págs. 106-107.

el *contenido* de esta experiencia interna, una evidencia *prima facie*.⁵ El «contenido» es a su vez el *sentido* de dicha clase de experiencia.⁶

Frente a las de *lo mental*, las características del proceso u objeto «físico» serían éstas tres:

- a. La compacidad o solidez;
- b. La generación de efectos causales a distintos niveles; y,
- c. La localizabilidad del objeto o proceso y de la ocurrencia de este último.⁷

Por contraste, *lo mental* es entendible a través de una lista de tres rasgos definatorios. Ellos se indican a continuación:⁸

- a. La autoconciencia o autoconocimiento. Esto es el «acceso privilegiado» a la subjetividad.
- b. La capacidad de construcción e intelección de conceptos generales o universales. Y,
- c. La no-localizabilidad.

⁵ En esto se sigue a Rafael Ferber. Ver de él *Conceptos fundamentales de la filosofía*, cap. V, pp. 134-135, Barcelona, Herder, 1995.

⁶ Esta definición se basa en Edmund Husserl. Véase de él, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, sec. IV., cap. I, ap. 129, pág. 308.

⁷ Acerca de las dos primeras véase de Popper, *El yo y su cerebro*, cap. P1, sec. 4, pág. 10. Sobre la «localizabilidad», cf. J. Hospers, *Introducción al análisis filosófico*, cap. 6, ap. 20, sec. A, pág. 470.

⁸ Esto sigue en algo a Richard Rorty. Cf. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, 1ª parte, cap. 19, sec. 3, pp. 41-42.

La «sensación», por ejemplo, sería una ilustración apta para mostrar la no-localizabilidad de «lo mental». Ella es definible como el correlato experiencial (léase *contenido*) desencadenado por estimulación de receptores sensoriales.⁹ Por ende, es un acontecimiento interno *separado* del estímulo externo (léase «físico») que hace posible su ocurrencia. Thomas Reid, en el siglo XVIII, sería el primero en haber distinguido entre *sensación* y *percepción*. A aquélla la definió así:

(La) sensación no puede ser más que lo que se siente que es, su esencia misma consiste en ser sentida. No hay diferencia entre la sensación y el sentimiento, son una y la misma cosa... La percepción tiene siempre un objeto externo; (su) objeto... es (la) cualidad... que yo discierno con el sentido... ¹⁰

La sensación es pues solamente «desencadenada» por procesos físicos. Estos últimos son localizables en una región del espacio o, en palabras de J. Hospers, se dan «en alguna *parte*».¹¹

Pero con una experiencia interna como el *tener* una sensación ocurre algo *sui generis*. Como proceso *mental*, vale decir, como *experiencia interna*, no es localizable

⁹ La definición se basa en Jozef Cohen. Cf. *Sensación y percepción visuales*, 1.1, págs. 8-9, México, Trillas, 1974.

¹⁰ Reproducido por Cohen, ob. cit., pág. 10. El fragmento es tomado del libro de Edwin G. Boring, *Sensation and Perception in the History of Experimental Psychology*, New York, Appleton-Century, 1942.

¹¹ Hospers, ob. cit., pág. 470. Subrayado de él.

ni aún en el cerebro, no obstante que por éste se dé.

Dicho brevemente, *cualquier* inspección que se haga al interior del cerebro humano *únicamente* mostraría los cambios electrofisiológicos, electroquímicos o de flujo sanguíneo *al momento* de una experiencia interna como la «sensación». Pero el *contenido* de ésta *no* aparecería en «región» alguna del cerebro.

Si «lo mental» deviene en no-localizable a niveles elevados de la organización cerebral, es porque en ésta existen *jerarquías*. Estas últimas contienen los niveles antes aludidos.¹²

Una «jerarquía» es entendible como una *estructura*. Es así un conjunto de objetos parcialmente ordenado por una relación asimétrica de dominación o subordinación.

La noción de «nivel» sería definible, también, en términos de estructura. Intuitivamente, sin embargo, es entendible como un estrato de la estructura.

El concepto «clave» aquí es el de *emergencia*. Éste se define como «la aparición de una novedad cualitativa en un proceso».¹³

De los casos de estructuras de niveles que ilustra Bunge y de las emergencias respectivas pueden señalarse

¹² Sobre esto ver M. Bunge, «La metafísica, metodología y epistemología de los niveles», en Lancelot Law White *et al.*, *Las estructuras jerárquicas*, pp. 33-46, Madrid, Alianza, 1973.

¹³ Bunge, *ibíd.*, pág. 36.

éstos dos, apropiados además al problema de la tesis:

1. Partículas elementales → núcleos atómicos → átomos → moléculas → cuerpos; y,
2. Procesos físicos → procesos químicos → procesos biológicos → procesos psicológicos → procesos sociales.¹⁴

La *emergencia* en niveles como el segundo reside en el hecho de que los componentes de las células *no* están dotados de «vida». Esta es «emergente» a las partes del tejido celular. De igual forma, «procesos psicológicos» como percepción, emociones o formación de conceptos son funciones de sistemas pluricelulares del cerebro. *No* se da el caso de que alguna célula *individual* pueda llevar a cabo dichas funciones.

El *conocimiento* constituiría un elemento conspicuo de lo mental. Así, a este nivel se asignan, como estado psicológico, al autoconocimiento -como *autoconciencia* o experiencia interna del sí mismo- y, como proceso, a la cognición.

La «cognición» comprende procesos que intervienen, por definición, en la *adquisición de conocimiento*. Como proceso cognitivo representativo de lo mental tenemos a la «atención», en especial.

«Estar atento» es equivalente a estar despierto, a

¹⁴ Más detalles, en Bunge, ob. cit., pág. 37.

estado de alerta. Mas, aunque esto parezca irrelevante, ése es un prerrequisito de la atención en tanto proceso cognitivo. Esto es, de la *atención selectiva*. Su índole es tal, que además preserva el sentido etimológicamente prístino del término.

En efecto, «atención» es un vocablo que procede de dos voces latinas, *ad* y *tendere*, que, juntas, equivalen a *tender hacia*. De allí que «atender» sea una condición motivacional tal, que la conciencia «tiende a» objetos, por definición, seleccionados.

«Atención» equivale, pues, a *conciencia*, o *toma de conciencia* o *percatación*. Ella atestigua la «presencia» de la conciencia.¹⁵

Sobre los aspectos *filogenéticos* de la conciencia, convendría tener presente lo que dice el neurofisiólogo Mountcastle. Según escribe:

Resulta difícil establecer una línea de demarcación..., y quizá sea mejor considerar las diferentes especies distribuidas a lo largo de un *continuum* en el que el grado y la complejidad de la conciencia van en aumento.¹⁶

Dicho de otra forma, la «conciencia» es un proceso

¹⁵ Sobre esto, cf. Vernon B. Mountcastle, «Sueño, vigilia y el estado consciente: Mecanismos reguladores intrínsecos del cerebro», en Mountcastle (ed.), *Fisiología médica*, vol. I, parte III, cap. 8, pág. 240, México, La Prensa Médica Mexicana, 1977.

¹⁶ Mountcastle, ob. cit., *loc. cit.*

emergente. Ella integra, con la atención, a la facultad de abstracción -propia ésta del hombre-, a la capacidad de previsión, al autoconocimiento y la intuición de los estados mentales de otros. (Por su relación etimológica vinculada al conocimiento, se obvia su acepción ética).

«Mente» y «conciencia» podrían integrarse a fin de cuentas en esta definición de Donald O. Hebb:

«Conciencia» equivale a «procesos complejos de pensamiento» y, ... carecen de ella los animales de conducta refleja... Es característica importante de la conciencia normal la memoria inmediata, que hace posible coordinar la acción y experiencia pasadas con la acción futura. ¹⁷

En líneas generales, las más conocidas «filosofías de la mente» son éstas dos:¹⁸

- a. El dualismo psicofísico; y,
- b. El monismo psicofísico.

Para el «dualismo psicofísico», mente y cuerpo son entidades distintas e independientes. Lo representan el interaccionismo cartesiano y el paralelismo psicofísico de Wilhelm Gottfried Leibniz. Una versión contemporánea sería el pluralismo de mundos de Popper.¹⁹

¹⁷ Cf. Hebb, *Psicología*, cap. 13, pág. 257, México, Interamericana, 1968. Esto equipara *mente* a «pensamiento».

¹⁸ Cf. Bunge, *El problema*, en especial, el cap. 1, sec. 2, para un examen de las tesis filosóficas respectivas.

¹⁹ Cf. *Conocimiento objetivo*, en especial el capítulo 3: «Epistemología sin sujeto cognoscente».

En su autobiografía, Popper escribió: «Pienso que siempre fui un dualista cartesiano». ²⁰ Mas, como se verá en el primer capítulo, en *su* revisión histórica del problema él sostiene que el «dualismo mente-cuerpo» es anterior a Descartes.

Para la otra concepción filosófica de la mente, el «monismo psicofísico», cerebro, o cuerpo y mente no son entidades independientes. El monismo psicofísico es, en estos días, defendido por Bunge (véase *El problema*).

La no-localizabilidad de la experiencia interna en los datos proporcionados por el registro neurofuncional daría una índole filosófica o epistémica al problema de la distinción entre lo físico y lo mental. Como tal, su estudio exigiría un acercamiento básicamente histórico.

Es decir, la alusión al problema de la «distinción entre lo físico y lo mental» insinúa la pertenencia del mismo al campo de una *epistemología histórica* antes que al de la «ciencia fáctica». Y, según Étienne Gilson:

La historia de la Filosofía está en relación mucho más estrecha con la Filosofía que la historia de la ciencia con la Ciencia. Es posible... llegar a ser un buen científico sin tener muchos conocimientos sobre la historia de la Ciencia; en cambio, nadie avanzará muy lejos en sus reflexiones filosóficas si antes no ha estudiado historia de la Filosofía. ²¹

²⁰ Popper, *Búsqueda sin término*, § 39, pág. 251.

²¹ Cf. E. Gilson, *La unidad de la experiencia filosófica*, Prólogo, pág. 13.

En el segundo capítulo de la tesis, se busca poner en ejecución el cuestionamiento de la interpretación de Popper en torno a las nociones *psyjé*, *thymos* y *nous*. El cuestionamiento obedece al hecho de que la historia que él reseña del problema mente-cuerpo omite enteramente a los periodos medieval y renacentista, de modo que no se habría dado al respecto cambio alguno entre los griegos y René Descartes.

Se formularán tres hipótesis principales, y cuatro subsidiarias. Aquéllas y éstas asientan que el punto de vista de Popper de que en los griegos *el alma* tenía una función igual a *la mente* de la filosofía postcartesiana deviene en *incoherente* con la evolución del pensamiento filosófico. Y, en una instancia previa, que el análisis filológico de las nociones griegas podría demostrar que él incurrió en *anacronismo*.

El procedimiento consiste en basar la demostración de las hipótesis principales en la de las subsidiarias. Éstas se reinvertirán en preguntas cuyas respuestas han de determinar la fundamentación de las principales.

Así se confrontarán la historia del dualismo y las interpretaciones correspondientes de Popper con fuentes de las ciencias sociales, la filología y la historia de la filosofía. La importancia de la investigación reside en la dilucidación resultante a una discusión sobre los problemas conducentes a la idea de «autoconciencia».

CAPÍTULO 1
EL PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN:
LA HISTORIA DEL DUALISMO
MENTE-CUERPO SEGÚN
KARL R. POPPER

CAPÍTULO 1

EL PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN:

LA HISTORIA DEL DUALISMO MENTE-CUERPO

SEGÚN KARL R. POPPER

En 1977, Sir Karl R. Popper y Sir John C. Eccles, este último neurobiólogo, Premio Nobel de Fisiología y Medicina 1966, publicaron *El yo y su cerebro* (*The Self and its Brain*). Como el título lo sugiere, el propósito básico de la obra es examinar la relación cuerpo-mente. Ambos exponen allí sus propios puntos de vista respecto a dicho problema.

Esto es, Popper se encarga de la parte filosófica, según su concepción de la filosofía y de la historia de ésta. A su turno, Eccles es el responsable del análisis de los aspectos neurobiológicos del problema.

En lo correspondiente a sus creencias, en especial a las religiosas, entre ambos hay diferencias, diríase, confesas. Así, en el prefacio Eccles es presentado como «creyente en Dios y en lo sobrenatural». Popper, por su parte, se calificaría a sí mismo como «agnóstico».

Del problema cuerpo-mente ambos escriben que:

... resulta en extremo difícil, especialmente por lo que respecta al nexa existente entre las estructuras y procesos cerebrales por una parte y las disposiciones

y acontecimientos mentales por otra. Sin pretender ser capaces de prever futuros desarrollos, los autores... consideran improbable que el problema llegue a resolverse algún día... ²²

Esta parte de la tesis se ceñirá a los comentarios históricos que Popper esboza del problema mente-cuerpo. El mismo los calificó así (como «comentarios»), de modo que no se hace sino repetir sus palabras.

LA HISTORIA DEL DUALISMO MENTE-CUERPO SEGÚN KARL R. POPPER

Popper explica en el capítulo P5 de *El yo*, por qué escribe sobre tal historia en términos como éstos:

Uno de los fines que me mueven a escribir acerca de la vieja historia del problema del cuerpo y la mente es el de mostrar la falta de fundamento de la doctrina según la cual dicho problema no es más que una parte de una ideología moderna, siendo desconocido en la antigüedad. ²³

Añade que: «Algo por el estilo se sugiere en el brillante y valioso libro de Gilbert Ryle, *El concepto de lo mental...*». ²⁴ El análisis histórico de Popper se desarrolla en tres secciones, hasta antes de llegar a Descartes:

²² Popper y Eccles, ob. cit., Prefacio, pág. IX.

²³ Popper, *El yo*, cap. P5, sec. 44, pág. 169.

²⁴ *Ibíd.*

- a. La sección 45: El descubrimiento prehistórico del yo y del Mundo 2.
- b. La sección 46: El problema mente-cuerpo en la filosofía griega. Y,
- c. La sección 47: «Explicación conjetural frente a explicación última».

De *aquí* Popper da un *salto* a la filosofía de René Descartes.²⁵ El siguiente resumen de los comentarios históricos de Popper sobre el problema mente-cuerpo se centra en las secciones 45 y 46 respetando el orden de él. Se reseñará la primera, atendiendo a la subsecuente interpretación popperiana del vocabulario homérico.

Según Popper:

A partir de la vieja costumbre de los enterramientos, que se retrotrae hasta el hombre de Neardenthal, nos vemos llevados a conjeturar que esas personas no sólo eran conscientes de la muerte, sino que también creían en la supervivencia, ya que enterraban a los muertos con regalos (...). Muchas cosas hablan, al parecer, a favor de la conjetura de que la idea de la supervivencia entraña algún tipo de dualismo del cuerpo y la mente. ²⁶

Veamos ahora la interpretación que Popper hace del vocabulario homérico. Según él, en Homero, «tenemos una pluralidad de palabras» para el alma y «sus funciones».

²⁵ El «salto» es ostensible, dado que no hace falta sino examinar lo que él dice desde la pág. 172 hasta la 197. Cf. ob. cit., secs. 45, 46 y 47.

²⁶ Popper, ob. cit., *loc. cit.*, pp. 172-173.

Estas últimas vendrían a ser, agrega, «los "procesos de conciencia"».

Este último término, los «procesos de conciencia», es tomado de R. B. Onians. Designa a los «sentimientos, percepción, pensamiento, desprecio, ira, etc.»²⁷ De tal «pluralidad», Popper toma tres: *thymos*, *psyjé* y *nous*. De la primera de ellas dice:

En Homero, es de capital importancia *thymos*, la sustancia de la vida, el aliento vaporoso del alma, el material activo, sentiente y pensante relacionado con la sangre. Nos abandona cuando nos desvanecemos o, con nuestro último aliento, cuando morimos. Más tarde, es frecuente que este término se restrinja en cuanto a su significado, para indicar valor, energía, espíritu, vigor. ²⁸

Después de examinar esta acepción, Popper trata de hacer lo propio con *psyjé*. En esto continúa con Homero.

Según él, *psyjé*:

... en Homero... (por más que algunas veces se use como sinónimo de *thymos*) difícilmente constituye un principio de vida, como ocurre en autores más tardíos (Parménides, Empédocles, Demócrito, Platón, Aristóteles). En Homero, es más bien el triste despojo que queda cuando morimos, la pobre sombra torpe, el fantasma que sobrevive al cuerpo: «no está implicada en la conciencia ordinaria»; es aquello que «persiste,

²⁷ Popper, *El yo*, cap. P5, sec. 45, pág. 173. El libro de Onians es *The Origins of European Thought*, Cambridge, University Press, Londres, 1954.

²⁸ Popper, ob. cit., *loc. cit.* En la versión castellana, en vez de *thymos*, se ha escrito «*zimos*». No se sabe si atribuir esto a él o al traductor Carlos Solís Santos. Aquí será *thymos*.

aún sin conciencia ordinaria [...] en la casa del Hades, [...] la visible aunque impalpable semblanza del [cuerpo] que una vez estuvo vivo». ²⁹

Finalmente, respecto a *nous*, señala que:

... se vierte normalmente de modo adecuado como «mente» o «entendimiento». Usualmente se trata de la mente con una intención o un propósito (en alemán, «*Absicht*»...). Onians ([1954], pág. 83) lo caracteriza adecuadamente como «mente intencional». Entraña... una comprensión de la situación y, a veces en Homero, significa inteligencia consciente o... conciencia inteligente del yo. ³⁰

Luego, Popper formula esta suerte de desafío:

En vista del hecho de que a veces se ha negado indirectamente que haya una idea (dualista) de la mente anterior a Descartes, lo que haría que mi adscripción de esta idea a Homero fuese burdamente ahistórica, quiero aludir a un pasaje (*Odisea* 10, 240) que me parece absolutamente crucial para la prehistoria y la historia inicial del problema de la mente y el cuerpo. ³¹

Esa es una parte en la que se describe cómo fueron dejados por Circe unos compañeros de Ulises luego de un castigo que aquélla les diera con su varilla mágica. He aquí los términos en que lo reproduce Popper:

«Tenían la cabeza, la voz, las cerdas y el cuerpo

²⁹ *Ibid.* Las partes entrecomilladas por Popper son de Onians, ob. cit., pág. 94.

³⁰ Popper, ob. cit., pág. 174.

³¹ Popper, *El yo*, cap. P5, pág. 174.

(*demas*) de un cerdo, si bien su mente (*nous*) permaneció intacta como antes. De ese modo, quedaron allí en una pocilga, llorando [...].³²

Popper concluye así: «Está claro que comprendieron su terrible situación, permaneciendo conscientes de su autoidentidad».³³ Oigámoslo:

Pienso que... tenemos todas las razones del mundo para interpretar consecuentemente las diversas metamorfosis mágicas de la antigüedad clásica y otros cuentos de hadas. Así pues, el yo consciente no es un artefacto de la ideología cartesiana, sino que constituye una experiencia universal de la humanidad, digan lo que digan los anticartesianos contemporáneos.³⁴

Su análisis del problema mente-cuerpo dentro de la filosofía griega, sección 46, distingue tres etapas:

- a. La historia del «alma material». Involucra a Anaxímenes, a Demócrito y Epicuro. Incluye al problema de la localización de la mente;
- b. La de espiritualización o desmaterialización de la mente, de los pitagóricos y Jenófanes a Platón y Aristóteles; y,

³² *Ibíd.* En pie de pág. 5 dice que en Homero *demas* es «el cuerpo, la figura o estatura del hombre» y que recién a partir de escritores posteriores como Hesíodo y Píndaro se diría *soma*. Añade que *demas* se usaba más como opuesto a *frenes* (o *phrenes*), que era otra denominación de *mente*, aunque, para Onians, dice Popper, en Homero designaría originariamente a los pulmones y al corazón. Cf. *El yo*, pág. 175, pie de página 8.

³³ *Ibíd.*

³⁴ Cf. Popper y Eccles, *El yo y su cerebro*, cap. P5, sec. 45, pág. 175. Con los «anticartesianos contemporáneos», Popper se referiría, entre otros, y muy en especial, a Gilbert Ryle.



- c. La de la concepción moral, desde Pitágoras a Demócrito, Sócrates y Platón.

Para Popper se da una secuencia desde Homero hasta Aristóteles. A su juicio, los cambios que se sucedieron fueron únicamente de índole terminológica. Con palabras de Popper:

En Homero, el alma material del cuerpo vivo era un aliento vaporoso. (No está claro de qué modo este alma-aliento se relacionaba con la inteligencia, el entendimiento o la mente). En la tradición filosófica jonia, de Anaxímenes a Diógenes de Apolonia, permanece casi sin cambio: el alma consta de aire. Aristóteles nos dice que «los poemas llamados órficos dicen que el alma, transportada por los vientos, entra del todo en los animales, cuando respiran». ³⁵

¿A qué se refiere Popper con «alma-aliento»? Si se recuerda que, como se dijo líneas arriba, *thymos* era la «sustancia de la vida», el «aliento vaporoso del alma», y que luego se ciñó a «valor», «energía», «espíritu», o «vigor», se *podría* concluir que habla de la *psyjé*.

Así se desprende de los cambios terminológicos que Popper atribuyera a la evolución ulterior del problema. Incluso él mismo reconoce que «no está claro» cómo esta «alma-aliento» se relacionaba con la «inteligencia», el «entendimiento» e incluso la misma «mente».

Pero ¿se relacionaba?

³⁵ Popper, ob. cit., sec. 46, pág. 179. La cita que él hace de Aristóteles la toma de *De anima*, 410b28.

Eso es lo que se someterá a estudio en la presente tesis. Dicho con otros términos, si el *thymos*, la *psyjé* o el *nous* griegos *son* la mente o *mens* cartesianas.

Recuérdese que para Popper «en la filosofía griega el alma desempeñaba una función muy similar» a la mente de «la filosofía postcartesiana». Esto es, como entidad o «sustancia que recogía la experiencia consciente del yo». Sobre la fase que sería la de «desmaterialización de la mente», Popper señala lo siguiente:

Como dice Anaxágoras, quien quizá ya no creía en la mente material (DK 59 B12), «La mente (*nous*) [...] es la cosa más rarificada y más pura; lo conoce todo respecto a las cosas y posee el mayor poder. Además, todo lo que tiene vida (*psyjé*)... está regido por la mente». ³⁶

Agrega que:

Haya creído o no en una mente material, no cabe duda de que Anaxágoras distingue tajantemente la mente de las demás sustancias (materiales)... Para Anaxágoras, la mente es el principio del movimiento y del orden y, por consiguiente, el principio de la vida. ³⁷

Luego de Anaxágoras, Popper se ocupa de Heráclito,

³⁶ Popper, ob. cit., sec. 46, pp. 179-180. Cita extraída de la edic. de Hermann Diels y Walther Kranz. Puede hallarse en *Los presocráticos*, pág. 314. García Bacca ha traducido *nous* por «Inteligencia».

³⁷ Popper, ob. cit., cap. P5, sec. 46, pág. 180. Según ello, Anaxágoras sería una suerte de «padre» del dualismo. No obstante, el concepto *nous* es más complicado, como se verá.

a quien reconoce, «entre todos los materialistas», como el más apartado del mecanicismo. Oigamos a Popper:

(Heráclito) suministró una teoría apasionante, aunque... materialista, de la doctrina del alma -o del material anímico-, ya que interpretaba toda substancia material, especialmente el alma, como *procesos* materiales. El alma era *fuego*. Que seamos llamas, que nuestro yo sea un proceso, constituía una idea... revolucionaria. ³⁸

Después de recordar la cosmología de Heráclito con arreglo a la concepción de éste de las cosas materiales en flujo perenne, Popper aduce que «todas estas teorías eran dualistas». Su aseveración la funda en el hecho de que ellas «conferían al alma una condición muy especial y excepcional en el universo» (*ibidem*). Popper se ocupa también de los «pensadores médicos», a los que califica como «materialistas» y «dualistas». En palabras suyas:

Alcmeón de Crotona, a quien se tiene usualmente por pitagórico, parece haber sido el primer pensador griego que localizó la sensación y el pensamiento (que parece haber distinguido tajantemente) en el cerebro. Teofrasto nos informa de «que hablaba de pasadizos (*poros*) que llevaban de los órganos de los sentidos al cerebro» (Guthrie [1962], pág. 349). Creó (así) la tradición a la que se sumó la escuela de Hipócrates, así como Platón, aunque no Aristóteles, quien, adhiriéndose a una tradición más antigua, consideraba al corazón como... sede de la conciencia. ³⁹

³⁸ Popper, *El yo*, sec. 46, pág. 180. Subrayados de él.

³⁹ Popper, *loc. cit.* La cita de Teofrasto es extraída del vol. I de William K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, University Press.

Para Popper: «El tratado médico-hipocrático, *De la enfermedad sagrada*, es del mayor interés». Esto, pues, en él, «se afirma con gran énfasis que el cerebro "dice a los miembros cómo actuar"». Y también que el «cerebro "es el mensajero de la conciencia (*sinesis*), diciéndole qué es lo que ocurre"» (*ibídem*).

Popper considera además a Demócrito como «el mayor y más consistente de los pensadores materialistas». Fue él, dice Popper, quien logró explicar «mecanicístamente todos los procesos naturales y psicológicos recurriendo al movimiento y colisión de los átomos... » (pág. 181).

Mas con Demócrito es también con quien el problema mente-cuerpo adquiere en la filosofía griega un relieve moral. Oigamos a este respecto a Popper:

Como Sócrates, quien enseñaba (cf. la *Apología*) «cuidad de vuestras almas», el materialista Demócrito decía: «Los hombres no obtienen la felicidad de los cuerpos o del dinero; la obtienen manteniéndose rectos y pensando sabiamente» (DK B40). 40

Seguidamente, y reproduciéndolo de la edición de Diels y Kranz (DK B37), Popper cita otro texto ético de Demócrito: «Quien elige los bienes del alma elige lo más divino; quien elige los del cuerpo, lo más humano».

Para Popper Demócrito sería un «atomista monista». Sólo que, según dice, «debido a sus enseñanzas morales,

40 Popper, *El yo*, cap. P5, sec. 46, pág. 182.

fue también una especie de dualista». En sus palabras:

... aunque desempeñe una función muy importante en la historia de la teoría materialista del alma, también desempeña una función importante en la historia de la concepción moral del alma y su contraste con el cuerpo. ⁴¹

Esta «idea homérica del alma», dice Popper, en los términos de «aliento», «aire» o «sustancia corpórea muy fina», perduró «mucho tiempo». Escuchémoslo nuevamente:

Así pues, Aristóteles no estaba totalmente en lo cierto cuando decía de sus predecesores (*De anima* 405b11): «Casi todos ellos caracterizan el alma por tres de sus atributos: por el movimiento, por la sensación y por la incorporealidad». Deberíamos interpretar, dice Popper, «incorporealidad» mediante un término más débil, tal como «incorporealidad relativa», si queremos que esta afirmación sea correcta, (pues) la mayor parte de (los) predecesores (de Aristóteles) fueron materialistas. ⁴²

Popper califica la aseveración de Aristóteles como «desliz excusable». Según él, es sugerible que «incluso los materialistas eran dualistas que... contraponían el alma al cuerpo». Esa sería una contraposición habitual. Dice él: «Sugiero que todos ellos veían en el alma o en la mente la *esencia* del cuerpo». ⁴³

Dejemos hablar a Popper:

⁴¹ *Ibíd.*

⁴² *Ibíd.*

⁴³ *Ibíd.* Subrayado de Popper.

Obviamente, hay dos ideas acerca de la esencia: una esencia corpórea y una incorpórea. Los materialistas, hasta Demócrito y más allá aún, consideraban al alma o espíritu del hombre como algo análogo al espíritu del vino, o el espíritu del vino como algo análogo al alma (...). Así, tenemos, una sustancia anímica (material) como el aire. Pero hay otra idea, debida, según sospecho, a Pitágoras o al pitagórico Filolao, según la cual la esencia de una cosa es algo abstracto (como el número o la razón entre números). ⁴⁴

El monoteísmo de Jenófanes habría sido para Popper el inicio de la «transición a la incorporealidad». En la concepción de Jenófanes, descrita por Popper, «la mente se identifica con la percepción, con el pensamiento,... y con el poder de actuar» (pág. 183).

Popper reseña después «la teoría pitagórica de las esencias inmatrimales ocultas», es decir, los números y sus relaciones como «razones» o «armonías». Se apoya en la sugerencia de W. K. Guthrie (ob. cit.) respecto a la inclusión de dos teorías acerca del alma bajo el nombre de «pitagórico». En relación a ellas dice que:

La primera, la original, probablemente debida al propio Pitágoras, o... al pitagórico Filolao, era que el alma inmortal del hombre era una armonía... de números abstractos. Dichos números y sus relaciones armónicas precedían y sobrevivían al cuerpo. La segunda..., puesta por Platón en boca de Simmias, un discípulo de Filolao, era que el alma es una armonía o afinación del cuerpo... Ha de perecer con el cuerpo... (Ésta) se hizo popular y la discutieron por extenso Platón y Aristóteles. ⁴⁵

⁴⁴ Ob. cit., sec. 46, págs. 182-183.

⁴⁵ Ob. cit., pág. 184. Esta popularidad, aduce Popper, se debió a que ofrecía un fácil modelo de interacción mente-cuerpo.

Después de una discusión acerca de la historicidad de las teorías de Pitágoras y Simmias y del carácter de ellas, habla del alcance de la influencia de aquéllos:

Los filósofos que siguieron a los pitagóricos (incluyendo a Simmias) en proponer una teoría del alma y/o la mente, que las interpretaba como esencias incorpóreas, fueron (quizá) Sócrates y (con seguridad) Platón y Aristóteles. Fueron seguidos más tarde por los neoplatónicos, San Agustín y otros pensadores cristiano, así como por Descartes. ⁴⁶

De Platón, seguidamente dice que éste «propuso, en momentos distintos, teorías un tanto diferentes» acerca de la mente. Sin embargo, advierte que ellas estaban en relación coherente con la teoría de las Formas o Ideas, lo mismo que «la teoría de Pitágoras acerca de la mente ... con su teoría de números o razones» (*ibíd.*) Oigamos una vez más a Popper:

La teoría pitagórica de los números y sus razones se puede interpretar como una teoría acerca de la verdadera naturaleza o esencia de las cosas en general, (lo) que también se puede hacer con la teoría platónica de las ideas o formas. Mientras que, para Pitágoras, el alma es una razón entre números, para Platón, el alma, aunque no sea una forma o idea, es «afín» a las formas o ideas. El parentesco es muy estrecho: el alma es, casi exactamente, la esencia del cuerpo vivo. ⁴⁷

De la teoría a este mismo respecto de Aristóteles,

⁴⁶ Ob. cit., pág. 185.

⁴⁷ *Ibíd.*

Popper dice que ella «es, una vez más, similar». En tal teoría, sostiene, se describe al alma «como la "primera entelequia" del cuerpo vivo»; y esa «primera entelequia es -añade él-, más o menos, su forma o esencia». En las palabras de Popper:

La diferencia fundamental entre la teoría platónica y la aristotélica es, creo, que Aristóteles es un optimista cosmológico, mientras que Platón es más bien pesimista. El mundo de Aristóteles es esencialmente teleológico: todo progresa hacia la perfección. El mundo platónico es creado por Dios y, en el momento de la creación, es el mejor mundo, no progresa hacia nada mejor. De modo similar, el alma de Platón no es progresiva, sino que a lo sumo es conservadora. Mas, la entelequia de Aristóteles es progresiva; tiende a un fin, a un objetivo. ^{4B}

Popper estima como «probable» que la teleología de Aristóteles «se retrotraiga a Sócrates». Esto lo afirma fundándose en el conocido hecho de que Sócrates hubiese persistido en «que la acción para el fin mejor y con el mejor objetivo» derivaba «del conocimiento de lo mejor, así como que la mente o el alma estaba siempre tratando de actuar de manera que produjese lo mejor» (pág. 186).

Oigámoslo nuevamente:

Por lo que respecta al problema de la mente y el cuerpo, Platón lo enfoca fundamentalmente desde un punto de vista ético. Como la tradición órfico-pitagórica, considera al cuerpo como una prisión del alma (...). Mas, según Sócrates y Platón, el alma o

^{4B} Popper, *El yo*, págs. 185-186.

mente o razón *debe* ser quien rija el cuerpo (y las partes inferiores del alma: los apetitos, que están emparentados con el cuerpo y corren peligro de ser regidos por él). A menudo, Platón señala paralelismos entre la mente y el cuerpo, aunque acepta un interaccionismo entre la mente y el cuerpo sin ningún problema... ⁴⁹

Popper compara la teoría «tripartita» del alma que expusiera Platón con la de Freud. Esto es, la teoría de que el «alma» consta de tres partes: 1. la razón; 2. la energía o vitalidad (*thymos*, espíritu o valor) y 3. los apetitos «inferiores». Vale decir, Platón: «Como Freud, acepta una especie de lucha de clases». Esta «lucha» es entre las partes superior e inferior del alma.⁵⁰

En palabras de Popper:

La interacción entre la mente y el cuerpo se debe a fuerzas que Platón considera aquí, y en algunos otros lugares, como similares a fuerzas *políticas* más bien que *mecánicas*: una contribución sin duda interesante al problema de la mente y el cuerpo. También describe la mente como el piloto del cuerpo. ⁵¹

Esta teoría «tripartita» del alma también se halla en Aristóteles. Mas la de éste, para Popper, es de nota más biológica que de «inspiración política o ética». El pensamiento aristotélico, sostiene Popper, «anticipa en

⁴⁹ *Ibíd.* Subrayado de Popper.

⁵⁰ Popper, ob. cit., pág. 187. El se apoya en el diálogo *La República*, libro IX, 571d y sigs. Ver pág. 466 de la versión castellana de dicho diálogo platónico.

⁵¹ *Ibíd.* Subrayados de Popper.

muchos aspectos la evolución biológica» (*ibidem*).

Popper anota también la diferencia entre la teoría aristotélica de las esencias y la respectiva de Platón. Recuerda, así, cómo las «esencias» de Aristóteles no se hallan en un mundo separado de Formas o Ideas, sino que son inherentes al orden o mundo de las cosas físicas.

Compara además las «potencialidades» o las «partes irracionales» del «alma sensomotriz» de Aristóteles con las «disposiciones a la acción» de Ryle. Pero la «parte racional, la parte inmortal del alma es diferente». Con palabras de Popper:

El alma racional de Aristóteles es... consciente de su yo... (Véase los *Segundos Analíticos* 99b20...) (Aun) Charles Kahn... dispuesto a subrayar las diferencias entre la noción aristotélica de alma y la idea cartesiana de conciencia, (concluye) que la psicología de Aristóteles *posee* la idea (del) yo. ⁵²

Hacia el término de la sección 46 Popper concentra su atención en la función que tuvo el desarrollo de las ideas éticas en el desarrollo de la teoría de la mente. «Fundamentalmente -anota-, son los cambios en la teoría de la supervivencia del alma» los que devienen los «más sorprendentes e importantes».

En este sentido, culmina la sección refiriéndose a

⁵² *El yo*, pág. 188. Subrayado de Popper. Él alude a Kahn por su «Sensation and consciousness in Aristotle's psychology», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XLVIII, pp. 43-81, 1966.

«dos comentarios de la mayor importancia» respecto a la cuestión del «cuerpo y la mente». Los dos pertenecen al *Fedón* (96a-100d) platónico. El primero de ellos (96b), afirma Popper, es «una de las formulaciones más nítidas del problema del cuerpo y la mente en toda la historia de la filosofía». Como él refiere allí, Sócrates:

... informa que, cuando era joven, estaba interesado en problemas del tipo «... ¿Pensamos con nuestra sangre, con aire o con fuego? ¿O acaso no es con ninguno de ellos, sino que es el cerebro el que produce sensaciones (...), surgiendo de ellas la memoria y la opinión? ¿Acaso el conocimiento demostrativo (*episteme*) se deriva de la opinión y memoria firmemente establecidas?»⁵³

Según Popper, Sócrates «deja bien claro que pronto rechazó tales especulaciones fisicalistas». Él decidió, añade, que la «mente, el pensamiento o la razón siempre persigue un objetivo o un fin». Vale decir, que siempre «persigue un propósito, haciendo lo mejor».

Oigámoslo:

Tras haber oído que Anaxágoras había escrito un libro en el cual enseñaba que la mente (*nous*) ordena y causa todas las cosas, Sócrates estaba ávido de leer el libro; pero se sintió profundamente frustrado cuando lo leyó, ya que el libro no explicaba los *propósitos* o *razones* subyacentes al orden del mundo, sino que intentaba explicar el mundo como una máquina regida por *causas* puramente mecánicas.⁵⁴

⁵³ Popper, *El yo*, pág. 190.

⁵⁴ Popper, ob. cit., pág. 190. Subrayados de él.

De allí Popper pasa al segundo comentario:

«Era como si alguien dijese primero (señala en el segundo de los dos comentarios, *Fedón* 98c-99a) que Sócrates actúa por la razón o la inteligencia y luego, al tratar de explicar las causas de lo que hago ahora, afirmase que estoy ahora aquí sentado porque mi cuerpo se compone de huesos y tendones; [...] y que los tendones, al relajarse y contraerse, me obligan ahora a doblar las piernas, siendo ello la causa de que me siento aquí con las piernas dobladas [...]. Con todo, las causas reales por las que estoy sentado aquí, en la prisión, son que los atenienses han decidido condenarme, habiendo decidido yo que [...] es más justo que permanezca aquí y sufra el castigo que me han impuesto». ⁵⁵

Continuando con Sócrates, Popper dice que:

A la luz de algunos desarrollos modernos, podemos... decir que Sócrates considera aquí ciertas ideas paralelistas y de la identidad, rechazando la pretensión de que una explicación causal fisicalista o conductista de una acción humana puede equivaler a una explicación en términos de fines, propósitos o decisiones... Rechaza la explicación fisicalista, no porque no sea verdadera, sino por su carácter incompleto y por su falta de valor explicativo. Omite lo pertinente: la elección consciente de fines y medios. ⁵⁶

La posición de Sócrates en esto, agrega Popper, es suscribible por «cualquier interaccionista». Y esto, ya que, según dice, para el interaccionista, no es posible explicar cabalmente el movimiento corporal como proceso puramente físico en términos únicamente físicos.

⁵⁵ Más detalles, cf. ob. cit., pág. 190.

⁵⁶ Popper, *El yo*, pág. 191.

Popper concluye de este modo la sección 46, la que trata del problema mente-cuerpo en la filosofía griega. Entre ésta y la transición a Descartes media la sección 47 en donde comparará: «Explicación conjetural frente a explicación última». Como allí es donde de alguna forma justifica su paso a Descartes, se hará un resumen de la misma.

En el comienzo de la sección 47 Popper afirma que, tanto a los que estén interesados en la historia como a los que sólo busquen comprender los problemas actuales, les será preciso retroceder a dos concepciones opuestas sobre la ciencia y la explicación científica. Éstas dos «forman parte de la tradición de las escuelas platónica y aristotélica» (pág. 192).

Se trata de los que llama el *método de explicación conjetural* y el *método de la explicación esencialista* o de la *captación intuitiva de la esencia*. La explicación conjetural, al decir de Popper:

Consiste... en hacer algunas suposiciones (en favor de las cuales *podemos* no tener nada que decir) *y ver qué se sigue*. Es decir, *contrastamos nuestra suposición o nuestra conjetura explorando sus consecuencias*, siendo conscientes de que, al proceder de este modo, nunca podremos establecer la suposición. (Ésta) puede o no agradarnos intuitivamente: la intuición, aunque importante, nunca es decisiva (en este método). Una de las funciones fundamentales del método es explicar los fenómenos o «salvar los fenómenos». ⁵⁷

⁵⁷ Ob. cit., pág. 192. Subrayados de él.

Ese es un método anticipado por Platón, como lo ha advertido Popper. En efecto, es tratado en *La República* (510b-511e; págs. 364-367 de la vers. cast.). Pero, del mismo modo, en el *Menón* (86e-87c) y también en el *Fedón* (85c-d).

Por otro lado, el método de la captación intuitiva de la esencia sería «tajantemente» distinguible de este método de la explicación conjetural, dice Popper. Según la describe, la «captación intuitiva de la esencia» es:

... *el método de la explicación esencialista* (en alemán -dice-, la intuición de la esencia se denomina «*Wessenschau*», en terminología de Husserl. Aquí, «intuición» (*nous*, intuición intelectual) implica una visión infalible que garantiza la verdad. Lo que vemos o captamos intuitivamente (...) es la propia esencia. (...) La explicación esencialista nos permite responder una pregunta del tipo «qué es» y (según Aristóteles) enunciar la respuesta en forma de una *definición de la esencia*. (Una definición esencialista -añade- es una definición real). ⁵⁸

Un poco más adelante, Popper enuncia algo sobre la explicación esencialista que de algún modo justifica su exclusión de la filosofía escolástica y renacentista de sus «comentarios históricos» del problema mente-cuerpo:

Simplificando groseramente las cosas (como hemos de hacer siempre en historia) podemos decir que, a pesar de la existencia de dos tipos de explicación, claramente reconocidos en algunos pasajes de Platón y

⁵⁸ Ob. cit., pág. 193. Subrayados de él. Popper remite al *Fedón* 100c, y a los *Segundos Analíticos* de Aristóteles, 100b.

Aristóteles, existe la convicción casi universal, incluso entre los escépticos, de que sólo el tipo esencialista... constituye realmente una explicación y que sólo ella debe tomarse en serio. ⁵⁹

Lo que él dice en *ese* paréntesis sería, en efecto, un preuncio de la simplificación que hizo en su examen de la historia del problema. Cabría hacer una pregunta: ¿habremos de hacer siempre en historia simplificaciones «groseras»? Popper da término a la sección 47 con estas palabras:

Antes de pasar a Descartes y su explicación esencialista de la materia y la mente, ne limitaré a enunciar brevemente mi creencia en que la mayor parte de nuestras dificultades se debe al hecho de que aún tenemos tendencia a plantear preguntas del tipo «qué es»; de que esperamos hallar algún día qué es en realidad la mente. ⁶⁰

El arguye en contra de ello diciendo que, pese al hecho de que no sabemos qué es la materia, hoy se sabe «buena porción de cosas» sobre la estructura física de ella. En ese mismo sentido, añade que, no obstante que nada sepamos acerca de la esencia de la mente, sabemos «bastantes cosas» sobre la «estructura» de ella.

Acerca de la persistencia en las posibilidades que pueda tener una «explicación esencialista», para Popper existen ciertas limitaciones:

⁵⁹ Ob. cit., pág. 194.

⁶⁰ Ob. cit., pág. 196.

No cabe duda de que cometemos un error al hacerlo, pues con la explicación conjetural ni siquiera llegamos muy lejos. No cabe esperar otra cosa, ya que la mente es un proceso, o un fenómeno, de la vida -de la vida de los organismos superiores- y por más que sepamos mucho de los organismos, especialmente de un gran hecho unificador -el código genético-, casi todo lo que sabemos está aún menos unificado que nuestro conocimiento... pluralista de la materia. Aunque debamos esforzarnos por conseguir la mayor unificación posible, no hemos de esperar una respuesta a nuestros problemas de carácter esencialista... ^{ε1}

Así concluye la sección 47 de *El yo y su cerebro* y por ende *su* historia del problema mente-cuerpo. Saltará de allí *directamente* a Descartes y al postcartesianismo todo. Se planteará ahora el problema de la tesis.

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA:

El problema que plantea la presente tesis es éste:

¿Es ahistórica la adscripción de Popper a Homero de «una idea (dualista) de la mente» anterior a René Descartes?

^{ε1} Ob. cit., pág. 197.

CAPÍTULO 2
CRÍTICA DE LA HISTORIA
DEL DUALISMO MENTE—CUERPO
SEGÚN KARL R. POPPER

CAPÍTULO 2

CRÍTICA DE LA HISTORIA DEL DUALISMO

MENTE-CUERPO

SEGÚN KARL R. POPPER

En este capítulo se busca sustentar las siguientes tres hipótesis principales:

H₁: La adscripción de Popper a Homero de una idea «dualista» de la mente *es incongruente* con la historia de la filosofía. En los griegos, por consiguiente, el alma *no* tuvo la «función muy similar» que Popper ve en la mente cartesiana y «postcartesiana». Dicho de modo contrario a él, para los griegos, el alma *no* constituiría una «entidad» o una «sustancia» que tuvo como misión «recoger la experiencia consciente del yo».

H₂: La afirmación de Popper expresa en H₁ obedece a la exclusión de la filosofía escolástica en sus «comentarios históricos» concernientes al problema mente-cuerpo. Y,

H₃: Su renuncia al análisis de significados es la responsable de que él haya soslayado el hecho de que Homero y Descartes no estaban hablando de lo mismo.

Las tres probarán la ahistoricidad del análisis de Popper. Antes se precisan estas hipótesis subsidiarias:

H_a: Es inexacta la aseveración de Popper en torno a Gilbert Ryle en *El concepto de lo mental* en donde éste sostendría «algo por el estilo» de que el problema mente-cuerpo es «parte de una ideología moderna» y, además, «desconocido en la antigüedad».

H_b: Lo que afirma Popper acerca de la «idea de la supervivencia» como implicando «algún tipo de dualismo del cuerpo y la mente» se contradice con las teorías de la ciencia social.

H_c: El análisis filológico de las significaciones de las nociones griegas *psyjé* y *nous* mostrará cómo Popper incurrió en anacronismos. Ésta ha de permitir la prueba ulterior de la tesis de que en los griegos el «alma» no tuvo la misma función de la *mente* en el cartesianismo ni en el postcartesianismo. Y,

H_a: La definición del conocimiento del concepto y de la mente durante el Medievo prueba que el análisis de Popper deviene ahistórico.

La justificación de éstas servirá para preparar la de las tres hipótesis principales. Se procederá de modo que sean sustentadas en base a una respectiva inversión en forma de pregunta. Se empezará invirtiendo a H_a.

a: ¿«Sugirió» Ryle en *El concepto de lo mental* «algo por el estilo» de que el problema mente-cuerpo no es sino «parte de una ideología moderna», el cual fuera además «desconocido en la antigüedad»?

Respuesta:

Gilbert Ryle escribió acerca de una doctrina sobre «la naturaleza y localización de lo mental». Él la hubo llamado la «doctrina oficial». Según la describe, ella:

... procede principalmente de Descartes, sostiene que, excepto en el caso de los idiotas y de los recién nacidos, todo ser humano tiene un cuerpo y una mente (...). El cuerpo y la mente están unidos, pero después de la muerte... la mente puede continuar existiendo y funcionando (...). El cuerpo... está en el espacio, sujeto a las leyes mecánicas..., y sus procesos y estados pueden ser controlados por observadores externos (...). Pero la mente no (está) en el espacio ni sus funciones están sujetas a leyes... (Sus) operaciones... no son observables y su desarrollo es privado. Sólo yo puedo tener conocimiento directo de los estados y procesos de mi propia mente. En consecuencia, toda persona vive dos historias paralelas: una está formada por lo que le acaece a su cuerpo y la otra por lo que le acaece a su mente. La primera es pública; la segunda, privada. Los eventos que forman la primera historia pertenecen al mundo físico; los de la segunda, al mundo mental. ^{e2}

Mas, al final del capítulo I, Ryle afirmó que:

Sería inexacto sostener que la doctrina oficial se deriva únicamente de la teoría de Descartes o de la expectativa creada por las implicaciones de la mecánica del siglo XVII. La teología de la escolástica y de la Reforma modelaron el intelecto de los

^{e2} G. Ryle, *El concepto de lo mental*, I, pág. 15.

científicos, filósofos, clérigos y hombres comunes de su época. Las teorías estoico-agustinianas referentes a la voluntad fueron incorporadas en las doctrinas calvinistas del pecado y la gracia. Las teorías platónicas y aristotélicas sobre el intelecto conformaron las doctrinas ortodoxas de la inmortalidad del alma. Lo que hizo Descartes fue reformular en el nuevo idioma de Galileo las doctrinas teológicas del alma que prevalecían en su época. La privacidad teológica de la conciencia se transformó en privacidad filosófica; el mito de la predestinación reapareció como el mito del determinismo. ⁶³

Para precisar el esquema de Ryle en lo relacionado especialmente a la naturaleza de la experiencia interna sería omitible la doctrina de la inmortalidad del alma. La descripción de Ryle se puede ceñir, por tanto, a los precursores mismos de la noción de *experiencia interna*, *autoconciencia* o *subjetividad*, por ser la que releva el conocimiento *directo* allí aludido.

Mencionados en orden cronológico, los antecedentes de la doctrina oficial serían, según Ryle, éstos tres:

1. La tesis platónico-aristotélica del intelecto o del entendimiento.
2. La teoría estoico-agustiniana de la voluntad.
Y,
3. La teología de la Escolástica.

Los tres inciden en el desarrollo del problema del cuerpo y la mente. Pero el segundo y el tercero habrían influido, propiamente, en el de la autoconciencia.

⁶³ Ryle, *El concepto*, sec. 4, Nota histórica, pág. 25.

En la justificación de Ha habrá ocasión de revisar la tesis aristotélica del entendimiento, la cual, dicho de paso, ignoraría el problema de la autoconciencia. Lo propio podría decirse del platonismo, pero esto también se dejará para examinarlo mejor cuando se sustente Ha.

Por consiguiente, los antecedentes de la «doctrina oficial», en los aspectos vinculados a la subjetividad, al «acceso privilegiado» a ésta, estarían representados en las teorías estoico-agustinianas y en el pensamiento teológico-escolástico. Veamos por qué ello empezaría en el estoicismo.⁶⁴

El estoicismo conforma, como es sabido, uno de los tres exponentes de la filosofía helenística. (Los otros dos son el epicureísmo y el escepticismo). Habrían tres épocas en su evolución: a. un estoicismo antiguo; b. un estoicismo medio; y, c. un estoicismo tardío.⁶⁵

El estoicismo antiguo comprende a Zenón de Citium, ciudad chipriota (ap. 333-262 a. de C.), el primer jefe y fundador de la Estoa, y a Antipáter de Tarso (de éste no se registrarían con exactitud los años de nacimiento y muerte, aunque puede asegurarse que vivió en el siglo II a. de C.), también director de la Estoa sucediendo a Diógenes de Babilonia.

⁶⁴ Lo que sigue se basa en Anthony A. Long, *La filosofía helenística*, cap. 4, págs. 111-203.

⁶⁵ Cf. A. Long, ob. cit., pág. 118.

El estoicismo medio es representado por Panecio de Rodas (ap. 185-109 a. de C.) y Posidonio de Apamea (ap. 135-50 a. de C.). Finalmente, el estoicismo tardío está representado en Séneca (nacido en Córdoba, poco después de Cristo, y muerto en el año 65), Epicteto (ap. 50-120 d. de C.) y Marco Aurelio (121-180).

De éstas tres, la época del estoicismo tardío viene a ser, según escribe Long, la «mejor documentada», dado que, con las dos anteriores, se tendría que «operar con citas y resúmenes de escritores posteriores». Oigamos a Long:

Ninguna obra completa de un escritor estoico de estas dos épocas ha sobrevivido. La desgracia es que nuestros mejores testimonios correspondan a un periodo en el que el estoicismo había llegado a ser una doctrina establecida, más que un sistema filosófico desarrollado. Lo que sobre todo importa a Epicteto y Marco Aurelio en el siglo II d. de C., dentro de la estructura del universo estoico, es la exhortación moral. De... física, lógica o teoría del conocimiento, tienen ellos poco que decir. ⁶⁶

Y, justamente, de esta época del estoicismo tardío data una obra de Hierocles de Alejandría, contemporáneo de Epicteto. Su obra es *Fundamentos de la ética*.⁶⁷

Allí Hierocles sostendría que de lo primero que se percata una persona es, no de algo que se halle inserto

⁶⁶ Long, ob. cit., pág. 118.

⁶⁷ Más detalles, en Long, ob. cit., págs. 119 y 183. Son fragmentos en papiro, publicados y estudiados por H. von Arnim, *Hierokles, Ethische Elementarlehre* (Berlín, 1906).

en el mundo exterior a ella, sino de sí misma. Tal como reseña Long a Hierocles:

Hacerse cargo de sí mismo, arguye, es la condición previa para percibir lo exterior; pero hacerse cargo de uno mismo es, al mismo tiempo, imaginarse a uno mismo en relación con otra cosa. El propio conocimiento del niño se manifiesta por su relación con el pecho de su madre. Su percepción de éste es así parte integrante de su percibirse a sí mismo. Y si preguntamos, ¿qué actitud adopta una criatura hacia su propia imagen?, la respuesta ha de ser, afecto. Pues todas las criaturas, hasta el límite de su poder, se esfuerzan por conservarse a sí mismas y rehuir lo que es dañoso. ⁶⁸

Esto último corrobora lo que dice Heinz Heimsoeth, p. ej., sobre el papel que habrían tenido los «estoicos tardíos» en la génesis del «concepto del yo». Dicho con sus palabras:

Las experiencias de la conciencia moral hacen nacer el concepto de la conciencia psicológica... Los últimos estoicos... han perfilado el motivo hasta llegar a lo personal individual, contribuyendo decisivamente al nacimiento del concepto del yo. ⁶⁹

De lo escrito por el propio Ryle se desprende pues la inexactitud de Popper. Esto es, G. Ryle *no* «sugirió» que el problema mente-cuerpo es «parte de una ideología moderna» y que era «desconocido en la antigüedad», sino

⁶⁸ Long, ob. cit., pág. 183.

⁶⁹ H. Heimsoeth, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, cap. 3, pág. 98. Después se volverá a los estoicos.

que se perfiló *en el trayecto* que separa a los antiguos de Descartes. «Trayecto» a explorar aquí.

Pasemos ahora a la pregunta que invierte a Hb.

b: ¿Entraña la idea de supervivencia «algún tipo de dualismo» cuerpo-mente?

Respuesta:

Sería argüible que lo que Popper sostiene sobre la «idea de supervivencia» atañe, más que al «dualismo del cuerpo y la mente», al *animismo*. Éste sí es más antiguo que el «dualismo», como se verá a continuación.

En su denso estudio de las formas religiosas,⁷⁰ el sociólogo francés Emile Durkheim expone una relación entre el «concepto de vida póstuma con las experiencias del sueño». Su análisis refutaría en esto al de Popper.

Oigamos a Durkheim:

Lo que vuelve la cuestión embarazosa es que la noción de alma, por sí misma, no implicaba la idea de supervivencia, sino que parecía más bien excluirla... (Se) supone que el alma, aunque se distingue del cuerpo, sigue siendo estrechamente solidaria con él: envejece cuando (éste) envejece, sufre las secuelas de todas las enfermedades que padece, y parecería muy natural que también muriese con él... Sin embargo, es justo a partir de ese instante cuando se abre para ella una nueva vida.⁷¹

Desde su óptica sociológica, Durkheim explica la

⁷⁰ Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*. Véase allí el libro 2º, cap. 8º, sec. V.

⁷¹ Durkheim, ob. cit., pp. 434-435.

creencia en la «supervivencia del alma». El parte de aquellos mitos en los cuales las almas de los niños son concebidos como «emanaciones de almas ancestrales, o... esas mismas almas reencarnadas». Al respecto argumenta:

... para que hayan podido reencarnarse o producir periódicamente emanaciones, es imprescindible que hayan sobrevivido a sus poseedores. De modo que parece que hay que admitir la supervivencia de los muertos para poder explicar el nacimiento de los vivos. El primitivo carece de la idea de un dios todopoderoso que cree de la nada las almas. Así que las que nacen no pueden ser otra cosa que nuevas formas de las que han sido.... En definitiva, la creencia en la inmortalidad del alma es la única manera de que el hombre pueda explicarse a sí mismo un hecho que no puede por menos que llamar su atención: la perpetuación de la vida del grupo. Los individuos mueren, pero el clan sobrevive... 72

Durkheim incluye al alma en la clase de los «seres espirituales». Es decir, como prototipo de tales seres, a partir de los cuales se habrían construido los demás.

La antigüedad de la idea del alma la asienta Emile Durkheim en estos términos:

Según el juicio que podemos formar (de) los datos de la etnografía, la idea de alma parece haber sido contemporánea de la humanidad, y parece haber tenido desde el comienzo todas sus características esenciales, hasta el punto de que el trabajo de las religiones más avanzadas y de la filosofía se ha limitado, más o menos, a depurarla, sin añadirle nada esencial. 73

72 Durkheim, ob. cit., pág. 435.

73 Véase Emile Durkheim, *Las formas*, libro 20, cap. 8, pág. 393.

De este análisis sociológico de Durkheim podríamos extraer, por lo menos, dos conclusiones. Una es que, en sentido contrario de lo que afirma Popper sobre la idea de supervivencia y de la consecuente implicación de una suerte de dualismo cuerpo-mente, la idea del alma, «por sí misma», en las palabras de Durkheim, *no* supuso la de supervivencia, sino, antes bien, la *habría* excluido.

La segunda conclusión se relaciona a la atribución de *ser espiritual* al alma. Los «seres espirituales» son la expresión de una de las dos principales concepciones representativas de la religión elemental: el *animismo*.

De acuerdo a las palabras empleadas por Durkheim a efectos de describirlo, ésa es una religión que:

... tiene por objeto los seres espirituales, los espíritus, las almas, los genios, demonios, divinidades propiamente dichas, agentes animados y conscientes como el hombre, pero que, sin embargo, se distinguen de él por la naturaleza de los poderes que se les atribuyen y, sobre todo, por la particular característica de que no afectan los sentidos: normalmente, no pueden ser percibidos por los ojos humanos. Esta religión de los espíritus se llama *animismo*.⁷⁴

La contrapartida del «animismo» es el *naturalismo*. Éste es una religión orientada a objetos que son los de la naturaleza, por definición. La geografía, los astros o el cielo mismo. Dicho con otros términos, los *objetos*

⁷⁴ Durkheim, ob. cit., pág. 100. Subrayado de él.

son los que concentran la atención de esas religiones y esto *no necesariamente* implica monismo ni «dualismo».

En una palabra, una segunda conclusión sería ésta: si la idea de supervivencia excluía la del alma, y, por otra parte, si, *como religión*, el «animismo» *únicamente* lo es *por concentrarse en seres espirituales*, entonces, contrariando lo que Popper dice, *animismo no es igual a dualismo*. Esto preparará el «camino» para lo que sigue.

Se verá a continuación, entonces, cómo responder a la pregunta que invertiría a H_c.

c: ¿Incurrió Popper en anacronismo al interpretar los términos del vocabulario homérico?

Respuesta:

Para responder esta pregunta, y justificar después H_c, hay que definir primero qué es anacronismo. Este es un término que en el lenguaje corriente se utiliza y se entiende como sinónimo de «extemporaneidad». Para poner un ejemplo, cuando las personas dicen que una manera de pensar resulta «anacrónica», lo harían con la intención de calificarla como «pasada de moda» o como proveniente de «tiempos remotos».

Sin embargo, ésta es una expresión cuyo sentido es susceptible de mejor precisión. Para eso es conveniente acudir al *Diccionario de la Lengua Española*. Según éste un *anacronismo* es la incongruencia, o incoherencia, que resulta de presentar algo como propio de una época a la

cual no corresponde.⁷⁵

Sobre la base de esta determinación del vocablo se puede dar respuesta a la pregunta. Vale decir, si fuera el caso que Popper hubiese interpretado el lenguaje que heredamos de Homero desde los siglos IX ú VIII a. de C. de modo que corresponda *más* a la *mens* de René Descartes (1596-1650), entonces, se considerará demostrada H_c, es decir, la hipótesis de que él incurrió en anacronismo.

Según escribe el filólogo Bruno Snell, los cambios de significación han sido unos factores decisivos en el desarrollo de los conceptos filosóficos. Esto no habría estado exento de dificultades para interpretaciones del carácter de las de Popper. Al respecto oigamos a Snell:

En la historia de la filosofía se repite continuamente que alguien lea sus propios pensamientos en textos anteriores, y que tome términos sin preocuparse demasiado del contexto en el que éstos tenían su sentido.⁷⁶

Snell mismo comenta las reglas de interpretación a las cuales se habrían ajustado los filólogos. Como dice él en otra obra, relacionada al tema de esta tesis:

Since the time of Aristarchus..., it has been the rule

⁷⁵ Cf. *Diccionario de la Lengua Española*. Real Academia Española. Madrid, 1992, pág. 94.

⁷⁶ B. Snell, *La estructura del lenguaje*, cap IX, págs. 166-167.

among philologists not to base the interpretation of Homeric words on references to classical Greek, and not to allow themselves to be influenced by the usages of a later generation when investigating Homeric speech. ⁷⁷

En traducción «libre», esto podría entenderse como el señalamiento de dos antiguas reglas filológicas. Una habría sido no interpretar los términos homéricos en el lenguaje de los filósofos de la Grecia clásica (esto es en el de Sócrates, Platón y Aristóteles). Y la segunda, evitar la influencia de los usos de las generaciones ya posteriores a las que investigaron tales términos.

La apelación a la filología exige una explicación. En primer lugar, nótese que Snell habla de la filología «since the time of Aristarchus». Léase «desde Aristarco de Samotracia», que viviría entre el II y el I a. de C.

Aristarco de Samotracia sería cuarto bibliotecario del Museo de Alejandría, y uno de los primeros editores de la *Iliada* y la *Odisea*. Aquél sería el momento al que alude Snell como inicio de la investigación filológica.

Tendría así razón Sarton al decir que la filología es la más antigua de las ciencias.⁷⁸ Él pregunta y a la vez intenta explicar la antigüedad de la filología en los siguientes términos:

⁷⁷ Snell, *The Discovery of the Mind*, chapter I, page 1.

⁷⁸ Véase G. Sarton, *Historia de la ciencia*, vol. I, 19 parte, cap. III, pág. 81. Sobre Aristarco, ver allí pág. 166.

¿Cómo podía ser de otra manera? Ninguna labor científica, cualquiera que sea su clase, puede publicarse sin una herramienta lingüística de satisfactoria precisión. El pueblo común crea la lengua, pero los filólogos resultan necesarios casi desde el comienzo con el objeto de estandarizarla, refinarla y acrecer su precisión. (Quizá) una de las diferencias entre los pueblos que gradualmente desarrollaron una civilización superior y (los) que no lo hicieron reside en que los primeros no se satisficieron durante mucho tiempo con un idioma tradicional e inconsciente, sino que sintieron el deseo de analizarlo y usarlo deliberada y exactamente. La conciencia filológica fue una parte, esencial por cierto, de la curiosidad científica. Y en algunos pueblos esa curiosidad y esa conciencia, seguramente, se desarrollaron mucho más que en otros. Estos pueblos fueron nuestros antepasados espirituales. 79

Allí Sarton ha esbozado el objeto científico de la filología: estandarización, afinamiento e incremento de la precisión del lenguaje. No obstante, también tendría a consecuencia de esto el valor resultante de facilitar un acercamiento al conocimiento del sentido prístino de las palabras y de los problemas subyacentes a ellas.

Es posible sopesar ese valor en base a un análisis de las nociones griegas *thymos*, *psyjé* y *nous* fundado en la teoría filológica contemporánea. Ésta es susceptible de aplicar al desciframiento de la acepción prístina de las ideas implícitas en el lenguaje de Homero y que más tarde lo estuvieron en los problemas filosóficos que de hecho son subsiguientes a la era de aquél, entre éstos, el «dualismo mente-cuerpo».

79 Sarton, *ibíd.*, págs. 81-82.

Etimológicamente, «filología» sería, siguiendo a Jaeger, «amor por la palabra».^{B0} Es conocido que ella fue la dedicación primaria de Friedrich Nietzsche.

En una disertación acerca de *Homero y la filología clásica*, escrita anteladamente, Nietzsche se expresó de modo asaz elocuente acerca de la relación entre aquélla y la filosofía. Dijo, entre otras cosas, lo siguiente:

También un filólogo puede condensar la meta de sus esfuerzos y el camino que a ella conduce en la breve fórmula de una profesión de fe; y así lo haré yo, invirtiendo un dicho de Séneca: «*philosophia facta est quae philologia fuit*». Con esto quiero expresar que toda actividad filológica debe estar impregnada de una concepción filosófica del mundo....^{B1}

Dicha inversión de la frase de Séneca por parte de Nietzsche hace explícita la imbricación existente entre filología y filosofía. Imbricación que sería de índole, no sólo histórica, sino, además, lógica. Vale decir, si una función del análisis filosófico es la clarificación de los conceptos, ésta tiene que requerir y recurrir al análisis filológico.

La relación histórica entre filología y filosofía, además, sería revisable en un plano lógico-lingüístico.

^{B0} Cf. W. Jaeger, *Paideia*, lib. 40, cap. VI, pág. 944.

^{B1} Citado por Curt Paul Janz, *Friedrich Nietzsche*, vol. 1: Infancia y juventud, cap. 8, pág. 233. Madrid, Alianza, 1981. Se traduce allí la frase de Séneca como sigue: «Se ha convertido en filosofía lo que un día fuera filología».



La traducción popperiana del vocabulario homérico obvió riesgos de tergiversación. Mas, según W. K. C. Guthrie:

no es fácil comprender las modalidades del pensamiento griego sin algún conocimiento del idioma. Lenguaje y pensamiento se entretajan inextricablemente, y actúan el uno sobre el otro. Las palabras tienen su historia y sus asociaciones, las cuales constituyen, para quienes las emplean, una parte muy importante de su significado, sobre todo porque sus efectos son inconscientemente sentidos más bien que aprehendidos intelectualmente. ⁸²

Estas advertencias de W. K. C. Guthrie entrañan al problema del *sentido*. Este es determinable mediante dos acepciones reconocidas. Una es de alcance semántico. Lo vincula a *significado*.

La segunda es más complicada y, a la vez, atinente a lo que aduce W. K. C. Guthrie. Connota una dirección, una *intención idiosincrásica* que se insinúa en la forma peculiar de decir o *sentir* algo.

Según la definición de Nicolai Hartmann:

«Sentido» es, en todas las circunstancias (en todas sus significaciones), algo que existe «para nosotros» -más exactamente, para nosotros o para algo que es nuestro igual,... Un sentido en sí sería un contrasentido. ⁸³

Añadamos esta segunda previsión. La interpretación

⁸² W. Guthrie, *Los filósofos griegos*, cap. I, pág. 10.

⁸³ Cf. N. Hartmann, *Ontología*, t. I, sec. I, cap. 2, ap. b, pp. 52-53. México, FCE, 1986. Traducción de José Gaos.

de los términos homéricos está basada en una *traducción* que los vierte en idiomas definitivamente posteriores a la era del (presumible) autor de la *Iliada* y la *Odisea*.

Como dice Martin Heidegger, una traducción vendría a ser una *tras-*lación. Y si, como se sabe, las primeras «traslaciones» del griego se hicieron *mediante el latín recién en el XIII*, el asunto amenaza complicarse más.

Oigamos a Heidegger:

El modo de pensar romano toma prestadas las palabras griegas sin la correspondiente experiencia originaria de aquello que dicen, sin la palabra griega. ^{B4}

Para conocer pues esa «correspondiente experiencia originaria» implícita en los términos homéricos y en la filosofía griega clásica se requiere del concurso de la filología. ¿Qué dice ésta sobre dichos términos?

Veámoslo con lo que al respecto nos dice la teoría filológica. Primero, y a fin de responder a la pregunta de si Popper cometió o no un anacronismo, se tendrá que volver a sus interpretaciones de *thymos*, *psyjé* y *nous*.

Recuérdese que para Popper hay una secuencia desde Homero a Aristóteles y que a su modo de ver los cambios ulteriores fueron de carácter únicamente terminológico. Incluso llega a afirmar que, en la tradición filosófica

^{B4} Heidegger, «El origen de la obra de arte» (1935/1936). En *Caminos de bosque* (Holzwege, 1984), pág 17. Subrayados de él. Madrid, Alianza, 1996.

jonía, de Anaxímenes a Diógenes de Apolonia, se mantuvo «casi sin cambio» la idea homérica del alma.

En consecuencia, para justificar H_o se procederá a una confrontación de las interpretaciones de Popper con el análisis filológico partiéndose de un resumen de las mismas. Para esto, una reconstrucción como la que se ha de emprender se debe centrar en determinar si realmente hay un vínculo conceptual entre el vocabulario homérico y la idea cartesiana de «mente».

Esa será una determinación decisiva, pues, en caso de que no coincidiera significativamente el vocabulario homérico con la noción de *mente* de Descartes, no habría apoyo a lo que Popper dice sobre que los cambios fueron sólo de carácter «terminológico». En otras palabras, se derrumbaría el «edificio» entero de su exposición, pues ello haría inútil continuar con su análisis «histórico» del problema mente-cuerpo en la filosofía griega toda.

Se procederá seguidamente a la confrontación entre la interpretación que Popper hace del *thymos* homérico y lo que al respecto señala el análisis filológico.

LA INTERPRETACIÓN POPPERIANA DEL *THYMOS* HOMÉRICO:

Según ya se vio, Popper interpretó *thymos*, *psyjé* y *nous* conforme a Onians y a *su propio* punto de vista. Él señala que *thymos* es la «sustancia de la vida». Además,

que es el «aliento vaporoso del alma», es «sentiente» y «pensante», y vinculado a la «sangre». A la vez, *thymos* nos abandonaría al desvanecernos, o con «nuestro último aliento» al momento de la muerte. Después, dice Popper, *thymos* se restringió a «valor», a «energía», «espíritu» o «vigor». Pasemos ahora al análisis filológico.

EL *THYMOS* SEGÚN LA TEORÍA FILOLÓGICA:

Según Snell lo advierte, «Homer has no one word to characterize the mind or the soul». Con tal fin habrían tres. Las arriba mencionadas: *psyjé*, *thymos* y *nous*. Con palabras de Snell sobre *thymos* y *nous*:

Thymos in Homer is the generator of motion or agitation, while *noos* is the cause of ideas and images. All mental phenomena are in one way or another distributed so as to fall in the sphere of either of the organs. In several passages death is depicted as a departure of the *thymos*, with the result that scholars have attempted to interpret *thymos* as «soul», rivalling the *psyche*.⁸⁵

Nuevamente en traducción «libre», Snell diría allí que *thymos* es el «generador» del movimiento, y que *nous* es la «causa de las ideas e imágenes». Aduce, asimismo, que «todos los fenómenos mentales» se hallan «de alguna

⁸⁵ Snell, *The Discovery*, c. 1, p. 9. Según se ve, allí se escribe, como en otros lugares, «*psyche*». Aquí se optó por *psyjé* pues esta transliteración se ajustaría a los grafismos griegos.

u otra forma distribuidos», de modo tal que «caen en la esfera de algunos de los órganos».

De acuerdo a lo que dice Snell, difícilmente habrá asidero para defender el argumento de que en Homero hay una «idea dualista de la mente». Esto es, si «todos los fenómenos mentales» *inciden* «en la esfera de algunos de los órganos», *no* hay «dualismo» alguno en Homero.

Señala además que en muchos pasajes (homéricos, se entiende) la muerte está representada como «una partida del *thymos*». Con el resultado de que los «scholars» (es decir, los «eruditos») entendieran *thymos* en el sentido de «espíritu» y lo opusieran a la *psyjé*.

No estará fuera de contexto indicar que «espíritu» es otra de las acepciones que, en la lengua castellana, tiene la palabra inglesa *soul*. Y, además, que ésa (vale decir, *The Discovery of the Mind*) es la versión inglesa idioma de una obra escrita por Bruno Snell en su lengua materna, el alemán.^{B6}

La razón de esta indicación es la siguiente. En el alemán, «espíritu» es *Geist* y «alma», *Seele*. Y «*Geist*», justamente, tiene una connotación opuesta a *psyjé* en la lengua germana. En uno de sus libros, Carl Gustav Jung pasó revista a los varios usos de *Geist*.^{B7}

^{B6} Su título en alemán es *Die Entdeckung des Geistes*.

^{B7} En el Prólogo de 1945 a su *Simbología del espíritu*, de 1951. Más detalles en las págs. 13-19 de la edic. castellana.

Jung analiza *Geist* como un principio opuesto al de materia. Para él, «espíritu» supone tácitamente la idea de una sustancia inmaterial. De un ser que, en un plano superior y universal, es Dios.

Geist es así un principio activo superior que, por definición, relega a un plano inferior al «alma». Y, en consecuencia, a la «mente». Veamos la *psyjé* popperiana.

LA INTERPRETACIÓN POPPERIANA DE LA *PSYJÉ* HOMÉRICA:

En segundo lugar, para Popper, en Homero, y pese a que «algunas veces» se usase como «sinónimo» de *thymos*, *psyjé* «difícilmente» es «principio de vida». Como dice, ello se daría «en autores más tardíos». Entre otros, en Parménides, Platón y Aristóteles.

Decía así Popper que en Homero *psyjé* es el «triste despojo» que queda después de la muerte. Viene a ser la «pobre sombra torpe» o el «fantasma» sobreviviente a la aniquilación del «cuerpo». Asimismo, que *psyjé* «no está implicada en la conciencia ordinaria», y que no es sino lo que «persiste, aún sin conciencia ordinaria». No más que «la visible» e «impalpable semblanza» del «cuerpo», el cual antes estuvo «vivo».

Se verá ahora la *psyjé* desde la teoría filológica. Mas esta vez se acudirá, no sólo a Snell, sino a Werner Jaeger y su *Teología de los primeros filósofos griegos*.

LA *PSYJÉ* SEGÚN LA TEORÍA FILOLÓGICA:

Bruno Snell, en *The Discovery*, señala que *psyjé* en Homero:

... is the force which keeps the human being alive. There is... a gap in the Homeric vocabulary... (The) gap is filled with a number of words which do not possess the same center of gravity as the modern terms... ⁸⁸

Con otras palabras, lo que Snell dice allí es que, para Homero, *psyjé* viene a ser la «fuerza» que mantiene vivo a un ser humano. Mas él señala que hay un vacío en el vocabulario homérico respectivo.

Escuchemos nuevamente a Snell sobre la *psyjé*:

Concerning the *psyche* Homer says that it forsakes man at the moment of death, and that it flutters about in Hades; but it is impossible to find out from his words what he considers to be the function of the *psyche* during man's lifetime. ⁸⁹

Es decir, según Snell, para Homero, *psyjé* abandona al hombre al «momento de la muerte»; luego se «agitará» en el Hades. Mas inmediatamente añade que «es imposible hallar» en las palabras de Homero lo que éste consideró la función de *psyjé* durante la vida del hombre:

⁸⁸ Snell, *The Discovery*, c. 1, p. 8.

⁸⁹ Snell, *ibíd.*

There is no lack of theories about the nature of the *psyche* prior the death, but so far from relying on the testimony of the Homeric poems they are based only on conjectures and analogies. One would do well to remember how little Homer says about about the *psyche* of the living and the dying man; for one thing, it leaves its owner when he is dying, or when he loses consciousness; secondly he says that the psyche is risked in battle,... one wishes to save the *psyche*, and so forth. There is no justification here to assuming two different connotations of *psyche*, for although we shall have occasion to translate it as «life» that is not its true meaning. The *psyche* which is the prize of battle, which is risked, and saved, is identical with the soul which departs from a dying man. 90

Como escribe allí, no «escasean» las teorías sobre la naturaleza de la *psyjé* con anterioridad a la muerte, pero, independientemente de que se tenga confianza o no en el testimonio de los poemas homéricos, tales teorías están basadas sólo en conjeturas y analogías. Uno haría bien -agrega Snell- en recordar que el «pequeño Homero» habla de la *psyjé* del hombre vivo y de la del muerto.

Por una parte, se perdería la *psyjé* cuando se está muerto o inconsciente; por otra, la *psyjé* es arriesgada en las batallas, uno desea salvar su *psyjé*, etc. No hay justificación, entonces, dice Snell, para que se asuman dos connotaciones distintas para esta noción.

Es decir, aunque se la haya traducido como «vida», éste no es el verdadero significado de *psyjé*. En cuanto premio de la batalla, «premio» arriesgado y salvado, es

90 Snell, ob. cit., págs. 8-9.

idéntica al alma que se separa de un hombre muerto:

Of this departure, Homer mentions only a few details. The *psyche* leaves through the mouth, it is a breathed forth; or again it leaves through a wound, and then flies off to the Hades. There it leads a ghostlike existence, as the spectre (*eidolon*) of the deceased. The word *psyche* is akin to *psyjein*, «to breathe», and denotes the breath of life which of course departs through the mouth; the escape from a wound evidently represents a secondary development. This vital breath is... a semi-concrete organ which exists in a man as long as he lives. As for its location, and its function, Homer passes them over in silence, and that means that we cannot about them either. ⁹¹

Por ende, sobre esta «separación», diría Snell que Homero menciona sólo unos pocos detalles. Uno es que la *psyjé* sale a través de la boca, es «espirada»; otro que sale a través de una herida, y entonces «vuela hacia el Hades». Aquí tendrá una existencia «fantasmal», como el espectro (*eidolon*) del muerto.

Nótese que *psyjé* equivale a *psyjein*, «respirar», y designa al soplo de vida, el que es «espirado» a través de la boca. El escape desde una herida es, aduce Snell, un desarrollo secundario. Ese soplo vital es un «órgano semiconcreto» existente en un hombre todo el tiempo que éste vive. Acerca de su localización y su función, dice inmediatamente Snell que Homero lo «pasa en silencio, y eso significa que no podemos saber acerca de ello».

⁹¹ Snell, ob. cit., pág. 9.

Por su parte, para Jaeger, el papel de la *psyjé* en tanto sombra o *eidolon* de la persona muerta en el Hades es también derivado y secundario. Él afirma esto a raíz de la compulsión de una obra de Erwin Rohde (dicho sea de paso, amigo y, en un inicio, colega de Nietzsche) sobre esta noción, libro publicado en 1921.⁹²

Jaeger aduce que dicha obra es, «para la filología de su tiempo», un «logro supremo». Y que, partiendo del momento en que apareció, la investigación sobre la idea homérica del alma no estuvo «ociosa». Sin embargo, esta investigación, concentrada en la concepción homérica de la *psyjé*, concluiría, como afirma Jaeger, «minando» los supuestos fundamentales del trabajo de Rohde.

Rohde habría sido persuadido por una teoría que ha recibido el nombre de «la teoría del origen animista de la creación mitológica». Ésta, de Edward Burnett Tylor, e incluso defendida por Herbert Spencer, define al mito como variante de la idea del alma.⁹³

Jaeger dice que Rohde tomó como punto de partida a la fe cristiana en la inmortalidad y que, en base a esa fe, él trató de demostrar que, en Homero, nada habría a

⁹² Más detalles al respecto en Jaeger, *La teología*, cap. V, en esp., págs. 77-81. La obra de Rohde es *Psyche-Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. En castellano, *Psique-La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. México, FCE, 1948.

⁹³ Más detalles sobre esto, en Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, vol. II, 3ra. parte.

tal respecto. Oigamos mejor cómo describe esto Jaeger:

(Rohde) en seguida volvió su atención hacia aquel lado de la concepción homérica de la *psyche* que se relaciona con el mundo del más allá. Pero, al empezar así, incurrió en un primer yerro, pues, por importante que encontrara Homero el papel de la *psyche* como sombra de la persona muerta en el mundo inferior, este sentido de la palabra... resulta no obstante derivado y secundario... Rohde mismo dice con bastante exactitud que, tan pronto como muere un hombre homérico, termina su existencia como individuo; no hay en él alma alguna que pueda sobrevivir tras la muerte. Las sombras que han entrado en el Hades no gozan en él de ninguna existencia consciente; y varias veces en que usa Homero la expresión «el hombre mismo» en oposición a la sombra, piensa en las reliquias corporales como tales, aun cuando haya huido de ellas la vida. ⁹⁴

No obstante ese «primer yerro», Rohde, como afirma Jaeger, reconoció «con bastante exactitud» que, no bien moría un «hombre homérico», concluiría la existencia de éste «como individuo». Por tanto, sin «alma alguna» que le sobreviviera a la muerte, entró así al Hades «sin gozar en él de ninguna existencia consciente».

Para Jaeger, lo que llamamos «alma» o «conciencia» no está presente en el vocabulario homérico. Dicho esto con sus propias palabras:

A aquello que... llamamos «alma» o «conciencia», que es también lo que entendieron más tarde los griegos por *psyché*, nunca se le da este nombre en Homero, sino que se lo llama *thymos*. O sea, lo designa con palabras que denotan el corazón, el diafragma (u) otro órgano

⁹⁴ Jaeger, *La teología*, cap. V, pág. 78.

corporal envuelto en las reacciones afectivas o volitivas... Homero usa frecuentemente la palabra *psyjé* en conexión con las personas vivientes, en el sentido de vida. ⁹⁵

Es controvertible que los griegos entendieran «más tarde» *psyjé* por «conciencia». Lo que sí no se pondrá a discusión es que finalmente se interpretó *psyjé* como el «alma», visto que ésa es la acepción que se perpetuó. A pesar de esta discrepancia, se insistirá con Jaeger, ya que la tesis busca cuestionar a Popper y no a él.

De la crítica que Jaeger hace a Rohde ameritan ser considerados dos aspectos por su significativa relación con la prueba de H_c. Jaeger dice que a Rohde le pareció insatisfactorio el uso homérico de *psyjé* en la acepción de vida. Ello no explicaba por qué designó después a la sombra del muerto en apariencia semejante al hombre que viviera en este mundo terreno, y morara luego de muerto en el Hades.

Este es el primer aspecto a considerar. Según dice Jaeger, a Rohde:

Le parecía que este doble desencarnado tenía que haber vivido en el hombre durante la vida de éste, aunque sin llevar a cabo función alguna que cupiera señalar, pues ciertamente no había ninguna evidentemente tal en el estado de vigilia de la conciencia. Rohde fue, sin embargo, de la opinión de que semejante actividad se encontraba realmente en los sueños de la conciencia dormida, estado que interpretó como análogo al final

⁹⁵ Jaeger, ob. cit., pág. 78.

del abandono del cuerpo por la *psyche* en el momento de la muerte, sin más que una diferencia de grado. Base para esta interpretación la halló en un pasaje... de Píndaro... ⁹⁶

El pasaje aludido es de un poema de Píndaro. Entre otras cosas, Píndaro afirma allí que «todos los cuerpos de los hombres» responden al llamado de la muerte, a la cual llama la «todopoderosa». Mas añade que queda «a la zaga una viviente imagen de la vida». Dice, además, que esta «viviente imagen de la vida», que ha surgido «sola de los dioses», se halla dormida «mientras los miembros están activos».

Como escribe Jaeger, no obstante que a la *psyjé* no se la mencione allí directa o explícitamente, es tácito que Píndaro la concebiría como imagen de la vida. «Casi exactamente como aparece en Homero», afirma Jaeger.

Visto que Píndaro comprende al alma como la «única cosa que queda después de la muerte del cuerpo», y que, antes de la muerte, «duerme mientras los miembros están vivos», Rohde, según dice Jaeger, halló una explicación que creyó idónea para entender la presencia del «ídolo» en la persona en vida. Vale decir, no habría mejor modo para Rohde de explicar lo que Homero nunca hizo, o sea, la presencia de un «doble» albergado en el cuerpo de un ser humano como una suerte de segundo e invisible «yo».

⁹⁶ Jaeger, ob. cit., pág. 79.

Veamos ahora el segundo aspecto a considerar. Está relacionado con el anterior, pero es más apropiado para la demostración de H_o. Se trata de una crítica que hace W. F. Otto a Rohde en su opúsculo *Die Manen*, de 1923, y que compendia Jaeger.

Jaeger aduce que por «varios decenios había gozado de una tranquila aceptación la argumentación al parecer concluyente de Rohde». Sin embargo, agrega que el libro «desde una posición puramente filológica estaba viciado por su fácil admisión de que la (obra) de Píndaro podía retrotraerse hasta la época homérica».

Esta época había sido, como dice Jaeger, «anterior en varios siglos». Leamos lo que Jaeger afirma respecto a la crítica de Otto:

Otto señaló certeramente que una sola afirmación de los versos de Píndaro era bastante para probar el desacierto metodológico de un procedimiento tan promiscuante. El poeta afirma que cuando el cuerpo sucumbe a la muerte sigue vivo el ídolo de la persona viviente, pues él sólo deriva de los dioses. No hay nada tan poco homérico como la idea de que el alma humana sea de origen divino; y no es menos extraña a Homero la división dualista del hombre en cuerpo y alma que la teoría supone y que Píndaro enuncia muy claramente. ⁹⁷

Luego de la revisión de la crítica de Otto, Jaeger arriba a este final:

⁹⁷ Jaeger, *La teología*, cap. V, pág. 80. Esta conclusión pone en entredicho la tesis popperiana del «dualismo homérico».

Tenemos aquí dos concepciones enteramente distintas de la naturaleza del alma y que deben mantenerse tan separadas como sea posible. La teoría animista de Rohde, que concibe la *psyche* homérica como una especie de doble, de un segundo yo que dormita en el hombre mientras éste vive y que abandona su cuerpo en la muerte para partir al Hades y llevar allí una impotente y vaga existencia de sombra, ya no tiene nada en qué apoyarse. ⁸⁸

El hecho de ser «extraña» en Homero esta «división dualista del hombre en cuerpo y alma», contrariamente a como la asume Popper, coronaría la fundamentación de la hipótesis H_c. Y, con ello, quedaría también justificada H₁.

Pero, respecto propiamente al «cuerpo», que es uno de los elementos del problema, quedaría algo por decir. ¿Cómo se le entendió en los tiempos homéricos?

Para responder esta pregunta se volverá a Snell. A propósito de la idea del «cuerpo» en el poema homérico, él escribe lo siguiente:

Of course the Homeric man had a body like the later Greeks, but he did know that it *qua* body, but merely as the sum total of his limbs. This is another way of saying that the Homeric Greeks did not yet have a boy in the modern sense of the word; body, *soma*, is a later interpretation of what was originally comprehended as... limbs. Again and again Homer speaks of fleet legs, of knees in speedy motion, of sinewy arms; it is in these limbs, immediately evident as they are to his eyes, that he locates the secret of life. ⁸⁹

⁸⁸ Jaeger, ob. cit., pág. 80.

⁸⁹ Snell, *The Discovery*, p. 8.

«de modo adecuado como "mente" o "entendimiento"». Dijo también que «usualmente» *nous* connotaría la «mente» con una intención u objetivo. Con Onians caracterizó a *nous* como «mente intencional», por tanto. Aducía que el *nous* «entraña» una «comprensión de la situación», que además en Homero, a veces, era la «inteligencia consciente», o la «conciencia inteligente del yo».

Veamos ahora la interpretación filológica.

EL *NOUS* SEGÚN LA TEORÍA FILOLÓGICA:

Snell habla de un contraste claro y enfático entre *thymos* y *psyjé*, algo que no se cumple con *thymos* y *nous* pues no ocurre lo mismo con ellos. Oigamos a Snell:

Whereas the contrast between *thymos* and *psyche* is clear and emphatic, the line between *thymos* and *noos* cannot be drawn with the same precision. If, as we have suggested, *thymos* is the mental organ which causes (e)motion, while *noos* is the recipient of images, then *noos* may be said generally to be in charge of intellectual matters, and *thymos* of things emotional. Yet they overlap in many respects. 100

Como lo advierte Snell, el *nous* podría descifrarse como el «encargado» de los asuntos intelectuales, de la inteligencia o del entendimiento. A su turno, el *thymos* lo sería de los aspectos «emocionales». Sin embargo, él

100 Snell, *The Discovery*, p. 12.

mismo añade que ambos se «solapan en muchos aspectos».

Más antes, según se recordará, Snell interpretó al *thymos* como el «generador» del movimiento. E incluso él da a entender que en muchos de los pasajes de la *Iliada* la muerte es representada (*depicted* -el término que usa el traductor de su obra-) como la «partida» del *thymos*.

Oigamos nuevamente a Snell:

«The *thymos* left his bone» is a phrase which occurs seven times;... If we translate *thymos* as «organ of (e)motion», the matter becomes simple enough. Since this organ, prominently among its functions, determines physical motions, it is plausible enough to say that at the point of death the *thymos* leaves the bone and... limbs with their muscles. But this hardly implies that the *thymos* continues to exist after death; it merely means: what provided motion for the bones and limbs is now gone. ¹⁰¹

Ésa es la razón por la que Snell señala que existe una distinción precisa entre *psyjé* y *thymos*. Hecho que, como ya se dijo, no se da entre éste y el *nous*.

En relación al «solapamiento» entre el *thymos* y el *nous*, Snell indica algunos «pocos» ejemplos. Veamos los siguientes:

Ordinarily the sensation of joy is located in the *thymos*. But *Od.* 8.78 we read: Agammenon rejoiced in his *noos* when Achilles and Odysseus quarrelled with each other for the distinction of being the best man. Agammenon's delight does not spring from the altercation of the two most valiant heroes -that would

¹⁰¹ Snell, ob. cit., pág. 9.

be absurd- but from his recollection of Apollo's prophecy that Troy would fall when the best heroes contended with one another. The basis of this joy, therefore, is reflection. ¹⁰²

Ese es un ejemplo que Snell, precisamente, lo toma de la *Odisea*. Allí dice que «ordinariamente» la alegría era una sensación localizada en el *thymos*. Pero que, no obstante ello, en *ese* pasaje, se afirma que Agamenón se «regocijó en su *nous* mientras Aquiles y Odiseo debatían el uno con el otro acerca de cómo distinguir la esencia del mejor hombre».

El «gozo» de Agamenón, dice Snell, no brota de tal altercado («eso sería absurdo», como él mismo agrega en la interlínea), sino de su recuerdo de una profecía del dios Apolo. Éste había vaticinado que Troya sólo caería cuando sus mejores héroes contendieran entre sí. Por lo que, añade Snell, la «base» de la «alegría» de Agamenón es la «reflexión».

Ésa *no* es la «reflexión» en la acepción castellana de «meditación». Allí significa, tal como se deduce del sentido del término inglés *reflection*, que Agamenón *vio* en esa querrela el *reflejo* de la profecía de Apolo.

El segundo ejemplo que pone Snell es éste:

... generally speaking it is the *thymos* which rouses a man to action. But *Il.* 14.61 f. Nestor says: «Let us

¹⁰² Snell, ob. cit., pág. 12.

take counsel... if the *noos* may accomplish anything». In this passage *thymos* would be quite meaningless, for Nestor asks them to consider whether «counsel», i. e. an idea, may achieve thing. Although *thymos* is costumarily the abode of joy, pleasure, love, simpathy, anger and mental agitation, ocassionaly we also find knowledge residing in it. 103

En ese pasaje de la *Iliáda* justamente se «solapan» *thymos* y *nous*. Como dice allí Snell, no obstante que el *thymos* es «generalmente pronunciado» como el que incita a la acción, lo que Néstor habla en esa parte concierne poco o nada a aquél: «Vamos a deliberar -declara- si el *nous* puede llevar a cabo alguna cosa».

Aquí, como indica Snell, *thymos* no tendría sentido alguno. Mas agrega que, aunque *thymos* sea comúnmente la «morada» de la alegría, del placer, el amor, la furia y todas las «perturbaciones» o «agitaciones» de la mente, ocasionalmente encontramos al «conocimiento» residiendo en él.

En palabras de Snell:

Il. 2.409, for example, we are told that Menelaus did not have to be summoned to the assembly, for «he knew in his *thymos* that his brother was beset by trouble». He knew it, not because he had been informe, or because his perception was especially acute, but by virtue of his instincts, through brotherly simpathy. Or, in the words of the poet, he knew it through an «emotion». Examples of this sort could be multiplied freely. 104

103 Snell, ob. cit., pág. 13.

104 *Ibid.*

En aquel pasaje de la *Iliáda* glosado por Snell, se dice que Menelao no debía ser convocado a una asamblea, pues él sabía en su *thymos* que su hermano se hallaba en apuros. Menelao, aduce Snell, no supo esto porque había estado enterado o por tener su percepción especialmente «aguda», sino en virtud de sus instintos, o a través de una simpatía (o *empatía*) fraternal. Snell recurre luego a Homero: Menelao lo supo por una «emoción».

El aclara este lazo conceptual entre *nous* y *noeîn*:

Noos is akin to *noeîn* which means «to realize», «to see in its true colors»; and often it may simply be translated as «to see». Witness *Il.* 5.590: «She saw (*ênóese*) Hector in the ranks». Frequently it is combined with *ideîn*, but it stand for a type of seeing which involves not merely visual activity but the mental act which goes with the vision... But the latter means «to recognize» it is properly used of the identification of a man, while *noeîn* refers more particularly to situations; it means: «to acquire a clear image of something». Hence the significance of *noos*. It is the mind as a recipient of clear images, or, more briefly, the organ of clear images: *Il.* 16.688 «The *noos* of Zeus is ever stronger than that of a man». *Noos* is, as it were, the mental eye which exercises an unclouded vision. ¹⁰⁵

En resumen, pues, el *nous* homérico se relacionaría con el «órgano de las imágenes claras». Dicho con otras palabras, que son las de Snell, con el «ojo mental» que ejercita una «visión despejada».

¹⁰⁵ *Ibíd.* En el texto Snell utiliza los grafismos griegos. Aquí se optó por transliterarlos a grafías latinas aproximadas a aquéllos.

Seguidamente Snell añade que:

But given a slight shift which in Greek is easily managed, *noos* may come to denote the function rather than the organ. In its capacity as a permanent function *noos* represents the faculty of having a clear ideas, i. e. the power of intelligence: *Il.* 13.730 «To one man the god has given works of war... but in the heart of another far-seeing Zeus placed an excellent *noos*». At this point meaning «mind» shades off into the notion of «thinking». 106

Vale decir, el *nous* llegó a denotar más la función que el «órgano» de ésta. En tal capacidad permanente de función, el *nous* «representa la facultad de tener ideas claras», esto es, «el poder de la inteligencia».

Luego de reproducir ese pasaje de la *Iliada*, Snell afirma que el significado de la «mente» ha salido de la «oscuridad» en la noción de «pensamiento». Ambos, mente y pensamiento, están cercanamente relacionados.

Dejemos otra vez hablar a Snell (o a su traductor, si se quiere):

The two are of course closely related; in our language we employ the term «intelligence» to refer both to the intellect and to its activity or capacity. From here it is only a short step, and *noos* will signify also the individual act, the individual image, or the thought. We read, for instance, that someone thinks a *noos*: *Il.* 9.104 and *Od.* 5.23. Thus the area covered by this term exceeds the competence of our words mind, soul, or intelligence. 107

106 *Ibíd.*

107 Snell, ob. cit., págs. 13-14.

Antes de continuar convendría detenerse para decir por qué se alude al autor. En el texto se dice: «in our language». Esto es, en el lenguaje *de* Snell, el alemán.

Esta cuestión es pertinente a una distinción hecha por Kant entre *Vernunft* («razón») y *Verstand* (que suele traducirse más como «entendimiento»). Es presumible que Snell apuntase *Verstand*. A tal respecto, p. ej., Hannah Arendt dice que Kant se valió de *Verstand* para traducir el *intellectus* latino.¹⁰⁸

Así podría explicarse la dualidad de sentidos allí implícitos en los usos del término «inteligencia». Esto es, «inteligencia» como competencia o capacidad para el aprendizaje, o como actividad o proceso cognitivo.

Por eso es que Snell dice que de aquí sólo hay «un corto paso» para que el *nous* signifique también el acto individual, la imagen individual, o el pensamiento (con otras palabras, *thought*). Respecto a *thought*, no huelga decir que designa al *producto* del pensamiento antes que al «proceso», que sería *thinking*.

Snell además alude dos pasajes, uno de la *Iliada* y otro de la *Odisea*. En ellos se dice que «alguien piensa un *nous*». Así, añade, el área cubierta por este término (el *nous*) excede la aptitud semántica (o *competence*) de

¹⁰⁸ Cf. H. Arendt, *La vida del espíritu* (en inglés *The life of the mind*), Int., pág. 25. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984.

las palabras «mente», «alma» e «inteligencia».

Al cabo de su análisis Snell ensaya una evaluación de su trabajo en los siguientes términos:

What bearing does all this have on our investigation of Homer's attitude towards the human mind? At first it might be suspected that *thymos* and *noos* are nothing more than the parts of the soul, such as we know from Plato's psychology. But (this) presupposes a psychic whole of which Homer has no cognizance. ¹⁰⁹

Esa pregunta de Snell también es oportuna aquí. Es decir, habría que evaluar la pertinencia de su análisis para absolver la cuestión de si Popper incurrió o no en anacronismo al interpretar el vocabulario homérico.

Primero, como dice, es sospechable que el *thymos* y el *noos* sean las partes del alma «platónica». Mas éstas son partes que, como señala el propio Snell, presuponen un todo, con otros términos, una *estructura* psicológica que Homero *no* conoció.

En palabras de Snell:

Thymos, *noos* and *psyche* as well are separate organs, each having its own particular functions. We say: «To look at a thing with different eyes», without meaning to refer to the organ;... Rather the word «eye» here stands for «function of the eye», «vision», and what we actually mean is «to see with a different view»... *Noos* as understood in their context no longer refers to the function itself but to the result of the *noeîn*... But now thought has ceased to be the activity of thinking, and has become the thing thought... It is

¹⁰⁹ Snell, ob. cit., pág. 14.

worth pointing out, however, that *noos*, in the only two Homeric passages where it is to be rendered as «thought», appears as the internal object of *noein*... The *actio verbi* of *noein*, i. e. the function, obviously remains a decisive factor. ¹¹⁰

En resumen, el *nous* sería el *resultado* del acto de ver. El pensamiento entonces deja de ser la «actividad» de pensar, para pasar a nombrar la «cosa» pensada, esto es, al *producto* de dicha actividad.

Es importante señalar, sin embargo, tal como añade Snell, que el *nous*, en los dos únicos pasajes homéricos en que es traducido como «pensamiento», aparece como el objeto interno del ver. Obviamente, dice (con subrayado aquí agregado), la *función* es aún el factor decisivo.

Para determinar entonces si Popper, al interpretar el vocabulario homérico, cometió anacronismo, se optará por concluir con el balance de Snell al respecto:

To express myself accurately I should have to say: what we interpret as the soul, Homeric man splits up into three components each of which he defines by the analogy of physical organs. Our transcription of *psyche*, *noos* and *thymos* as «organs» of life, of perception, and of (e)motion are, therefore, merely in the nature of abbreviations, neither totally accurate nor exhaustive; this could not be otherwise, owing the circumstance that the concept of the «soul» -and also of the «body»... - is tied up with the whole character and orientation of a language. This means that in the various languages we are sure to find the most divergent interpretations of these ideas. ¹¹¹

¹¹⁰ *Ibíd.*

¹¹¹ Snell, ob. cit., pág. 15.

Como Snell afirma allí, la transcripción de *psyjé*, *nous* y *thymos* no es ni total ni exhaustivamente exacta. Esto, prosigue, no podría ser de otro modo, debido a la circunstancia de que las nociones «alma» y aun «cuerpo» se hallan ligadas al conjunto y a la orientación de una lengua.

Ello quiere decir, añade él, que, «con seguridad», en los diversos idiomas hallaremos «las más divergentes interpretaciones de estas ideas». Éste sería el caso de Popper.

Recuérdese que Popper habla de que a veces se negó «indirectamente» la existencia de «una idea (dualista)» de la mente previa a Descartes. Si no la hay, decía, su «adscripción» de aquella idea a Homero será «burdamente ahistórica». En apoyo de dicha atribución, como también se recordará, apeló a un pasaje de la *Odisea* (10, 240), un fragmento «absolutamente crucial para la prehistoria y la historia inicial» del problema, como lo calificó.

En principio, partamos de este hecho: el *nous*, sea para Popper como, p. ej., para Richard Rorty, tiene una connotación mentalista. Rorty, cuya orientación conjuga pragmatismo y filosofía analítica (esta última rebatida por Popper), también concibe al *nous* como «pensamiento» o «intelecto». ¹¹²

¹¹² Véase Rorty, *La filosofía*, cap. 10, sec. 4, pág. 44.

El «desafío» de Popper para probar que, en Homero, habría ya una «idea dualista de la mente» se basó en el pasaje de la *Odisea* arriba citado. Un pasaje en el cual se describe que, luego de recibir maltrato físico, unos amigos de Ulises, no obstante estar maltrechos, seguían manteniendo su *nous* (o «mente») incólume.

Para Popper, es «claro» que aquéllos comprendieron su «terrible situación», y que por lo tanto permanecían «conscientes de su autoidentidad». Dicho de otra forma, esta «conciencia de autoidentidad» sería obra del *nous*.

Pero *no* era *ésa* la idea homérica del *nous*.

En efecto, recuérdese cómo dice Snell que el *nous*, en las partes homéricas en que sería interpretable como «pensamiento», aparece como el objeto interno del *noein* en cuanto acto de ver. En otras palabras, el *nous* es el *percepto*, esto es, el objeto visto a consecuencia de la visión, y ésta es *acción*.

De allí que, según decía Snell, la *actio verbi* del *noein*, la acción comprometida en la pronunciación de la palabra *noein*, su función, permanece manifiestamente en su condición de factor decisivo para el logro del *nous*. ¿Por qué Popper interpreta al *nous* como autoconciencia?

¿Qué es para Popper *autoidentidad*? No será posible saberlo por su proverbial repulsa a las definiciones. A lo sumo encontraremos aseveraciones psicogenéticas como éstas:

pienso que muchas cosas hablan en favor de la conjetura de que el niño nace con un «conocimiento» de las personas: una actitud innata hacia las personas: sonríe a una edad muy temprana, sintiéndose atraído por el rostro humano y por un señuelo o imitación de una cara. Con el tiempo, las *cosas* se distinguen de las *personas* y, andando el tiempo, el niño descubre que él mismo es una persona como las demás. Así, conjeturo que genética y psicológicamente la idea de persona es ciertamente anterior a la de yo o a la de mente. ¹¹³

Tal «conjetura psicogenética» sería aceptable para los psicólogos. Pero *no* tendría relación necesariamente con el problema *histórico-filosófico* del descubrimiento de una «mente» *separable* de lo «físico». Justamente, él insiste en la descripción psicogenética. Popper escribe que:

Aprendemos a distinguir los cuerpos de las mentes. (No se trata, como ha defendido especialmente Gilbert Ryle, de una invención filosófica. Es tan viejo como la memoria de la humanidad...). Aprendemos a distinguir las partes de nuestro cuerpo que son sensibles de otras (...) que no lo son. ¹¹⁴

Es argüible que lo que Popper está definiendo allí concierne, antes que a la «autoidentidad», a lo que, en psicología evolutiva, se llama conocimiento del *esquema corporal* propio. Y éstos, en efecto, *son* problemas de la *psicología evolutiva*, pero *nada* tendrían que ver con la

¹¹³ Popper, *El yo*, cap. P4, sec. 33, págs. 130-131. Los subrayados son de él.

¹¹⁴ Ob. cit., págs. 131-132.

evolución de las ideas filosóficas.

Popper entiende al *nous* «mentalístamente» a partir de Homero y de Anaxágoras de Clazomène. Pero entre éste y aquél hay un trecho, no sólo cronológico, sino además conceptual.

Según Snell, los términos homéricos se han usado a fin de nombrar ciertas «estructuras psicológicas» a las cuales el rapsoda *ni se refirió ni conoció*. En palabras de Snell, además:

the evidence for the use the words *soma* and *psyche* during the period... from Homer to the fifth century is not full enough to allow us to trace the origin of the new meanings «body» and «soul» in every detail. Apparently they were evolved as complementary terms, and more likely than not it was *psyche* which first started on its course, perhaps under the influence of notions (about)... immortality of the soul. ¹¹⁵

No hay, pues, una precisión suficiente de los usos de *sôma* y *psyjé* en el periodo que comprende de Homero a la quinta centuria a. de C. como para definir el origen de los nuevos sentidos de «alma» y «cuerpo» al detalle. Esto alcanza a filósofos largamente posteriores a la era de Homero.

Seguidamente, Snell escribe que:

The word denoting the eschatological soul was put to a new use, to designate the soul as a whole, and the

¹¹⁵ Snell, *The Discovery*, p. 16.

word for corpse came to be employed for the living body; the reason for this must be that the element which provided man during his living days with emotions, perceptions and thoughts was believed to survive in the *psyche*. ¹¹⁶

En otras palabras, *psyjé* fue puesta bajo una nueva significación. De haber sido usada como designadora del alma «escatológica» o, por así decir, de la «trasvida», pasó a designar al alma como un todo, como un conjunto. De modo que la palabra que significó «cadáver» (*corpse*, voz inglesa cuya raíz es el latín *corpus*), es decir, el cuerpo que se entierra después de la muerte, vino a ser empleada para nombrar al «cuerpo viviente».

Snell da una «razón» de esto. «Debe ser», dice él, que se creyó que el «elemento» que le proveía al hombre «durante sus días de vida con emociones, percepciones e ideas» sobrevivía en la *psyjé*.

¿Cómo explica esto Bruno Snell? Dejémosle hablar:

Presumably people felt that animate man had within him a spiritual or intellectual portion, though they were unable to define this element by one term sufficiently accurate and inclusive. As a matter of fact, this is the state of affairs which we shall meet among the early writers of lyric poetry. ¹¹⁷

Presumiblemente, dice Snell, la gente «sintió» que el hombre que en vida era animado por la *psyjé* tenía en

¹¹⁶ *Ibíd.*

¹¹⁷ Snell, ob. cit., págs. 16-17.

su interior una parte espiritual o intelectual, pese al hecho de que fuese incapaz de definir dicha porción con un término suficientemente exacto y comprensivo. Como cuestión de hecho, dice, éste es el estado de cosas que es hallable entre los escritores tempranos de la poesía lírica. A continuación agrega que:

And it may be inferred that, because the escatological *psyche* had been correlated with the *soma* of the dead, the new *psyche*, the «soul» demanding a body to suit it, caused the term *soma* to be extended so that it was ultimately used also of the living body. But whatever the details of this evolution, the distinction between body and soul represents a «discovery» which so impressed people's minds that it was thereafter accepted as self-evident, in spite of the fact that the relation between body and soul, and the nature of the soul itself, continued to be a topic of lively speculation. ¹¹⁸

Podría deducirse, por lo tanto, que, puesto que la *psyjé* «escatológica» estaba en correlación con el *sôma*, es decir, el cuerpo «muerto», la «nueva» *psyjé*, el alma que requería un nuevo cuerpo que la contenga, propició, finalmente, que el uso del término *sôma* se extendiera a la designación del cuerpo viviente. Sin embargo, señala Snell, sean cuales fueren los detalles de su evolución, la distinción cuerpo-alma simboliza un «descubrimiento» que impresionó tanto al pensamiento de la gente, que al cabo de ello se la aceptó como una verdad inconcusa.

¹¹⁸ Snell, ob. cit., pág. 17. Subrayados de él.

Tal distinción, y la naturaleza misma de la *psyjé*, pasó a ser tema de «viva especulación», como veremos.

LA NOCIÓN DE *ALMA* A PARTIR DE HERÁCLITO:

¿Cuándo empezó esta «viva especulación» filosófica en torno al alma? Aquélla habría empezado con Heráclito de Éfeso. Este fue, como dice Snell, el primer escritor en dar forma al nuevo concepto de alma. Él es quien dio el giro a *psyjé* hacia el «alma del hombre viviente».

Para Heráclito, el hombre consta de cuerpo y alma, y ésta está dotada de cualidades radicalmente distintas de las del cuerpo y los órganos físicos. Empero, dichas nuevas cualidades, sostiene Snell, son irreconciliables con las categorías del pensamiento de Homero.

Es decir, Homero no disponía de los prerequisites lingüísticos con los cuales habría contado Heráclito al hablar del alma.¹¹⁹ Escuchemos a Snell:

The new expressions were fashioned in the period which separates Heraclitus from Homer, that is to say the era of the lyric. Heraclitus says (fr. 45): «You could not find the ends of the soul though you travelled every day, so deep is its *logos*». ¹²⁰

La era lírica que separa a Homero de Heráclito es,

¹¹⁹ Véase Snell, ob. cit., pág. 17.

¹²⁰ *Ibíd.*

más o menos, de cuatro siglos. Mientras que aquél vivió hacia el s. IX a. de C., éste viviría entre mediados de los siglos VI y V a. de C.¹²¹

El fragmento de Heráclito enfatiza al *logos* y no a la *psyjé*. De acuerdo a lo que él dice allí, por más que andemos cada día nunca hallaremos los límites del alma. En eso radica la profundidad del *logos*.¹²²

Leamos cómo explica Snell esa «profundidad»:

the image of the depth is designed to throw light on the outstanding trait of the soul and its realm: (it) has its own dimension,... it is not extended in space. To describe this non-spatial substance we are... obliged to fall back on a metaphore taken from space relations. But in the last analysis Heraclitus means... that the soul, as contrasted with thing physical, reaches to infinit. ¹²³

La «imagen de la profundidad» la concibe Heráclito a efectos de dilucidar la cualidad relevante del alma y del dominio de ella, cualidad que reside en el hecho de que el alma tiene una dimensión propia, tal que ella no es extensa y no se difunde en el espacio. Y por esto su

¹²¹ Wilhelm Dilthey asevera que la fecha de nacimiento de Heráclito es incierta, pero que no puede haber sido después de los años 540-530. Véase de él *Historia de la filosofía*, 1ª etapa, cap. II, pág. 32. México, FCE, 1967.

¹²² Este fragmento puede leerse en *Los presocráticos*, pág. 243. En la primera nota García Bacca dice que no puede traducirse *logos* por «palabra» ni por «razón» solamente, pues en éste y en otros fragmentos «razón» está usada en el sentido matemático de relación entre magnitudes y cosas. Véase a este respecto la pág. 250 de dicha compilación.

¹²³ Snell, ob. cit., pág. 17.

descripción, dice Snell, obliga a apelar a una metáfora tomada de las relaciones espaciales.

En último análisis, Heráclito pretende afirmar que el alma, por oposición a las cosas físicas, llega hasta el infinito. Mucho antes que Heráclito, los líricos que lo precedieron fueron los primeros en expresar una idea como ésta: que los asuntos intelectuales y espirituales tienen «profundidad». Escuchemos nuevamente a Snell:

Archaic poetry contains such words as... «deep-pondering», and... «deep-thinking»; concepts like «deep knowledge», «deep thinking», «deep pondering», as well as «deep pain» are common enough in the archaic period. In these expressions, the symbol of depth always points to the infinit of the intellectual and spiritual, which differentiates it from the physical. ¹²⁴

El concepto de «profundidad» era, pues, asaz común entre los poetas líricos del periodo arcaico. En cuanto «símbolo», siempre señala al infinito de lo intelectual y lo espiritual, rasgo que lo diferencia de lo físico.

El lenguaje homérico, señala Snell, no conocía ese sentido de la «profundidad» de Heráclito. Ésta no sería sino una metáfora «ordinaria».

Volvamos a Snell:

... it is almost as if speech by this means trying to break through its confines, to trespass on a forbidden

¹²⁴ Snell, ob. cit., págs. 17-18.

field of adventure. Nor does Homer show himself conversant with specifically spiritual facet of «deep knowledge», «deep thinking» and so forth. ¹²⁵

Ésa es una interpretación considerable. Dice Snell que sería como si el lenguaje a través de la «metáfora» tratase de abrirse paso, de traspasar los límites a fin de acceder a un campo prohibido de aventuras. Añade que Homero tampoco se mostró como un «conocedor» de facetas específicamente espirituales, de conocimiento profundo:

Never does Homer, in his description of ideas or emotions, go beyond a purely spatial or quantitative definition; never does he attempt to sound their special, non-physical nature. As far as he is concerned, ideas are conveyed through the *noos*, a mental organ which in turn is analogous to the eye; consequently «to know» is *eidénai* which is related to *ideîn*, «to see», and in fact originally means «to have seen». The eye, it appears, serve as Homer's model for the absorption of experiences. From this point of view the intensive coincides with the extensives: he who has seen much sufficiently often possesses intensive knowledge. ¹²⁶

Con otras palabras, las descripciones homéricas de ideas y emociones nunca van más lejos de una definición que sea meramente cuantitativa y espacial. Jamás habría intentado Homero (y quizá tampoco le habría interesado) ahondar en esa especial índole «no-física» de aquéllas.

Hasta donde a Homero le concernía, prosigue Snell,

¹²⁵ Snell, ob. cit., pág. 18.

¹²⁶ *Ibíd.* Se han transliterado las grafías griegas.

las «ideas» son conducidas a través del *nous*, un órgano mental que a su vez es análogo, semejante o parecido al ojo. Consecuentemente, añade, «conocer» está asociado a «ver».

Y de hecho, continúa Snell, la acepción originaria de *ideîn* (o «ver») fue «haber visto». Juan David García Bacca, justamente, escribe que *eidos* (ideas) y *eidénai*, o saber-de-vista, son palabras cuya etimología proviene de *ideîn*.¹²⁷

El ojo, al parecer, dice Snell, sirve como «modelo de Homero» en el que se absorbe, subsume o incorpora la experiencia. Desde tal enfoque, la connotación coincide con la denotación: aquel que ha visto suficientemente a menudo posee un conocimiento entero o completo. O, como dice Heidegger, sólo cuando uno ha visto, ve de verdad.

Dada esta relación entre el *nous* y la función o el «producto» del ver, cabría pasar a la *mente* cartesiana. Para los efectos que se persiguen, si el *nous* carece de relación significativa con la noción cartesiana de *mens* o «mente», se habría justificado H_c.

Pero, antes, sería pertinente explorar el trayecto seguido por el *logos* de Heráclito. Dicho curso, como se buscará mostrar seguidamente, tendría un papel germinal en la evolución de la idea de «autoconciencia».

¹²⁷ Cf. García Bacca, *Historia filosófica de la ciencia*. Parte 2^a, sec. 2, pág. 120. México, UNAM, 1963.

Vale decir, no se desconoce que el hombre homérico tuviera «un cuerpo exactamente igual al de los griegos» posteriores al rapsoda. Mas éstos no lo consideraron en los términos de «cuerpo», sino únicamente como «la suma total de sus miembros». Ésta es otra forma de decir que los griegos homéricos *no* tenían un cuerpo en el sentido *moderno* de la palabra.

Es decir, cuerpo o *sóma* resulta una interpretación ulterior de lo que fue *originariamente* comprendido como «miembros». Frecuentemente, dice Snell, Homero habla de «piernas armadas», o de «rodillas en movimiento rápido» o de «brazos fuertes». Entonces, como escribe Snell (en subrayado agregado por su elocuente pertinencia), es *en estos miembros* que Homero sitúa el secreto de la vida.

Las observaciones de Jaeger y Snell harían dudosas las interpretaciones respectivas de Popper. Vale decir, deciden la rebatibilidad del juicio de Popper acerca de una «idea dualista de la mente» en Homero.

Se pasará a la interpretación popperiana del *nous*. Para Popper, ésta sería la «mente homérica». Después de confrontarla con la «mente cartesiana», se consideraría si se probó H_2 : si Popper incurrió en anacronismos.

LA INTERPRETACIÓN POPPERIANA DEL *NOUS* HOMÉRICO:

Como se vio, *nous* debería traducirse, para Popper,

DE HERÁCLITO A LOS ESTOICOS Y EL CRISTIANISMO:

El *logos* es una noción que los estoicos tomaron de Heráclito. Como para éste, para aquéllos el universo es una estructura racionalmente organizada, y por lo tanto reducible a una explicación racional.¹²⁸

La «física» de los estoicos tenía dos principios o puntos de partida. Un principio pasivo según el cual la materia es una sustancia sin determinación cualitativa.

Y, determinante de aquél, un principio activo, que es el *logos*, razón, naturaleza o Dios.¹²⁹ Uno y otro se compendiarían en esta exposición de Long:

Séneca da una sucinta descripción de esos dos principios: «La materia es inerte, cosa disponible para todo, pero que permanecerá durmiente a menos que algo la mueva»; el «principio activo» o «causa» es la razón que «configura la materia y la mueve a donde quiera y forma de ella productos de diferentes especies» (*Ep.*, 65, 2).¹³⁰

El principio activo, por tanto, forma, a partir de la materia, «productos de diferentes especies», y tiene carácter corporal. Se mezcla a la «materia» como fluido generador.

¹²⁸ Cf. Long, *La filosofía helenística*, cap. 4, pág. 112.

¹²⁹ Esta caracterización de la física estoica está fundada en Diógenes Laercio (D. L., VII, 134) y es compendiada por Long, ob. cit., cap. 4, pág. 153.

¹³⁰ Long, ob. cit., pág. 153. Las siglas *Ep.* remiten a Séneca, *Epistulae morales*.

Por esto los estoicos le dieron el nombre de *lógoi espermatikoi*, o *raciones seminales*.¹³¹ El *logos* era, para ellos, la facultad que permitía al ser humano el lenguaje, el pensamiento y la capacidad de hacer planes y fijarse objetivos. Se hallaba totalmente incorporado al universo o naturaleza y, en este sentido, ser humano y naturaleza eran consecuencia del *logos*.¹³²

A partir de Crisipo de Sole (ap. 281-208 a. de C), para unos el segundo fundador de la Estoa, los estoicos identificarán al *logos* con fuego y aire (*pneuma*). Desde entonces, el *pneuma* vino a ser el «vehículo del *logos*», expresión ésta escogida por Long.¹³³

Long escribe que eligió dicha expresión:

porque el principio activo no es un simple compuesto químico de aire y fuego. «*Pneuma* inteligente» (o «fuego artístico» en la anterior formulación) es algo a un tiempo componente físico y agente capaz de acción racional. Esta ambigüedad funcional era característica del «fuego» de Heráclito, pero en el estoicismo no existe esa confusión conceptual. *Pneuma* es una entidad dinámica. Su continuo movimiento... hace de *pneuma* algo más parecido a «fuerza» o «energía» que a un

¹³¹ Cf. Marías, *Biografía de la filosofía*, III, II, pág. 136. Esta idea reaparecería en San Agustín, tomándola éste de las potencialidades germinales de Plotino (204-269). Véase Copleston, *Historia*, vol. II, parte I, cap. VI, pág. 83. Para Plotino, p. ej., las almas «tienen un lugar del que proceden, que es el alma universal», y ésta «radica siempre en lo alto, que es donde por su naturaleza le corresponde estar». Véase la *Enéada* tercera, en Clemente Fernández (comp.), *Los filósofos antiguos*, sec. 1026, pág. 555.

¹³² Long, *ibíd.*

¹³³ Long, ob. cit., pág. 155.

objeto material, y los estoicos subrayaban lo tenue y sutil de su estructura (SVF, II, p. 155...). Acaso «gas» sea su análogo moderno menos equívoco. ¹³⁴

El *logos* es, además, un concepto fundamental en la filosofía de otro estoico, estimado como uno de los más destacados transmisores del pensamiento griego. En este sentido, uno de los responsables del acercamiento entre la filosofía griega y el judaísmo.

Se trata de Filón de Alejandría (25 a. de C.-40 d. de C.). Como es conocido, Alejandría tuvo la biblioteca más vasta de la antigüedad. Desde el s. III antes de C. se tradujo allí al griego el Antiguo Testamento.¹³⁵

Para la teoría del *Logos* de Filón, entre Dios y el mundo hay seres intermedios, *dynameis*, o potencias, que se designan unas veces como propiedades de Dios, otras, como sus servidores y enviados. Tales seres intermedios actúan en el mundo, incluso como ideas.¹³⁶

Originan a los géneros y especies, y convierten el caos en cosmos. Ello evoca los *lógoi spermatikoi* de los estoicos. En el *Logos* se resumen los seres intermedios.

En torno a esto gira todo el pensamiento de Filón.

¹³⁴ Long, *ibíd.* Las siglas SVF son de *Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. Hans von Arnim.

¹³⁵ Más detalles sobre esto, en R. Heinzmann, *Filosofía de la edad media*, parte 10, cap. IV, págs. 37-40.

¹³⁶ Esta reseña del pensamiento de Filón sigue a Johannes Hirschberger, *Historia de la filosofía*, t. I, 10 parte, cap. III, págs. 204-205. Allí se incluye a Filón en la fase de preparación del neoplatonismo.

Su *Logos* es la idea de las ideas, es la potencia de las potencias, el ángel supremo, el representante y enviado de Dios, el primogénito hijo de Dios.¹³⁷

Coincide el ser del *Logos* con la sabiduría de Dios y con la razón de Dios. Por Él es el mundo creado, y es Él el alma que le da vida.¹³⁸

Los planteamientos de Filón se hallan, diríase que casi literalmente, también en el comienzo del Evangelio de San Juan. Como escribe Étienne Gilson:

Allí se ve aparecer... toda una serie de términos y nociones cuyas resonancias filosóficas son innegables, y en primer lugar la del Logos o Verbo. En el principio era el Verbo; estaba con Dios; todo ha sido hecho por Él; en Él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres... Pero ¿qué papel desempeña esta noción en el principio del cuarto Evangelio? Puede admitirse, como con frecuencia se ha hecho, que una noción filosófica viene aquí a ocupar el lugar del Dios cristiano, imponiendo así a la corriente del pensamiento cristiano una desviación primitiva que ya nunca será capaz de enderezar. ¹³⁹

Asimismo, Gilson manifiesta que el hecho de que la religión cristiana adoptara, desde el tiempo del cuarto Evangelio, un concepto filosófico de tanta importancia, es decisivo por sí mismo. Por ello, dice, la revelación cristiana legitimó e impuso tales apropiaciones incluso antes que toda reflexión teológica o filosófica.

¹³⁷ Cf. Hirschberger, ob. cit., pág. 205.

¹³⁸ *Ibíd.*

¹³⁹ Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, Int., pág. 13.

Mejor escuchemos a Gilson:

Esta es la razón por la cual necesariamente debía resultar de ello una especulación teológica y filosófica. Afirmar que, en cuanto Logos, el Cristo es Dios, que todo ha sido hecho en Él y por Él, que Él es la vida y la luz de los hombres, era como reclamar anticipadamente no sólo una teología del Verbo, sino también una metafísica de las Ideas divinas y una noética de la iluminación. ¹⁴⁰

Gilson agrega que ello vale no sólo para San Juan, sino también para las Epístolas de San Pablo. Convendrá detenerse en éstas, en especial, con las que tienen una efectiva relación con la influencia del cristianismo en el desarrollo de las ideas de la modernidad filosófica.

San Pablo, recordemos, era originario de Tarso, de donde era Antipáter, y en la que justamente existió una escuela estoica.¹⁴¹ De las Epístolas analizadas por Gilson, p. ej., hay dos que anunciarían y precederían a lo que después constituyó, en la modernidad filosófica, el giro de la atención hacia el individuo.

Una es la Epístola a los Romanos. En el capítulo 2, versículos 14-15, Pablo dice que, puesto que cuando los gentiles, que no tienen ley, hacen por naturaleza

¹⁴⁰ Gilson, ob. cit., pág. 14.

¹⁴¹ Según comunicación personal de Antonio Peña. Además, y esto también se sabe, Pablo no fue discípulo personal de Jesús. A decir de Rudolf Bultmann, Pablo «*fue ganado para la fe cristiana por el kerigma de la comunidad helenística*». Cf. *La teología del Nuevo Testamento*, parte II, cap. 4, § 16, pág. 242. Subrayado de Bultmann. Salamanca: Sígueme, 1987.

lo que es de la ley, ellos, aun sin tener ley, son ley para sí mismos, mostrando la obra de la ley escrita en sus corazones, dando testimonio su conciencia, y acusándoles o defendiéndoles sus razonamientos.

Aquello, de modo semejante, en palabras de Gilson, «obligaba a admitir que todo ser humano encuentra en su conciencia el conocimiento natural de la ley moral». La segunda a examinar es la Epístola a los Tesalonicenses.

En el capítulo 5, versículo 23, de ella, San Pablo nos dice que el mismo Dios de paz nos santifique; y que todo nuestro ser, espíritu, alma y cuerpo, sea guardado irreprensible para la venida de Jesús. Esta distinción, añade Gilson (*pneuma*, *psyjé* y *sôma*), fue base de muchas «especulaciones filosóficas». ¹⁴²

Las Epístolas de San Pablo, que han sido reseñadas en sus lineamientos apropiados, sancionarían la validez del siguiente juicio:

El giro hacia el sujeto, hacia la conciencia, característico de la filosofía de la edad moderna, tiene su origen en el cristianismo y fue transmitido por la filosofía cristiana de la edad media. ¹⁴³

Luego de esto, estaríamos en condiciones de tratar la noción cartesiana de «mente».

¹⁴² Más detalles en Gilson, ob. cit., págs. 14-15.

¹⁴³ Richard Heinzmann, *Filosofía de la Edad Media*, parte 10, cap. II, pág. 29.

LA NOCIÓN CARTESIANA DE *MENTE*:

En una parte de sus contestaciones a las «segundas objeciones» a sus *Meditaciones metafísicas*, a Descartes le cupo definir la *mente* de este modo: «Substantia, cui nest immediate *cogitatio*, vocatur *mens*». Lo cual quiere decir que: «La sustancia en la cual está inmediatamente inherente el *pensamiento*, se llama *mente*». ¹⁴⁴

Respecto al «*cogitatio*» y de lo que está implicado en el *Cogito, ergo sum* («Pienso, luego soy»), convendrá reproducir lo que Descartes entendía por «pensamiento»:

Por la palabra «pensar» entiendo todo aquello de lo que somos conscientes como operante en nosotros. Y, por eso, no solamente el entender, querer e imaginar, sino también el sentir, son aquí la misma cosa que el pensar. ¹⁴⁵

En este punto habrá que señalar dos aspectos. Uno, que el *Cogito, ergo sum* tiene, por un lado, un carácter metodológico. El segundo, por otro, es su connotación o sentido ontopsicológico. Comencemos con el primero.

En la cuarta parte del *Discurso del método* (1637), justamente, Descartes describe su método. Escribió, con el tono autobiográfico que caracteriza a esa obra, que,

¹⁴⁴ Cita y traducción de Mariás en *Biografía*, V, III, pág. 222. Subrayados en el texto.

¹⁴⁵ Citado por Copleston, *Historia de la filosofía*, vol. IV, cap. III, pág. 92.

por aquel entonces:

... como... sólo deseaba dedicarme a la investigación de la verdad, pensé que era preciso que... rechazara como absolutamente falso todo aquello en que pudiera imaginar la menor duda, a fin de ver si después de eso no quedaría algo en mi creencia que fuera completamente indudable. 146

Ése era el preuncio de su principio metodológico. Es decir, del *Cogito ergo sum* en cuanto procedimiento a poner en práctica. *Grosso modo*, mediante éste Descartes empezó poniendo en duda la fiabilidad de la información perceptual («quise suponer que no hay nada que sea como [los sentidos] nos lo hacen imaginar»). Hizo lo propio, a su vez, con la «puesta en duda» de las demostraciones matemáticas:

Y puesto que hay hombres que se equivocan razonando, aun (en) las más simples materias de la geometría..., juzgando que yo estaba expuesto a errar como cualquier otro, rechacé como falsas todas las razones que antes había tomado por demostraciones. 147

Después, considerando que incluso los pensamientos de la vigilia nos pueden venir también cuando dormimos, Descartes tomó esta decisión:

... me resolví a fingir que todo lo que alguna vez me

146 Descartes, ob. cit., pág. 65.

147 Descartes, *Discurso*, pág. 66.

había penetrado en el espíritu no era más verdadero que las ilusiones de mis sueños. Mas inmediatamente después me fijé en que, mientras yo quería pensar así que todo era falso, era preciso que yo, que lo pensaba fuera algo. Y advirtiéndome que esta verdad: *yo pienso, luego yo soy*, era tan firme y segura que no podían conmoverla todas las más extravagantes suposiciones de los escépticos, juzgué que podía admitirla sin escrúpulo como primer principio de la filosofía que yo buscaba. ¹⁴⁸

De allí Descartes planteó la segunda cuestión que, aquí, se ha considerado como ontopsicológica. Ésa es la cuestión relacionada con su concepción de la naturaleza humana. La argumentación de Descartes sobre esto es muy enmarañada y no se reproducirá. A cambio de ello, y por su aptitud para compararla con lo que sería la «óptica» homérica, se verá cómo Descartes presenta la distinción mente-cuerpo. A raíz de la aplicación del principio «yo pienso, luego, yo soy», Descartes dice:

... conocí de ahí que yo era una sustancia cuya total esencia o naturaleza no es sino pensar y que, para ser, no necesita lugar alguno ni depende de cosa material alguna. De suerte que ese yo, es decir, el alma por la cual soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo, y aun que es más fácil de conocer que él que, aun en el caso de que él no fuera, ella no dejaría de ser todo lo que ella es. ¹⁴⁹

Es cierto que allí se lee «alma», y que eso podría tomarse como que Descartes también concebiría al «alma» en términos afines al lenguaje homérico. Es decir, dado

¹⁴⁸ Ob. cit., 40 parte, pág. 66. Subrayado en el texto.

¹⁴⁹ Descartes, *Discurso*, 40 parte, pág. 67.

que a través del *nous* son «conducidas» las ideas, en el alma cartesiana también están éstas. Pero es igualmente verdadero que Descartes empleó *más* el término *mente* que «alma». ¹⁵⁰

Pero más decisiva aún con respecto a la diferencia entre el *nous* y la *mens* es la noción *idea* en Descartes. Ésta puede precisarse a partir de un señalamiento hecho por Anthony Kenny a propósito de John Locke. ¹⁵¹

Para Kenny, el empleo moderno de la expresión *idea* procede de Descartes a través de Locke. Descartes, dice Kenny, «le dio conscientemente un nuevo sentido», o una «nueva orientación». Ésta consiste en que Descartes usó «sistemáticamente» -como dice Kenny- la palabra *idea* en dirección a «los contenidos de la mente humana». ¹⁵²

Locke hizo igual. Definió *idea* casi con los mismos términos de Descartes. En efecto, cuando Locke hablaba de «idea» lo hacía con el fin de nombrar a «aquello que en que se ocupa la mente cuando piensa». ¹⁵³

Hay otro aspecto que decide la modernidad de esto.

¹⁵⁰ Ésa es una precisión de Copleston. Véase su *Historia*, t. 4, Int., pág. 22.

¹⁵¹ Lo que sigue se basa en Rorty. Cf. *La filosofía*, 19 parte, cap. 19, sec. 5, pp. 53-54.

¹⁵² Citado por Rorty, *ibídem*. El trabajo de Kenny es «Descartes on Ideas», en *Descartes: A Collection of Critical Essays*, ed. Willis Doney (Garden City, N. Y., 1967), pág. 226.

¹⁵³ Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, cap. I, Int., § 8, pág. 21.

Como dice Rorty con respecto al nuevo sentido adquirido por la noción de «idea» en Descartes:

lo que es más importante, no (hubo) ningún término, ni siquiera en el campo de la filosofía, dentro de las tradiciones griega y medieval que fuera coextensivo con el uso de «idea» por Descartes-Locke. ¹⁵⁴

Por tanto, se podrían formular dos consideraciones interdependientes:

1. El *nous* homérico *no* es la *mens* cartesiana, ya que aquél se relaciona con el *noein* en cuanto «acto de ver» y ésta con el «pensamiento»; y,
2. Este acto de ver, vinculado a *eidos* (ideas) y *eidénai*, o «saber-de-vista», términos éstos a su vez asociados a *idein*, que es «ver», *no* es lo que Descartes-Locke llaman «aquello en que se ocupa la mente cuando piensa».

En consecuencia, se deduce la siguiente conclusión que fundamenta a H_c: *Popper incurrió en anacronismo*, ya que definió al *nous* con términos que serían *más propios de la época de Descartes (1596-1650) que de los tiempos de Homero (s. IX a. de C.) y del sentido respectivo*.

En otras palabras, puesto que Locke es «posterior» a Descartes, *en la filosofía griega*, el alma *no tendría* esa función que Popper le atribuye de ser «muy similar»

¹⁵⁴ Rorty, ob. cit., pág. 54.

a la de la mente en la filosofía «postcartesiana». Pero *también concluiríamos de aquí que Homero y Descartes no estaban hablando de lo mismo*, conclusión que, a la vez, confirmaría a la hipótesis H₃. Veamos por qué.

POPPER Y EL ANÁLISIS DE SIGNIFICADOS:

Ya se dijo que Popper siempre fue reacio a definir el significado de términos. Como *leitmotiv*, no escatimó repetirlo en sus escritos. Esto tiene «su historia». Él la describe en su autobiografía como su «primer fracaso filosófico». Se trata de lo que fuera para él:

... la primera discusión de la primera cuestión filosófica,... decisiva para mi desarrollo intelectual. La cuestión surgió de mi actitud frente a la postura que consiste en atribuir importancia a *las palabras y su significado* (o *su «verdadero significado»*). ¹⁵⁵

«Debía tener unos quince años», narra Popper. Ante la sugerencia de su padre a que leyera la autobiografía de Strindberg, se sintió movido, en la conversación con aquél, a cuestionar lo que le pareció como una «actitud oscurantista en Strindberg».

Criticaba el énfasis en extraer algo importante de los significados de algunas palabras. Escuchemos lo que

¹⁵⁵ Popper, *Búsqueda sin término*, sec. 6, pág. 23. Subrayados de él.

dice Popper sobre esa conversación con su padre:

La cuestión me parecía obvia, y cuanto más me afirmaba en mi actitud más se alargaba nuestra discusión. Cuando la interrumpimos a altas horas de la noche, comprendí que no (causé) mucho impacto. Existía entre nosotros un abismo real sobre una cuestión importante. Recuerdo cómo, después de esta discusión, traté de inculcarme, en lo más hondo de mí mismo, que debía recordar siempre el *principio de no argumentar nunca acerca de las palabras y sus significados*, porque tales argumentos son especiosos y carecen de importancia. ¹⁵⁶

Popper no olvidó lo que se autoinculcó. Su actitud ante el análisis de significados y la obligación de dar definiciones podría reflejarse en este enjuiciamiento:

En filosofía, la transformación de problemas filosóficos... en problemas verbales es simplemente una maldición, sobre todo desde... que definición y «explicación» se convirtieron en el objetivo declarado de la filosofía «analítica». ¹⁵⁷

Hay que enfatizar que él *no* ve a la filosofía como un esfuerzo de aclarar conceptos. Como él mismo afirma, de explicar «lenguajes». ¹⁵⁸

Respecto, p. ej., al problema mente-cuerpo, y a la definición del concepto «mente», cabría poner término a

¹⁵⁶ Cf. *Búsqueda*, sec. 6, pág. 23. Subrayados de Popper.

¹⁵⁷ Popper, *Realismo y el objetivo de la ciencia*. Vol. I del *Post Scriptum a La lógica de la investigación científica*, parte I, cap. IV, sec. 33, pág. 316.

¹⁵⁸ Más detalles en «Mi concepción de la filosofía», cap. 13 de *En busca de un mundo mejor*, págs. 223-240, en esp., págs. 229-230.

esta digresión con lo que escribe al comienzo de *El yo*. En el primer capítulo del libro que coescribió con John Eccles, Popper empieza diciendo lo siguiente:

... deseo aclarar inmediatamente que no tengo la intención de plantear ninguna pregunta del tipo «qué es», como... «¿qué es la mente?»... Menos aún es mi intención *responder* semejantes preguntas: esto es, no trato de ofrecer lo que en ocasiones se denomina una «ontología». ¹⁵⁹

Según se dijo al comienzo, Popper se calificó a sí mismo como «un dualista cartesiano». Mas, en digresión, señalaba esta discrepancia: «aun cuando nunca pensé que debiéramos hablar acerca de "sustancias"». ¹⁶⁰

Su rechazo a hablar de «sustancias» lo justificaba diciendo que, al ocuparnos de éstas, «surge el problema del cambio ("¿qué permanece constante en el cambio?") y del intento a responder a cuestiones del tipo ¿qué es?» (Ver pie de página # 298, *Búsqueda*, pág. 251). Pero esa *puede* ser una interpretación parmenídea, no tanto de la «sustancia», sino del *ente*.

A fortiori, en el «poema ontológico» de Parménides el ente es interpretado como inmune al cambio. Allí son formuladas, por Parménides, las subsiguientes preguntas y respuestas:

¹⁵⁹ Ob. cit., parte I, cap. P1, pág. 4. Subrayado de él.

¹⁶⁰ Popper, *Búsqueda*, § 39, pág. 251.

Y ¿de qué suerte, a qué otra cosa cabe impeler al Ente? y ¿cómo a serlo llegaría? Que si lo «llegare a ser» no lo «es»; que si «de serlo al borde está» no lo «es» tampoco. Y de esta manera toda génesis queda extinguida, toda pérdida queda extinguida por no creedera. ¹⁶¹

En el proemio al poema, Parménides anticipa que lo que dirá allí es producto de una revelación transmitida a él por una «Diosa propicia». Ese es un rasgo bastante característico, por otro lado, de la forma de expresión de los presocráticos del siglo VI a. de C.

Como dice García Bacca en la nota al verso I.1 del poema ontológico:

Al atribuir Parménides su poema a una revelación celestial se coloca en el mismo plano de los poetas primitivos que no sabían ni se atrevían a comenzar sus poemas sino invocando a dioses y a diosas, a musas y a demonios. Síntoma de la poca individualidad de sus autores, que no se atrevían o no se notaban suficientemente formados para decir «yo»: «yo pienso», «yo afirmo», «yo soy». Hasta Descartes no adquirirán derechos metafísicos las afirmaciones «yo existo», «yo pienso». ¹⁶²

Por eso decía Francis M. Cornford que, si queremos entender a los filósofos del s. VI, tenemos que «librar nuestras mentes» de dos influencias. La primera es la «concepción atomística de la materia»; la segunda, el «dualismo de materia y espíritu». ¹⁶³

¹⁶¹ Cf. *Los presocráticos*, pág. 43, verso I.11.

¹⁶² García Bacca, *Los presocráticos*, págs. 131-132.

¹⁶³ Citado por Guthrie, *Los filósofos*, cap. II, pág. 37.

LAS NOCIONES DE *SUSTANCIA* Y *ALMA* EN ARISTÓTELES:

Por su parte, en la *Metafísica*, Aristóteles define la «sustancia» de este modo:

Substancia se llaman los cuerpos simples,... la Tierra, el Fuego, el Agua y... en general los cuerpos y (sus) compuestos... (Todas) estas cosas (son) substancias porque no se predicán de un sujeto, sino que las demás cosas se predicán de éstas. ¹⁶⁴

Entre las sustancias, decía Aristóteles, están los cuerpos, esencialmente, los «cuerpos naturales», puesto que «éstos son los principios de los demás». Por cuerpo natural entendía al que está dotado de vida, pese a que habrían otros cuerpos naturales que carecerían de vida, como él mismo sostuviera.¹⁶⁵

Como «vida» Aristóteles comprendía «el alimentarse por sí mismo, el crecer y el decaimiento». Entonces, de acuerdo a él, de ello «se sigue que todo cuerpo natural que participa de alguna vida será sustancia y sustancia compuesta».¹⁶⁶

Entonces, decía el Estagirita que siendo el cuerpo natural uno de los que está dotado de una clase de vida

¹⁶⁴ Clemente Fernández, S. I., *Los filósofos antiguos*. Ver allí la sec. 8 del lib. V de la *Metafísica*, 1017b10-25, ap. 651, pág. 370. Subrayado en el texto.

¹⁶⁵ Sobre esto, véase «Del alma», en Clemente Fernández, ob. cit., 19 sec. del lib. II, 414a5-10, págs. 329-330.

¹⁶⁶ *Ibíd.*, pág. 330.

como ésa, «el cuerpo no puede ser alma»:

porque el cuerpo no es una de las cosas que se atribuyen al sujeto, sino que constituyen al sujeto y a la materia. Por consiguiente, el alma es una sustancia en cuanto forma del cuerpo natural que tiene vida en potencia. ¹⁶⁷

Un poco más abajo, Aristóteles redondea su célebre (y, diríase que, monista) caracterización del alma:

Así pues, si se debe decir que hay algo común a toda alma, será el ser el acto primero del cuerpo natural orgánico. Por esto no es necesario inquirir si el alma y el cuerpo son una misma cosa, como no es necesario investigar si son una misma cosa la cera y la figura, y en general la materia de una cosa y esta misma cosa. Porque, aunque uno y ente se emplean en varios sentidos, en sentido riguroso, tanto uno como ente son actos (entelejeia). ¹⁶⁸

Añadiendo lo siguiente:

Queda, pues, dicho en general qué es el alma: una sustancia en el sentido de la definición de una cosa. Es lo que constituye la esencia de un determinado cuerpo. Supongamos que un instrumento cualquiera, por ejemplo, una segur, fuese un cuerpo natural, y preguntemos, ¿qué es la segur? Lo que lo indica manifiesta la sustancia y el alma de la segur; porque, separada aquella sustancia y alma, ya no existiría la segur más que de nombre. Tal como es, sólo es una segur (un cuerpo artificial). Pero el alma no es la forma y esencia de un cuerpo de esta clase, sino de un cuerpo natural determinado que tiene en sí el principio del movimiento y la quietud. ¹⁶⁹

¹⁶⁷ «Del alma», en C. Fernández, ob. cit., pág. 330.

¹⁶⁸ *Ibíd.*

¹⁶⁹ *Ibíd.*

En tanto «forma» del cuerpo natural, el alma sería la esencia de éste. «Si el ojo fuera un animal, su alma sería la vista. Porque ésta es la esencia del ojo». Por tanto, dice que: «El ojo es la materia de la vista», de modo que «pereciendo ésta, ya no existe el ojo, sino de nombre, como un ojo pintado o de piedra» (pág. 331).

Por esto sostenía Ortega y Gasset que:

No es extraño... que Aristóteles coloque la ciencia del alma... en la biología. La psicología de Aristóteles habla de la planta junto al hombre porque su alma no es principio de la intimidad, sino principio cósmico de la vitalidad corporal... A lo que más se parece la noción griega de alma es al poder oculto, pero en sí mismo externo, que ingenuamente suponemos dentro del imán para explicar las atracciones que su cuerpo visible ejecuta. Que, en serio, se hable hoy todavía del «espiritualismo» de Aristóteles en el sentido moderno de la palabra espiritualidad, sería sólo una inocencia histórica si no fuese una insinceridad. ¹⁷⁰

El *nous* como intuición intelectual o entendimiento es tratado por Aristóteles en *Peri psyjé* como sigue:

Si la intelección es análoga a la sensación, consistirá en una pasión producida por influjo de lo inteligible, o en otra cosa semejante. Debe, pues, ser impasible, mas al mismo tiempo capaz de recibir la forma, y ser tal en potencia cual es la forma en acto, aunque no idéntica a ella; y debe guardar respecto de lo inteligible la misma relación que la sensación a lo sensible. Y, por consiguiente, dado que todo lo puede entender, debe estar libre de toda mezcla, para poder dominarlo todo, como dice Anaxágoras, esto es, para

¹⁷⁰ Cf. J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, Lección VIII, pág. 179.

conocerlo, pues al aparecer una forma diversa de la suya la obstaculizaría y la destruiría. De manera que no es otra que ésta la naturaleza del entendimiento, estar en potencia. ¹⁷¹

Concluía del siguiente modo:

Así pues, la parte del alma llamada entendimiento (llamo así a aquello con que el alma piensa o juzga) no es ningún ser en acto antes de entender. Luego, no es razonable decir que está mezclado con el cuerpo; porque en tal caso tendría alguna cualidad o de frialdad o de calor, o algún órgano como lo posee la facultad sensitiva; pero de hecho nada tiene. Por tanto, bien dicen algunos que el alma es el lugar de las formas, no toda el alma, sino la intelectual, ni con las formas en acto, sino en potencia. ¹⁷²

Que Aristóteles hable de un *nous* «impasible», pero además «capaz de recibir la forma», ocasionó diversidad de problemas de interpretación. Mosterín, p. ej., aduce que, el pasaje respectivo de *Peri psyjé* (430a10-b2), es «breve y oscuro».

Dice allí Aristóteles que:

Puesto que lo mismo que en toda la naturaleza, hay en cada género de seres algo que es la materia (y esto es en potencia todos estos seres), y algo que también es causa y principio activo, porque lo actúa todo, y con ello tiene la relación que el arte con la materia; así también en el alma debe haber necesariamente tales diferencias. Existe, pues, un entendimiento tal que se hace todas las cosas; y otro

¹⁷¹ Fernández (comp.) *Los filósofos antiguos*, pág. 337.

¹⁷² Aristóteles, «Del alma», 429a10-429b10. En Fernández (comp.), *Los filósofos antiguos*, pág. 337.

tal que se le debe que el primero haga todas las cosas, el cual es una especie de hábito, como la luz lo es; porque la luz hace en cierta manera que los colores en potencia sean colores en acto. Y este entendimiento es separable, impassible y no mixto, ya que por naturaleza está en acto. Siempre es superior lo que opera a lo que padece; el principio que la materia. ¹⁷³

En palabras de Mosterín, tal:

alusión a una intuición intelectual activa y eterna ha dado lugar a todo tipo de interpretaciones. Muchos... la han identificado con el motor inmóvil del universo (...). Cada vez que tenemos una intuición intelectual, es como si una chispa divina se encendiese en nosotros. Al morir... retornaría a la divinidad. (Otros) no están de acuerdo con esa interpretación. Lo más probable es que el propio Aristoteles no supiera muy bien lo que quería decir, pues, cuando tenía claras sus propias ideas, lograba también expresarse con gran claridad y precisión. ¹⁷⁴

Pero, además, Aristóteles compara al entendimiento con la sensación. Y para él la sensación consistía en:

movimiento y pasión; porque parece ser... alteración cualitativa. Algunos dicen que también en la sensación lo semejante padece la acción de lo semejante... Pero aquí surge una dificultad. ¿Por qué no se da también la sensación de las mismas sensaciones? ¿Y por qué los sentidos no producen la sensación sin objeto externo, siendo así que en los sentidos hay fuego y tierra y los otros elementos... ? ¹⁷⁵

¹⁷³ Cf. Fernández, *Los filósofos antiguos*, pág. 339.

¹⁷⁴ J. Mosterín, *Historia de la filosofía*, 4, Aristoteles, cap. 10, pág. 268. Él mantendría la fonética griega. De allí que insista en que el nombre del Estagirita no era una esdrújula.

¹⁷⁵ Cf. «Del alma», 417a30, en C. Fernández (comp.), *Los filósofos antiguos*, págs. 332-333. Si Aristóteles se hace esta clase de preguntas, sería porque desconoció la autoconciencia.

No es defendible, por ende, el aserto de Popper de que «el alma racional de Aristóteles» fuera «consciente de su yo». Y así pierde toda clase de apoyo su tesis de que *el alma* en la filosofía griega tendría «una función muy similar» a *la mente* de la filosofía postcartesiana.

EL *NOUS* DE ANAXÁGORAS:

Pero, además, Popper asumió al *nous* de Anaxágoras. Esto es determinable a partir del contacto entre éste y Heráclito. Por su coetaneidad, tal relación propiciaría una suerte de «trasvase» de ideas entre el *logos* de uno y el *nous* del otro. Veamos cómo pudo ser.

Anaxágoras nació en Clazomène, una ciudad jonia al norte de Éfeso. Ésta fue gran centro de peregrinaciones -como lo dice Sarton-. Luego, es altísimamente probable que él (nacido a inicios del s. V a. de C.) trabara, de joven, amistad con Heráclito. El *nous* de Anaxágoras es, comúnmente, vertido como «Inteligencia», cual un nombre propio. «Inteligencia» es, para él:

cosa sin límites, señora de sí y con ninguna de las demás cosas se mezcla... Ella sola se está consigo... (Es) Inteligencia la más sutil de todas las cosas y la más pura, poseedora de conocimiento universal y máxima en poder. Y sobre cuantas cosas poseen alma..., sobre todas... puede (ella)... Y conoció Inteligencia todas las cosas: las... mezcladas y las separadas... Y las que estuvieron a punto de ser y las que fueron -sean las que fueren-, las que ahora no son, las que ahora

son y cualesquiera de las que serán, todas fueron ordenadas por Inteligencia. ¹⁷⁶

La definición que Anaxágoras da del *nous* es poco o nada satisfactoria. A su imprecisión se sumaría un tono cuasi palingenésico.

A este respecto Sarton escribe que:

La introducción del *nous* provoca el contraste entre mente y materia, pero sería una exageración llamar a Anaxágoras el fundador del dualismo filosófico. Su *nous* no está bien definido, y puede interpretarse como una fuerza física tanto como espiritual. ¹⁷⁷

En la nota # 11 dice que la «mejor definición» del término es la de un «crítico cristiano», Hermeas, de la quinta centuria, más o menos. Él, crítico de «filósofos paganos», definía al *nous* como:

... principio, causa y gobierno de todas las cosas, pone orden en las cosas desordenadas, da movimiento a las inmóviles, separa las cosas que están mezcladas, y del caos hace un cosmos. ¹⁷⁸

Para Sarton, si aceptamos la definición de Hermeas («magnífica en labios de un adversario», aduce), no nos

¹⁷⁶ Cf. *Los presocráticos*. Fragmentos del libro «Sobre la naturaleza», frag. 12, págs. 314-315.

¹⁷⁷ Sarton, *Historia de la ciencia*, vol. I, 2ª parte, cap. X, pág. 297. En la ed. cast. está «*nus*» en vez de *nous*. Él, en el Prefacio, págs. XIII-XIV, dice que no es filólogo, pero que, por sus estudios, estuvo a sus «anchas» en el análisis filológico.

¹⁷⁸ Sarton, *ibíd.* La cita es tomada de Hermeas, VI, Diels, *Doxographi graeci*, 1879, pág. 652.

queda sino aceptar a Anaxágoras como padre del dualismo psicofísico. Empero, el propio Sarton se inmunizaría en contra de ello, pues luego enunció esta suerte de cánón de parsimonia:

... no estamos tan seguros como lo estaba Hermeas. Pasando al otro extremo, podríamos traducir *nous* por energía, pero es mejor conservar el término griego y admitir nuestra ignorancia respecto del significado exacto. ¹⁷⁹

Esta recomendación, que viene de un historiador de la ciencia como George Sarton, ¿acaso no derribaría, de un solo golpe, toda la construcción histórica de Popper sobre el dualismo mente-cuerpo?

Se tratará ahora de probar H_a , la hipótesis de que la definición del conocimiento del concepto y la mente, en el Medioevo, demuestran que el análisis de Popper es ahistórico. Para ello se invertirá H_a .

d: ¿La definición del conocimiento del concepto y de la mente en el Medioevo prueba que el análisis de Popper deviene ahistórico?

Respuesta:

La respuesta a esta pregunta parte de la disensión con la afirmación de Popper de que tendremos que hacer, «siempre en historia», simplificaciones «groseras». Ése es un punto crucial, pues podría decirse que se habrían

¹⁷⁹ Sarton, *ibíd.*

obviado asuntos insoslayables como el de los cambios de significación.

Pero más que el cambio de significación relativo a una u otras palabras, interesan las *ideas-fuerza* en las que se basa *ese* cambio. Los conceptos filosóficos (como «sustancia» o «sujeto», p. ej.) son equívocos. Esto es, en la historia de la filosofía ellos cobrarían sentidos distintos a los originarios. Sobre esto Snell dice que:

Se puede... incluso decir que tales equívocos en los términos son necesarios en la historia de la filosofía, puesto que todo sistema parte de un determinado *aspecto*, y si un sistema posterior cambia el *aspecto*, reciben, necesariamente, todos los términos otro sentido. ¹⁸⁰

¿De qué «determinado aspecto» partió Descartes con dirección a la distinción mente-cuerpo? O, mejor dicho, la pregunta sería: ¿en qué momento histórico *se perfila el conocimiento de la mente?*

Ésta adapta deliberadamente la que formuló Nicolai Hartmann sobre el origen del conocimiento del concepto. O sea, *del conocimiento de que el concepto es diferente y separable del respectivo proceso mental que dio lugar a él*. Esto se vincula decisivamente con el problema del «conocimiento de la mente».

Peña Cabrera analizó la cuestión, advirtiendo, por

¹⁸⁰ Snell, *La estructura*, pág. 167. Subrayados de él.

lo demás,¹⁸¹ que Hartmann demostró que la actitud de Aristóteles y los antiguos sobre el problema de los conceptos generales (los «universales») fue enteramente realista. Esto es, para aquéllos el universal era *parte* de la realidad. Luego, ni los «antiguos» ni Aristóteles podrían haber hecho *abstracción* del concepto.

Sobre el «conocimiento de la mente» *podría* decirse que los griegos *tampoco* lo tuvieron. Rorty habla de una publicación de Wallace Matson. Según éste, «los griegos no carecían de un concepto de mente, (aun) de una mente separable del cuerpo».¹⁸²

Matson estaría refiriéndose al *nous* de Aristóteles o, en otras palabras, al alma intelectual aristotélica. En todo caso, su trabajo insiste en la «modernidad» del problema mente-cuerpo, más exactamente, del problema de la *relación* mente-cuerpo. Este no es el asunto que aquí se discute.

La cuestión que interesa es la del surgimiento del conocimiento de la mente. Y esto tiene que ver, más que nada, con el problema de la *autoconciencia*. Esta no fue detectada por los griegos por el «realismo» de ellos.

¹⁸¹ Para más detalles ver A. Peña, «Los universales y el problema del concepto en el Medioevo». La pregunta de Hartmann está reproducida en la pág. 1 del trabajo de Peña.

¹⁸² Rorty, *La filosofía*, págs. 51-52. El trabajo de Matson es «Why Isn't the Mind-Body Problem Ancient?», en *Mind, Matter and Method: Essays in Philosophy and Science in Honor of Herbert Feigl*, ed. P. Feyerabend y G. Maxwell (Minn., 1966), pp. 92-102.

Sobre el problema de la autoconciencia Cassirer ha escrito que el Medioevo y la Renacimiento se distinguen de la antigüedad porque aquél se manifiesta en éstos de un modo claro. Según Cassirer, la formulación explícita del problema sería «uno de los frutos más tardíos de la filosofía del Renacimiento». ¹⁸³

El primero que lo planteó «en forma consciente fue Descartes... »:

De ahí que suela fijarse cronológicamente el comienzo de la filosofía moderna en ese punto, es decir, en el principio cartesiano del *cogito*. (Este) comienzo... de ningún modo se reconoce como producto de una transición histórica; antes bien, como el mismo Descartes lo comprendió y expresó, es el producto de un acto libre del espíritu que de un solo golpe, con una decisión única e independiente de la voluntad, aparta de sí todo el pasado y echa a andar por el nuevo camino del conocimiento teórico de sí mismo. No se trata de una paulatina evolución, sino de una auténtica *revolución de la mentalidad*. ¹⁸⁴

Si la autoconciencia no se detectó en la filosofía griega, ¿estuvo *in nuce* en ella? Uno de los méritos que Cassirer le atribuye a ésta es haber sido la primera en extraer del mito dos ideas, la de «autoconciencia» y la del «mundo». La primera, empero, era la que parecía más penetrada de supuestos míticos:

¹⁸³ Cassirer, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, cap. IV, pág. 160.

¹⁸⁴ Cassirer, *ibíd.* Subrayado de él. Cassirer menciona a Leibniz como otro de los responsables del nuevo giro.

En efecto, aún en Platón, el problema del yo aparece indisolublemente ligado al del alma; y esto de tal modo que el mismo lenguaje filosófico de Platón no conoce otras expresiones para designar este problema que las que de alguna manera no se remontan a la significación general de *psyjé*.¹⁸⁵

Cassirer no excluye que la filosofía platónica, en forma progresiva, se despojara de los elementos míticos que impregnaban la idea del alma. Según la síntesis que hace, en la filosofía de Platón hay dos modos distintos y contrapuestos de representación: el ser y el devenir.

El primero es el de lo que invariablemente es, del ser que siempre es «idéntico a sí mismo», y se comporta de igual manera siempre. A la inversa, el devenir, como es un «constante cambiar», no es estudiable por ciencia alguna, por lo que únicamente podría darse cuenta de él a través del lenguaje mítico.

En esta distinción no cabe el alma, dice Cassirer. Está en el reino del ser o en el del devenir. E incluso ni en uno ni en otro. El alma platónica es, para él, un «ser híbrido e intermedio». Es «incapaz de renunciar» a la vez al mundo de las ideas y al de las apariencias.

Consiguientemente, Cassirer arguye que, si es que se pregunta:

conforme a esta distinción capital de la doctrina

¹⁸⁵ Ob. cit., pág. 161. En el texto, *psyjé* está escrito con las grafías griegas.

platónica del conocimiento, cuál es el medio cognoscitivo adecuado y conveniente para concebir y representarse el alma, resulta que a tal pregunta no puede darse una respuesta decisiva. ¹⁸⁶

El *Timeo* propició un cambio. En el lenguaje mítico de este diálogo, según Cassirer, hay una sola dimensión en el fluir del tiempo. No obstante lo que dice, podría verse allí la ambigüedad de la idea del *alma* en Platón:

Pero el ser que es óptimo no podía ni puede hacer sino lo más bello; reflexionando,... halló que de las cosas visibles por su naturaleza no podría salir ningún todo sin inteligencia que fuese más bello que un todo inteligente, y, además, que no puede surgir la inteligencia donde no hay alma. Fundado en este raciocinio, dispuso la inteligencia en el alma, y el alma en el cuerpo, y modeló el mundo de tal forma, que hiciese de él una obra que fuese por naturaleza la más bella y la mejor. Así pues, en virtud de un raciocinio verosímil,... este mundo es verdaderamente un ser viviente dotado de alma y de inteligencia y que ha sido producido por la providencia divina. ¹⁸⁷

En palabras de Cassirer, de acuerdo a esto:

es el alma un ser mixto en el cual el creador, el demiurgo, ha impreso y en cierto modo fundido las dos naturalezas..., la de *lo mismo* y la de *lo distinto*,... Una diferencia ideal de significación como la (de) la índole y singularidad de la expresión mítica se convierte en una diferencia ontológica del ser y del origen. Y la doctrina platónica del alma en ésa su forma mítica influyó... en la posteridad. ¹⁸⁸

¹⁸⁶ Cassirer, *Individuo*, cap. IV, pág. 162.

¹⁸⁷ *Timeo*, 30a-31a. En C. Fernández (comp.), *Los filósofos antiguos*, pág. 266.

¹⁸⁸ Cassirer, *Individuo*, pág. 163. Los subrayados son de él.

Timeo (Timeo de Locris) es un nombre «fingido» por Platón. Es el interlocutor principal del diálogo. Se le habría querido identificar con un pitagórico maestro de Platón (pretensión por cierto sintomática).¹⁸⁹

Continuando, Cassirer aduce que:

... la noción socrática y platónica del alma, que concibe a ésta como principio de la subjetividad, se piensa sólo en su envoltura y en su objetivación míticas. ¹⁹⁰

Es controversial lo que él señala allí, máxime si, en el *Timeo*, se dice que este mundo es un «ser viviente dotado de alma». Con términos más ceñidos a lo estimado como cuestionable, *esa* definición del *Timeo* deviene más *cosmológica* que «psicológica».

Como fuere, es orientador el trayecto que Cassirer evoca de la noción. Según él, en la antigüedad se había dado un proceso de objetivación mítica que se inicia en el *nous* aristotélico como ser espiritual:

El neoplatonismo recoge este motivo, pero al ordenarlo en la jerarquía... de las fuerzas y al señalarle un lugar preciso en la escala jerárquica que desciende de lo uno a lo múltiple, de lo inteligible a lo sensible, despoja a la fuerza racional (del) carácter específico y distintivo que tenía en Aristóteles. ¹⁹¹

¹⁸⁹ Más detalles sobre esto en G. Sarton, *Historia*, t. II, 30 parte: El siglo IV, cap. XVI, pág. 521.

¹⁹⁰ Cassirer, ob. cit., pág. 163.

¹⁹¹ Cassirer, ob. cit., págs. 163-164.

Tal evolución culminaría con el averroísmo, agrega Cassirer. En aquél se incluirá al alma nuevamente entre las fuerzas metafísicas. Para él, esto supuso renunciar al principio de subjetividad y al de individualidad.

La alusión a Averroes es oportuna para calibrar su influencia en la historia del pensamiento filosófico *en torno a la noción de mente como distinta de lo físico y representativa de la subjetividad*. Sobre todo porque en Cassirer nada hallamos sobre el papel que jugó aquél en el Medioevo y porque el «problema de la autoconciencia» no habría sido un «fruto tardío» del Renacimiento.

Lo que sigue reseñará el problema del concepto.

LA INTERPRETACIÓN AVERROÍSTA DE ARISTÓTELES:

Averroes (Ibn Roschd, Córdoba, España, 1126-1198), dice Peña, tuvo «dificultades» cuando intentó descifrar un capítulo de la *Metafísica* aristotélica. Se trata del capítulo 2 del libro IV de esta obra.¹⁹²

Al inicio de este capítulo se lee: «El ser se dice de muchas maneras». Esto es, para Peña: «ser se dice de las categorías, de lo verdadero y lo falso». También se

¹⁹² Peña, «El lenguaje», pág. 17. Dicho trabajo es fuente principal del presente análisis. Él utiliza otra nomenclatura. Aquí se empleó la de la comp. de Fernández y la del vol. I de la vers. cast. de la *Metafísica* de la edit. Universo. En aquélla se dice: «el Ente se entiende en varios sentidos». En ésta: «El ser se entiende de muchas maneras».

predicará de «la potencia y el acto, de la substancia y el accidente». Según Peña, Averroes:

que entendió muy mal este capítulo -acaso por no saber lo que «ser» en griego significa- recurrió a una abreviación y un esquematismo aberrantes. Según el Cordobés, Aristóteles «intentaba distinguir bajo este nombre común lo que es unión en el entendimiento y lo que es la esencia fuera del alma». El efecto multiplicador de este error es sorprendente. Según Lohman, no es poco lo que se debe a él en la constitución del hombre europeo moderno. ¹⁹³

Tal «efecto multiplicador» se extendió en especial a partir de Santo Tomás de Aquino (1225-1274). Éste, en *De ente et essentia*, de 1256, da una clara evidencia de la influencia de Averroes.

Peña escribe que Sto. Tomás:

cuando redactó su opúsculo *De ente et essentia* tuvo sin duda delante la versión latina del Comentario a la Metafísica de Averroes, pues atribuye a Aristóteles lo que era una concepción árabe del ser. Según el Santo Tomás del opúsculo, hay la cosa *secundum absolutam considerationem*, hay la cosa *secundum esse quod habet extra animam*, y hay la cosa *secundum esse quod habet in intellectu*. ¹⁹⁴

¹⁹³ Peña, ob. cit., pág. 17. La interpretación de Averroes es reproducida por Peña. El alude a Lohman en su *Saint Thomas et les Arabes*, RPhL, 1976, t. 74, p. 30-44.

¹⁹⁴ *Ibid.* En la comp. de C. Fernández vemos que Sto. Tomás trata la esencia en las sustancias compuestas como significadora del «compuesto de materia y forma». De la esencia dice él que es considerable de dos modos: por naturaleza y por accidente. Luego señala que esta naturaleza tiene dos maneras de existencia: una, en los singulares, otra, en la mente. Esa sería la influencia de Averroes. Ver *Los filósofos medievales*, pp. 224-227, y, en esp., secs. 1,710; 1,713 y 1,714.

Esto querría decir que Averroes (el *Commentator* de los escolásticos latinos) no hizo otra cosa que ajustar la metafísica aristotélica a *su* comprensión. Al hacerlo introduciría un cambio de perspectiva, pues Aristóteles no distingue entre «lo que es unión en el entendimiento y lo que es esencia fuera del alma»:

Aparece aquí algo que no podía estar en Aristóteles ni ser pensado por griego alguno de la época clásica: el ser en el entendimiento. Los escolásticos llamaron a este ser en el entendimiento *esse intentionale* por contraste con el *esse reale*. Este *esse intentionale* es en verdad la significación de lo real. Y por aquí vemos el ascenso de lo mental que va a cobrar su derecho de ciudadanía en la época moderna con el racionalismo. ¹⁹⁵

El «ser en el entendimiento» (o *esse intentionale*) sería el *significado* de lo real. Pero, para los árabes, «significar» es *dirigir la mente hacia algo*. Esto habla del predominio de lo temporal sobre lo espacial:

No hay para el árabe la presencia de la realidad, ... el ser presente, tan característico de la mentalidad griega, sino la búsqueda de ella.... Su actitud frente a lo real se define más por la búsqueda que por la posesión. El sentido de «significar» como dirección delata una preferencia por el movimiento antes que por la contemplación, ... Esta forma árabe de pensar va a influir sin duda en la constitución del hombre europeo moderno. ¹⁹⁶

¹⁹⁵ *Ibíd.*

¹⁹⁶ *Ibíd.*, pág. 18. El designio de Peña cuando alude a la «contemplación» es claro. Él se refiere a la acepción griega de *theorein*, que era justamente ésa.

Tal ser en el entendimiento (*esse intentionale*) es *signo* del «ser real» (*esse real*). Como signo o *intentio* lo analizará Guillermo de Ockham (1285-1349).

Veamos ahora el *esse intentionale* en Ockham.¹⁹⁷

LAS «INTENCIONES» DE OCKHAM:

El distinguía *intentio prima* e *intentio secunda*. A la *intentio*, en cuanto una «intención del alma», Ockham la caracterizaría en su *Summa totius logicae*. Decía que la intención del alma es:

algo que hay en ella apto para significar otra cosa. Así como... la escritura es un signo secundario... de las palabras, porque entre... los signos arbitrarios las palabras ocupan el primer lugar, así las palabras son signos secundarios de aquellas cosas de las cuales son signos primarios las intenciones del alma... Eso que hay en el alma, y que es signo de la cosa, y de lo cual se compone la proposición mental al modo como la proposición oral se compone de palabras, se llama algunas veces intención del alma; otras, concepto del alma; otras, pasión del alma; otras, semejanza de la cosa; y Boecio... lo llama «intellectus». ¹⁹⁸

¹⁹⁷ Antes de entrar a Ockham se procurará precisar el *esse* («ser») de los filósofos medievales. Para Sto. Tomás, *esse* tenía dos sentidos, uno (el involucrado aquí) referido a la naturaleza de algo; otro, al acto de la esencia. Mas indicaba otro de corte netamente averroísta: era la unión en el entendimiento entre los dos términos de la proposición al compararse el predicado con el sujeto. Más sobre esto, en sus *Comentarios a las «Sentencias» de Pedro Lombardo*, Fernández (comp.) *Los filósofos medievales*, sec. 1.747, pág. 246, y, allí mismo, su *Suma teológica*, apart. 2.277, pág. 491.

¹⁹⁸ De «Suma de la lógica». En C. Fernández (comp.) *Los filósofos medievales*, pág. 1074.

La «intención primera» se puede entender de manera amplia y estricta. Interesa más el sentido estricto. En palabras de Ockham, la intención primera, en un sentido estricto, es el «nombre mental apto para suponer por su significado». La «intención segunda», a su vez, será el «signo de intenciones primeras». Por ejemplo, «género», «especie» y otras «parecidas», decía él.¹⁹⁹

Como dice Copleston, «Ockham prefiere decir que el concepto es simplemente el acto de la intelección». Con sus palabras, primera intención, es acto de intelección referido a cosas que no son signos, y segunda intención es el acto referido a primeras intenciones.²⁰⁰

Copleston añade que después Ockham procede a decir que primeras y segundas intenciones son «verdaderamente entidades reales». Además que ambas son «verdaderamente cualidades subjetivamente existentes en el alma». Según él, es «algo extraño» que Ockham designe «cualidades» a las intenciones primera y segunda.

Sin embargo, como el propio Copleston apunta sobre Ockham:

si sus diversas formulaciones han de interpretarse como mutuamente consecuentes, no puede suponerse que él entienda que los conceptos universales sean

¹⁹⁹ Para más detalles ver *Los filósofos medievales*. C. Fernández (comp.), págs. 1075-1076.

²⁰⁰ Copleston, *Historia*, vol. III, pág. 65. La definición de Ockham al respecto está en *Quodlibeta* (4, 19).

cualidades realmente distintas de los actos del entendimiento.²⁰¹

Para apoyar su juicio Copleston cita un pasaje de Ockham en *Summa totius logicae* (1, 12). Ahí Ockham hace esta pregunta: «¿qué es eso existente en el alma que es un signo... ?»

Dado que la respuesta de Ockham tendrá que ver con la historia del conocimiento del concepto y por ende de la mente, oigámosla:

Ahora bien: todo lo que se trata de salvar poniendo algo distinto del acto de entender, se puede salvar sin ello,... Luego, no hay que poner además del acto de entender alguna otra cosa.²⁰²

Como podría intuirse, ahí Ockham está aplicando su principio de economía. Esto es, el de que las entidades no deben multiplicarse más allá de lo necesario.

Y eso lo dice el mismo Copleston. Para él, «Ockham se da por contento con hablar del acto de intelección». Si el «conocimiento de la mente» *surge del conocimiento del concepto*, Ockham no haría abstracción de éste, pues la distinción mental-físico involucra al entendimiento, como acto mental, y *al concepto mismo*, como un producto *separable* de dicho acto.

²⁰¹ Copleston, ob. cit., pág. 66.

²⁰² Cf. «Suma de la lógica». En C. Fernández (comp.) *Los filósofos medievales*, pág. 1075.

Para Peña,²⁰³ en Ockham «está *in statu nascendi* el hombre moderno: el acento en la subjetividad». En él tendremos una pista para el análisis de las condiciones conducentes al descubrimiento de la mente como distinta y separada de las cosas de la realidad externa y de las intenciones que estando en aquélla son signos de ésta.

El «acento en la subjetividad» sería consecuente a una previa polarización sobre la «objetividad». Procede de una previa tensión entre el realismo moderado de los universales y el conceptualismo. Veamos a ambos.

EL REALISMO MODERADO Y EL CONCEPTUALISMO:

Ockham le opuso a éstos la teoría de la *suppositio* de Pedro Hispano (nacido en Lisboa, muerto en 1277; fue Papa Juan XXI). Él separaba *significatio* de *suppositio*.

Cuando, p. ej., en castellano, se dice simplemente «hombre», la relación es signo-cosa significada. En una palabra, se trata aquí de una relación tal que tiene el nombre de relación de *significatio*.²⁰⁴

Si, en cambio, se dijese «hombre» para describir o hacer referencia a un caso singular como, p. ej., «este hombre tocó la puerta», el término «hombre» tendrá allí

²⁰³ En «El lenguaje», pág. 17.

²⁰⁴ Este resumen de la teoría de la *suppositio* se basa en Copleston, *Historia*, vol. III, cap. III, sec. 2, págs. 59-60.

otra función. «Hombre» representa (o *supponere pro*), en ese caso, a un hombre individualmente considerado. Ésta es la relación de *suppositio*.

A partir de la teoría de la *suppositio* Ockham va a abordar el problema de los universales, según dice Paul Vignaux.²⁰⁵ Veamos brevemente cómo lo hizo.

Ockham discernía tres *suppositio*. La primera sería la *suppositio materialis*, el «sonido» involucrado en la pronunciación de la palabra. Una segunda, la *suppositio personalis*, la cosa u objeto individual nombrado por la palabra. Y, finalmente, la *suppositio simplex*, algo que es común (*aliquid commune*) entre las cosas individuales nombradas.

Este *aliquid commune*, dice Vignaux, es la «materia del problema de los universales».²⁰⁶ Oigámoslo:

Aquí, el lógico cede el puesto al metafísico: «que ese algo común sea real o no sea real, no le importa nada al lógico, pero le importa al metafísico» -*Utrum autem illud commune sit reale vel non sit reale, nihil ad logicum, sed ad metaphysicum*. Se trata de saber qué género de realidad, qué grado de ser indica el término «hombre» en la *suppositio simplex*: ¿es algo fuera del alma, o solamente en el alma? ²⁰⁷

Ockham concentró gran parte de su atención, en sus

²⁰⁵ Cf. P. Vignaux, *El pensamiento en la Edad Media*, cap. V, págs. 161-175.

²⁰⁶ Vignaux, ob. cit., pág. 162.

²⁰⁷ *Ibid.* La frase entrecomillada por él es de Ockham.

Comentarios al «Libro de las Sentencias», a criticar al realismo. Trató, entre otras, una «opinión atribuida al doctor Subtilis» (Duns Escoto, 1206-1308).

La «opinión» de Escoto, al decir de Ockham, aducía que:

todo universal... es una realidad existente fuera del alma..., de suerte que el hombre universal es una verdadera realidad existente... fuera del alma en cada hombre... ²⁰⁸

La opinión discrepante de Ockham era ésta:

yo sostengo, por el contrario, en esta cuestión, que ninguna cosa realmente distinta e intrínseca a las cosas singulares les es común. Tal realidad no habría que ponerla (sino) para salvar la predicación esencial de una cosa respecto de otra, o... la ciencia de las cosas y las definiciones de ellas... ²⁰⁹

El realismo moderado es una tendencia que dominaba en el s. XIII. Contenía dos variantes. Una sostenía que la captación del universal se debía a una «comunidad de estructura» entre la mente y la realidad.

La segunda posición defendía al entendimiento como una facultad que es distinta al objeto de conocimiento, pero que, en el acto de conocer, se igualaba a él. Esto es, ella incorporó el aristotelismo a su neoplatonismo.

²⁰⁸ Ockham, ob. cit. En Fernández (comp.), *Los filósofos medievales*, sec. 3.343, pág. 1016.

²⁰⁹ *Ibíd.*

Estas dos variantes asumieron que las cosas son de un modo en la realidad y de otro en el conocimiento (el *modus essendi* es diferente al *modus cognoscendi*). En la realidad las cosas son individuales. Sin embargo, en el entendimiento son universales. Este define la comunidad o la igualdad en las cosas, mas nada aporta para ello.

El sólo actualiza aquello que está virtualmente en las cosas.²¹⁰ Según Peña, en el realismo:

que supone comunidad de estructura entre lo mental y lo real se aprecia aún menos el concepto: el entendimiento es allí una apertura de todo el proceso a lo real. Podría argüirse... que el... distinguir el modo de ser de una cosa implica ya el conocimiento de la distinción entre... lo mental como signo de lo real y lo real como la cosa signada. Pero no es así. La distinción entre el *modus essendi* y el *modus cognoscendi* postula sólo que el entendimiento separa lo que en la realidad está unido y une lo que en realidad está separado. ²¹¹

Por su parte, el «conceptualismo» sostenía que los universales son construcciones del entendimiento. Según esto, se trataba de instancias separadas y distintas de la intelección. El conceptualismo está asociado a Pedro Abelardo (filósofo y lógico francés, 1079-1142).

En un pasaje de la *Logica «Ingredientibus»* (la que sería publicada en 1136), Abelardo escribe que:

²¹⁰ Más detalles sobre esto, en Peña, «Los universales», págs. 2-5.

²¹¹ Antonio Peña Cabrera, «Los universales», pág. 5.

La razón parece convenir con la autoridad en que los nombres universales designan formas comunes concebidas por el entendimiento... Pero desde que... sostenemos que estas formas concebidas no son los mismos actos de conocerlas, hay en consecuencia además de la cosa real y del acto de entender un tercer factor: la significación de los nombres. Que aunque la *autoridad* no lo sostenga, no es contrario a la razón. 212

Este es un pasaje que Peña, como él mismo lo dice, reproduce *in extenso* por «revelador». E incluso, porque fue «mal traducido y peor interpretado». No obstante la limitación aludida, él precisa que:

Está claro aquí que el... universal significa la forma común concebida por el entendimiento (...). Pero esta forma no es ni la cosa real -a la que sin embargo de alguna manera refiere- ni es el acto de entender (*intellectus actio*). En efecto, así como el sentido no es la cosa sentida, el entendimiento no es la forma de la cosa que concibe. 213

Peña delimita así la concepción de Abelardo:

De esta manera pues entre la cosa real y el acto de entender hay un tercer factor que es la forma o el concepto. Esta tesis de Abelardo es insólita en su tiempo y, como él mismo nos lo dice, no es sostenida por ninguna autoridad. 214

Que dicha tesis de Abelardo haya sido «insólita en

212 Citado por Peña en «Los universales», págs. 8-9. Subrayado en el texto.

213 Peña, «Los universales», pág. 9. La última parte de la cita, en que se asienta la diferencia entre el sentido y la cosa sentida, es una traducción de él de la *Logica «Ingredientibus»*.

214 *Ibíd.*

su tiempo» es elocuente. Atestigua una efectiva novedad en el Medievo. «Novedad», además, enteramente excluida de los «comentarios históricos» de Popper:

En el s. XIII, en que la filosofía escolástica sigue, en punto al problema del conocimiento, a Aristóteles, la tesis de Abelardo fue ignorada. Para el Estagirita --y en consecuencia para la tradición aristotélico-escolástica--, el contenido del conocimiento intelectual se confunde hasta la identidad con el acto de conocer. ²¹⁵

En el s. XIV los escolásticos llamaron al concepto *esse objectivum* (ser objetivo). Lo oponían así al «acto de entender», al cual nombrarían *esse subjectivum* («ser subjetivo»).²¹⁶

Mas, como el concepto es el objeto al que «apunta» o se dirige el acto de entender, lo llamaron igualmente *esse intentionale*. En Abelardo el concepto es el objeto intencional que orienta el acto de entender.

De modo que, como dice Peña, Abelardo se halla más emparentado con el siglo XIV, el siglo de la decadencia de la Escolástica, que con los de su época y los del s. XIII. Uno de los méritos que él reconoce en Abelardo es que éste es «indudablemente *el primer pensador que tuvo un saber cabal acerca del concepto*».²¹⁷

²¹⁵ Peña, *ibíd.*

²¹⁶ Cf. Peña, «Los universales», pág. 1.

²¹⁷ Peña, «Los universales», pág. 11. Subrayado de él.

El conceptualismo también tuvo dos variantes. Una, la de los dominicos Hervaeus Natalis (o Hervé Nédellecc -muerto en 1323-) y Durand (Durando) de Saint Pourçain, nacido entre 1270 y 1275 y muerto en 1332. Otra versión del conceptualismo era su línea franciscana, de notorio influjo agustiniano. Uno de sus representantes es Pedro de Auriole (o Petrus Aureoli, francés; al igual que los dos anteriores sólo se sabe su año de deceso, en 1322).

La influencia de San Agustín (354-430) en la línea franciscana del conceptualismo es, de suyo, reveladora. Ella habría determinado la arriba aludida tensión entre el «acento en la subjetividad» de Ockham y la discusión precedente a él sobre la objetividad del concepto.

Según Karl Jaspers, por ejemplo, el pensamiento de Agustín es una «metafísica de la experiencia interior». Este juicio se basaría en lo que Agustín escribió en *De vera religione* (XXXIX, 72): *Noli foras ire, in te ipsum redi: in interiore homine habitat veritas.*²¹⁸

Esto es, no te busques fuera, sino en ti mismo: en el interior del hombre habita la verdad. Tal «precepto» de Agustín es una demanda de énfasis en la subjetividad que precede a Ockham. Inspiraría a Auriole al tratar el *esse objectivum*, como se verá a continuación.

²¹⁸ Citado por Cassirer, *Individuo*, pág. 165 y Heinzmann, *Filosofía de la edad media*, parte 40, cap. III, pág. 93. A Karl Jaspers se le cita en esta última.

DE AURIOLE A LA DISTINCIÓN MENTE-CUERPO:

Para Natalis y Durando el *esse objectivum* se opone también al *esse subjectivum*. En ellos el concepto (*esse objectivum*) y el entendimiento (o *esse subjectivum*) son *esse in intellectus* (seres de naturaleza intelectual).

Pero el *esse subjectivum*, como acto psicológico de entender, es múltiple. Son múltiples los entendimientos y los tiempos en que se cristalizan. El *esse objectivum* en cambio no se pluraliza en la variedad de mentes y de actos de entender. Aunque el *esse objectivum* dependa de la mente (por ser un *esse in intellectus*), sigue siendo uno y el mismo.

No existe en la realidad externa y no es sustancia ni accidente. No es reductible a categoría aristotélica alguna, pero es algo. No puede sostenerse que sea nada.

El *esse objectivum* es, en síntesis, un *esse ideale* (ser ideal). Con el acto intencional de entender es que deviene también en *esse intentionale*.²¹⁹

Esto se explica porque, en especial en Durando, la verdadera causa del conocimiento es el intelecto. Dicho de otra manera, antes que el acto del *esse subjectivum*, el intelecto es la causa efectiva del conocer.²²⁰

²¹⁹ Más detalles en Peña, «Los universales», pág. 12.

²²⁰ Cf. E. Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, cap. IX, pág. 580.

respecto al *esse objectivum* y el *esse subjectivum* tiene más amplitud.²²³ Para Auriole, el *esse objectivum* es un *esse apparens* (su índole es fenoménica o aparente).

Auriole es un pensador poco o nada tratado por los textos de historia de la filosofía disponibles, excepto el de Copleston. Mas la trascendencia que él tendría en la historia del conocimiento del concepto, la misma que remontaría a Descartes, ha sido objeto de valoración en los trabajos de Peña, Vignaux y Gilson.

Nacido en los alrededores de Bourdon, Auriole fue, como lo fuera Duns Escoto, p. ej., profesor de Teología en la Universidad de París. Esta, dicho sea de paso, se mantuvo, en todo el XIV, como institución de la Iglesia tal como lo hubo sido desde su fundación, en el XIII.

A este último respecto, escuchemos a Gilson:

La única diferencia visible es que la proporción de los maestros franceses de renombre fue sensiblemente más fuerte que en el siglo XIII. Durando..., Pedro Auréolo, Juan Buridano, no son, ciertamente, de la categoría de Escoto ni de Ockam; pero desde la muerte de Guillermo de Alvernia, ningún otro nombre francés puede compararse a éstos. ²²⁴

Auriole, efectivamente, no es de la «categoría» de Escoto ni de Ockham. Mas ello sería porque el XIV ya *no* es el siglo de «edificación» de sistemas metafísicos.

²²³ Cf. Peña, «Los universales», pág. 12.

²²⁴ Gilson, ob. cit., cap. IX, pág. 655.

Ello quiere decir, según Gilson, que el intelecto, y no las operaciones que éste lleva a cabo, viene a ser quien produce el conocimiento. Oigamos a Gilson:

Si Durando se aferra con tanto empeño a que la causa del conocimiento es el acto primero (sentido, inteligencia), es porque quiere oponerse a aquellos para quienes la intelección no es un acto, sino más bien el hecho de tener en sí la forma del objeto conocido: «Decir que entender no es solamente tener un intelecto, sino que este intelecto tenga cierta forma distinta, que es precisamente el hecho de entender, equivale a decir que calentar no es tener calor, sino que el calor tenga otra forma, que es precisamente el hecho de calentar, lo cual es ridículo». He ahí un modo de razonar que va a devastar progresivamente el campo de las «formas» aristotélicas a lo largo del siglo XIV. Para acabar de destruirlas, el XVII sólo tendrá que sustituirlas. 221

En este aspecto, escribe Copleston, el pensamiento de Durando es de «clara inspiración agustiniana». Según Copleston recuerda:

una de las razones por las que Agustín sostenía que la sensación es un acto del alma sólo era la de la imposibilidad de que una cosa material actuase sobre el alma. El objeto es una *conditio sine qua non*, pero no una causa del conocimiento. La causa es solamente el entendimiento. 222

Esta inspiración agustiniana es aún más notoria en Pedro de Auriolo. En éste, la distinción que existe con

221 Gilson, ob. cit., *ibíd.* El argumento entrecomillado es de Durando.

222 Copleston, *Historia*, vol. III, parte I, cap. II, pág. 37.

Más exactamente, y si se admitiese la propuesta de las tres fases principales entrevistadas por Copleston en el desarrollo histórico de la filosofía medieval, puede incluirse a Auriolo en la fase de crítica.²²⁵ De ahí que Peña diga que el conceptualismo «es sólo un síntoma de una crisis más profunda». En sus palabras, ésa es:

la crisis del realismo medieval. Averiguar entonces por las condiciones en que es posible o aceptable el conceptualismo es de paso preguntarse por las razones del colapso del realismo medieval. Pero colapso no es muerte. ²²⁶

De Auriolo, p. ej., escribe Vignaux que:

aparece en las historias de la filosofía a título de precursor del nominalismo de Occam en compañía de Durand... No parece, sin embargo, muy propio para él este papel. La originalidad de su obra merece que se le ponga en un lugar diferente: conocimiento extenso y preciso de las doctrinas anteriores, discusión y exposición de una gran claridad, constante insistir en algunos puntos de vista sistemáticos, muy conscientes, tales son los aspectos de sus *Comentarios sobre las Sentencias*. ²²⁷

²²⁵ Para Copleston, las tres fases son: una preparatoria, del periodo patrístico al siglo XII inclusive; una segunda, el periodo de las síntesis constructivas, en el XIII; y finalmente una fase tercera, que en sus palabras es «el periodo de crítica destructiva, socavación y decadencia», el del siglo XIV. Cf. su *Historia*, vol. II, Int., sec. 4, pág. 20.

²²⁶ Peña, «Los universales», pág. 1. Subrayado de él.

²²⁷ Vignaux, *El pensamiento*, cap. V, pág. 156. Cabe decir que ésas son las «sentencias» de Pedro Lombardo (italiano, apr. 1100-1160). Él redactó unos *Libri Quattuor Sententiarum*, en los que reunió *sententiae* de los Padres sobre doctrinas teológicas. Motivó diversos *Comentarios* en Tomás, Escoto, Ockham y Auriolo. Cf. Copleston, *Historia*, vol II, cap. XVI, sec. 1, pp. 170-172.

Añade que:

por el (lado) del espíritu, encontramos no poca complejidad en lo que se ha llamado su «conceptualismo». Se puede conservar la palabra a reserva del sentido: no pongamos en ella... más que la negación del realismo de las *naturalezas* escotistas...; observemos también que... todo esto evoca un tema que aparece a menudo en nuestro teólogo, quien a propósito... declara que sigue a Aristóteles contra Platón, y niega las Ideas en provecho de los conceptos. Pero a todo aristotelismo hay que preguntarle lo que conserva del platonismo al cual se opone. ²²⁸

Según Auriole, no hay universal alguno fuera de la mente. Se funda en el juicio de que todo cuanto existe, por el solo existir, es ya algo individual. De allí que él dijera algo como esto: «Así pues, buscar algo por lo cual un objeto extramental sea convertido en individual es buscar nada». ²²⁹

El, según escribe Copleston, no negó un fundamento objetivo al concepto. Lo que negaba es la existencia de una realidad común, de una igualdad externa a la mente:

El entendimiento, en cuanto activo, asimila a sí esa semejanza, y, en cuanto pasivo, se asimila a ella, conociendo así la cosa, es decir, produciendo un «concepto objetivo» (*conceptus obiectivus*). Este

²²⁸ *Ibíd.* Subrayado de Vignaux.

²²⁹ Del Comentario sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo; citado por Copleston, *Historia*, vol. III, parte I, cap. II, sec. 3, pág. 39. Como éste escribe, ello equivale a preguntar cómo un universal extramental puede ser individualizado. *Id est*, «no hay tal cosa como un universal extramental a individualizar».

concepto es, desde luego, intramental, y, como tal, es distinto de la cosa; pero, por otra parte, es la cosa en tanto que conocida. Así Pedro Aureoli dice que cuando la asimilación tiene lugar «la cosa recibe inmediatamente *esse apparens*». 230

El *esse apparens* es pues de naturaleza fenoménica, un ser que aparece en el intelecto. Si el entendimiento alcanzado posee claridad, el *esse apparens* es claro. Si es ambiguo, el *esse apparens* será ambiguo. 231

En cualquiera de dichos casos, el *esse apparens* se da sólo en el entendimiento. En palabras de Auriolo:

Ninguna forma real ha de ser postulada como existente subjetivamente en el entendimiento o en la imaginación... pero aquella forma que tenemos consciencia de contemplar cuando conocemos la rosa como tal o la flor como tal, no es algo real impreso subjetivamente en el entendimiento o en la imaginación; es la cosa misma en cuanto posee *esse intentionale*... 232

Tal «cosa misma en cuanto posee *esse intentionale*» es en definitiva el concepto objetivo (*esse objectivum*, o *conceptus obiectivus*) en Auriolo. Afirma que por esto es diferente al acto de entender (al *esse subjectivum*):

La cosa puesta *in esse apparenti* se dice que es concebida por el acto del entendimiento, es el concepto... ; pero un concepto permanece dentro del que concibe, y debe su ser al que concibe. Así pues,

230 Copleston, ob. cit., pág. 40.

231 Copleston, *ibíd.*

232 Reproducido por Copleston, ob. cit., pág. 41.

la cosa en cuanto aparece depende efectivamente del acto del entendimiento, tanto en cuanto a la producción como en cuanto al contenido. ²³³

Según Vignaux, cuando Ockham «tropezó» con «este extraordinario conceptualismo» de Auriole, «lo apartó de sí». ²³⁴ Mas, parafraseando a Snell, *ése* sería el «determinado aspecto» a partir del cual se perfilaría la distinción mente-cuerpo:

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; pues..., aunque las cosas que siento e imagino no sean acaso nada fuera de mí y en sí mismas, estoy, sin embargo, seguro de que esos modos de pensar, que llamo sentimientos e imaginaciones, en cuanto que sólo son modos de pensar, residen y se hallan ciertamente en mí. ²³⁵

En Auriole está manifiesta la impronta de Agustín. Su significación en el desarrollo del «conocimiento del concepto y de la mente» es tratable, como se hizo aquí, con prescindencia de la doctrina de la inmortalidad del alma y de la relación de ésta con el cuerpo. Una y otra son independientes de los problemas que conciernen a la subjetividad. A *este* respecto habría una línea que iría de Agustín a Descartes, y ésa pasaría por Auriole.

²³³ Auriole, del *Comentario*; citado por Copleston, *ibíd.*

²³⁴ Vignaux, ob. cit., pág. 160.

²³⁵ Descartes, *Meditaciones*, Medit. 3^o, pág. 131. Esta es, pues, una apreciación *inspirada* por el *esse apparens* de Auriole.

Sobre esto dice Gilson que la posición de Auriole:

ilustra hasta el más exigente acerca de lo que el platonismo tiene de necesidad permanente: tanto si se plantea el problema en el plano del cosmos -con Platón, Avicena y Averroes-, como si se le plantea en el interior del individuo -como hacen Agustín, Pedro Auréolo y, más tarde, Descartes-, el problema de la unión de un alma intelectual y del cuerpo parece presentar dificultades insuperables. ²³⁶

En conclusión, como escribe Peña:

vemos una oposición entre el objeto como *esse objectivum* y el sujeto cognoscente (la actividad propia de conocer) como *esse subjectivum*. Los objetos mentales son representaciones (están por...) de las cosas en la modalidad de predicaciones de ellas en una *prima intentio*, y como predicaciones de éstas en una *secunda intentio*. Esta distinción ontológica entre realidad factual y lo mental, que comienza a esbozarse con... Aureoli y... Natalis en el s. XIV, lleva por vía directa a la distinción cartesiana entre *res extensa* y *res cogitans*. ²³⁷

A partir de allí, dice Peña, el problema pronto va a plantearse, no en el sentido de si lo mental está por lo real, sino en el de si el primero ha de corresponder verdaderamente al segundo. De allí, añade él, la duda y después la convicción de que sólo se podrá estar seguro de lo que se conoce inmediatamente. Los objetos pasan a ser ideas.

Éstas serán lo que se conoce con inmediatez:

²³⁶ Gilson, ob. cit., cap IX, pág. 583.

²³⁷ Peña, «El lenguaje», págs. 18-19.

Pero en fin, heme aquí insensiblemente en el punto a que quería llegar: pues que ya es cosa, para mí manifiesta ahora, que los cuerpos no son propiamente conocidos por los sentidos o por la facultad de imaginar, sino por el entendimiento solo, y que no son conocidos porque los vemos y los tocamos, sino porque los entendemos o comprendemos por el pensamiento, veo claramente que nada hay que me sea más fácil de conocer que mi propio espíritu. ²³⁸

Y ése es también el «punto» al que se quiso llegar para justificar H_a: La definición del «conocimiento del concepto» y de la mente en el curso del Medioevo prueba que el análisis de Popper deviene ahistórico y por ende incongruente con la historia de la filosofía.

Probada H_a, pueden formularse cuatro conclusiones.

CONCLUSIONES:

1. El análisis filológico de la noción griega *psyjé* muestra que en Homero *no* había una idea dualista de la mente, como sostuviera Popper.
2. La prueba de H_c demuestra el anacronismo de Popper pues él trató al *nous* homérico, de los siglos IX ú VIII a. de C., en términos más propios de la noción de *mente* del siglo XVII, esto es, de René Descartes (1596-1650). Luego, en la filosofía griega, el alma *no tuvo* el papel que Popper le adjudicó de haber sido «muy similar» a la función de la «mente» de la «filosofía postcartesiana».

²³⁸ Descartes, *Meditaciones*, Meditación 29, pág. 130.

Esto valida a H₁. Esta última es también reforzada por la consideración de que el giro hacia el sujeto, el que se cristalizó en la filosofía moderna, se originó en el cristianismo, y fue transmitido por los filósofos cristianos del Medioevo.

3. La demostración de H_a sustenta a H₂ pues a aquélla correspondió mostrar que el punto de vista de Popper en torno al dualismo mente-cuerpo obedece a su omisión del pensamiento medieval.

4. La decisión de Popper de no responder preguntas de la forma: «¿qué es la mente?», sustenta a la conclusión de que él soslayó el hecho de que Homero y Descartes no hablaban de lo mismo. Lo que confirma a H₃. Es argüible que decisiones como aquélla desempeñen las funciones de restricciones autoimpuestas.

En base a todo esto se enuncia la siguiente tesis:

Es ahistórica la adscripción de Popper a Homero de «una idea (dualista) de la mente» anterior a René Descartes.

REFERENCIAS

- Bunge, Mario (1988): *El problema mente-cerebro*. Madrid: Tecnos.
- Cassirer, Ernst (1926): *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*. Bs. As.: Emecé, 1951.
- (1964): *Filosofía de las formas simbólicas*. Vol. II. México: FCE, 1972.
- Copleston, Frederick (1971): *Historia de la filosofía*. Vol. III. Barcelona: Ariel. Colección Convivium.
- (1994): *Historia de la filosofía*. Vol. II. 3era. edic. Barcelona: Ariel. Colección Filosofía.
- (1996): *Historia de la filosofía*. Vol. IV. 3era. edic. Barcelona: Ariel. Colección Filosofía.
- Descartes, René (1637): *Discurso del método*. Con una introducción de Francisco Romero. Traducción de J. Rovira Armengol. Bs. As.: Losada, 1966.
- Descartes, René (1637, 1641): *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*. Traducción, Prólogo y notas de Manuel García Morente. Madrid: Espasa-Calpe, S. A., 1982.
- Durkheim, Emile (1912): *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza, 1993.
- Fernández, Clemente (1974): *Los filósofos antiguos*. Selección de textos. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

- (1980): *Los filósofos medievales*. Selección de textos. Madrid: B. A. C.
- Gilson, Etienne (1937): *La unidad de la experiencia filosófica*. Madrid: Rialp, 1960.
- (1952): *La filosofía en la Edad Media*. Madrid: Gredos, 1965.
- Guthrie, William K. C. (1950): *Los filósofos griegos*. De Tales a Aristóteles. México: FCE, 1953.
- Heimsoeth, Heinz (1990): *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza.
- Heinzmann, Richard (1995): *Filosofía de la Edad Media*. Barcelona: Herder.
- Hirschberger, Johannes (1964): *Historia de la filosofía*. Tomo I. Barcelona: Herder.
- Hospers, John (1984): *Introducción al análisis filosófico*. Madrid: Alianza.
- Husserl, Edmund (1913): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: FCE, 1995.
- Jaeger, Werner (1947): *La teología de los primeros filósofos griegos*. México: FCE, 1980.
- (1957): *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Primera reimpresión. Bs. As.: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 1993.
- Jung, Carl Gustav (1951): *Simbología del espíritu*. México: FCE, 1994.

- Locke, John (1690): *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Trad. Edmundo O'Gorman. México: FCE, 1956.
- Long, Anthony A. (1994): *La filosofía helenística*. Madrid: Alianza.
- Los presocráticos*. Traducción y notas de Juan David García Bacca. 6ta. reimp. México: FCE, 1993.
- Mariás, Julián (1956): *Biografía de la filosofía*. 2da. edición. Bs. As.: Emecé.
- Mosterín, Jesús (1984): *Historia de la filosofía*. Vol. 4. Aristoteles. Madrid: Alianza.
- Ortega y Gasset, José (1960): *¿Qué es filosofía?* Madrid: Revista de Occidente.
- Peña Cabrera, Antonio (1976): «Los universales y el problema del concepto en el Medievo». *Diánoia*, México.
- (1987): «El lenguaje y la constitución del hombre occidental». En Peña, A. (ed.): *Lenguaje y concepciones del mundo*. Lima: Asociación Cultural Peruano Alemana.
- Platón: *La República*. Trad. de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano. 6ta. reimp. Madrid: Alianza, 1995.
- Popper, Karl R. (1972): *Conocimiento objetivo*. Madrid: Tecnos, 1988.
- (1977): *Búsqueda sin término*. Madrid: Tecnos.
- y John C. Eccles (1977): *El yo y su cerebro*.

- Barcelona: Labor, 1985.
- (1956, 1983): *Realismo y el objetivo de la ciencia. Post Scriptum a La lógica de la investigación científica*. Vol. I. Madrid: Tecnos, 1985.
 - (1984, 1992): *En busca de un mundo mejor*. 1ra. edic. Barcelona: Paidós Ibérica, 1994.
- Rabossi, Eduardo (1995): «La tesis de la identidad mente-cuerpo». En Fernando Broncano (ed.): *La mente humana*. Barcelona: Trotta.
- Rorty, Richard (1979): *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1983.
- Ryle, Gilbert (1949): *El concepto de lo mental*. Versión cast. de Eduardo Rabossi. Bs. As.: Paidós, s. f.
- Sarton, George (1952): *Historia de la ciencia*. Vols. I y II. Buenos Aires: Eudeba, 1965.
- Snell, Bruno (1952): *La estructura del lenguaje*. (Del original *Der Aufbau der Sprache*, Claassen Verlag GmbH, Ham.). Trad. Macau de Lledó. Madrid: Gredos.
- (1953): *The Discovery of the Mind. The Origins of European Thought*. Oxford: Basil Blackwell.
- Vignaux, Paul (1938): *El pensamiento en la Edad Media*. México: FCE, 1958.