

Ciencia y filosofía de la memoria en el siglo XXI. (4) Antecedentes (III): apuntes sobre filosofía existencial, antropología filosófica y fenomenología (Jaspers, Plessner y Merleau-Ponty)

A. Rábano Gutiérrez

Centro Alzheimer Fundación Reina Sofía – Fundación CIEN, Madrid, España.

RESUMEN

En este artículo, el cuarto de la serie dedicada a la ciencia y a la filosofía de la memoria, y tercero sobre antecedentes filosóficos en el siglo XX, se revisan brevemente, a través de algunos de sus autores más representativos, tres movimientos filosóficos: la filosofía existencial (Karl Jaspers), la antropología filosófica (Helmuth Plessner) y la fenomenología existencial (Maurice Merleau-Ponty). Si bien no en todos ellos podemos encontrar un enfoque característico de la memoria, se trata de perspectivas filosóficas estrechamente ligadas a desarrollos científicos y médicos relevantes en el s. XX, especialmente en el ámbito neurológico y psiquiátrico. En el pensamiento filosófico y clínico de Jaspers, la memoria, normal o patológica, está siempre presente, si bien en un plano secundario, profundo, inmanente. Plessner, por su parte, adopta la interpretación de la memoria de Hans Driesch, uno de sus maestros, y la incorpora a su propia visión del ser humano como ser vivo caracterizado por su *posicionalidad excéntrica*. Finalmente, la fenomenología existencial de Merleau-Ponty sí incluye una elaborada teoría de la memoria, ligada a las nociones de cuerpo, mundo, carne y quiasmo, y al concepto de cavidad o pliegue, que tendrá desarrollos posteriores en otros autores, como M. Foucault y G. Deleuze. Con este último recorrido por la obra y el pensamiento de tres autores fundamentales del s. XX se concluye la revisión de los antecedentes filosóficos de la reflexión sobre la memoria en el s. XXI. Queda preparado el terreno, por así decirlo, para un análisis histórico de la neurociencia de la memoria en el s. XX, que será el objeto del siguiente artículo de la serie.

PALABRAS CLAVE

Antropología filosófica, filosofía del siglo XX, Jaspers, memoria, Merleau-Ponty, Plessner

Introducción

También en este artículo, como en los tres anteriores de la serie, lo primero será “volver la vista atrás”, siguiendo de nuevo al poeta^{1(p836)}, para evaluar nuestra *situación* (término este importante para algunos autores de los que aquí se tratará). El primer artículo trazó un arco, demasiado amplio, quizás, entre la Antigüedad clásica y el mundo contemporáneo, y mostró un suelo originario al que volver, para hacer pie, cuando sea necesario². El segundo nos introdujo en el s. XX a través de las filosofías

de la vida (la *Lebensphilosophie*) y en los orígenes de las visiones actuales del mundo (*Weltanschauungen*)³. El tercer artículo, por último, se centró en tres actores principales en la historia del pensamiento del s. XX: Freud, Wittgenstein y Heidegger⁴. Y todo ello en la perspectiva de la memoria como un conjunto esencial de capacidades y funciones de los seres vivos, y del ser humano entre ellos. Sin embargo, no es tiempo aún de abandonar el s. XX, si queremos alcanzar el nuestro actual, el s. XXI, sin atajos ni lagunas importantes. Desde la orilla filosófica,

al menos, falta algo todavía para concluir el apartado de antecedentes de este extenso proyecto de investigación, esta *historia*, en el griego de Heródoto y Aristóteles.

El presente artículo se acerca de nuevo a tres figuras relevantes del pensamiento del s. XX, que forman parte, por lo demás, de la genealogía intelectual que aquí se persigue, y de las corrientes de pensamiento en que se inscribe: Karl Jaspers y la filosofía existencial (y una primera aproximación al lugar que le corresponde a la psiquiatría clínica en el proyecto); Helmuth Plessner y la antropología filosófica; y, por último, Maurice Merleau-Ponty, figura clave de la fenomenología existencial y la reflexión sobre la corporalidad. Por lo demás, este artículo mantendrá el esquema metodológico de los anteriores, como guía de lectura e introducción breve a los autores y los movimientos intelectuales que representan. Conviene recordar que, para un abordaje exhaustivo y canónico de la historia de la memoria como problema filosófico o científico-filosófico, existen textos excelentes de publicación más o menos reciente⁵⁻⁷.

Hay algo más en la elección de los tres autores que se discuten en este artículo. Cada uno de ellos se *sitúa* de un modo personal (e iluminador) frente a una cuestión axial en esta serie de artículos, abordada ya en cada una de las introducciones de las entregas anteriores, esto es, la *diferencia* entre la perspectiva científica (para decirlo con el título clásico de B. Russell⁸) y la filosófica. Sirva como primer ejemplo un texto de Jaspers sobre esta diferencia:

Desde que el filósofo ha buscado su orientación en el seguro suelo de la tierra firme —en la experiencia realista, en las ciencias especiales, en la teoría de las categorías y la metodología— y en los límites de esta tierra ha recorrido por tranquilas rutas el mundo de las ideas, acaba de aletear sobre la costa del océano como una mariposa, aventurándose sobre el agua, acechando un navío con el que poder emprender el viaje de descubrimiento y exploración de aquella cosa única que como trascendencia le está presente en la “existencia”. Acecha el navío —el método del pensar filosófico y de la vida filosófica—, el navío que ve, pero que no ha alcanzado definitivamente, por lo cual se agita haciendo quizá los más vertiginosos y extraños movimientos.

Nosotros somos semejantes lepidópteros y estamos perdidos cuando dejamos de buscar la orientación de la tierra firme. Pero no nos contentamos con permanecer en ella. Por eso es nuestro aletear tan inseguro y quizá tan ridículo para aquellos que están

bien sentados en la tierra firme y satisfechos, y solo somos comprensibles para aquellos de quienes se ha apoderado la inquietud^{9(p107-8)}.

Lo empírico y lo especulativo, que tan bien podemos ver entreverado en Aristóteles, y a cuyos textos volvemos ahora de nuevo, brevemente.

Los comentaristas de Aristóteles han considerado el libro I de *De partibus animalium* (*Partes de los animales*) como una lección sobre el objeto y la metodología de estudio de su biología. El primer párrafo del texto que nos ha llegado, de acuerdo con algunos de ellos, como Pierre Aubenque, contiene, además, claves sobre aspectos más amplios o globales de la metodología y la lógica del estagirita, y en particular sobre su dialéctica (desarrollada en *Tópicos*), esto es, el modo en que la investigación se enfrenta al conocimiento general establecido (*endoxa*)^{10(p272)}.

En lo relativo a toda especulación e investigación, por igual la más humilde como la más elevada, parece que hay dos posiciones posibles; de las cuales una bien se puede denominar ciencia del objeto [*epistémēn tou prágmatos*] y a la otra como una especie de cultura [*paideían tiná*]. En efecto, es propio de un hombre educado convenientemente el poder juzgar [*jrinai*] de forma certera si el que habla expone bien o no^{11(639a 1-6)}.

¿Por qué establece Aristóteles esta diferencia?

Tal persona es la que precisamente creemos que está bien instruida [*tón hólos pepaideiménon*], y el tener cultura [*tó pepaidesthai*] el poder hacer lo antes dicho. Aparte, consideramos que esa persona por sí sola es capaz de juzgar [*jritijón*] sobre todos los temas, por decirlo así, y en cambio, otra únicamente sobre un tema determinado [*peri tinos physeos aphorisménes*] [...] ^{11(639a 7-11)}.

Para Aristóteles, y esa es la clave de su dialéctica, el diálogo entre la ciencia y el conocimiento general más alto (cultivado) no genera conocimiento verdadero, sino crítica, y ese elemento negativo contribuye a la riqueza y precisión de la ciencia señalando aquello que, justamente, le falta en cada momento. De este papel crítico de la filosofía sobre la ciencia no está muy alejada la propuesta que hizo J. Habermas (1929 -) hace ya 50 años en su “¿Para qué aún filosofía?”¹².

Ciencia y filosofía, la *diferencia* principal que aquí sirve de guía (de la mano, en próximos artículos de la serie, de algunos *filósofos de la diferencia*, como Derrida y Deleuze,

ya mencionados anteriormente)²; pero también, como sugiere ahora el texto de Aristóteles, lo *amateur* frente a lo profesional, lo académico frente a lo extraacadémico, el conocimiento especializado frente al pensamiento general; otras *diferencias*, todas ellas aplicables, en diversos planos de abordaje, a la ciencia y la filosofía. Quién tiene hoy la competencia y/o la autoridad (el poder, dirá Foucault) para hablar de algo, a quién debemos escuchar con atención. Quedarán aquí solo apuntadas estas cuestiones abiertas, tan propias del mundo hiperinformado y líquido en que vivimos¹³.

Desarrollo

Karl Jaspers: psiquiatría clínica y filosofía existencial

El existencialismo, en sentido estricto, fue un movimiento filosófico, y también literario y cultural, que se mantuvo activo principalmente durante los años 40 y 50 del s. XX, ligado a la obra de Jean-Paul Sartre (1905-1980), Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), Simone de Beauvoir (1908-1986) y Albert Camus (1913-1960). Se encuadra, sin embargo, en una tradición más amplia y diversa, la filosofía existencial, de pensadores comprometidos con el análisis de la existencia, entendida esta como el modo de ser del hombre en el mundo¹⁴. Su origen está estrechamente vinculado a la fenomenología de Edmund Husserl (1859-1938), y tiene como antecedentes, en el siglo anterior, el pensamiento religioso de Søren Kierkegaard (1813-1855) y el nihilismo de Friedrich Nietzsche (1844-1900). Otros autores asociados a este heterogéneo movimiento son el primer Heidegger (1889-1976), Karl Jaspers (1883-1969), Gabriel Marcel (1889-1973) y Martin Buber (1878-1965). No debemos olvidar, en nuestro país, el singular existencialismo cristiano de Miguel de Unamuno (1864-1936). Se ha interpretado el existencialismo como una reacción frente al romanticismo¹⁴ o al racionalismo¹⁵. Entre los temas comunes que han desarrollado los filósofos existencialistas se encuentran la autenticidad de la vida individual, el sentido (o el absurdo) de la existencia, el rechazo del objetivismo científico y la libertad y responsabilidad en las decisiones del ser humano¹⁶. Fue Sartre quien utilizó por primera vez el término “existencialismo” e inauguró el movimiento (*El ser y la nada*, 1943), tomando como punto de partida *Ser y tiempo* (1927) de M. Heidegger y *Filosofía* (1932) de K. Jaspers^{16,17}.

Algunos temas del existencialismo del s. XX han llegado hasta la filosofía actual a través de autores europeos

como M. Foucault (1926-1984), J. Derrida (1930-2004), G. Deleuze (1925-1995) y P. Ricoeur (1913-2005), y a través de filósofos anglosajones como Charles Taylor (1931-) y Hubert Dreyfus (1929-2017). El existencialismo más reciente se ha centrado en la animalidad del ser humano y en el “desencantamiento” creciente del mundo humano (por utilizar el término ya clásico de Max Weber) producido por las ciencias naturales y humanas en el s. XXI. Los proponentes del *neuroexistencialismo* sugieren que tras una primera (Nietzsche, Kierkegaard y Dostoievski) y una segunda (Sartre, Camus y Simone de Beauvoir) olas de existencialismo, en el s. XXI, asistimos a una tercera ola derivada de la influencia del darwinismo y de las neurociencias en la cultura actual^{18,19}. El hombre es un animal más y solo un animal, y la mente, el espíritu o la conciencia se reducen, de una u otra forma, a la actividad neural. Los filósofos neuroexistencialistas, como Owen Flanagan y Gregg D. Caruso, proponen reencontrar el sentido de la vida y el fundamento de la moral y la libertad humanas en un contexto estrictamente material, fisiológico. Frente a esta misma cuestión, el *neoexistencialismo* de M. Gabriel propone rescatar el humanismo y la dimensión *espiritual* del ser humano en una perspectiva agnóstica, basada en una *ética del desconocimiento*, esto es, en la imposibilidad de las ciencias para dar cuenta de la totalidad del ser humano (enfoque compartido en su momento, por ejemplo, por Jaspers, Sartre y Camus)^{16,20}.

Karl Jaspers no es uno de los filósofos más visitados por los historiadores, y su pensamiento no constituye una doctrina o un sistema conceptual bien delimitado^{16,21}; la filosofía era para él más bien una búsqueda permanente, con el objetivo (al igual que para Aristóteles) de alcanzar la plenitud de la existencia humana. Aun así, Jaspers ha dejado su huella personal en múltiples ámbitos intelectuales, como la filosofía existencial, la psiquiatría clínica, el pensamiento religioso y el político, entre otros. Jaspers nació en Oldenburgo, localidad del Norte de Alemania (Baja Sajonia), en 1883, en una familia liberal con presencia activa en la política local. Desde niño sufrió de bronquiectasias, lo que limitó considerablemente su actividad física y, según algunos autores, pudo contribuir a su singular perspectiva sobre el sufrimiento humano²². Inicialmente, estudió Derecho, sin gran entusiasmo, en Heidelberg y Múnich, y más tarde Medicina en Berlín, Göttingen y Heidelberg, estudios que culminó con su tesis “Nostalgia y crimen” (“Heimweh und Verbrechen”; 1908). En 1910, se casó con Gertrude



Figura 1. Karl Jaspers y su mujer, Gertrude Mayer, en 1911, un año después de casarse, y el año en que comenzó a escribir su *Psicopatología general*. Fuente: Evangelische Studierendengemeinde Heidelberg [Internet]. Heidelberg (DE): Evangelische Studierendengemeinde Heidelberg; [s.d.]. Karl-Jaspers-Haus; [consultado 20 oct 2024]. Disponible en: <https://www.esg-heidelberg.de/karl-jaspers-haus-2/>.

Mayer, de familia judía, por quien más tarde decidiría no abandonar Alemania ante el acoso del régimen nazi. Entre 1909 y 1915 fue ayudante de investigación en la clínica psiquiátrica de la Universidad de Heidelberg, bajo la dirección de Franz Nissl (1860-1919). Durante estos años trabajó de forma relativamente independiente y sin sueldo, y ello le permitió centrarse en los pacientes que le resultaban más interesantes y desarrollar así una visión personal de la práctica psiquiátrica. Publicó entonces varios artículos sobre los procesos mentales y el desarrollo de la personalidad (1910) y sobre el método fenomenológico en psiquiatría (1912). En 1911, recibió el encargo, por parte del editor Ferdinand Springer, de escribir un texto académico de psiquiatría, y en 1913 publicó su *Psicopatología general* (*Allgemeine Psychopathologie*),

obra que tendrá un impacto duradero sobre la psiquiatría europea, también en nuestro país, y cuya cuarta edición (1942) incorporará ideas de la filosofía existencial del autor^{23,24}. Las actividades y publicaciones realizadas con motivo del centenario de la primera edición de la obra dan testimonio de su vigencia actual²⁵. También en 1913, Jaspers comienza a alejarse de la psiquiatría y se incorpora al Departamento de Psicología (Facultad de Filosofía) de la Universidad de Heidelberg, donde llegaría a ser profesor de filosofía en 1921²⁶⁻²⁸ (figura 1).

La primera de las obras filosóficas mayores de Jaspers, *Psicología de las concepciones del mundo* (*Psychologie der Weltanschauungen*), se publica en 1919. Esta obra anuncia ya algunos temas relevantes en su pensamiento: los

límites entre ciencia y filosofía, las situaciones límites (*Grenzsituationen*), la existencia como libertad de ser en el mundo, la imbricación de lo normal y lo patológico, el conocimiento genuino frente a la racionalidad instrumental o ideológica, o la elevación de la conciencia, más allá de sus límites, a través de la comunicación existencial con los otros²⁹. Conviene recordar aquí la *filosofía del límite* del filósofo español Eugenio Trías, muy próxima a las cuestiones planteadas por Jaspers³⁰. La dura crítica de Heidegger al texto de Jaspers enturbió la fructífera amistad que venían cultivando ambos filósofos³¹, y que finalmente no resistió la colaboración de Heidegger con el régimen nazi en los años 30. Puede seguirse la historia de esta amistad fracasada en las detalladas notas que sobre ella fue tomando Jaspers a lo largo de décadas³². Antes de continuar, alguna precisión más sobre las *situaciones límites*, que no son ajenas a la cuestión de la memoria que aquí se viene persiguiendo:

Estas situaciones fundamentales de nuestra existencia las llamamos *situaciones límites*. Quiere decirse que son situaciones de las que no podemos salir y no podemos alterar. [...] En la vida corriente huimos frecuentemente ante ellas cerrando los ojos y haciendo como si no existieran. Olvidamos que tenemos que morir, olvidamos nuestro ser culpables y nuestro estar entregados al acaso. [...] A las situaciones límites reaccionamos, en cambio, ya velándolas, ya, cuando nos damos cuenta realmente de ellas, con la desesperación y con la reconstitución: llegamos a ser nosotros mismos en una transformación de la conciencia de nuestro ser^{9(p17)}.

La filosofía existencial de Jaspers está recogida en los tres volúmenes de su *Filosofía* (1932): (I) *Orientación filosófica en el mundo*, (II) *Iluminación de la existencia* y (III) *Metafísica*. Cada uno de ellos está dedicado a uno de los modos existenciales del ser humano: 1) la orientación (que genera el conocimiento objetivamente verificable), 2) la existencia (que permite la autorreflexión subjetiva/existencial) y 3) la trascendencia (basada en la interpretación simbólica de contenidos metafísicos), respectivamente. Conviene destacar aquí dos nociones claves que permiten una aproximación a la dimensión metafísica del pensamiento de Jaspers. La primera de ellas es *lo abarcador* (*das Umgreifende*): “Nosotros denominamos abarcador al ser que no es solo sujeto ni solo objeto, antes bien comprende ambos lados del dualismo sujeto-objeto”^{33(p16)}.

Por otra parte, las *cifras de la trascendencia* constituyen los límites absolutos de la conciencia humana; se pueden encontrar en la naturaleza, el arte, el simbolismo religioso, y también en la metafísica. Estas cifras, como conciencia del límite, forman un sustrato común compartiendo por los distintos sistemas de pensamiento, y podrían servir de base a la tolerancia mutua entre los seres humanos. La noción de trascendencia en Jaspers, de origen kantiano, tiene una clara dimensión religiosa, enfrentada, no obstante, a toda religión revelada u ortodoxia religiosa, y muestra la influencia de Nietzsche, Kierkegaard y Schelling. Para Jaspers la verdadera filosofía debe estar guiada por una fe en la trascendencia originaria de la existencia humana. “La fe filosófica sería una vivencia de lo *abarcador*, vivencia que puede concedérsenos o no”^{33(p16)}. Esa trascendencia, sin embargo, depende de la razón (“lo abarcador que hay en nosotros”^{33(p47)}), que exige la comunicación ilimitada entre los seres humanos para llegar a la verdad.

El pensamiento de Jaspers tiene también una importante dimensión humanista y política, que marca los últimos años de producción intelectual del filósofo. Ya en los años 30 había publicado *Ambiente espiritual de nuestro tiempo* (1932), y, después de la Segunda Guerra Mundial, *El problema de la culpa* (1946)³⁴, en torno a la responsabilidad moral (participación activa) y política (tolerancia pasiva) del pueblo alemán en los crímenes del nazismo. Después de la guerra Jaspers tuvo un papel importante en la desnazificación y reconstrucción de la Universidad alemana (*La idea de la universidad*, 1946). Su dedicación a la historia (*Origen y finalidad de la historia*, 1949) le llevó a definir el “periodo axial” (800 a 200 a. C.), que habría dado lugar al desarrollo de las creaciones fundamentales de la civilización. Finalmente, su dimensión pacifista se manifestó en *La bomba atómica y el futuro de la humanidad* (1961). Para Jaspers, el totalitarismo surge como consecuencia del triunfo de la racionalidad técnica o instrumental, a la que hay que oponer una comunicación libre entre los ciudadanos, una esfera no planificada de interacciones humanas. También defendió la importancia de la tradición cultural, en lo que denominó “patriotismo constitucional”. Jaspers era profesor de la Universidad de Basilea desde 1948, y después de haberse visto envuelto en varias polémicas en su país por sus opiniones políticas y sociales, en 1967 abandonó la ciudadanía alemana y adoptó la suiza.

No encontraremos una teoría de la memoria en la obra de Jaspers; no es ese el motivo de que el filósofo alemán participe en esta *historia*. Jaspers representa, con su pensamiento abierto y en búsqueda constante, un complejo cruce de caminos entre la ciencia y la filosofía, la medicina (psiquiatría) y la psicología, la fenomenología y la filosofía existencial, la existencia y la trascendencia, la libertad individual y la vida colectiva. Su método de reflexión se basa en el planteamiento y la resolución de antinomias al estilo kantiano y hegeliano, las que encierra lo *abarcador* de la existencia humana. Sin embargo, vale la pena aproximarse brevemente desde el punto de vista de la memoria a algunas de sus ideas fundamentales.

En su disertación de fin de carrera, “Nostalgia y crimen” (1909), Jaspers analiza una serie de crímenes (incendios provocados e infanticidios) cometidos por mujeres adolescentes o jóvenes separadas de sus hogares natales y obligadas a trabajar como sirvientas en hogares ajenos. El recuerdo idealizado de su vida anterior habría generado en ellas una nostalgia patológica resuelta en violencia³⁵.

Antes de continuar, y para seguir el orden cronológico de su obra, conviene atender al marco teórico y metodológico que fue estableciendo el autor en el desarrollo de su *Psicopatología general*, y que podríamos resumir en los siguientes puntos^{25,36}:

— Crítica del reduccionismo biológico en neurología y psiquiatría, tan característico de la época (siguiendo la máxima de W. Griesinger: “las enfermedades mentales son enfermedades del cerebro”); crítica de la explicación causal exhaustiva como “mitología cerebral”.

— Consideración de la psiquiatría, tal como M. Weber había propuesto con respecto a la sociología, como una disciplina híbrida de ciencia y humanismo.

— Aproximación al paciente psiquiátrico a través de la dicotomía comprender/explicar propuesta por Dilthey³; la psicología comprensiva (*verstehende*) frente a la explicativa (*erklärende*) que, a diferencia de esta última, no busca causas, sino sentido. La empatía, y el concepto de *Erlebnis* de Dilthey, como método de comprensión del paciente.

— Adopción de la fenomenología de Husserl como método, pero limitada a la interpretación de los síntomas subjetivos del paciente³⁷.

En relación con la recepción de *Psicopatología general* en nuestro país, G.E. Berrios recuerda que, mientras que L. Martín-Santos interpretó la fenomenología de Jaspers

como una “psicología empírica”, C. Castilla del Pino consideró que los criterios de Jaspers llevaban a una sobrevaloración de la posición del observador³⁷.

También la noción de existencia de Jaspers, íntimamente ligada a lo abarcador, tiene una de sus raíces en la memoria. El ser humano es *existencia* (ser vivo), a la vez que *conciencia en general* (dualismo sujeto-objeto) y *espíritu* (vida de ideas), pero también es *ex-sistencia* (*Existenz*) posible, y una de sus manifestaciones es “la conciencia de una *reminiscencia* inconcebible, como si tuviera una conciencia con la creación [Schelling] o como si pudiera acordarse de algo visto con anterioridad a todo sermundo [Platón]”^{33(p21)}.

En la importancia que Jaspers confiere a la tradición cultural hay, finalmente, algo que vincula la memoria colectiva, en el sentido que dio a este término M. Halbwachs (1877-1945)⁷, con su propia noción de racionalidad y comunicación.

La razón ensancha la clarividencia, hace dúctil la propensión a la comunicación, apto para transformarse en nuevas experiencias, más todo eso escondido solo en un fondo, imperturbable en la fidelidad, vivo en el recuerdo actualmente eficiente de todo lo que alguna vez fuera real para ella^{33(p48)}.

En las tradiciones nacionales, las crisis históricas pueden tener sobre generaciones enteras el efecto que las situaciones límites ejercen sobre las vidas individuales, y contribuyen a lo que se ha denominado “memoria generacional”³⁸.

La antropología filosófica de Helmuth Plessner

La pregunta por la naturaleza del ser humano —¿qué es el hombre?— atraviesa la historia entera de la filosofía occidental y está muy presente, por ejemplo, en Descartes, Kant, Hegel y Nietzsche. De acuerdo con J. Fischer, lo que define a la antropología filosófica (con minúsculas) como subdisciplina filosófica es la autointerpretación del ser humano, mientras que la Antropología Filosófica (con mayúsculas) designaría un movimiento filosófico surgido en Alemania durante la primera mitad del s. XX en torno a la pregunta por el lugar propio del ser humano (*Sonderstellung*) en el cosmos y entre los seres vivos³⁹. Este nuevo paradigma habría tomado como referencia —crítica, reactivamente, como ha señalado Habermas— el desarrollo reciente de las ciencias humanas empíricas (biología, psicología, antropología cultural y sociología). Sus representantes principales son Max

Scheler, ya presente en estas páginas en el contexto de la *Lebensphilosophie*³, Arnold Gehlen y Helmuth Plessner. Todos ellos habrían propuesto una tercera vía frente al dualismo cartesiano (materia/espíritu, cuerpo/mente), escindido a comienzos del s. XX en dos paradigmas en competición: el naturalismo (Darwin), por una parte, y el culturalismo (Dilthey y, más adelante, Foucault), por otra. Para ello, cada uno de estos autores habría elaborado su propia filosofía biológica, con un fuerte apoyo en la biología contemporánea^{39,40}. Finalmente, los tres habrían recorrido un camino (en términos de las ciencias particulares relacionadas) desde la biología (y la paleoantropología) hasta la sociología. Gehlen y Plessner acabaron siendo durante muchos años (como también los representantes de la Escuela de Frankfurt) profesores de sociología. En cuanto a la antropología filosófica como disciplina, si bien perdió intensidad durante la segunda mitad del s. XX⁴¹, la obra de filósofos actuales como M. Gabriel²⁰ y algunos congresos internacionales recientes dan fe de su revitalización en las primeras décadas del s. XXI⁴²⁻⁴⁴.

Para Scheler, el ser humano se diferencia del animal como *Neinsagenkönnner* (el que es capaz de negar), por su *Weltoffenheit* (apertura al mundo), y por su capacidad de considerar las cosas como objetos (*Gegenstandsfähigkeit*)³⁹. La apertura del hombre al mundo contrasta con la vinculación esencial de todo animal a su mundo circundante (*Umwelt*), como lo definió J. von Uexküll, y que determina su círculo vital (*Lebenskreis*). Por su parte, Gehlen propone que la ruptura de este círculo vital en el hombre se debe a su pobre diferenciación morfológica, como resultado de la neotenia (esto es, la persistencia de caracteres fetales o juveniles en el adulto), lo que lo convierte en un *Mängelwesen*, un ser deficiente, y también a la flexibilidad de su conducta. La inseguridad y vulnerabilidad así generadas determinan la acción (*Handlung*) propiamente humana, que crea un mundo artificial (cultura), con un papel fundamental del lenguaje, que se materializa en las instituciones humanas^{39,45}.

Helmuth Plessner (1892-1985) nació en Wiesbaden, Alemania, en una familia de origen judío, y estudió Medicina, y después Zoología y Filosofía, en las universidades de Friburgo, Heidelberg y Berlín. En 1914, estudió fenomenología con Husserl y quedó fascinado por la filosofía de Kant. Obtuvo el doctorado en Erlangen en 1918, y en 1920 recibió su habilitación en Filosofía en Colonia, de la mano de Max Scheler y Hans Driesch. En 1934, el régimen nazi le impidió seguir ejerciendo la

docencia y se trasladó a Groningen, Holanda, como invitado del Instituto de Fisiología (gracias a Frederik J.J. Buytendijk) (figura 2). En 1942, fue cesado allí de nuevo por los nazis, aunque tras el fin de la Segunda Guerra Mundial ocupó la cátedra de Filosofía hasta 1951, cuando volvió a Alemania para ocupar una cátedra de Sociología en Göttingen. En 1962-1963, ya como profesor emérito, impartió docencia en la New School for Social Research de Nueva York⁴⁶⁻⁴⁸.

El primer libro publicado por Plessner es *La unidad de los sentidos* (1923), pero es en *Los grados de lo orgánico y el hombre*, publicado en 1928, donde se encuentra su principal contribución a la antropología filosófica. Otro texto relevante es *La risa y el llanto: investigación sobre los límites del comportamiento humano* (1941). Entre los textos de orientación más sociológica, se encuentran *Límites de la comunidad: crítica al radicalismo social* (1924) y *El destino del espíritu alemán al final de su época burguesa* (1935).

El concepto que mejor define la singularidad del ser humano en el pensamiento de Plessner es el de *posicionalidad excéntrica*. A diferencia de Heidegger, que centra su analítica existencial del ser humano en su finitud *temporal* (su mortalidad), Plessner atiende principalmente a la finitud *espacial*, corporal, del hombre⁴⁸. Todo ser vivo está definido por un límite espacial (*Grenze*), y ese límite, a diferencia de lo que ocurre en un objeto inerte, forma parte de él mismo, le pertenece. Plessner define la posicionalidad como la relación que mantiene un ser vivo con su propio límite. En las plantas, la posicionalidad es abierta, mientras que los animales se caracterizan por una posicionalidad cerrada o *céntrica*. El centro físico de un animal es su sistema nervioso. Así, un animal se diferencia de una planta porque no solo *tiene* un cuerpo, sino porque además *está* en su cuerpo. Por su parte, el ser humano mantiene una relación con este centro, es consciente de él, y puede considerarse en consecuencia, que está definido por una posicionalidad *excéntrica*. El hombre “no solo vive (*lebt*) y tiene vivencias (*erlebt*), sino que tiene la vivencia de su propio vivir”^{49(p314)}.

Desde el punto de vista posicional, se da una triada: el ser vivo es un cuerpo, está dentro de un cuerpo (como vida interna o alma) y está fuera del cuerpo como punto de vista desde el cual puede ser ambos. El individuo que viene caracterizado posicionalmente por esta triada se llama *persona*^{49(p315)}.



Figura 2. Helmuth Plessner, sentado a la cabecera de la mesa, durante una de sus clases en la Universidad de Groningen, en los años 1930. Fuente: University of Groningen Library [Internet]. Groninga (NL): University of Groningen; [s.d.]. Helmuth Plessner made philosophy out of his own life story; 12 jun 2025 [consultado 20 oct 2024]. Disponible en: <https://www.rug.nl/library/gaaronica/blogposts/plessner?lang=en>

El ser humano tiene un cuerpo (*Körper*), y además es él mismo un cuerpo (*Leib*). Este doble aspecto del cuerpo, del que el ser humano puede tomar distancia gracias a su posicionalidad excéntrica, ha dado lugar a interesantes interpretaciones de las vivencias en pacientes neurológicos, y del marco teórico actual de la neurociencia^{50,51}. Se ha sugerido que, en pacientes de Parkinson portadores de un neuroestimulador profundo, por ejemplo, los procedimientos de ajuste o la desconexión temporal del dispositivo pueden modular la percepción de su propia excentricidad corporal por parte del sujeto⁵².

La posicionalidad excéntrica desplaza al ser humano del equilibrio con su medio (que en el hombre se convierte en *mundo*) y con su propia naturaleza, y lo convierte en

un ser deficiente, un apátrida (*heimatlos*). Del impulso del hombre para llegar a ser algo por sí mismo y para crear su propio equilibrio nacen la cultura y la tecnología. Plessner define este proceso mediante tres leyes antropológicas:

1. La ley de la artificialidad natural, que indica que los seres humanos son artificiales por naturaleza. Los elementos tecnológicos y culturales, que responden a la necesidad óntica del hombre⁴⁸ de llegar a ser él mismo, acaban formando parte de su propio esquema corporal y de su estructura cognitiva. Esto es aplicable tanto al lenguaje natural como a las tecnologías que amplían las capacidades motoras, sensoriales y cognitivas del ser humano.

2. La ley de la inmediatez mediata, que recoge la independencia relativa de las creaciones culturales humanas. “El hombre solo puede inventar lo que descubre”^{49(p341)}. Una característica esencial de la acción propiamente humana es la expresividad, que incluye el lenguaje. “[...] el hombre, a través de su expresividad, es un ser que empuja a realizaciones siempre distintas, incluso cuando persiste en la misma intención, dejando, así, una historia tras de sí. En su expresividad radica la razón interna del carácter histórico de su existencia [...]”^{49(p356)}. “En la expresividad reside el verdadero motor de la dinámica específicamente histórica de la vida humana”^{49(p357)}.
3. La ley del emplazamiento utópico, que explica la necesidad de trascendencia y la religiosidad como consecuencia del desarraigo constitutivo del ser humano. Ante la conciencia de la contingencia de su existencia, “solo la religión le proporciona una vinculación y orden definitivos, un lugar para vivir y morir, la seguridad y la reconciliación con el destino, un sentido de la realidad y una tierra natal”^{49(p359-60)}.

Plessner, siguiendo a Driesch, interpreta la memoria (“la capacidad de corregir una reacción gracias a experiencias pasadas”) como “base histórica de reacción”^{49(p300)}. Así, la memoria sirve a la acción, a su anticipación, le proporciona grados de variabilidad y libertad e interviene en la actualización de sus potencialidades. La memoria es privativa de los animales, esto es, de “la vida organizada de forma cerrada”^{49(p303)}, la posicionalidad céntrica, y no se da en las plantas. En el transcurso de cada acción, el sistema nervioso filtra analíticamente la experiencia, la descompone en sus elementos fundamentales, y la pone así (y no en forma de una grabación completa y fiel, como haría un gramófono), a través de sus posibilidades combinatorias, al servicio de nuevas acciones futuras, de forma consciente o extraconsciente. “[...] el depósito de aquello que ha sucedido a un ser vivo solo puede darse en la memoria en virtud de su carácter futuro [...]”^{49(p307)}.

Maurice Merleau-Ponty y la fenomenología existencial

Merleau-Ponty es una figura clave en la genealogía del pequeño conjunto de pensadores, en los ámbitos francés, alemán e italiano, principalmente, que vamos tomando como referencia, del lado filosófico, en nuestra aproximación a la memoria en el s. XXI. Forma parte de la generación que dominó la escena filosófica francesa en la posguerra, junto a Jean-Paul Sartre (1905-1980), Simone de Beauvoir (1908-1986) y Claude Lévi-Strauss

(1908-2009), y fue determinante en la formación de la generación filosófica posterior (posestructuralista), que incluye a Michel Foucault (1926-1984), Gilles Deleuze (1925-1995) y Jacques Derrida (1930-2004), entre otros (figura 3). Maurice Merleau-Ponty nació en 1908 en Rochefort-sur-Mer, y mostró una vocación temprana por la filosofía. Estudió filosofía en la École Normale Supérieure (1926-1930), y su tesis doctoral complementaria (*thèse mineure*), que constituye su primer texto relevante, se publicó en 1942 con el título de “La estructura del comportamiento”. Participó en la Segunda Guerra Mundial como soldado de infantería, y fue herido en junio de 1940. En 1945 completó y publicó su tesis doctoral principal (*thèse majeure*), “La fenomenología de la percepción”, y durante algunos años trabajó como profesor de filosofía de enseñanza secundaria y como profesor de psicología y filosofía (Universidades de Lyon y París, y École Normale Supérieure). En 1952 fue elegido para la cátedra de Filosofía del Collège de France (su clase inaugural de 1953 se publicó con el título de “Elogio de la filosofía”).

La vida filosófica de Merleau-Ponty, como la de sus compañeros de generación, estuvo marcada por el compromiso político. En 1945, fundó *Les Temps Modernes* junto a Sartre y Beauvoir, y fue editor político de la revista hasta que dimitió en 1952 por desavenencias con Sartre a raíz de la Guerra de Corea. La evolución de su pensamiento político puede seguirse desde *Humanismo y terror* (1947) hasta *Las aventuras de la dialéctica* (1953). En 1957, declinó la concesión de la Orden Nacional de la Legión de Honor debido a las torturas cometidas por la Cuarta República Francesa durante la Batalla de Argel. Su último texto publicado es *Signos* (1960), una colección de ensayos sobre arte, literatura, filosofía y política. De forma póstuma se ha publicado abundante material inédito del filósofo, y son destacables *La prosa del mundo*, sobre literatura y expresión artística, y *Lo visible y lo invisible* (1968), texto inacabado que contiene la versión más madura de la filosofía (especialmente, la ontología) de Merleau-Ponty^{53,54}.

En *La estructura del comportamiento*, Merleau-Ponty aborda la percepción y la conducta de los seres vivos en una perspectiva que integra los hallazgos de la psicología de la Gestalt y las observaciones de Kurt Goldstein en pacientes con daño cerebral, con la fenomenología de Husserl. Para ello somete a la psicología reflexológica a una crítica fenomenológica clásica, que intenta evitar tanto una interpretación intelectualista (neokantiana)

como una interpretación empirista, mecanicista, de los hallazgos experimentales (nos permitimos remitir a la referencia 3 para una revisión rápida de los debates en torno al mecanicismo en las primeras décadas del s. XX, y al excelente análisis de la historia del concepto de reflejo que hizo G. Canguilhem desde su propio vitalismo moderado⁵⁵).

Hemos encontrado, pues, en la noción de “forma” el medio de evitar las antítesis clásicas en el análisis del “sector central” del comportamiento y en el de sus manifestaciones visibles. En un sentido general, esta noción nos ahorra la alternativa entre una filosofía que yuxtapone los términos asociados exteriormente, y otra filosofía que encuentra en todos los fenómenos las relaciones intrínsecas del pensamiento^{56(p174)}.

Merleau-Ponty entiende la actividad del sistema nervioso como un campo de fuerzas dotado de una forma o estructura propia, con una dinámica dialéctica, no mecánica ni lineal. Se trata de una estructura gestáltica, holística, como la que, en sucesivos niveles de integración, es propia de la materia, la vida y la mente. El filósofo francés propone, así, una clasificación tripartita del comportamiento: 1) los comportamientos *sincréticos*, instintivos, en los que domina el *a priori* de la especie; 2) los comportamientos *amovibles*, que pueden dar lugar a un aprendizaje genuino; y 3) el comportamiento simbólico, propio del ser humano, abierto a las relaciones virtuales, expresivas y recursivas entre las estructuras. *La estructura del comportamiento* concluye con una propuesta de estudio más específico y profundo de la conciencia perceptiva como un tipo de experiencia originaria, y esa es la tarea que Merleau-Ponty emprende en *La fenomenología de la percepción*.

De esta obra fundamental del filósofo se destacará aquí brevemente un primer binomio de conceptos claves entrelazados: el cuerpo y el mundo. De nuevo desde un punto de vista fenomenológico (más próximo a la fenomenología existencial de Heidegger que a la fenomenología trascendental de Husserl)⁵⁷, Merleau-Ponty critica tanto las interpretaciones intelectualistas como las empiristas del cuerpo (dualismo cartesiano). Para ello se apoya extensamente en los análisis clínicos de lesiones traumáticas en heridos de la Primera Guerra Mundial (K. Goldstein), y en fenómenos como el miembro fantasma, la anosognosia y la ceguera cortical. Fenómenos como estos, indica Merleau-Ponty, no tienen una explicación meramente fisiológica ni psicológica, y deben ser



Figura 3. Maurice Merleau-Ponty.

entendidos “en la perspectiva del ser-del-mundo”^{58(p100)}. El rechazo de la mutilación (miembro fantasma) y del déficit (anosognosia) es el reverso de nuestra conexión profunda con el mundo, de los proyectos que comprenden a nuestro cuerpo en su totalidad e integridad. Como en toda perspectiva fenomenológica (así también en Husserl, Heidegger y Sartre), el sujeto que pregunta y reflexiona queda aquí englobado y cuestionado en su propio análisis: “No puedo comprender la función del cuerpo viviente más que llevándola yo mismo a cabo y en la medida en que yo sea un cuerpo que se eleva hacia el mundo”^{58(p94)}.

El cuerpo no es sujeto (para sí) ni objeto (en sí), sino experiencia (pre-reflexiva) de un cuerpo vivido, dotado de su propio espacio (esquema corporal) y situado en el mundo (espacialidad situacional del cuerpo, ligada a la acción, frente a la espacialidad posicional de los objetos). La espacialidad del cuerpo es condición (pre-objetiva) de la percepción espacial de los objetos. También la

sexualidad y el lenguaje forman parte del encuentro pre-cognitivo, intencional, del cuerpo con el mundo propio y con el mundo compartido con otros seres humanos. El cuerpo está orientado temporalmente en el mundo, lo que implica una relación dialéctica entre el cuerpo actual y los hábitos corporales, esto es, la sedimentación de actividades corporales previas.

El modo de existencia característico del cuerpo es el de *ser-en-el-mundo*. El mundo es lo que se muestra en la percepción, pero esta no supone la recepción y representación pasivas del mundo por una conciencia abstracta, ideal, sino la coincidencia, la coexistencia de un cuerpo y un mundo determinados. La conciencia perceptiva revela la conciencia corporal. La objetividad, la espacialidad, la temporalidad y el movimiento que configuran el mundo son inseparables de la estructura y la actividad corporales. Esta coincidencia de cuerpo y mundo en un ámbito primordial abarca también la afectividad, y el reconocimiento de los otros como cuerpos-mundos equivalentes a los nuestros (intercorporalidad).

La filosofía del cuerpo vivido de Merleau-Ponty ha tenido un desarrollo, una elaboración, posterior, en el enactivismo de Humberto Maturana (1928-2021) y Francisco Varela (1946-2001), y especialmente en la neurofenomenología desarrollada por el neurólogo chileno. Se tratará más extensamente de estas perspectivas en un próximo artículo de la serie⁵⁹.

Merleau-Ponty no propone un concepto original de tiempo⁵⁶; más bien, en diálogo con Husserl y Heidegger, reinterpreta la temporalidad del ser en términos del eje cuerpo-mundo^{58(p418 y ss.)}. Volveremos a ello en breve para hablar de la memoria. “No somos, de una manera incomprensible, una actividad unida a una pasividad, un automatismo más una voluntad, una percepción más un juicio, sino del todo activos y del todo pasivos, porque somos el surgir del tiempo”^{58(p435)}.

En *Lo visible y lo invisible*, Merleau-Ponty lleva a sus últimas consecuencias, más allá de su confrontación con la evidencia científica, su enfoque previo⁵⁷. Así nace otro par de conceptos originales, el de *carne* y *quiasmo*. Si mi mano puede tocar un objeto cualquiera y puede a la vez ser tocada por mi otra mano, si soy a la vez (o alternativamente, o paradójicamente, como sugiere el filósofo) tangible (mundo) y quien toca (cuerpo), visible y vidente, esa tangibilidad y visibilidad general revela un elemento primordial común al mundo y a mí mismo, y a ese “elemento” Merleau-Ponty lo denomina *carne*:

La carne no es materia, no es espíritu, no es sustancia. Sería necesario, para designarla, el viejo término de “elemento”, en el sentido en que se lo usaba para hablar del agua, del aire, de la tierra y del fuego, es decir en el sentido de una *cosa general*, a medio camino entre el individuo espacio-temporal y la idea, suerte de principio encarnado que importa un estilo de ser, en todas partes donde encuentra una parcela de él. La carne es, en este sentido, un “elemento” del Ser^{60(p127)}.

El entrelazamiento de cuerpo y mundo en la carne, y de mundos diversos entre sí (mi mano puede tocar y ser tocada también por otra persona), en una relación intercorporal⁶¹ es lo que Merleau-Ponty ha llamado *chiasme*, término que reúne los significados de quiasma (biológico, anatómico) y quiasmo (lingüístico, retórico) en castellano.

Como ha señalado D.F. Krell⁶², en su abordaje de la memoria, Merleau-Ponty se enfrenta al problema clásico, ya planteado por Platón y Aristóteles, de la *presencia* del pasado, tal como lo formula Sartre en *El ser y la nada*: “¿Cuál es *el ser* de un ser pasado?” Si la huella mnémica, biológica (el engrama), forma parte siempre del cuerpo actual, ¿cómo puede apuntar “al acontecimiento allí donde fue”^{63(p140)}? Para Merleau-Ponty la clave del planteamiento del problema está, de nuevo, en la percepción:

Entonces se descubre el verdadero problema de la memoria en la percepción, conexo con el problema general de la consciencia perceptiva. Se trata de comprender cómo con el tiempo la consciencia puede, por su propia vida y sin desembocar en un inconsciente mítico de los materiales complementarios, alterar la estructura de sus paisajes; cómo en cada instante su experiencia antigua está presente ante ella bajo la forma de un horizonte que ella puede reabrir, si lo toma por tema de conocimiento, en un acto de rememoración, pero que también puede dejarlo “al margen”, y que, así, el horizonte inmediatamente proporciona a lo percibido una atmósfera y una significación presentes^{58(p44)}.

Sin embargo, la apertura de ese horizonte del pasado no es tanto una cuestión de la consciencia perceptiva como del cuerpo “anclado en el mundo”^{62(p94)}.

El papel del cuerpo en la memoria solamente se comprende si la memoria es, no la consciencia constituyente del pasado, sino un esfuerzo para volver a abrir el tiempo a partir de las implicaciones del presente, y si el cuerpo, por ser el medio

permanente de “tomar actitudes” y fabricarnos así unos pseudo-presentes, es el medio de nuestra comunicación tanto con el tiempo como con el espacio^{58(p198)}.

Así, la noción de memoria corporal de Merleau-Ponty corresponde en gran medida a lo que hoy se entiende como memoria implícita. En ella, la intencionalidad operativa, concepto tomado de Husserl (los hilos de intencionalidad que unen el cuerpo al mundo), contribuye a la creación del *cuerpo habitual*, como base del ser-en-el-mundo del cuerpo⁶⁴. La memoria corporal, para utilizar la doble acepción del término en castellano, no *representa* el pasado como lo haría una imagen, sino como lo hace un actor, de un modo *enactivo*, performativo. Lo que podemos entender como un “vestigio” fisiológico o psicológico del pasado (engrama) requiere previamente de un “sentido del pasado” para ser interpretado como pasado, y algo similar ocurre con nuestra anticipación del futuro (“sentido del futuro”). Merleau-Ponty recurre, para ello, a una metáfora espacial, cuasi-anatómica, la cavidad, el pliegue o la invaginación (*creux*) que el cuerpo dispone para acoger el pasado y el futuro. Según Deleuze, allí donde Sartre había encontrado un agujero en el ser (la nada), Merleau-Ponty puso un pliegue⁶¹. Este concepto será elaborado posteriormente por otros filósofos, como M. Foucault o el propio Deleuze.

Las reflexiones más tardías de Merleau-Ponty sobre la memoria se enmarcan en lo que el filósofo francés llamó “el problema de la pasividad”, ya planteado en la *Fenomenología de la percepción*, en diálogo con Husserl y Heidegger. La pasividad es, paradójicamente, la espontaneidad adquirida de nuestra existencia, y se manifiesta en el sueño, el inconsciente y la memoria. Merleau-Ponty la aborda en el curso del Collège de France 1954-1955, en lo que posiblemente constituya su visión más sintética y madura de la memoria y su relación con el tiempo y el cuerpo.

El problema de la memoria seguirá en punto muerto mientras se vacile entre la memoria como conservación y memoria como construcción. Siempre se podrá mostrar que la conciencia solo encuentra en sus “representaciones” lo que ella misma ha puesto, que la memoria es, por lo tanto, construcción. Y que, no obstante, hace falta otra memoria detrás de aquella, para que mida el valor de las producciones de la primera: un pasado dado gratuitamente y en razón inversa a nuestra memoria voluntaria^{65(p156)}.

Ambas perspectivas solo pueden conciliarse si en lugar de plantear el problema en términos de representación, se define desde un punto de vista situacional, al igual que el cuerpo se sitúa en cada momento en el espacio y el tiempo.

[...] entonces no habría alternativa entre conservación y construcción. La memoria no sería lo contrario del olvido. Se vería que la memoria verdadera se encuentra en la intersección de ambos, en el instante en que regresa el recuerdo olvidado y conservado por el olvido, y que recuerdo explícito y olvido son dos modos de nuestra relación oblicua con un pasado que solo nos es presente por el vacío determinado que deja en nosotros^{66(p157)}.

De nuevo, el vacío, la oquedad, la invaginación en el cuerpo situado en el mundo. Merleau-Ponty no nos ofrece una solución al problema de la memoria, pero sugiere una nueva manera de pensarlo, una nueva dialéctica para tratar del recuerdo y el olvido, del pasado y el presente, de la ausencia y la presencia, como actividad de un cuerpo vivo y vivido.

Conclusiones

Con Jaspers, Plessner y Merleau-Ponty nos hemos acercado, aún más que con los autores considerados previamente (con la excepción parcial y transitoria de Freud, quizás) a la neurociencia empírica, también clínica, como marco y límite necesario del filosofar. Es hora, pues, de abordar ese marco en su evolución y desarrollo durante la segunda mitad del s. XX. Ese será el objeto, en el campo de los estudios sobre la memoria, del próximo artículo de esta serie.

Conflicto de intereses

Este trabajo no ha sido presentado, ni en parte ni en su totalidad, en la Reunión Anual de la SEN ni en ningún otro congreso, y no ha recibido para su elaboración ninguna financiación específica.

Bibliografía

1. Machado M, Machado A. Obras completas. Madrid: Biblioteca Nueva; 1984.
2. Rábano Gutiérrez A. Ciencia y filosofía de la memoria en el siglo XXI. (1) Una aproximación hermenéutica. *Neurosci Hist.* 2021;9(2):83-92.
3. Rábano Gutiérrez A. Ciencia y filosofía de la memoria en el siglo XXI. (2) Antecedentes: controversias científico-filosóficas en los inicios del siglo XX. *Neurosci Hist.* 2023;11(1):22-32.

4. Rábano Gutiérrez A. Ciencia y filosofía de la memoria en el siglo XXI. (3) Antecedentes (II): tres fundadores: Freud, Wittgenstein y Heidegger. *Neurosci Hist.* 2024;12(2):105-16.
5. Berrios GE. Historical aspects of memory and its disorders. En: Berrios GE, Hodges JR, eds. *Memory disorders in psychiatric practice*. Cambridge: Cambridge University Press; 2000.
6. Radstone S, Schwarz B, eds. *Memory: histories, theories, debates*. Nueva York: Fordham University Press; 2010.
7. Bernecker S, Michaelian K, eds. *The Routledge handbook of philosophy of memory*. Nueva York: Routledge; 2017.
8. Russell B. *La perspectiva científica*. Barcelona: Ariel; 1975.
9. Jaspers K. *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. Gaos J, trad. México D. F.: Fondo de Cultura Económica; 1970. [Jaspers K. *Way to wisdom. An introduction to philosophy*. Manheim R, trad. New Haven (CT): Yale University Press; 1954].
10. Aubenque P. *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Taurus; 1987.
11. Aristóteles. *Partes de los animales. Marcha de los animales. Movimiento de los animales*. Jiménez Sánchez-Escariche E, Alonso Miguel A, trads. Madrid: Gredos; 2000. [Aristóteles. *Parts of animals*. En: Barnes J, ed. *The complete works of Aristotle*. Princeton (NJ): Princeton University Press; 1991].
12. Habermas J. ¿Para qué aún filosofía? *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*. 1975;5(2):189-212.
13. Bauman Z. *Liquid modernity*. Cambridge: Polity; 2000.
14. Abbagnano N. *Diccionario de filosofía*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica; 1991.
15. Roubiczek P. *El existencialismo*. Barcelona: Labor; 1974.
16. The Stanford Encyclopedia of Philosophy Archive [Internet]. [Stanford]: Stanford University; ©2023. Existentialism; 6 ene 2026 [consultado 20 oct 2024]. Disponible en: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/existentialism/>.
17. D'Agostini F. *Analíticos y continentales*. Madrid: Cátedra; 2018.
18. Flanagan O, Barack D. *Neuroexistentialism*. *Euramerica*. 2010;40(3):573-90.
19. Flanagan O, Caruso GD. *Neuroexistentialism: third-wave existentialism*. En: Caruso GD, Flanagan O, eds. *Neuroexistentialism: meaning, morals, and purpose in the age of neuroscience*. Nueva York: Oxford University Press; 2017.
20. Gabriel M. *El ser humano como animal*. Barcelona: Pasado y Presente; 2023.
21. Casewell D. *Forgotten existentialist*. AEON [Internet]. 19 ene 2023 [consultado 20 oct 2024]. Disponible en: <https://aeon.co/essays/karl-jaspers-the-forgotten-father-of-existentialism>
22. Grijalba Uche M. Karl Jaspers: pensamiento desde la enfermedad. En: Romero Martín F, Santamaría Santiago M, coords. *Alrededor de la psique: reflexiones filosóficas sobre la psicopatología y su historia*. Granada (ES): Editorial Universidad de Granada; 2024. p. 69-88.
23. Bormuth M. *Freedom and mystery: an intellectual history of Jaspers' General psychopathology*. *Psychopathology*. 2013;46(5):281-8.
24. Castilla del Pino C. *Historia crítica de la psiquiatría en el siglo XX. Una mirada biográfica*. *Rev Asoc Esp Neuropsiq.* 2007;XXVII (99):105-18.
25. Fuchs T, Breyer T, Mundt C, eds. *Karl Jaspers' philosophy and psychopathology*. Nueva York: Springer; 2014.
26. The Stanford Encyclopedia of Philosophy Archive [Internet]. [Stanford]: Stanford University; ©2023. Karl Jaspers; 5 jun 2006 [consultado 20 oct 2024]. Disponible en: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/jaspers/>.
27. Gibbons MT, ed. *The encyclopedia of political thought*. Malden (MA): Wiley Blackwell; 2015. Thornhill C. Jaspers, Karl (1883-1969); p. 1-2.
28. Britannica. Chicago: Encyclopædia Britannica; ©2025. Karl Jaspers; [consultado 20 oct 2024]. Disponible en: <https://www.britannica.com/biography/Karl-Jaspers>
29. Jaspers K. *Psicología de las concepciones del mundo*. Madrid: Gredos; 1967.
30. Holzapfel C. *El ser humano de cara al límite*. *Byzantion nea Hellás*. 2019(38):291-309.
31. Heidegger M. *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial; 2018. *Anotaciones a la Psicología de las visiones del mundo de Karl Jaspers (1919-1921)*; p. 15-47.
32. Jaspers K. *Notas sobre Heidegger*. Madrid: Mondadori; 1990.
33. Jaspers K. *La fe filosófica*. Rovira Armengol J, trad. Buenos Aires: Losada; 2003. [Jaspers K. *The perennial scope of philosophy*. Manheim R, trad. Londres: Routledge & Kegan Paul Ltd.; 1950].
34. Jaspers K. *El problema de la culpa*. Barcelona: Paidós; 1998.
35. Bronfen E. *The knotted subject: hysteria and its discontents*. Princeton (NJ): Princeton University Press; 1998.
36. Fulford KWM, Thornton T, Graham G, eds. *Oxford textbook of philosophy and psychiatry*. Oxford: Oxford University Press; 2006.
37. Berrios GE. *Phenomenology, psychopathology and Jaspers: a conceptual history*. *Hist Psychiatry*. 1992 Sep;3(11):303-27.
38. Wydra H. *Generations of memory: elements of a conceptual framework*. *Comparative Studies in Society and History*. 2018;60(1):5-34.
39. Fischer J. *Exploring the core identity of philosophical anthropology through the works of Max Scheler, Helmuth Plessner, and Arnold Gehlen*. *Iris: European Journal of Philosophy and Public Debate*. 2009;1(1):153-70.
40. Fischer J. *Philosophical anthropology. A third way between Darwinism and Foucaultism*. En: De Mul J, ed. *Plessner's philosophical anthropology. Perspectives and prospects*. Amsterdam: Amsterdam University Press; 2014. p. 41-55.

41. Borsari A. Notes on “philosophical anthropology” in Germany. An introduction. *Iris: European Journal of Philosophy and Public Debate*. 2009;1(1):113-129.
42. International Conference: Philosophical Anthropology and Evolutionary Biology: historical context and current debates. Burdeos: Universidad de Burdeos; 2023. 4 p. Disponible en: https://www.mshbx.fr/wp-content/uploads/2023/11/Programme_Anthropologie.pdf
43. PhilEvents [Internet]. [s.l.]: The PhilPapers Foundation; ©2025. Philosophical anthropology and biology: between history and evolution; [consultado 20 oct 2024]. Disponible en: <https://philevents.org/event/show/120914>
44. De Mul J, ed. Plessner’s philosophical anthropology: perspectives and prospects. Ámsterdam: Amsterdam University Press; 2014.
45. Magerski C. Gehlen, Arnold Karl Franz (1904-1976). En: *Bloomsbury Encyclopedia of Philosophers*. Londres: Bloomsbury; 2020.
46. Encyclopedia.com [Internet]. [s.l.]: Encyclopedia.com; ©2019. Plessner, Helmut (1892-1985); [consultado 20 oct 2024]. Disponible en: <https://www.encyclopedia.com/humanities/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/plessner-helmut-1892-1985>
47. Britannica. Chicago: Encyclopædia Britannica; ©2025. Helmut Plessner; [consultado 20 oct 2024]. Disponible en: <https://www.britannica.com/biography/Helmut-Plessner>
48. De Mul J. Artificial by nature. An introduction to Plessner’s philosophical anthropology. En: De Mul J, ed. Plessner’s philosophical anthropology. Perspectives and prospects. Ámsterdam: Amsterdam University Press; 2014. p. 11-37.
49. Plessner H. Los grados de lo orgánico y el hombre. Introducción a la antropología filosófica. Hernández Cuesta J, trad. Granada (ES): Editorial Universidad de Granada; 2022. [Plessner H. Levels of organic life and the human. An introduction to philosophical anthropology. Hyatt M, trad. Nueva York: Fordham University Press; 2019].
50. Lindemann G. The brain in the vat as the epistemic object of neurobiology. En: De Mul J, ed. Plessner’s philosophical anthropology. Perspectives and prospects. Ámsterdam: Amsterdam University Press; 2014. p. 335-355.
51. Pott HJ. On humor and “laughing” rats. The importance of Plessner for affective neuroscience. En: De Mul J, ed. Plessner’s philosophical anthropology. Perspectives and prospects. Ámsterdam: Amsterdam University Press; 2014. p. 375-386.
52. Hätscher J. Switching “On”, switching “Off”. Does neurosurgery in Parkinson’s disease create man-machines? En: De Mul J, ed. Plessner’s philosophical anthropology. Perspectives and prospects. Ámsterdam: Amsterdam University Press; 2014. p. 357-373.
53. The Stanford Encyclopedia of Philosophy Archive [Internet]. [Stanford]: Stanford University; ©2023. Maurice Merleau-Ponty; 14 sep 2016 [consultado 20 oct 2024]. Disponible en: <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/merleau-ponty/>.
54. Internet Encyclopedia of Philosophy [Internet]. [s.l.]: Internet Encyclopedia of Philosophy; [s.d.]. Maurice Merleau-Ponty (1908-1961); [consultado 20 oct 2024]. Disponible en: <https://iep.utm.edu/merleau/>.
55. Canguilhem C. Estudios de historia y de filosofía de las ciencias. Buenos Aires: Amorrortu; 2009.
56. Merleau-Ponty M. La structure du comportement [Internet]. 6.ª ed. París: Les Presses Universitaires de France; 1967 [consultado 20 oct 2024]. Disponible en: https://classiques.uqam.ca/classiques/merleau_ponty_maurice/structure_comportement/structure_comportement.html. [Merleau-Ponty M. The structure of behavior. Fisher AL, trad. Boston (MA): Beacon Press; 1963].
57. Macann C. Four phenomenological philosophers: Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty. Nueva York: Routledge; 2005.
58. Merleau-Ponty M. Fenomenología de la percepción. Cabanes J, trad. Barcelona: Planeta-Agostini; 1994. [Merleau-Ponty M. Phenomenology of perception. Smith C., trad. Londres: Routledge Classics; 2002].
59. Berkovich-Ohana A, Dor-Ziderman Y, Trautwein FM, Schweitzer Y, Nave O, Fulder S, Ataria Y. The hitchhiker’s guide to neurophenomenology - The case of studying self boundaries with meditators. *Front Psychol*. 2020;11:1680. doi:10.3389/fpsyg.2020.01680.
60. Merleau-Ponty M. Lo visible y lo invisible. Consigli E, Capdevielle B, trads. Buenos Aires: Nueva Visión; 2010. [Merleau-Ponty M. The visible and the invisible. Lingis A, trad. Evanston (IL): Northwestern University Press; 1968].
61. Garcés M. Filosofía inacabada. Barcelona: Galaxia Gutenberg; 2018.
62. Krell DF. Of memory, reminiscence, and writing. On the verge. Bloomington (IN): Indiana University Press; 1990.
63. Sartre J-P. El ser y la nada. Valmar J, trad. Madrid: Alianza; 1984. [Sartre J-P. Being and nothingness. Barnes HE, trad. Nueva York: Washington Square Press; 1956].
64. Fuchs T. The phenomenology of body memory. En: Koch SC, Fuchs T, Summa M, Müller C, eds. Body memory, metaphor and movement. Ámsterdam: John Benjamins; 2012. p. 9-22.
65. Merleau-Ponty M. Posibilidad de la filosofía. Resúmenes de los cursos del Collège de France, 1952-1960. Bello Reguera E, trad. Madrid: Narcea; 1979. [Merleau-Ponty M. Themes from the lectures at Collège de France 1952-1960. O’Neill J, trad. Evanston (IL): Northwestern University Press; 1970].