

STOA

REVISTA DEL INSTITUTO DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD VERACRUZANA



Universidad Veracruzana

AÑO 5

VOLUMEN 5
enero-junio de 2014

NÚMERO 9

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

Dra. Sara Deifilia Ladrón de Guevara González
Rectora

Mtra. Leticia Rodríguez Audirac
Secretaria Académica

M.A. Clementina Guerrero García
Secretaria de Administración y Finanzas

Dra. Carmen Blázquez Domínguez
Directora General de Investigaciones

Dra. Yolanda Jiménez Naranjo
Directora General de la Unidad de Posgrado

Dr. Adolfo García de la Sienna Guajardo
Director del Instituto de Filosofía

STOA
Revista del Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana

Director: Jesús Turiso Sebastián

Editores: Adolfo García de la Sienna · Jesús Turiso

Secretario de redacción: César González

Consejo Editorial: Juan Álvarez Cienfuegos · Francisco Arenas-Dolz
· Marcelino Arias Sandí · Mauricio Beuchot · Jacob Buganza · Jaime
Fisher y Salazar · Adolfo García de la Sienna · José Antonio Hernanz ·
Ramón Kuri · Darin McNabb · Julio Quesada · Jesús Turiso

STOA aparece dos veces al año, en enero y julio. Está dedicada a la
filosofía en general.

ISSN: 2007-1868

STOA
Revista del Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana

ARTÍCULOS

LUIS ALBERTO CANELA MORALES De las cinestesis oculomotoras al espacio objetivo: la constitución del espacio tridimensional	5
RUBÉN DARÍO JIMÉNEZ ROSADO La intencionalidad ante la epistemología evolucionista	19
RUBÉN SÁNCHEZ MUÑOZ La individualidad personal en Edith Stein	41
ARIEL MARTÍNEZ Emergencia del sujeto en Judith Butler: entre Foucault y Freud	57
ARTURO SANTOS RAGA La experiencia en la Fenomenología del espíritu de Hegel	77

RESEÑA

RICARDO MIGUEL FLORES CANTÚ Anders, G., 2011, <i>La obsolescencia del hombre; sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial</i> , Pre-Textos, Valencia	105
--	-----

Stoa

Vol. 5, no. 9, 2014, pp. 5-18

ISSN 2007-1868

DE LAS CINESTESIAS OCULOMOTORAS AL ESPACIO OBJETIVO: LA CONSTITUCIÓN DEL ESPACIO TRIDIMENSIONAL

LUIS ALBERTO CANELA MORALES

Departamento de Filosofía

Universidad de Guanajuato

luisanela25@gmail.com

RESUMEN: El artículo tiene como meta dilucidar la constitución fenomenológica del espacio objetivo a través de la actividad del cuerpo vivido. Lo anterior, lo hemos situado desde las lecciones de *Cosa y espacio* (1907) de Edmund Husserl, que como es bien sabido, son el antecedente de *Ideas II*. Para hacer efectivo lo antes dicho habremos de considerar la relación entre el espacio proto-espacial y su rendimiento en un espacio tridimensional.

PALABRAS CLAVE: Corporalidad · proto-espacio · trascendencia · cinestesis · fenomenología

ABSTRACT: The present paper attempts to characterize the phenomenological analysis of space in Husserl's lectures, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*. The analyses are devoted to a phenomenology of the spatial thing and his relationship with the *Body*. In short, I will analyze the correlation between the proto-space and the three-dimensional space.

KEYWORDS: Corporality · Proto-space · Transcendence · Kinaesthesia · Phenomenology

1. Introducción

El análisis husserliano sobre la corporalidad y la espacialidad es lo suficientemente amplio como para circunscribirlo a un ensayo tan breve como este. Por ello decidimos quedarnos en una fase de la fenomenología que se conoce como fenomenología estática, esto es, de aquel

análisis intencional que “analiza la vida trascendental que fluye en el presente como un desarrollo acabado” (Walton, 2005, p.116), cuyo marco temporal –no tan preciso, por cierto– corresponde a los años 1900-1912/1917.¹ A lo anterior, podemos conjuntarle la clasificación que realiza el fenomenólogo argentino Luis Román Rabanaque. Él señala que pueden notarse cuatro etapas dentro del análisis fenomenológico husserliano del espacio y del cuerpo. La primera corresponde a la psicología descriptiva de la edición original de las Investigaciones lógicas –fase negativa porque el análisis del cuerpo quedaba excluido dado su carácter trascendente al curso de las vivencias–, mientras que los tres momentos restantes corresponden a los tres tipos de análisis intencional: estático, genético egológico y el relativo al mundo de la vida (Rabanaque, 2010, p.185). En este ensayo, examinaremos el momento que corresponde al análisis estático. No iremos más allá de él. Esto significa un enfrentamiento a problemas para los cuales el análisis estático no rinde y sólo al borde de nuestra investigación se tocarán los problemas de la fenomenología genética, y justo donde eso ocurra, remitiré a las fuentes en donde Husserl intenta solventar la cuestión.

Dicho lo anterior, cabe precisar que este ensayo sólo se limita al análisis de las primeras tres (de seis) secciones que componen *Cosa y espacio*. Esta metodología de trabajo no sólo ahorra la extensión del ensayo, sino que también brinda la posibilidad de estudiar, primero, el análisis prospectivo o preparatorio de la constitución de la cosa física, y segundo, la posibilidad de describir y problematizar los conceptos ganados en el primer paso, esto último no habrá de ser estudiado por ahora.

Ahora bien, valga un poco de historia. El tomo xvi de la serie Husserliana, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*,² fueron lecciones a las que

¹ Más detalles se pueden encontrar en Steinbock (1995) y (1998), y más reciente en Biceaga (2010). Del propio Husserl pueden consultarse los tomos de *Analysen zur passiven Synthesis* (Hua xi), *Aktive Synthesen. Aus der Vorlesung “Transzendente Logik”* (Hua xxxi) y *Erfahrung und Urteil*, este último redactado y editado por Ludwig Landgrebe, a petición del propio Husserl, quien siguió el avance del texto hasta su muerte en 1938.

² Husserliana XVI, Hrsg. von Ulrich Claesges, The Hague, Martinus Nijhoff, Netherlands, 1973. Las lecciones sobre la cosa física pertenece al ciclo “*Fragmentos capitales de la fenomenología y de la crítica de la razón*”. Se encuentra entre las carpetas de manuscritos pertenecientes al F I 13, que a su vez se enmarcan en las lecciones del semestre de invierno de 1906-1907 intituladas “Introducción a la lógica y crítica del conocimiento”, manuscritos F I 10, F I 16 y F I 25, con algunas hojas de F I 7 y F I 17. Manuscritos citados por el editor alemán de

podemos llamar, con ciertas reservas, tempranas. Están precedidas por *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen* que también fueron lecciones dictadas por Husserl en la Universidad de Gotinga del 26 de abril al 2 de mayo de 1907. Estas, tenían como objetivo, entre otros tantos, meditar sobre la reducción fenomenológica y explicitar la incursión en el tema de la constitución o “de la dilución del ser en la conciencia” (Husserl, 1970). En ese sentido, *La idea de la fenomenología* es un preámbulo para *Cosa y espacio*, y aunque Husserl no vuelve en esta obra sobre los problemas tratados ahí, sí supone su conocimiento, pues son un seguimiento o una puesta en “práctica” de los conceptos que arrojó *La idea de la fenomenología*.

2. La constitución fenomenológica del espacio objetivo: del proto-espacio a la tridimensionalidad

Edmund Husserl, en las lecciones de *Cosa y espacio*, trata de clarificar de qué modo los objetos tridimensionales se constituyen como objetos trascendentes en la inmanencia de las vivencias y actos intencionales. Husserl identifica “niveles de la constitución del espacio”, el primer nivel lo constituye el campo visual o el proto-espacio visual, que al ser un estrato bidimensional y abstracto no puede constituirse como el espacio intuitivo. Hay que recordar que la formación de los complejos integran determinaciones sensibles, esto es, campos sensibles: el visual y el táctil. Ellos se hallan fundados en contenidos sensibles, son su componente no-intencional, pues permiten la aparición del objeto en el espacio físico. Tanto el campo visual como el táctil tienen dos momentos bien diferenciados: el extensional, que permite la aprehensión de la figura y el sitio, y el cualitativo, que proporciona el llenado del momento extensional. Respecto del campo visual, afirma Husserl en el §25:

Los contenidos exhibitivos de la aparición visual global forman un nexo continuo: lo llamamos el campo visual (*visuelle Feld*). El campo es una extensión pre-empírica (*präempirische Ausdehnung*) y tiene su cumplimiento visual determinado de tales y cuales modos (Hua XVI, 82-83).

El campo visual es una extensión pre-empírica, valdría decir también, una “extensión proto-espacial” que está compuesta por proto-sensaciones visuales (como contenidos exhibitivos). Sobre el campo táctil, Husserl argumenta lo siguiente:

Por supuesto, lo mismo se da para el otro campo, paralelo, que para lo cósmico es primariamente constituido. Hablamos del campo táctil [. . .] Los campos se dividen de manera determinada y sólo cuando tenemos aparición de cosas podemos decir que dentro de estas, a través de cada fragmentación (*Zerstückung*) se constituyen cosidades, a saber, fragmentos de *cosas* (Hua XVI, 83).

Ambos campos pre-empíricos tienen un carácter “bidimensional”, esto es, su correlato noemático son meras superficies sin ningún tipo de volumen; este vendrá dado (junto con la distancia, la profundidad y el relieve) con los cambios de orientación propios de nuestra corporalidad (Hua XVI, 154). Tanto el campo visual como el campo táctil son fundamentales para vivir el cuerpo como cuerpo (*Leib*), esto es, experimentar nuestro cuerpo de tal manera que no sea mero cúmulo de sensaciones —un cuerpo (*Körper*) más que forma parte del mundo—, sino más bien un cuerpo sintiente. Además, el campo visual denota la *ubicación* del objeto en un campo perceptivo, mientras que el campo táctil lo *experimenta* sensiblemente. Cabe destacar que aunque las sensaciones táctiles sean localizadas en nuestro cuerpo, esto no implica su localización puntual, es decir, su establecimiento en un lugar fijo y particular.

El campo visual, en tanto campo pre-empírico, es también un campo de lugares y posibles transformaciones, esto significa que los cambios cinestésicos oculares son un sistema idealmente cerrado de lugares dentro de los cuales encontramos la cualidad y la extensión, ambas están determinadas por la forma y la figura, que a su vez están localizadas espacialmente; con todo, el campo visual, junto su orden fijo de posiciones, es un campo donde “todas las posiciones son equivalentes y pueden ser conmutadas” (Petitot, 2000, p. 350). En el §49 de *Cosa y espacio*, y a propósito de la relación entre las secuencias cinestésicas y los datos visuales, Husserl habla de como las sensaciones cinestésicas forman un sistema multidimensional continuo, de este modo el campo espacial es un “sistema de facultades cinestésicas”. El campo percep-

tivo es una suerte de múltiples (y diferentes) lugares acoplados a los diferentes sistemas cinéticos.

Ahora bien, a lo anterior, una vez agregados los sistemas cinestésicos como el “movimiento ocular”, se obtiene con ello el campo “oculomotor” cuya orientación se basa en cuatro direcciones básicas: arriba, abajo, derecha e izquierda. Dicho de otro modo, la constitución de la espacialidad es, entonces, una integración de diferentes estratos espaciales que de acuerdo a diferentes campos perceptivos y sensoriales se van agrupando. Así, los sistemas cinestésicos de los movimientos oculares permiten la distinción entre los movimientos “reales” y los movimientos de los ojos, que acoplados a los movimientos de cabeza, y en conjunto con el cuerpo, permiten ir constituyendo la tridimensionalidad a partir del campo bidimensional.

Empero, hasta ahora hemos dicho muy poco respecto de las figuras tridimensionales, justo porque sólo hemos recorrido los límites entre el espacio bidimensional y el espacio tridimensional. Si quisiéramos expresar lo anterior desde otro contexto, diríamos, que a pesar de que la geometría plana acompañó a todas y cada una de las investigaciones sobre las figuras espaciales, ellas no son aún la geometría de los cuerpos espaciales, es decir, de los cuerpos tridimensionales (geometría espacial), para poder llegar hasta allá habrá que dar el paso de un plano pre-objetivo al plano de la objetividad.

Para resolver lo anterior, es preciso revisar el §57 que marca la diferencia con los párrafos donde sólo se hacía alusión a los movimientos oculares y su correlación con los objetos en reposo; en dicho párrafo, Husserl expande el conjunto de movimientos oculares, pues toma en cuenta dichos movimientos vinculados con el resto del cuerpo (cabeza, tronco, etc.), con lo cual el vínculo entre cada movimiento cinestésico se amplía. Esto, en buena medida, nos permite dar el paso de la constitución de un campo visual bidimensional (pre-empírico) a la tridimensionalidad del espacio, al campo espacial objetivo.

Hay que recordar, que según Husserl, las cinestesias son “mecanismos” que forman parte de los movimientos de nuestro cuerpo, esto quiere decir, que contribuyen a la percepción o exhibición de los objetos espaciales permitiendo su constitución en tres dimensiones. A ellas, las cinestesias, no les corresponde nada cualitativo de la cosa física, y sin embargo, sin ellas no habría ningún cuerpo físico, ninguna cosa

exhibiéndose. Asimismo, las cinestesis tienen una doble modalidad, pues “la misma sensación puede ser interpretada de dos maneras: como una propiedad del objeto experimentado, y como una sensación localizada en la parte correspondiente del cuerpo” (Zahavi, 1994, p. 71). Más aún, las cinestesis son sensaciones localizadas por lo que no son representativas, se contraponen a las sensaciones (visuales y objetivas) no localizadas, las cuales sí son representativas y exhibitivas pues “tienen el carácter de escorzos de cosas” (Rabanaque, 2010, p. 188).

Las investigaciones a las que Husserl ahora se encamina, tienen como objetivo presentar las relaciones generales entre cada movimiento cinestésico y las sensaciones localizadas en un espacio objetivo. Siguiendo esta pauta, Husserl intentará mostrar cómo el cambio en las imágenes (su carácter de cumplimiento y delimitación) dentro del campo visual no depende meramente del movimiento ocular, sino también del sistema múltiple cinestésico (C', C", C"'. . .) La totalidad de las circunstancias (variables) forman un sistema de posibles cambios cuyas modificaciones más que estar predelineadas o motivadas por una sola circunstancia-C lo están por una serie de múltiples variables.

El §59 reafirma lo anterior; pues Husserl trata de pasar de un campo bidimensional a uno tridimensional, es decir, ya no sólo permanecer en el campo visual sino tomar en cuenta al sistema oculomotor y sus motivaciones; en todo caso, el meollo del asunto es considerar el horizonte que está más allá de la exhibición actual (Hua XVI, 209-10). En un caso concreto y complejo de objetos que no pueden aparecer a la mirada simple y directa, por ejemplo, un bosque, un cuarto lleno de gente, etc., eso propiamente no visto es lo “co-aprehendido y lo co-puesto” (Hua XVI, 209), esto muestra cómo la aprehensión va más allá de lo actualmente captado, pues el campo objetivo no termina donde cesa la percepción cinestésica, sino que “el campo de objetos exhibidos es un campo de objetos en un mundo, en un entorno cercano o alejado, determinado o así indeterminado, y últimamente, espacio infinito” (Hua XVI, 209-10).

Con lo anterior, las modificaciones cinestésicas no sólo afectan a una imagen (individual, I) sino al campo visual en su totalidad. Si C tiene un curso de C_0 a C_1 entonces, no sólo cambia la imagen (I) de I_0 a I_1 sino que el campo en su totalidad se ve alterado, pues “en esta modificación, está constituido, no sólo el objeto individual como

perteneciente al sistema de imagen individual sino también el contexto espacial del objeto” (Hua XVI, 210). Lo anterior redundante en que cada imagen (distinguible entre sí) presenta una cara o pieza del objeto, el orden de estas piezas corresponde al orden del objeto en su unidad. Todas las imágenes presentan la misma cosa, la modificación de cada pieza modifica la unidad de la cosa, pero “lo que vale para la cosa individual vale para su contexto” (Hua XVI, 214).

El orden fijo de las imágenes en el campo visual juega un rol esencial en la constitución u objetivación del espacio tridimensional. Las secuencias de cambio se posicionan sobre la cosa incambiada en virtud de su aprehensión unitaria. La unidad que surge de las motivaciones-C pertenece esencialmente a la cosa idéntica, con lo que la constitución de una cosa incluirá un nexo ordenado de múltiples imágenes bajo circunstancias cinestésicas que a su vez depende de la conciencia de unidad. En todo caso, una última, sobre la cual gira la constitución del espacio tridimensional, se da en torno a la serie de apariciones pertenecientes al giro (*Drehung*), expansión (*Dehnung*), ocultamiento (*Verdeckung*), alejamiento (*Entfernung*) (Hua XVI, 226-27).

Este último punto ocupará toda nuestra atención; con él tendremos mayor comprensión sobre la ampliación de los sistemas cinestésicos, además de que posibilitará la descripción del campo oculomotor como una proyección y orientación de cosas espaciales (tridimensionales). En efecto, los movimientos cinestésicos necesarios para la constitución del espacio tridimensional tienen que ver con todo el movimiento del cuerpo, a partir del cual podemos obtener varias dimensiones y aspectos del objeto percibido. De hecho, aunque nuestro cuerpo no esté en movimiento esto ya cuenta como una determinación cinestésica, pues “cuando el cuerpo propio está en descanso, el flujo de las cinestesis no cesa absolutamente, sino que se hacen cinestesis de descanso que atraviesan el cuerpo propio que ya no está más, o todavía no, en desplazamiento” (Ducros, 2007, p. 12).

Que Husserl haya hecho uso del concepto de orientación (o posición) de un objeto cuenta como un gran paso, pues con esto señalará las diferentes posibilidades para su distribución en el espacio tridimensional u objetivo, teniendo en mente esta idea de orientación habremos de examinar las modificaciones del giro y el alejamiento con las cuales se hará visible todo lo anteriormente dicho.

Antes analizamos las modificaciones que no alteraban la figura y la forma, en esta parte estudiaremos las modificaciones que sí alteran la figura, la forma y el tamaño, las cuales Husserl agrupa con el término expansión (*Dehnung*). Al hacerlo, nos daremos cuenta de cómo la tridimensionalidad del espacio tiene que ver con los movimientos corporales, las orientaciones y cambios de la cosa. El paso a la tridimensionalidad ocurre en el momento en que tomamos como punto de referencia a nuestra corporalidad, así, las orientaciones y ubicaciones de los objetos se mostrarán con total plenitud pues sus cambios serán producidos por la actividad del cuerpo. Ahora bien, no todas las modificaciones corresponden a la expansión, para que eso ocurra deben cumplir, primero, dos reglas: ser lineales (alejamiento) y ser cíclicas (giro). Justo para ejemplificar lo anterior comentaremos los §64-72 donde Husserl explicita estas tres modificaciones dentro del campo oculomotor: alejamiento (*Entfernung*), distancia (*Abstand*) y profundidad (*Tiefe*).³

El giro se produce cuando un objeto rota sobre sí mismo (rotación axial) o nosotros giramos alrededor de él. El objeto no conserva su forma, la va modificando con cada “vuelta”, sus puntos de referencia van cambiando y adquiriendo con ello una nueva figura y una nueva orientación, que vuelve a su forma inicial una vez que el objeto ha girado completamente sobre su propio eje o nosotros sobre él. A este tipo de modificaciones, Husserl las llama cíclicas, esto indica que la cara o perfil inicial aunque se va alejando (y al hacerlo va desapareciendo para dar paso a otros) vuelve a ser “visto” a las vueltas siguientes. Por ejemplo, si hacemos girar una caja de zapatos, notaremos que una de sus caras o proyecciones es un cuadrado, pero la siguiente es un rectángulo, y así sucesivamente hasta llegar a la cara original o primera.

El alejamiento es un movimiento de nuestro cuerpo donde se da una separación o distanciamiento del objeto percibido, en el “estar lejos o cerca del objeto, este gana un segundo punto relacional a mi percipiente cuyo cuerpo está co-integrado (*miteinordnet*) dentro del mundo” (Hua XVI, 227). Para Husserl el alejamiento es aquella relación entre un objeto percibido y nuestra corporalidad, donde justamente se establece una “distancia” o un intervalo espacial objetivo. Si nos hallamos frente a un autobús y vemos como este comienza a alejarse notaremos

³ Hay que dejar en claro que sólo se está tomando en cuenta lo actualmente presentado, lo que llega a dación propia y no así a lo que está potencialmente dado.

que su tamaño va disminuyendo progresivamente, asimismo su figura, en cierto sentido, se va “empequeñeciendo” conforme avanza. De igual modo, la referencia al polo-yo es crucial ya que se sitúa como el aquí de referencia, la distancia de un punto lejano o cercano remite de inmediato al punto-yo.

El alejamiento también es caracterizado por cierta preservación (*Erhaltung*) de la figura, esta es completamente la misma hasta cierta distancia donde pudiera adquirir cierta “borrosidad”. Un sujeto visto a lo lejos sólo cambia (aparentemente) de tamaño, es decir, objetivamente su tamaño nunca lo pierde pero subjetivamente notamos que sí, que conforme se va alejando va disminuyendo su estatura, pero conservando su figura.

Si estamos experimentando un alejamiento, entonces, nuestra sensación cinestésica correspondiente puede ser la de ir hacia adelante o hacia atrás de tal modo que ocurra una modificación del escorzo; de la misma manera, si comenzamos a caminar en círculos o alrededor de un objeto tendremos que las modificaciones del giro se hacen patentes con mayor determinación. En todos estos casos hay una libertad del movimiento que permite “anticipar” ciertas exhibiciones o presentaciones, pre-vemos la aparición de ciertos escorzos porque estos se hayan ligados a los sistemas cinestésicos, pues “los aspectos ausentes están vinculados a una conexión intencional si-entonces (es decir, si son aspectos de uno y el mismo objeto). Si me muevo en este modo, entonces, este aspecto llegará a ser visual o táctilmente accesible”. (Zahavi, 1994: 68).

A partir de la orientación oculomotora se introducen coordenadas espaciales que predelinean más sistemas de ubicaciones. Estas aplican a todo punto, complejos de puntos o cualquier constelación de imágenes visuales a los cuales corresponde una serie, distancias, órdenes, etc., de tal modo que se obtiene un sistema objetivo de lugares, donde cada punto representa una multiplicidad de posibles apariciones. Ahora bien, el campo oculomotor no es un campo que hace aparecer las cosas, sino más bien un campo que las ordena espacialmente.

Según Husserl, la extensión es un tipo de modificación en la cual reside el principio de la unificación y la selección de ciertas determinaciones pertenecientes a la cosa (Hua XVI, 247 y ss). En efecto, la extensión ofrece un punto de apoyo para la manifestación como mera

objetividad cósmica, de tal forma que pueda distribuirse de diferentes modos en las diversas piezas y lugares del campo objetivo. Y aunque existen partes no exhibidas propiamente, es decir, que permanecen como no-percibidas, estas se logran aprehender a través del “giro” que trae a la presencia lo ocultado. Los §72 y 75 desarrollan el punto anterior. El primer párrafo versa sobre la función constitutiva espacial del “giro”. Este tipo de modificación trabaja sobre las imágenes para obtener nuevos puntos exhibidos, perdiendo unas y ganando otras; más aún, hace “patente” aquello que estaba en “latencia”; esto es, el giro trabaja en profunda correlación con el concepto de ocultación y no-ocultación. Así podemos entender, claramente, porque a cada giro le corresponde un traer a la presencia partes del objeto que no estaban visibles y cómo también las partes presentes vuelven a su no-presencia, a su no-visibility:

A través del ocultamiento, partes de la imagen pueden llegar a ser visibles, se llegan a descubrir como visibles (o el objeto presentado llegar a ser visible). Pero lo ocultado puede por un momento ser un objeto extraño y en otro momento el mismo objeto con respecto a sus propios puntos objetivos, esta última situación pertenece a la definición de giro (Hua XVI, 249).

Esto significa que “los procesos cíclicos necesariamente penetran el ocultamiento y el no-ocultamiento” (Hua XVI, 250) y que cada exhibición de la imagen contribuye a la manifestación objetiva de la cosa. Las series de apariciones debidas al giro son cíclicas (Hua XVI, 250) con una mutua correspondencia entre los giros y las imágenes presentadas. Las imágenes cambian constantemente debido a esta serie de modificaciones propias del giro que pueden ser de derecha a izquierda o viceversa, cada imagen está conectada con otra, y así la unidad del objeto se va manteniendo en cada imagen exhibida:

Cada giro, en nuestra caracterización anterior, ofrece, constantemente, nuevos contenidos exhibitivos; la imagen ofrece nuevos contenidos exhibitivos. Y precisamente esto implica que al decir “el objeto está girando” significa lo mismo que “constantemente se muestra desde nuevos lados”, por lo cual se gana con la pérdida y así para cada nueva aparición de algo que sólo se ve desapareciendo (Hua XVI, 252).

Justo en esta parte cabe la inserción del ocultamiento. Tanto el ocultamiento como lo ocultado siempre se presentan, pues traen consigo la aparición de la profundidad como factor determinante para la tridimensionalidad del espacio. Ciertamente, la profundidad no puede ser propia de la inmanencia del campo visual pre-empírico, antes bien la profundidad resulta del rendimiento fenomenológico del alejamiento y del giro, enfatizando con ello la trascendencia del espacio. La presentación de los objetos, dentro de un ocultamiento, puede ser total o parcial, por ejemplo, lo “ocultado” detrás de los cerros que rodean la ciudad de Guanajuato no puedo observarlo, ni siquiera puedo ver, o al menos no en su totalidad, lo que hay detrás del edificio de enfrente parecen ser algunas casas, pero no lo sé porque no he caminado por ahí cierto es que lo ocultado puede llegar a dación atenta, lo no-presente puede llegar a presencia temática por medio de ciertos procesos cinestésicos (Hua XVI, 258).

Husserl distingue, a propósito de lo anterior, entre el *mundo patente* y el *mundo latente*, dentro del mundo patente se encuentra el *mundo temático* y el *mundo no-temático*, según le corresponda una intención actual en el modo del atender. En el manuscrito D 14, pág. 36b es importante pues en él Husserl señala:

Por eso hablar de horizonte tiene un doble sentido. En primer lugar, el horizonte, que pertenece a lo en cada caso patente, es, tomado en conjunto, la correspondiente esfera de latencia; en segundo lugar, aquello de lo que se tiene conciencia en las intenciones activas, el respectivo ámbito de lo temático, tiene su horizonte no-temático. Tenemos, pues, en ello lo patente pero no-temático y lo latente no-temático (Citado por Walton, 2009, p. 109).

Lo no-visto, lo ocultado, también es constituido como lo “ya-estando-ahí” pero sin ser percibido, es lo que está detrás del esbozo o perfil actual. Lo ocultado también puede mostrarse o hacerse patente con las modificaciones propias del giro, el cual no muestra la mera contigüidad entre un perfil y otro (como si ocurría en el campo bidimensional) sino que pone de manifiesto el carácter tridimensional del objeto; con esto queda claro cómo la experiencia no se agota en su centro temático perceptivo, sino que siempre apunta más allá al modo de una “pre-delineación” que nunca es “absolutamente imprecisa”. Ahora

bien, cabe la pregunta ¿cuál es la distancia “apropiada” para que ocurra el ocultamiento? Husserl responderá que el alejamiento depende en este caso del punto percibido, el punto que ya no cae bajo la mirada atenta, o no cae en la intuición (Hua XVI, 259).

La relación entre el proto-espacio visual y el espacio objetivo no puede ser una relación del “uno dentro del otro”, esto es, causal (espacial) o cognitiva (psicológica), sino más bien intencional. Uno es rendimiento fenomenológico del otro, uno permite la aprehensión de otro, “el campo visual es el material sensible que hace posible la aparición del espacio objetivo, y el espacio objetivo es lo que aparece ‘en’ el campo visual. Pero se trata de un dentro intencional [...]” (Fernández Beites, 1999, p. 480-481) lo que no significa que el proto-espacio visual y el espacio objetivo sean equivalentes u homogéneos, cada uno de ellos tiene su propio campo perceptivo, su vínculo es el ser intencionales, primero como dato bidimensional (contigüidad) y luego como dato tridimensional (continuidad). Hemos comprobado cómo la constitución del espacio físico se funda en dos niveles fundamentales (de los cuales pueden derivarse otros sub-niveles): la constitución de los sistemas cinestésicos (estrato básico) y el re-conocimiento de la cosa (análisis perceptivo-espacial).

3. Conclusión

Lo hasta aquí dicho pertenece a la unidad (intencional) idéntica y constituida que es la cosa, aunque esté constituida en una multiplicidad de apariciones actuales o posibles siempre estará en profunda relación con las motivaciones cinestésicas. Dicho nexo o flujo de apariciones está fundado en una conciencia de unidad que genera una continuidad armónica de apariciones mutuamente cumplidas, pues cada una de ellas está en correspondencia con la conciencia que constituye mundo. Este problema, el de la relación de la conciencia posicional y la aparición de la cosa, “requiere de investigaciones más profundas”, pero las bases ya han sido cimentadas con la investigación realizada en *Ding und Raum*, dichas indicaciones, en tanto momentos previos, pueden ser aclaraciones fundamentales para una fenomenología de la mundaneidad.

En efecto, la fenomenología de la espacialidad juega un rol esencial en el campo fenomenológico del mundo exterior. Ella es la base de la

reflexión husserliana sobre la objetividad. Con ello queremos enfatizar como la fenomenología de la espacialidad, desarrollada por Husserl, es al mismo tiempo una fenomenología de la mundanización, en tanto que desarrolla la estructura del mundo desde sus procesos genéticos hasta su concreción intuitiva. Además, es posible relacionar los estratos y niveles de la espacialidad con las distintas fases de la intencionalidad, esto es, desde sus momentos más preconstitutivos hasta sus procesos constitutivos de nivel superior. En buena medida, con nuestro análisis hemos tratado de mostrar el cariz originario no sólo de la constitución de nuestra corporalidad sino de la constitución de los objetos.

Referencias

- Abella, M., 2009, *Franz Brentano: unidad de conciencia y conciencia del tiempo*, Jitanjáfora-Red Utopía A.C., Morelia editorial, Morelia, México.
- Alves M.S., P., 2010, *Fenomenología del tiempo y de la percepción*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Bernet, R., I. Kern y E. Marbach, 1993, *An Introduction to Husserlian Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois.
- Biceaga, V., 2010, *The concept of passivity in Husserl's phenomenology*, Springer, Dordrecht/Heidelberg/Londres/Nueva York.
- Conde Soto, F., 2010, *El problema de la conciencia del tiempo en la fenomenología de Edmund Husserl*, Universidad de Barcelona, Barcelona.
- De Macedo Duarte, A., R. R. P. Lerner y A. Ziri6n (Eds), 2010, *Selected Essays from Latin America: Traversing Multifarious Dimensions of Worldly Phenomenology*, vol. 2, Bucharest, Zeta Books, Paris.
- Drummond, J., 1978-1979, "On Seeing a Material Thing in Space: The Role of Kinaesthesia in Visual Perception", *Philosophy and Phenomenological Research*, num. 40, pp. 19-32.
- Ducros, P. P., 2007, "La Terre: La th6orie du g6ostatisme d'Edmund Husserl", *Bulletin d'analyse ph6nom6nologique* III, pp. 1-88.
- Fern6ndez Beites, P., 1999, *Fenomenol6gia del ser espacial*, Publicaciones Universidad Pontificia Salamanca, Salamanca.
- Forestier, M. F., 2011, *Le R6el et le Transcendantal Enqu6te sur les fondements sp6culatifs de la Ph6nom6nologie et le statut du ph6nom6nologique*, tesis doctoral, Universidad de Toulouse, Francia.
- , 2000, "El campo visual y su protoespacialidad subjetiva", *Escritos de Filosofa*, num. 37-38, Buenos Aires, Argentina, pp. 273-298.
- García-Baró, M., 1993, *La verdad y el tiempo*, Sígueme, Salamanca.
- Gonz6lez Guardiola, J., 2010, "Cuerpo y sombra. Una aproximaci6n fenomenol6gica" en Conill, Moreno y Pintos Peñaranda, 2010. pp. 293-310.

- Husserl, E., 1970, *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901)* [Hua XII]. Hrsg. von Lothar Eley.
- , 1973, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907* [Hua XVI]. Hrsg. von Ulrich Claesges.
- , 1997, *La idea de la fenomenología*, Fondo de Cultura Económica, Madrid.
- Petitot, J., et. al. (Ed.), 2000, *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, Stanford University Press, Stanford.
- Rabanaque, L. R., 1998, “Alteridad, cinestesia, tiempo”, *Escritos de Filosofía*, num. 33-24, Buenos Aires, pp. 91-107.
- , 2010, “Cuerpo, Cinestesia, Noema” en De Macedo Duarte, Lerner y Ziri6n , 2010, pp. 184-199.
- Serrano de Haro, A., 1990, *Fenomenología y ontología*, Universidad Complutense de Madrid, España.
- , 1997, *La posibilidad de la fenomenología*, UCM, España.
- Steinbock, A. J., 1998, “Husserl’s static and genetic phenomenology: Translator’s introduction to two essays” en *Continental Philosophy Review* num. 3, Kluwer Academic Publishers, Holanda, pp. 135-142.
- , 1995, “Generativity and generative phenomenology”, *Husserl Studies* num. 12, Kluwer Academic Publishers, Holanda, pp. 55-79.
- Walton, R., 2005, “El análisis intencional y el acceso a la historia”, en *Escritos de Filosofía*, num. 45, año xxiv, Buenos Aires, Argentina.
- Zahavi, D., 1994, “Husserl’s Phenomenology of Body”, *Études Phenomenologiques*, num. 19, pp. 63-84.

Recibido: 7 de noviembre de 2013.
Aceptado: 28 de diciembre de 2013.

Stoa

Vol. 5, no. 9, 2014, pp. 19–39

ISSN 2007-1868

LA INTENCIONALIDAD ANTE LA EPISTEMOLOGÍA EVOLUCIONISTA
Franz Brentano frente a Charles Darwin

RUBÉN DARÍO JIMÉNEZ ROSADO
Universidad de Xalapa
rdjrosado@gmail.com

RESUMEN: Las explicaciones evolucionistas de la mente han tomado como baluarte el concepto de intencionalidad, recuperado de la obra de Brentano, para fundar una serie de disciplinas (como la Etología Cognitiva y la Cognición Primate) encargadas de su estudio experimental. En el presente trabajo, nos cuestionamos la posibilidad de *naturalizar* al propio Brentano y, tras una exploración de su obra psicológica, lo confrontamos con el darwinismo, para tender un puente entre *psicología genética* y *psicología descriptiva*.

PALABRAS CLAVE: Brentano · Darwin · epistemología evolucionista · intencionalidad · psicología genética · psicología descriptiva · naturalización de la mente · filosofía de la mente

ABSTRACT: The evolutionary explanations of the mind have taken as an archetype the concept of intentionality, all of it recovered from Brentano's work, to base a series of disciplines (like Cognitive Ethology and Primate Cognition) that study experimental knowledge. In this paper, we are questioning ourselves the possibility of *naturalizing* Brentano himself, and after exploring his psychological work, we confront it with the Darwinism to built a bridge between *Genetic Psychology* and *Descriptive Psychology*.

KEYWORDS: Brentano · Darwin · Evolutionary Epistemology · Intentionality · Genetic Psychology · Descriptive Psychology · Naturalization of Mind · Philosophy of Mind

1. Introducción

La mayoría de lo escrito en filosofía de la mente, después de Franz Brentano, ha tenido como finalidad reconciliar lo mental con lo material, y para muchos, el problema de mayor envergadura es relacionar lo intencional con lo biológico (Thompson y Derr, 2000). Explicar cómo es que la intencionalidad emerge en el curso de la evolución y, principalmente, en la evolución hacia lo humano, en las operaciones cerebrales, en el desarrollo de la individualidad y en la significación de los elementos culturales, son las finalidades primordiales.

El origen brentaniano de la noción de intencionalidad es identificado por quienes han desarrollado dicho tópico en filosofía de la mente y ciencias cognitivas, sin embargo, como Thompson y Derr (2000, pág. 214) mencionan, es en la noción de *gerichtetsein*, utilizada por Brentano para referirse a una acción “dirigida hacia un objeto” o “cargada de referencialidad”, en la que se encuentra el interés general por la intencionalidad y no en el proceder discipular con respecto a la obra de dicho autor, así: una explicación es intencional si representa sucesos con referencia a los estados mentales como causales.

Es necesario reconocer que ante tal desprendimiento haya surgido múltiples modelos¹ de intencionalidad, toda vez que, nociones como representación mental e información utilizadas por los científicos cognitivos, son intencionalistas en el sentido filosófico (Allen y Hauser, 1993). Si bien es menester descubrir qué significan esas “intencionalidades” y cuáles compromisos empíricos acarrearán, en tanto modelos, tras esa gigantesca empresa que es la naturalización de la mente, particularmente la defendida por la epistemología evolucionista,² lo prin-

¹ Debe entenderse un modelo, de acuerdo con lo propuesto por Bailer Jones (2002, pp. 108-09), como la descripción interpretativa de un fenómeno que tiene como finalidad facilitar el acceso, ya sea intelectual o perceptivo, a dicho fenómeno. Esto debe ser entendido como objeto de conocimiento o como proceso de conocimiento. La facilitación se da por medio de idealizaciones, simplificaciones o analogías entre aspectos específicos de distintos fenómenos.

² Reconocemos y hacemos nuestra la división que ha hecho Diéguez (2002) entre los dos proyectos que se han agrupado bajo el nombre epistemología evolucionista. El primero es aquel que utiliza la teoría de la evolución como modelo explicativo de las transformaciones científicas y el movimiento del conocimiento humano, cuyos representantes serían Karl Popper, Donald Campbell, Konrad Lorenz, Stephen Toulmin, Nicholas Rescher y David Hull; y el segundo es aquel que busca comprender, desde la teoría de la evolución por adaptación y selección natural, o bien desde el llamado neodarwinismo, los mecanismos y funciones

cial es saber, hasta qué punto el modelo brentaniano es susceptible a la labor de la epistemología evolucionista.

Es muy pertinente el señalamiento histórico de Allen (2001) con respecto a la influencia contemporánea que el trabajo de Chisholm ha tenido para la recuperación y reelaboración del término que nos ocupa, sin embargo, eso no exime una pregunta que trasciende la curiosidad histórica: ¿es posible hallar una naturalización de la intencionalidad en el propio Brentano? Caminando sin vacilar, podríamos agudizar la pregunta: ¿en qué medida la intencionalidad brentaniana se corresponde con la epistemología evolucionista?

2. Naturalización de la Intencionalidad en Franz Brentano

En el libro *Psychologie vom empirische Standpunkt (La Psicología Desde el Punto de Vista Empírico)*, que Franz Brentano escribió en 1874, hace su debut (moderno) el concepto de intencionalidad. El autor colocó, en el centro de la discusión filosófica, la utilidad de un término aristotélico elemental en el pensamiento medieval para dar cuenta sobre la mente, y su estructuración desde una novedosa ciencia empírica.

De acuerdo con Cruz (1958) el concepto de intencionalidad de Brentano, es el redescubrimiento de un concepto que tras el pensamiento de Suarez no se volvió a utilizar en absoluto y es reivindicado como resultado de la necesidad (frente al fisicalismo de Wundt) de diferenciar los fenómenos en general de los fenómenos específicos de la psicología; como resultado, dicha diferencia determinará que los fenómenos psíquicos existen aún y sin tener un correlato en la realidad:

Un sueño, una alucinación, una pesadilla son psíquicamente tan reales e incluso más que las sensaciones de ver este papel, de escuchar el ruido de la pluma al escribir, etc. El objeto del mundo psíquico puede existir extrapsíquicamente [...] pero esto no interesa para nada en psicología (Cruz, 1958, p. 11).

Desde Brentano, el objeto de la psicología, que es la *Psyché*, es solamente accesible a la percepción interna, frente a la experiencia en

cognitivas del hombre y los animales; éste es un proyecto en donde acude tanto la filosofía como distintas ciencias en un diálogo constante. En este trabajo, es este segundo proyecto al que nos referimos en todo momento.

sí que tiene como objeto la percepción externa, de ese modo, señala Courtine (1995), la *psyché* no es *ousia* o *entelequia*, es en todo caso un conjunto de fenómenos singulares: el alma es más fácil de conocer que el cuerpo, los fenómenos corporales, al no ser compartidos ni mucho menos mediados por el pensamiento, permanecen hasta cierto grado siempre desconocidos.

Es ante esto que la expresión inexistencia intencional que Brentano introduce, se hace necesaria para diferenciar fenómenos psíquicos de fenómenos físicos, como menciona Paredes (2007, pág. 21) “en virtud de esta ‘inexistencia intencional’ se pueden definir los fenómenos psíquicos como aquellos que contienen intencionalmente un objeto dentro de ellos mismos”. Entonces, y tras estos planteamientos ¿cuál es el objeto de la psicología?

En *La psicología desde el punto de vista empírico* (1935) Brentano, nos dice:

La palabra “psicología” significa, etimológicamente, la ciencia del alma. De hecho, Aristóteles, que fue el primero en realizar una clasificación de la ciencia [...] Entiende por “alma” la naturaleza, o, como prefirió expresarlo, el acto primero, la perfección fundamental de un ser viviente. Considera a algo un ser viviente si se nutre, crece y se reproduce y está dotado de las facultades de sensación y pensamiento, o si posee alguna de estas facultades [...] Y así, el trabajo más antiguo en psicología, después de establecer el concepto del alma, se dirige hacia las características más generales de los seres dotados con facultades vegetativas así como sensorias o intelectuales (p. 15).

Ante las reducciones del amplio espectro de estudio de la psicología (entendida como carácter viviente de los organismos) que para Brentano se han orquestado en la psicología de su época, asume a cabalidad un compromiso aristotélico con el imperioso estudio de la *psyché*, sin embargo, reconoce que no puede ser el alma en el sentido total aristotélico (vegetal y animal), no por inexistencia o diferencia, sino por la inaccesibilidad a dichos fenómenos en otras especies y otros reinos, de los cuales solamente podemos dar cuenta por ser objetos de percepción externa, lo cual es completamente contradictorio con el objeto de la psicología. La *psyché*, como objeto de la naciente ciencia psicológica de Brentano debe entenderse como:

Substrato sustancial de las representaciones así como de otras actividades que comparten con las representaciones el hecho de no ser inmediatamente perceptibles más que gracias a experiencias internas y que presuponen ellas mismas representaciones [...] de una sensación, de una imagen o de un recuerdo, de actos de esperanza o temor, de un deseo o de una aversión [por lo tanto] las ciencias naturales estudian las propiedades y leyes de los cuerpos físicos que son los objetos de nuestra percepción externa, la psicología es la ciencia que estudia las propiedades y leyes del alma que descubrimos directamente dentro de nosotros por medio de la percepción interna, y que la analogía nos permite igualmente inferir en los demás (p. 20).

Habría algunos acontecimientos que no son solamente de experiencia interna o externa, sino de ambas, y son el objeto de estudio de la metafísica: “hay casos en que los estados físicos tienen consecuencias psíquicas y los estados psíquicos tiene consecuencias físicas” (p. 20) Es ese el motivo de Wundt para nombrar psicofísica o psicología fisiológica a su estudio, el cual generaliza este principio a todos los fenómenos psíquicos, sin embargo, para Brentano, eso no elimina de ninguna manera las disputas sobre el campo, solamente las ignora.

En un clásico problema de percepción del movimiento como variación en el estímulo, la ley de la psicofísica³ indicaría que a cada variación en el objeto percibido se corresponde una variación psíquica, sin embargo, partiendo de la naturaleza intencional de los estados mentales, la variación psíquica no depende de la variación en el objeto percibido sino de circunstancias psíquicas particulares: “el desplazamiento aparente del disco lunar ¿no es más fácil de percibir cuando la luna está cerca del horizonte que cuando está en el cenit? Sin embargo, en realidad, el disco se desplaza una cantidad igual en la misma cantidad de tiempo en ambos casos” (p. 25).

Si se acepta la acepción de la psicología como ciencia de los fenómenos psíquicos, como contradictoria a las ciencias de los fenómenos físicos, es a condición de entender fenómeno o apariencia como oposición al mundo real, como característica intrínseca a la percepción que no necesariamente existe en el mundo real pero al cual dicha apariencia puede apuntar. El alma como sustancialidad, en la cual los fenóme-

³ La ley psicofísica de Weber Fachner señala que *el menor cambio discernible en la magnitud de un estímulo es proporcional a la magnitud del estímulo.*

nos tienen una existencia única que posibilita su representación como fenómenos, es imposible, la psicología, de manera aparentemente paradójica, es la ciencia de la *psyché* sin *psyché*.

Los fenómenos psíquicos están sujetos a leyes de coexistencia y sucesión, que darían cuenta de la manera en que un estado psíquico produce otro, para Brentano, es necesario explicitar dichas leyes para afirmar la existencia de fenómenos psíquicos sin substrato substancial:

Haya o no almas, el hecho es que hay fenómenos psíquicos. Y nadie que acepte la teoría de la substancialidad del alma negaría que cualquier cosa que pueda establecerse con referencia al alma también esté relacionada con los fenómenos psíquicos. Por consiguiente, nada se opone a que, en lugar de definir la psicología como la ciencia del alma, adoptáramos la moderna definición (p. 44).

La psicología como ciencia de la representación, sostiene que lo real no aparece, lo que aparece no es realmente real, “la verdad de los fenómenos físicos es, como dicen, sólo una verdad relativa”, y hasta cierto punto útil en tanto metódica, “los fenómenos de la luz, el sonido, el calor, la situación espacial y el movimiento [. . .] no son cosas que real y verdaderamente existen; son señales de algo real que, a través de su actividad causal, producen su representación” (p. 46). Tras lo anterior, lo que legitima el objeto de la psicología es que los fenómenos de la percepción interna son transparentes, son verdaderos en sí mismos, lo cual otorga a la psicología una franca ventaja sobre las ciencias de la percepción externa. Sus aspiraciones están lejos de una propuesta poética o simplemente estética, precisamente busca una ciencia de pleno sentido que sirva para predecir, conocer y modificar la mentalidad desde la acción sobre los fenómenos psíquicos:

¡Cuántos males podrían remediarse, tanto a nivel individual como social, por el correcto diagnóstico psicológico, o por el conocimiento de las leyes según las cuales un estado psíquico puede ser modificado! ¡Qué crecimiento de las fuerzas psíquicas se lograría si pudieran determinarse, por medio del análisis psicológico y fuera de toda duda, las condiciones psíquicas básicas que definen las diversas aptitudes para ser poeta, científico, o un hombre de habilidad práctica! [. . .] se trata de relaciones que están sujetas a leyes y, así como la botánica puede realizar predicciones precisas, una psicología suficientemente desarrollada podría, de manera análoga, predecir el desarrollo ulterior de los espíritus (p. 50).

La teoría de la ciencia, implícita en Brentano, y bajo la cual pretende esta revolución psicológica, explica que las ciencias avanzan cuando mudan sus fenómenos de estudio por fenómenos más complejos aun habiendo partido de núcleos comunes, por ejemplo: la fisiología partió de la química, la cual a la vez de la física, la cual a su vez de la matemática, etc. Y eso permite descubrir que se necesita de una complejización en el saber para entender fenómenos complejos, en ese sentido, “los fenómenos psicológicos están influenciados por las leyes que gobiernan las fuerzas que los órganos corporales producen y modifican” (p. 54).

El ejemplo principal de fenómeno psíquico son las representaciones, ya sea como producto de una sensación (externa o interna) o bien de una fantasía (externa o interna). Una representación no es “lo representado”, es decir el azul de algo “azul” sino la representación misma, el hecho de llamarle azul como propiedad de algo, independientemente de que sea propiedad constituyente per se de ese algo. Nos dice:

La audición de un sonido, la visión de un objeto coloreado, la sensación de calor o frío, así como los estados semejantes de la fantasía, son los ejemplos a que aludo; asimismo, el pensamiento de un concepto general; siempre que tenga lugar realmente. También todo juicio, todo recuerdo, toda expectación, toda conclusión, toda convicción u opinión, toda duda, es un fenómeno psíquico. Y también lo es todo movimiento del ánimo, alegría, tristeza, miedo, esperanza, valor, cobardía, cólera, amor, odio, apetito, volición, intento, asombro, admiración, desprecio, etc. (p. 64).

Los fenómenos psíquicos son 1) representaciones o 2) se fundan en representaciones. El acto de la representación es el fundamento del juicio sobre lo representado, pero también de los otrora nombrados impulsos como el apetecer, el desear, etc. De lo anterior se sigue que nada puede ser apetecido, juzgado, deseado, querido, buscado si no es previamente representado.

Brentano se enfrenta a las tempranas objeciones evolucionistas al respecto, principalmente a lo que señala J. B. Meyer quien en su *Kants Psychologie* (1870) afirma que los sentimientos y apetitos pueden existir sin representación respaldándose en el hecho de que en animales

inferiores no hay representaciones, “la vida de los animales superiores y del hombre comienza también con un mero sentir y apetecer, mientras que *el representar sobreviene cuando está más adelantada la evolución*”⁴ (1870, p. 94). La representación tiene una aparición evolutivamente determinada.

Según Brentano (1935), Meyer estrecha el concepto de representación y maximiza el concepto de sentimiento, cometiendo el error de que en aquello que él no encuentra representación, ya existe de suyo un gran número de representaciones. Considerar que el representar surge una vez que una modificación en el propio estado puede considerarse como resultado de una estimulación externa, y que dicha consideración es tangible en los actos de mirar o tocar, aún y cuando dichos actos no sean volitivamente realizados, supone representaciones de sucesión temporal, de yuxtaposición especial y de causa y efecto, el estar presente de J. B. Meyer, es un estar-representado, y concluye “puede decirse que ‘ser representado’ vale tanto como ‘aparecer’, ‘ser fenómeno’” (p. 68).

Para J.B. Meyer, la forma más simple de la sensación es solamente sentir la modificación del propio cuerpo (en su todo o en alguna parte) como consecuencia de un estímulo, cualquier ser provisto de dicha sensación tienen solamente un “sentimiento de sus propios estados”, a dicho sentimiento vital (en tanto lo comparten todos los seres vivos), puede unirse una excitabilidad del alma aún y cuando esa excitabilidad no fuera derivable del sentimiento, ante tal excitabilidad pueden existir sentimientos placenteros o displacenteros, aun así no posee representación alguna.

Para Brentano, los fenómenos de excitabilidad nerviosa son resultado de la representación de la afección física (fenómeno físico) de la estimulación de ciertas terminales nerviosas, sin embargo, no pueden distinguirse por su especie, ya que su intensidad determina distintas representaciones y respuestas: dolor, placer, calor, etc. Ante dicha ambigüedad fundamental, la diferenciación o bien la integración, como en el caso de los olores y los sabores, es producto de la representación.

⁴ Las cursivas son nuestras y tienen la intención de señalar un argumento que bien podríamos calificar de protomodular, en referencia a la teoría evolucionista de la modularidad cerebral y/o mental.

Volviendo a la pregunta sobre la unidad de los fenómenos psíquicos o mentales, y con la finalidad de no suponer que son la consecuencia necesaria de fenómenos físicos, llegamos a la afirmación que es la piedra angular de los debates sobre la intencionalidad. Nos dice:

Todo fenómeno psíquico está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado la inexistencia intencional (o mental) de un objeto, y que nosotros llamaríamos, si bien con expresiones no enteramente inequívocas, la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto (por el cual no hay que entender aquí una realidad), o la objetividad inmanente. Todo fenómeno psíquico contiene en sí algo como su objeto, si bien no todos del mismo modo. En la representación hay algo representado; en el juicio hay algo admitido o rechazado; en el amor, amado; en el odio, odiado; en el apetito, apetecido, etc. (1935, p. 82).

Es necesario recalcar que un fenómeno físico no es una cosa (en tanto cosa), ni un suceso del mundo, sino más bien el resultado del movimiento de ese fenómeno, su metabolismo, su fisiología: como la sístole y la diástole, los movimientos peristálticos o la fotopercepción.

Los fenómenos psíquicos son internos a la conciencia, frente al carácter externo de los fenómenos físicos. Los primeros, además de intencionales, son los únicos que realmente existen (una alegría, un apetito, una tristeza) los segundos deben ser “mentalizados”, por ejemplo, un color solamente es color si es visto, sin embargo, de esto no depende su existencia, la característica de ser representado no forma parte de los elementos constitutivos del color, pues de ser así no existiría como fenómeno físico capaz de causar modificaciones orgánicas, ya que un todo no es si le falta alguna de sus partes.

El pensamiento no complementa al mundo en tanto, 1) no todo pensamiento es una percepción, y 2) solamente se puede pensar en las cosas percibidas por una, pero se puede pensar en cosas sin ser como percibidas por una, por lo tanto, ninguna existencia real resulta de una existencia intencional.

“La clasificación y el conocimiento de las propiedades y leyes se perfeccionan mutuamente con la evolución de la ciencia” (p. 141) en ese sentido es necesario para Brentano ir dando cuenta de la clasificación de los fenómenos mentales:

Aristóteles divide los fenómenos psíquicos en comunes a hombres y animales y peculiares al hombre. Los primeros son de origen orgánico y los segundos son inmateriales. Brentano considera que los primeros no pueden ser tema central de la psicología y mucho menos división fundante en la clasificación, porque solamente de manera indirecta se pueden conocer sobre la vida psíquica de los animales. Existirán tres clases de actividades mentales en su clasificación (pp. 148-50).

1. **Representaciones:** cuando algo se nos aparece, una imaginación, el producto de una fantasía, la evocación resultado de la nominación.
2. **Juicios:** admitir algo como verdadero o rechazarlo en la percepción de actos psíquicos y en el recuerdo.
3. **Emociones:** son los fenómenos de amor e interés y odio o desinterés, aquí se contienen todos aquellos fenómenos mentales que no están contenidos en las clases anteriores, son efectos ligados a una excitación física notable y que estén ligados con el placer o el dolor.

La experiencia interna será la encargada de dar a los fenómenos psíquicos algunas de estas categorías. Existen representaciones “puras” y aparentemente independientes de un juicio; nos dice que “todo objeto juzgado es recibido en la conciencia de un doble modo, como representado y como afirmado o negado” (1935, p. 154), por lo tanto una referencia al objeto puede ser simplemente la atención, como resultado de la representación. Por el otro lado, en un juicio, al momento que algo es representado, es afirmado o negado.

En el caso de la ausencia de referente externo, la imaginación, la fantasía y la ensoñación, son representaciones y pueden ir acompañadas de un juicio, de una emoción o pueden ser la simple proyección de una película.

En el juicio aparece una forma distinta del mero representar, Brentano se muestra muy crítico a los modelos fisiológicos (asociacionistas) de Bain, Spencer y Stuart Mill, los cuales proponen que: entre el mero representar y la creencia (*belief*) existe una asociación de continuidad por intensidad o por excitación de alguna parte específica del alma,

resultado del excitatorio externo o interno. Nuestro autor sostiene que la diferencia es interna y no de grado: la vivacidad e intensidad de las representaciones no las convierte en juicios, y a la inversa, un juicio que tiende a la debilidad no se convierte en una representación sin más.

Para Brentano, la psicología tradicional ha descuidado completamente, y de un modo indebido, la investigación de las leyes de la génesis de los juicios y esto ha sido así porque unían siempre el representar y el juzgar en una sola clase. La psicología al hablar de pensamiento omite esta diferencia fundamental, las clases de representación son irreductibles y complementarias entre sí en tanto “en la conciencia interna, que acompaña a todo fenómeno psíquico, [existe] una representación dirigida a él, un conocimiento y un sentimiento; y, evidentemente, cada uno de estos elementos corresponde a una de las tres clases de actividades anímicas” (p. 267).

En la vida mental las tres clases se presentan entrelazadas y debemos verlas en su aparecer simultáneo para formar propiamente un estado psíquico o mental, la sucesión temporal u orden natural establece que primero aparece la representación, luego el juicio y luego la emoción, entonces la representación es el fenómeno mental que permite toda existencia de (en) la vida mental.

El desarrollo propiamente de una psicología efectiva, entendida como la ciencia de los fenómenos mentales, es la *Deskriptive Psychologie*, término que apareció en un título póstumo, en 1958, y aglutina una serie de lecturas y publicaciones que en su mayoría habían sido dadas a conocer por Brentano.

Para caracterizar dicha empresa, recurrimos a la traducción que Massa (2006, p. 140) hace del texto *Meine letzten Wünsche für Österreich*, citado por Kraus en la edición inglesa de 1924 de *Psicología desde el punto de vista empírico*, al respecto de la autonomía científica de la *psicología descriptiva* frente a la *psicología genética* o *psicognosia*:

Mi escuela —dijo entonces— distingue una psicognosia y una psicología genética [...] el objeto de la primera es mostrar los fenómenos mentales básicos —de cuya combinación se derivan todos los demás fenómenos mentales [...] A la psicología genética, por otro parte, concierne las leyes de aparición y desaparición de esos fenómenos. Ya que las condiciones de su suceder son altamente fisiológicas debido a la innegable dependencia

de los fenómenos mentales respecto a los eventos en el sistema nervioso, veremos que las investigaciones en psicología genética están conectadas necesariamente con investigaciones fisiológicas.

En el primer párrafo de *Descriptive psychology* (2002), esta psicología es concebida como ciencia de la vida interna (mental) de las personas, donde es capturada la percepción interna, la cual debe dar cuenta de manera exhaustiva de los elementos del conocimiento humano y su forma de relacionarse, así como los fenómenos causales a los cuales están sujetos y por lo tanto por los que están determinados.

Por un lado, la psicología genética o psicología fisiológica debe renunciar a cualquier aspiración de exactitud en tanto siempre debe estar referida a acontecimientos fisiológicos, es decir, fisicoquímicos y a estructuras anatómicas para explicar las condiciones previas de aparición de un fenómeno.

Por el otro, la psicología descriptiva o *psicognosia* es la psicología pura y por lo tanto una ciencia exacta por su referencia a las representaciones. Ella no puede enseñarnos nada sobre el origen de la conciencia humana o sobre la aparición, permanencia o desaparición de un fenómeno en la mente humana, sino que busca una concepción completa del reino (*realm*) del conocimiento humano, la cual será lograda enlistando los componentes básicos que conforman todo lo internamente percibido y la manera en que estos se relacionan. Así, afirma de manera radical que “hay que contradecir resueltamente a la persona que, partiendo de una confusión de ideas, afirma que la conciencia en sí misma debe ser vista como un evento fisicoquímico, que en sí se compone de elementos químicos” (2002, p. 4).

Un fenómeno mental es intuitivo y las sustancias fisicoquímicas están faltas de dicha característica, lo que propician las variaciones fisiológicas o anatómicas, no puede y probablemente no podrá ser determinado a totalidad, sin embargo, el fenómeno mental “que resulta” es posible de asir, generalizar y fijar como exacto, por ejemplo, el estímulo en la retina de un rayo de luz externo induce al fenómeno perceptivo del azul, pero esto no es siempre así, debido a que puede existir como condición: a) daltonismo; b) interrupción del conducto o separación del nervio; c) incompetencia, o d) remplazo por una alucinación.

Frente a la manera desordenada en que mucho psicólogos mezclan problemas de psicología genética y de *psicognosia*, apegado al cartesianismo, afirma que la división entre ambas ramas es necesaria para la comprensión (Brentano, 1995), a propósito del Discours de la méthode, retoma las cuatro reglas de investigación propuestas ahí, de las cuales afirma que dos tienen como finalidad recomendar la división de dificultades y las otras dos señalar que esa división de dificultades individuales deben ser fijadas y perfiladas por la naturaleza, con lo cual confirma que la psicognosia es prioritaria.

Pese a lo que tiende a pensarse, Brentano niega que la psicología genética no tenga importancia alguna para la psicognosia, y mucho menos que ésta no deba ser estimulada. En el campo de la percepción el psicognostista (*psychognost*) debe tener en cuenta las leyes de la psicología genética, para explicar aquello que permite que un excitatorio ocasione un estado propicio para el fenómeno mental y las condiciones de permanencia de dicho fenómeno, pudiendo así, asistir a la comparación con otros fenómenos en ciertos modos similares y en ciertos modos distantes.

Empero lo anterior, es necesario afirmar que los procesos psicológicos básicos son los únicos en que tendría injerencia la psicología genética y dicha afirmación, más que igualar ambos campos de la psicología, debe ser considerada como una defensa ante el reduccionismo que podría tener efectos políticos que menoscabaran el recibimiento de la labor de Brentano (en tanto la mayoría de los institutos e investigaciones eran psicofisiologicistas) o bien como resultado de ese carácter de inexactitud que como menciona Albertazzi (2006) ligado a un realismo inmanente le llevaba a esperar un conocimiento más franco en la psicología genética y una confirmación o negación de la psicognosia frente a las apabullantes evidencias científicas.

De acuerdo con Massa (2006) la Psicología Descriptiva:

Es una prueba de la confianza de Brentano en la posibilidad de una psicología que, sobre la base de la experiencia, diera cuenta de la correspondencia existente entre los estados fisiológicos y los mentales [...] pareciera inclinarse hacia una concepción de la psicología filosófica como una disciplina provisional, como un recurso a falta de una teoría científica adecuada [...] es posible que en el fondo creyera firmemente que un estudio psicofísico tendría que verse precedido de un planteamiento teórico que les

diera cabida y explicación a las peculiaridades del ámbito psicológico (p. 135).

Si damos razón a lo planteado por Massa, entonces diremos que los proyectos evolucionistas que proporcionan modelos de intencionalidad son consecuentes con un proyecto a largo plazo iniciado por Brentano y que serían parte del momento efectivo en que psicología genética y psicognosia se unen. En el realismo de Brentano, se encontraría una naturalización de la epistemología, una naturalización de la mente que permitirá, a sus herederos, un abordaje propiamente biológico de los fenómenos mentales, pero ¿no es eso acaso un exceso?

Consideremos que el proyecto de Brentano no es en contra del cientificismo de Wundt como muchos afirman, sino un freno ante lo que considera pseudocientificismo de Wundt, para quien la psicología se reducía a fenómenos físicos (materiales en lenguaje de Brentano).

3. Brentano ante el darwinismo

El trabajo de Wundt es la base del localizacionismo y funcionalismo radicales y, si hay que encontrar la fuente del cognitivismo, es Brentano quien se encuentra en el basamento de esta novedosa y fructífera forma de pensar a la mente, como mencionan Chilsholm, Baumgartner y Müller (2002, p. xiv) en la introducción a la traducción inglesa de *Deskriptive Psychologie*:

A pesar de que durante muchas décadas, el tratamiento de Wundt tuvo una influencia mucho más fuerte en el desarrollo de la psicología experimental que el de Brentano, el debate no está cerrado en ningún sentido. Las consideraciones epistemológicas de Brentano [...] siguen siendo tan válidas hoy como cuando fueron concebidos en primer lugar.

Sin embargo, no es por la naturalización propiamente dicha de los fenómenos mentales en Brentano, o después de él, que exista tal importancia. Primero, es necesario aclarar ¿qué significa explicar “evolucionistamente”? Es decir, ¿qué significa naturalizar desde el evolucionismo? La respuesta, nos la da la historia misma.

Tal y como ha indicado Canguilhem (2009), después de Darwin, el origen común de todas las especies, implicaba un rastreo histórico (en

el sentido de historia natural) de todo tipo de conducta. Debemos decir que, con Darwin, el enorme bloque de la diferencia por cualidad metafísica, en donde inteligencia, razón, sentimiento, afectividad y conciencia son vistos como bienes supremos dados u obtenidos *a priori* por el hombre, como resultado del lenguaje o como bienes graduales resultado de un legítimo avance “más allá” de lo animal, quedó en franca bancarrota.

En *The Descent of Man* (1871), declara que: “no hay diferencia esencial entre las facultades del hombre y mamíferos superiores” (1953, p. 85) La potencia mental, en un sentido diferencial, es tal en cada especie, como resultado de innumerables gradaciones, que colocan diametralmente más alejada a una lamprea del hombre que a un simio o mono cualquiera del mismo, y más cercano a ese simio del hombre que de un mono americano “los que ocupan un lugar bastante inferior en el orden al que pertenecen” (1953, p. 102).

Cuatro tesis dan sustento a la idea que las facultades mentales, como los comportamientos y la morfología, son un resultado adaptativo fijado por la evolución: a) “como el hombre posee los mismos sentidos que los animales inferiores, las intuiciones fundamentales de éstos deben ser idénticas a las suyas” (Darwin, 1953, p. 86); b) “los instintos más complejos han sido adquiridos [...] por medio de la selección natural de variaciones de los actos instintivos más sencillos” (1953, pp. 87-88); c) “la mayor parte de las más complejas emociones que experimentamos son comunes a los animales superiores” (1953, p. 92); d) “la imaginación es, sin disputa, una de las más altas prerrogativas del hombre, pudiendo en virtud de esa facultad, e independientemente de la voluntad, unir imágenes e ideas primitivas, y crear brillantes y nuevos resultados, [los animales] poseen también algunos grados de facultad imaginativa” (1953, pp. 97-98).

El árbol de la vida de Darwin, tanto da una explicación de la aparición de la complejidad mental en los mamíferos superiores, como afirma que éstos y los hombres comparten:

sentidos, intuiciones, sensaciones, pasiones, afecciones, emociones, celotipia, sospecha, emulación, gratitud, magnanimidad, son dolosos, vengativos, temen al ridículo, gustan del juego, de la broma, sienten admiración, curiosidad, pueden imitar, prestar atención, tienen deliberación, elección, memoria, imaginación, asociación de ideas y razón (1953, p. 104).

Por lo tanto, “el hombre se presenta como la culminación efectiva de una descendencia, y no como el polo ideal de una ascensión” (Canguilhem, 2009, p. 121). A partir de la antropología de Darwin, se intenta constituir “una psicología comparada del animal y el hombre, [ya que en el mismo Darwin] no entraña por sí misma una psicología comparada, por no haber buscado con anterioridad las condiciones de una psicología animal independiente” (p. 128).

En el propio Brentano, no hay una negación de estados mentales en otros seres no-humanos, sin embargo, son imposibles de conocer y, por lo tanto, no pueden ser referente analógico unos de otros, precisamente por su inaccesibilidad epistémica. La intencionalidad no puede ser ni afirmada ni negada como calificativo de los fenómenos mentales sin tener experiencia propia de una mente que permita afirmarlo.

Al dar cuenta del método correcto de la psicognosia nos dice:

Nosotros sabemos exactamente a lo que nos estamos impulsando cuando nos guiamos a otra persona, y por lo tanto, la manera en que vamos a lograr nuestro objetivo con mayor facilidad (presuponiendo que tienen un contenido [psíquico] como nosotros). Es similar a los casos en que alguien da a conocer un descubrimiento a otro. Esto se puede conseguir con mucha más facilidad que la búsqueda de nuevos descubrimientos (2002, p. 39).

No todos nuestros intentos de hacer notar algo a alguien siempre serán considerados exitosos, principalmente si lo hacemos con un contenido no especificado o ambiguo, donde la imposibilidad sería de orden perceptivo o bien comunicativo, pero también puede ser por la imposibilidad analógica, nos dice, los juicios evidentes no pueden hacerse notar a los animales aunque aparenten poseer dichos juicios (*even though they seem to have such judgments*), a un niño muy pequeño, a un retardado mental o a un lunático, “para tener alguna esperanza de éxito, nos acercaremos a lo normal, lo suficientemente maduro, es decir, por naturaleza a las personas adecuadas” (1995, p. 40).

En *Sobre la existencia de Dios* (1979) Brentano sostiene la diferencia entre psicognosia y psicología genética y hace una crítica a las hipótesis de Charles Darwin.

Parte de la idea, sostenido por las afirmaciones de Cuvier, que toda forma y función orgánica obedece a una finalidad, a una teleología

relacionada con el principio de las causas finales, propio de la zoología de cuvieriana. Ésta nos dice que los seres vivos para existir deben reunir condiciones necesarias con su finalidad como ser vivo, es decir, deben estar configurados para cumplir esas finalidades y obtener un espacio con respecto a sí mismo y los seres que le rodean. Al respecto afirma Brentano que “los objetos de los que nos hemos ocupado tienen la propiedad de ser y de actuar como si se orientasen hacia un fin que sólo puede imponerles una inteligencia sobrehumana” (1979, pág. 320).

Frente a las afirmaciones de Wallace sobre el aprendizaje animal se muestra escéptico, y menciona: “supongamos que Wallace hubiese probado realmente que las crías de los pájaros pierden su instinto de nidificación si se las aísla de sus padres. La pérdida de este instinto puede entonces deberse a la anormalidad de las condiciones en que esas crías tienen que vivir” (1979, p. 335).

El instinto para Brentano, fijado por su teleología, se pierde cuando un animal no se encuentra en las situaciones, naturalmente determinadas, para las cuales su instinto y morfología han sido creadas. El instinto, afirma, no es comparable a la técnica racional propia del hombre, es una actuación teleológica inconsciente propia de la vida vegetativa. Existe en Brentano una radical diferencia entre teleología y finalidad (consciente), que sostiene la diferencia radical entre conducta sin más e intencionalidad.

La oposición central para Brentano, se da entre movimientos voluntarios (los del hombre) e involuntarios (los de los animales), uno mueve una mano a voluntad y tras una representación, el otro es movido (a construir un nido por ejemplo) por el instinto, sin embargo ambos poseen una similitud, son resultado de movimientos mediatos pero con finalidades más remotas. En el hombre:

La voluntad produce directamente un efecto que escapa a nuestra conciencia, y éste, de igual manera, determina la aparición de otro, y así sucesivamente, hasta que por fin surge el movimiento que queríamos hacer, tras una larga serie de incidencias que en gran parte desconocemos y que no entraban en nuestras intenciones (1979, p. 360).

En las actividades voluntarias, nos dice, existe también un tipo de orden teleológico no establecido por la voluntad misma ni por inteli-

gencia humana alguna, sin embargo Brentano es mucho más radical y considera que en la materia inanimada existe también una teleología fenoménica ya que han sido calculadas unas en función de otras y en función de los seres vivos (cuando es el caso), su transformación o movimiento lleva a cambios importantes en ambas relaciones marcadas, por lo tanto “el hecho de que las materias se combinen en proporciones diversas tiene, sin duda, una significación teleológica, pero también la tiene el de que no se combinen en una gran diversidad de proporciones”.

Ante serias objeciones sobre la teleología de distintas cosas en el mundo (las chinches y las lombrices, lo salado del mar, la forma del ojo, etc.), Brentano afirma que su apariencia, es decir también su evidencia, es discutible pero no por su ausencia sino porque se da en una pequeña parte, para sostenerlo retoma el instinto, por ejemplo, el apetito sexual como forma del instinto, el cual es el responsable de la supervivencia de las especies de animales, tomemos nosotros su descripción para dibujar la manera en que conceptualiza al instinto.

Nos dice que el apetito sexual es una forma del instinto y bien podemos suponer que el apetito alimenticio lo es del mismo modo, es decir, el instinto es una fuerza que lleva a una acción pero, como bien vimos, no mediada por la voluntad sino por una inteligencia sobrehumana que le ha asignado dicho proceder. Con respecto al apetito sexual nos dice que se muestra activo en una etapa específica, es decir responde a necesidades internas específicas y no se encuentra siempre presente. Partiendo del ejemplo de lo que en un futuro se conocerá como rabia, explica que habría una necesidad de transmisión, un instinto de propagación el cual asegura la continuidad de inoculación antes del exterminio del animal inoculado, por lo tanto la teleología determina esas estrategias de aparición, duración, prolongación y extinción del instinto.

Con respecto a la inteligencia, al raciocinio superior, encontramos que éste es posible precisamente por la posesión de volición en el humano, por la capacidad de planear y de comunicar sus planes y voluntades. Brentano nos dice:

Aun aceptando que en los productos de la Naturaleza se encontrase efectivamente una cierta apariencia de finalidad, ésta no sería superior a la del ingenio humano, sino que debería ser pensada como propia de una inte-

ligencia de un grado muy inferior. Juzgado con la medida que se aplica al entendimiento del hombre, el recurso más eficaz entre los que emplea la Naturaleza es equiparable únicamente al más ciego de los azares.

Entonces si habría algo similar a la voluntad y la finalidad consciente en otros seres vivos sería considerablemente inferior; por lo tanto, singularmente distinto. La falta de sentido aparente en el orden de las cosas (o desorden aparente) no implica que no exista una teleología, simplemente no conocemos aún su significado (1979, p. 345).

4. Conclusiones

Brentano acepta un tipo de evolución cercana a la propuesta de Lamarck, no considera de ninguna manera válida la hipótesis del origen común, sin embargo sí acepta la existencia en germen de seres en las formas actuales que conocemos, en naturaleza distintas unas de otras, y cercanas algunas con algunas otras, esto refuerza su planteamiento teleológico, en su presencia primordial ya está prevista su transformación, su evolución. Nos dice:

La paleontología comprueba la realidad de especies intermediarias, inexplicables sin la descendencia [...] la permanencia de los órganos rudimentarios parece bastante justificada bajo el punto de vista de la teleología. Así como los miembros del niño todavía no nacido son teleológicos por haber de serlo alguna vez, también los órganos rudimentarios son teleológicos porque ya alguna vez lo fueron, o, dicho de una manera más exacta, porque o bien ellos mismos, o bien los dispositivos de los cuales derivan en calidad de efectos secundarios, alguna vez han sido ya teleológicos (1979, p. 347).

La relación que afirma Brentano, en la cual todo fenómeno intencional es un fenómeno mental, señalaría que el instinto, como fenómeno total tras la conducta de todo animal, no es un fenómeno mental, ya que solamente una vez desplegado puede “mentalizarse”, puede decirse que es un fenómeno intencional. Quedaría una suspicacia teórica: si no partiéramos de la teleología brentaniana, y consideráramos a la mentalidad misma (como efecto de la mente) por su origen natural y a sus representaciones como pulsionales, es decir instintivas, ¿en qué sentido se podría asir, empíricamente, descriptivamente, el problema de la intencionalidad? Esa interpretación ya la ha explorado Sigmund Freud y tendrá hondo calado, al menos como referente,

en las obras de Lorenz y Tinbergen, padres sin duda de estos intentos naturalizantes, aunque claramente depurados de la *Vergleichende Verhaltensforschung* (literalmente: *investigación comparativa del comportamiento*) o *Tierpsychologie* (psicología animal) de cuna alemana.

Para Brentano entonces, existe una determinación natural del pensamiento, si la intencionalidad depende de ella o no, es cuestión que poco determina a la psicognosia, es decir, a la psicología descriptiva en tanto ciencia. Desde Brentano la intencionalidad como modelo ofrece una ventaja epistémica: surge como una necesidad para explorar precisamente esos estados que no son accesibles a los métodos naturalistas tradicionales, su fecundidad radica, precisamente, en que considerando al hombre como un ente intencional podíamos suponer que todas las facultades mentales podían ser exploradas desde ahí: una ciencia acerca de los acercas del ente intencional.

Es necesario recalcar que la expresión ente intencional la hacemos derivar de Brentano, quien fiel a su tradición aristotélica, sabe que no es posible derivar de un accidente las características del ser en tanto ser, lo cual lo lleva a la construcción de esta fecunda ciencia de la mente.

Referencias

- Albertazzi, L., 2006, *Inmanent realism. An introduction to Brentano*, Springer, Holanda.
- Allen, C., 1997, *Animal cognition and animal minds*, en Carrier y Macamer 1997.
- Brentano, F., 1935, "Psicología desde un punto de vista empírico", *Revista de Occidente*, Madrid.
- , 1979, *Sobre la existencia de Dios*, Antonio Millán Puelles, Madrid.
- , 2002, *Descriptive Psychology*, Routledge, Nueva York.
- Carrier, M. y P. Macamer, 1997, *Mindscapes: philosophy, science and the mind*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.
- Darwin, C., 1953, *El Origen del Hombre*, Editorial Diana, México.
- , 2008, *El Origen de las Especies*, Universidad Veracruzana, Xalapa.
- Massa, M., 2006, "La psicología descriptiva de Franz Brentano. Importancia y ¿actualidad?", en Xolocotzi 2006, pp. 135-146.
- Meyer, J. B., 1870, *Kants Psychologie*, Hertz, Berlín.
- Paredes, M., 2007, *Teorías de la intencionalidad*, Síntesis, Madrid.
- Thompson, N. y P. Derr, 2000, "Intentionality is the mark of vital", *Perspectives in Ethology*, no. 13, pp. 213-229.

Xolocotzi, Á., 2006, *Actualidad de Franz Brentano*, Universidad Iberoamericana, México.

Recibido: 11 de octubre de 2013.
Aceptado: 28 de noviembre de 2013.

Stoa

Vol. 5, no. 9, 2014, pp. 41-55

ISSN 2007-1868

LA INDIVIDUALIDAD PERSONAL EN EDITH STEIN

RUBÉN SÁNCHEZ MUÑOZ
Universidad Veracruzana
rubsanchez@uv.mx

RESUMEN: El objetivo de este trabajo es analizar la teoría de Edith Stein sobre la individualidad personal y las relaciones que tiene con los sentimientos y los valores. Queremos mostrar que dicha teoría se fundamenta en procesos prerreflexivos de la vida, como son los sentimientos: que a través de ellos los estratos de la persona que se encuentran sellados en el “núcleo personal” se develan y desarrollan. Al final analizamos los argumentos de Stein para rechazar la tesis tomista sobre la individuación humana.

PALABRAS CLAVE: Individuo · alma · sentimientos · valores · núcleo · persona

ABSTRACT: The objective of this work is to analyze the theory of Edith Stein on the individuality staff and the relationships you have with feelings and values. We want to show that this theory is based on prerreflexives processes of life, as are the feelings: that through them the strata of the person that are sealed in the “nucleus staff” are revealed and developed. At the end we analyze the arguments of Stein to reject the thesis on the Thomistic human individuation.

KEYWORDS: Individual · Soul · Feelings · Values · Nucleus · Person

1. Introducción

Edith Stein (1891-1942) desarrolló desde 1916 uno de sus primeros esbozos de “antropología fenomenológica” y continuó con el tema en obras posteriores. En estas, se esforzó por tender un puente desde el pensamiento moderno —que para ella era la fenomenología y Edmund Husserl su principal representante—, con algunas líneas de pensamiento escolástico, como el de Tomás de Aquino y Duns Scoto. Pero eviden-

temente este puente llegó más lejos, incluso a san Agustín o el Pseudo Dionisio Areopagita.

Así, en el marco de las reflexiones fenomenológicas sobre la individualidad personal, la filósofa adoptó una tesis antropológica radical al esbozar una teoría de la identidad personal desde sus primeras obras, y dicha teoría la llevaría a rechazar el principio de individuación tomista en sus últimos escritos. Nuestro propósito consiste en recuperar los vectores principales de esta teoría marcando las relaciones que hay con el alma, los sentimientos y los valores.

Este trabajo se divide en tres apartados y recupera bajo sus líneas generales el problema de la individualidad personal desde tres textos de Edith Stein, principalmente: *Sobre el problema de la empatía* (1916), *La estructura de la persona humana* (1932-1933) y *Ser finito y ser eterno* (1936).

2. Esbozo de una fenomenología de los sentimientos

En el análisis fenomenológico que presenta Edith Stein acerca de la constitución del individuo psicofísico en su tesis doctoral *Sobre el problema de la empatía* los sentimientos juegan un papel decisivo, ya que en ellos el yo se experimenta a sí mismo. En efecto, el yo “en el sentir experimenta no solo objetos sino también a sí mismo, experimenta los sentimientos como provenientes de lo ‘profundo de su yo’”, y dado que “el yo puro no tiene ninguna profundidad”, por referirse este a la conciencia o a la vida consciente, “este ‘yo que se experimenta a sí’ no es el yo puro” (1995, p. 157). De acuerdo con Stein, “En los sentimientos nos experimentamos no sólo como presentes sino también como individuos así o así, nos anuncian como individuos personales” (1995, p. 158). La línea que recorre la filósofa es la de la subjetividad. Desde allí nos acerca a los sentimientos desde el punto de vista de la percepción interna para distinguirla de otros actos de reflexión en la que el yo conscientemente dirige la mirada a esos actos.

En la percepción interna el yo no percibe los sentimientos sino que los experimenta, es decir, vive en ellos y al vivirlos se vive a sí mismo. Los sentimientos, como son la alegría, la tristeza, o en general los estados de ánimo, “no son objeto inmediato de una reflexión, sino que poseen su modo propio de nacimiento prerreflexivo, aunque en todo momento pueden ser tematizados mediante un giro reflexivo de

la mirada” (Schulz, 1998, p. 789). Este “giro reflexivo de la mirada” nos coloca en un segundo nivel, pues “el volverme al sentimiento no es el paso de una datidad a otra sino la objetivación de un ‘subjetivo’” que revela, en última instancia, “las propiedades constantes del alma, que se manifiestan en las vivencias” (Stein, 1995, p. 158). Además, “La reflexión es siempre un volverse actual a una vivencia actual, mientras la percepción interna misma puede ser inactual y por principio incluye también el campo de inactualidad, la que con aquella antes forma mi vivencia presente” (1995, p. 61).

Esta distinción entre percepción interna y reflexión, o lo que es lo mismo, la diferencia que existe entre los sentimientos que brotan de la profundidad del yo de manera prerreflexiva y la reflexión sobre ellos más tarde, al recordarlo por ejemplo aunque con menor intensidad, descubre las propiedades del alma, que al manifestarse bajo la categoría de los sentimientos posibilitan la autognosis personal; es el yo que a través de las vivencias emotivas se autoconoce, se autocomprende y se autoconstituye a sí mismo. Así pues:

Sólo en la percepción interna, en los nuevos actos en que se nos “da” el recuerdo que para nosotros antes no existía se da también como manifestación del alma y sus propiedades. En la “alegría rebosante”, en el “dolor profundo” estoy yo en su ejecución misma de mi pasionalidad y de la posición que esta ocupa en el “yo”, sin que se hayan “dado” en nuevos actos. No la percibo sino que la experimento (Stein, 1995 p. 61).

Esta *experiencia* que tenemos de nosotros mismos a través de los sentimientos, no de una experiencia en sentido estrictamente empírico, es decir, sensible o científicopositivista, muestra el mundo de los valores de cara a los sentimientos valorativos, como correlato de estas vivencias, así como la profundidad o subjetividad de la que surgen. En efecto, “las vivencias afectivas tienen su fundamento en los estratos de la persona” (Schulz, 1998, p. 790). Aparece de este modo por un lado y por el otro, los polos noético y noemático desde el punto de vista de la intencionalidad.

Los sentimientos, aplicando aquí el *a priori* de correlación, “son siempre un sentir algo”. Bajo este principio, Stein introduce una “fenomenología de la expresión” al sostener que todo sentimiento termina en una expresión ya que en esta el sentimiento se libera o se descarga.

Hablamos, por supuesto, de las expresiones no en sentido lingüístico, v.g., las proposiciones, sino en el sentido de expresiones corporales, faciales sobre todo, en las que se expresan sentimientos o experiencias emotivas. Así, es propio de los sentimientos, algo que pertenece a su esencia, ser algo “no cerrado en sí mismo” (Stein, 1995, p. 92). Esta vendría siendo la parte novedosa y original de su propuesta, la que relaciona los sentimientos o experiencias emotivas con el fenómeno expresivo y aquellos, a su vez, con los valores. Cosa que, dicho sea de paso, la acerca a la fenomenología de los afectos de Max Scheler, en especial a esta conexión fenomenológica que se descubre entre los sentimientos y los valores.

La esfera de los valores y con ello el ámbito espiritual de la persona se descubren a partir del análisis de esta profundidad al que nos lleva la fenomenología de los sentimientos, la subjetividad, misma que muestra el carácter de apertura constitutivo de la persona. Ejemplo de estas relaciones que podemos extraer de la vida cotidiana aparece en la alegría que vivimos después de haber efectuado una buena acción, en la que el “valor positivo” de la misma está frente a mí de alguna manera. Sin embargo, como apunta Stein, “para gozarme en ese acto debo primero saber de él, este saber es fundante para el gozo”. Además, “al contrario del sentir fundado allí, aunque totalmente inmerso en el valor sentido, penetra siempre en la existencia del yo y es experimentado como saliendo de él” (1995, p. 160). Por tanto, el sentimiento no es un acto consciente en el que el yo se instala de manera voluntaria, no al menos cuando el sentimiento brota desde el interior y se vivifica con una intensidad que nace desde el interior de la persona.

Mientras se avanza en el descubrimiento del reino de los valores, en la bondad o maldad de las acciones, por ejemplo, se conquista la esfera de la propia personalidad, el yo se descubre a sí mismo. Ahora bien, “A los actos sensitivos, en los que se descubren los estratos personales pertenecen también los sentimientos de amor y de odio, de gratitud, de venganza, de rencor, etc., sentimientos que tienen como objeto a otras personas” (1995, p. 161). En ellos nos experimentamos como alguien que odia, que ama, que agradece, que se avergüenza o siente rencor, entre otros, y al hacerlo nos experimentamos a nosotros mismos y avanzamos en nuestro propio autoconocimiento.

Así, para Stein la “persona empírica” vendría siendo la realización de la persona espiritual a través de un individuo psicofísico concreto, individuo que se encuentra sometido tanto a las leyes causales de la naturaleza, por ejemplo en la causalidad psíquica, como a las leyes del espíritu, es decir, la motivación, a través de las cuales encuentra su sentido. “Así, una persona psicológicamente empírica puede ser una realización más o menos perfecta de la persona espiritual” (1995, p. 174). Stein sostiene que “Los estratos de la persona no pueden ‘desenvolverse’ o ‘deteriorarse’ sino sólo en el curso del desarrollo psíquico llegan o no al descubrimiento” (1995, pp. 173 y ss). Por ello sostiene que esos estratos se encuentran impresos de alguna manera en la personalidad de cada individuo y sólo en el curso de la vida, a través de las acciones o los sentimientos o en general de todo tipo de vivencias emotivas, llegan o no a su descubrimiento y desarrollo. Sólo en algunas excepciones puede decirse que la “persona” no existe, como por ejemplo quien muere en su infancia o sufre una parálisis y ve con ello imposibilitado el descubrimiento de sus cualidades personales y el desarrollo de las mismas.

Desde su primera obra Stein indica que el alma tiene un núcleo que le confiere identidad o individualidad a la persona, y así “el alma, como núcleo de la persona, precede incluso al espíritu y al acceso a los valores” (González 2005, p. 50). Por lo tanto, este núcleo pertenece a la subjetividad, a una profundidad que permanece escondida y que es el fundamento de la persona. Sólo que este fundamento es prerreflexivo. En la tesis doctoral, sin embargo, sigue quedando sin resolver del todo qué es aquello que constituye propiamente al individuo. Algunas líneas apuntan a que es el “carácter”, pero al menos en la tesis doctoral esta línea no se desarrolla.

Es verdad que se identifica al espíritu como la esfera personal superior que se dirige al mundo de los valores, que demanda ya de hecho la apertura personal en varios sentidos, pero en cuanto a la individualidad personal esta parece estar concentrada en la idea steiniana de alma, y especialmente la individualidad parece remitir a la noción del núcleo de la persona. Precisamente por su profundidad y su diferenciación de la vida consciente, los sentimientos dan cuenta de ella y de la esfera axiológica que se manifiesta en los sentimientos. Al vivenciarse el yo a sí mismo, al trascender a la esfera de los valores, especialmente

de los valores propios, descubre rasgos de su personalidad y avanza en su propia constitución como individuo personal.

3. Subjetividad y mundo interior: *alma y núcleo*

El tema de la individualidad aparecerá nuevamente en La estructura de la persona humana. En él, Stein define la persona como un “ser libre y espiritual”, la persona espiritual como “despertar y apertura” y la libertad como “poder” (2002, pp. 94 y ss). Según este texto, el hombre se revela como “un todo vital unitario en continuo proceso de hacerse y deshacerse”, y en este desarrollo constante “las capacidades del hombre que no encuentran ocasión para actualizarse pueden quedar atrofiadas” (p. 94). Stein sostiene que el hombre *puede y debe formarse a sí mismo*.

El yo es denominado “persona libre y espiritual, cuya vida son los actos intencionales” (p. 100) y, por consiguiente, “la localización del yo sólo es posible desde la vivencia”. Además, “el hombre, con todas sus capacidades corporales y anímicas, es el ‘sí mismo’ que tengo que formar”. Evidentemente, para formarse a sí mismo, es preciso tomar decisiones en cada momento, unas más importantes que otras, unas más profundas, unas más superficiales, pero todas ellas en un marco de formación y autoconfiguración personal. Stein sostiene que:

El hombre es determinado en su integridad por los actos puntuales de su yo, es “materia” para la formalización efectuada por la actividad del yo. Aquello por lo que me decida en un momento dado determinará no sólo la configuración de la vida de ese momento, sino que será relevante para aquello en lo que yo, el hombre como un todo, me *convierta* (p. 99).

Especial atención merece el tema de los hábitos, ya que con los actos puntuales del yo se van formando nuevas disposiciones, tendencias o inclinaciones que conducen, en su ejercicio y puesta en práctica, al tema clásico de los vicios y las virtudes. Hay que sostener todavía que detrás de este proceso de constitución o formalización de la persona, hay un importante *ethos* que reclama y exige la responsabilidad y el deber que tiene cada ser humano de hacer de sí mismo lo mejor posible.

Por otro lado, Stein se ha opuesto constantemente a la dualidad del hombre, es decir, a la división del hombre en *res extensa* y *res cogitans* de

corte cartesiano, o a la dualidad alma y cuerpo que encontramos en el pensamiento de la antigüedad, con Platón y Aristóteles por ejemplo, e indica que el error en las especulaciones referidas a este problema, y a la metafísica que de ahí se sigue, consiste “en la suposición de que en el hombre están unidas dos sustancias” (p. 128). Más bien habría que sostener que el hombre, en su conjunto, conforma una unidad, si bien hay que reconocer que se trata de una unidad bien diversa, constituido por varios elementos que se interrelacionan mutuamente y que participan unos con otros en el desarrollo de la persona y en la búsqueda de un determinado *telos*.

Así, el cuerpo (en el doble sentido de cuerpo material y cuerpo vivo), el alma y el espíritu, conforman el edificio completo del ser denominado hombre, “y puesto que su cuerpo y su alma le pertenecen, se le confiere el nombre de yo al hombre entero” (Stein 1994, p. 389). Los análisis acerca del cuerpo vivo son fundamentales, pues “Mi cuerpo es el cuerpo de un hombre y mi alma el alma de un hombre, y esto significa que son un cuerpo personal y un alma personal”. Un cuerpo personal es “un cuerpo en el que vive un yo y que puede ser configurado por la libre actuación de un yo” (Stein 2002, p. 101).

Como puede verse, el cuerpo aparece como instrumento de la libre voluntad, un cuerpo a través del cual el espíritu “se vale para actuar y crear”; además, “el cuerpo no debe su espiritualidad al hecho de que es fundamento de la vida espiritual, sino al de que es expresión e instrumento de la vida del espíritu” (Stein 2002, p. 107). Así pues, “en cuanto instrumento de mis actos, el cuerpo pertenece a la unidad de mi persona, el yo humano no es solamente un yo puro, ni únicamente un yo espiritual, sino también un yo corporal” (Stein 1994, p. 383).

Anteriormente nos hemos encontrado con la idea de que la vida del yo no se reduce únicamente a la vida consciente, como se había anunciado desde 1916 en *Zum Problem der Einfühlung*. Así se lee en *Ser finito y ser eterno*:

La vida del alma tampoco es únicamente la simple vida del yo. El desarrollo y la formación del alma se llevan a cabo en gran parte sin que yo lo sepa por mi conciencia. Es posible que yo estime una experiencia dolorosa como *ya superada* y que no piense más en ella durante largo tiempo. Pero de pronto, el recuerdo evocado por una nueva experiencia y la impresión sentida y los pensamientos que despierta me hacen comprender que ha trabajado ella

todo el tiempo en mí, incluso que yo no sería sin ella lo que soy ahora: *en mí*, a saber en mi alma, en una profundidad escondida la mayor parte del tiempo y que no se abre más que rara vez (p. 389 y ss).

El mundo interior, que aparece en este pasaje como “profundidad escondida”, constituye una realidad más amplia que el mero ser consciente y despierto y se refiere a la subjetividad humana, pues “mi actividad libre siempre funciona sobre una base subterránea de procesos que transcurren involuntariamente” (Stein, 2005, p. 31). Y esta “base subterránea”, que influye de manera directa en el desarrollo de la vida, y que es, además, fuente secreta y misteriosa de la propia vida, es, al mismo tiempo, un espacio interior, una realidad profunda, acaso la realidad radical, distinta del yo puro.

Se trata, efectivamente, de la profundidad de la persona que revela su propia *subjetividad* “en sentido metafísico” —a decir de Peter Schulz— que se corresponde con la idea del núcleo personal que apunta a la identidad de la persona. Esta realidad escondida es, sin embargo, incognoscible, “imposible de ser nunca alcanzada conceptualmente por la reflexión del yo” (Schulz, 1998, p. 807); no obstante, es “un punto en el que el yo tiene su lugar propio... solamente desde él puede el alma adoptar decisiones importantes, tomar partido por algo o hacer donación de sí misma” (Stein, 2002, p. 103). De hecho, es en este nivel de profundidad donde aparece “el tribunal de la conciencia” que al valorar nuestras acciones no sólo las juzga como si estas importaran hacia el exterior, sino que también “nos dice algo de nuestro modo de ser: la ‘buena’ o ‘mala’ conciencia no es buena o mala ella misma, sino que atestigua cómo es nuestra alma” (2002, p. 110), y por tanto, cómo somos nosotros mismos.

Las acciones aparecen en este marco, rodeadas de un horizonte o “contexto motivacional” que sigue una legalidad racional. Hay algo que motiva nuestras acciones “desde dentro”. En *Psicología y ciencias del espíritu* aparece la siguiente indicación:

El alma en sí misma aparece completamente extraña y no está influida ni siquiera cualitativamente por el hecho de que un hombre sea bueno o sea malo, que su memoria sea más o menos fiel, que se funde predominantemente en imágenes visuales o bien auditivas, que piense con cacumen o velocidad o bien viceversa con lentitud y poca claridad. El pensamiento no

revela nada de la pureza y de la profundidad del alma, sino que muestra los motivos desde los que está guiado, como toda la vida afectiva (cit. González, 2005, p. 56).

Y esta motivación es lo que en *La estructura de la persona humana* conecta la idea del yo con la idea de persona y, además, conforma el punto de divergencia con la “causalidad psíquica”, según la cual una persona puede pensarse cambiada de muchas maneras dependiendo del contexto y otras cuestiones relacionadas con el medio ambiente o el exterior en general. Sin embargo,

La conciencia no nos proporciona una imagen global de lo que debemos ser como criterio para orientar toda nuestra conducta. Esa imagen global puede comparecer ante el hombre de forma concreta en figura humana: conozco a una persona y tengo la impresión de que así es como se debe ser. De esa primera impresión se deriva la exigencia, así como el propósito y la decisión, de tomar a esa persona como modelo, y de darnos la misma forma que ella. Un conocimiento (real o supuesto), la valoración basada en él, un deseo y una decisión de la voluntad, finalmente una conducta práctica permanente: todos estos elementos se hallan aquí en un mismo contexto motivacional (Stein, 2002, p. 110).

A decir de Stein, la individualidad personal hay que buscarla en las propiedades del alma que son, entre otras, la amplitud, la profundidad y la fuerza con que llevamos a cabo nuestras acciones, las cuales le confieren al alma “su modo de ser, su *individualidad*, que además, al ser un *quale* simple, irreductible a esos componentes, comunica una impronta específica a cada alma concreta y a cuanto de ella procede” (Stein, 2002, p. 104 y ss). Por esta razón la estructura esencial del alma “puede ser considerada como una forma interna” que entraría en oposición, como veremos más adelante, con una forma externa que sería, concretamente, material.

Con ello se alcanza una de las tesis importantes de la antropología fenomenológica steiniana: que el alma es, para el hombre, forma y espíritu. No debe entenderse lo anterior de manera excluyente, pues el alma misma es, por su propia naturaleza, un ser espiritual, y al ser esta espiritualidad libre y abierta a la trascendencia, la intencionalidad viene a integrar la “forma básica de la vida específicamente humana”.

No obstante, “El hombre vive a partir de su alma, que es el centro de su ser” y por ello mismo, “todo lo que es alma radica en el núcleo” (cit. González, 2005, p. 58). De este modo, el alma y el núcleo, que denomina Stein en algunas ocasiones como “el alma del alma”, es el “interior” de la persona, lo “profundo” del alma, su propio “centro”, y se encuentran en una relación de identidad e inmanencia. Lo que el individuo es depende del alma, pero, como apunta en Psicología y ciencias del espíritu nuevamente “no es posible expresar con cualidades definibles lo que ella es, es decir, lo que hemos definido alma individual. Su ser, como el núcleo en el que radica, es algo individual, indisoluble e innombrable” (p. 60).

En *La estructura de la persona humana* Edith Stein indica que la forma de todo individuo corporal anímico la denomina “‘núcleo de la persona’ porque el todo al que damos el nombre de ‘persona humana’ tiene en ella el centro de su ser” (p. 117) y este centro de su ser es, al mismo tiempo, “fuente secreta de la vida”. Al respecto apuntó:

[...] como forma del cuerpo, el alma se encarna en una materia que le es extraña y con ello sufre el obscurecimiento y gravamen que con ello trae la unión a la materia pesada (la materia en el presente estado de caída). Pero el alma a la vez se realiza y se manifiesta como ser personal-espiritual, y en cuanto tal fluye en vida libre y consciente y se eleva al reino luminoso del espíritu, sin cesar de ser fuente secreta de la vida (2001, p. 71).

Y con esto alcanzamos otro modo de ser del alma, la de ser fuente secreta de la vida y es que la categoría de la vida, como indica González Di Pierro, es el hilo conductor para distinguir entre alma y espíritu.

El cuerpo y el espíritu, cuando nos enfrentamos a la creatividad, la inventiva, la producción de algo, pueden prescindir del núcleo estructural de la individualidad personal, es decir, que pueden no identificarse con él. La obra de arte, por ejemplo, sigue siendo una producción espiritual, que usa al cuerpo como instrumento para crear, incluso cuando el individuo que la ha forjado no se identifique con ella. Sin embargo, el alma no puede desprenderse de ese núcleo que le imprime su sello personal a cada una de las cosas que hace o las posturas que adopta ante cada situación.

4. El principio de individuación humana: Stein vs. Tomás de Aquino

De acuerdo con Walter Redmond, Edith Stein “[. . .] aplicó la parte novedosa de su tesis sólo a los seres humanos”, con ella misma se opuso a la tesis tomista sobre la individualidad humana según la cual “la materia es el principio de individuación” (Stein, 2002, p. 114). Stein habría distinguido entre dos sentidos de individuación, una externa y otra interna. La individuación externa sería aplicada a los seres materiales inanimados, a las plantas y animales para referirse a la formalización material de la que están constituidos estos seres sub-humanos. Así pues, “[. . .] la individuación externa que propone Edith Stein es básicamente tomista, pero la interna es de su propia cosecha” (Redmond, 2005, p. 97).

En efecto, señala que es a la *forma* de la cosa a la que se le debe atribuir la individualidad. Así, pues, “si dos cosas individuales deben ser discernibles en cuanto ésta o aquélla, debemos encontrar una diferencia más aparte de su ser individual. En las cosas materiales idénticas, tal diferencia consiste en su participación material distinta espacialmente de cualquier otra” (Stein, 1994, p. 501). Hasta aquí, Stein acepta el *individuum de ratione materiae* tomista. Pero difiere de santo Tomás en la individuación humana.

Ahora bien, ¿en qué consiste esta individuación interna que Edith Stein propone? En *La estructura de la persona humana*, Edith se refiere a las dificultades de la tesis tomista sobre la individuación cuando hay que explicar la individualidad humana. La filósofa no acepta que el principio de individuación sea la *materia signata quantitate*. Lo que lleva a este problema es, en efecto, la pregunta concreta, no general ni universal: ¿qué es este hombre?, ¿qué es Pedro, qué es José, etcétera?, que la conduce también, necesariamente, al tema platónico-aristotélico-tomista del género y la especie. Lo que se quiere comprender de hecho es la existencia de una multiplicidad de individuos que pertenecen a la misma especie o cómo la especie permanece en la pluralidad de individuos. Es un tema clásico que nos llevaría muy lejos, por ello nos atenemos únicamente a las indicaciones de la filósofa.

El argumento que Stein desarrolla en dirección de la individualidad personal parte de una *experiencia “prefilosófica” natural*. Se trata de

una experiencia cotidiana, de la vivencia o sentimiento que tiene cada hombre sobre sí mismo al considerarse único e insustituible, singular e irreplicable. Dice la filósofa: “Ciertamente, no es una prueba, sino una indicación de que el hombre mismo se siente, como ser, un individuo irremplazable” (1994, p. 501). Nótese que se trata, en efecto, de un sentimiento y no de otro tipo de acto. ¿En qué radica este sentimiento?

A decir de Redmond, aquello que constituye la individualidad personal, la forma interna, es el núcleo. En efecto, “La sustancia es el núcleo de la persona que, como ente-lequia, constituye el organismo total de cuerpo y alma en su desenvolvimiento” (2005, p. 115). De esta manera, se comprende que el principio de individuación interna tiene su raíz en este núcleo que aparece por primera vez en *Zum Problem der Einfühlung*. Peter Schulz ha visto que “el núcleo de la persona es mostrado como último fundamento de unidad” (1998, p. 800) y por tanto, como fundamento de la identidad personal e individual.

Desde el contexto de La estructura de la persona humana, es la naturaleza animal —su alma sensible— lo que el hombre debe formalizar; la persona como tal sería el hombre totalmente desarrollado. Aquí la oposición entre materia y forma no debe comprenderse únicamente bajo la relación entre el cuerpo (material) y el alma (como forma del cuerpo). La formalización de la que se trata aquí corresponde, en efecto, a ciertas facultades que le pertenecen esencialmente al alma, a cada alma individual, y que permanecen en potencia, por emplear el léxico tomista, cuando estas aún no se descubren ni se desarrollan, pero que pueden despertarse y hacerse conscientes a partir del propio despertar del sujeto a la vida espiritual y, por ende, a partir de la propia *autognosis*, bajo las experiencias emotivas y, correlativamente, a través de los valores correspondientes. Se trata, como ella misma indica en *Individuo y comunidad*, de ciertas “disposiciones originarias” del alma.

Por esta razón, escribe Stein: “. . . no podemos admitir sin reserva el de *ratione materiae*, es decir, la justificación de la diversidad de contenido en una especie por la materia. Las formas esenciales de los seres vivos son formas vivas, capaces de desarrollarse y de transformarse” (1994, p. 514), pues aplicado al hombre, hay un desenvolvimiento de la persona que se encuentra como potencia en la propia estructura del alma, en el núcleo, y el *telos* que cada persona se impone libremente

además, depende de las propias capacidades que ese núcleo le dicta de alguna manera.

Todavía debemos comentar la novedad de la propuesta steiniana, que tiene que ver con el principio de individuación interna, “su propia cosecha” como apunta Redmond. Edith Stein sigue la doctrina de santo Tomás al hablar de la individualidad de Dios y de los ángeles, en tanto que son personas. Pero al hablar de la persona humana, “aplica la teoría tomista de los ángeles a los seres humanos” (Redmond, 2005, p. 98). Según la teoría tomista de los ángeles, cada ángel es su propia especie, no existen ángeles idénticos. El individuo y la especie coinciden al considerar que no existen dos ejemplares iguales: la especie de cada ángel es el individuo que la conforma. Escribe Stein, y esto es importante: “Dos espíritus puros son distintos el uno del otro, porque son personas y en cuanto tales constituyen una cosa individual e independiente” (Stein, 1994, p. 508). El razonamiento de santo Tomás es muy amplio y no podemos entrar en sus detalles. Pero acerca de si los ángeles difieren o no de la especie, el *Aquinata* concluye que “si los ángeles no están compuestos a partir de la materia y de la forma [. . .] hay que concluir que es imposible que haya dos ángeles de la misma especie” (Cf. *S. Th.* I, q. 50, a. 4).

Así, tomando como fundamento el núcleo y aplicando la angelogía tomista a los seres humanos, Stein sostiene que cada hombre, cada individuo, es su propia especie, precisamente lo que santo Tomás argumentó respecto de los ángeles. En un pasaje de *Potenz und Akt*, dice lo siguiente:

En nuestra concepción natural de lo que es el hombre, la concepción que en nuestra vida irreflexiva tenemos de nosotros mismos y de los demás, la individualidad significa algo distinto. Creemos —sin que nos sea claro teóricamente— que cada uno de nosotros y de los demás es único en su clase; quiero decir, creemos que cada cual es su propia especie, como Tomás sostuvo de los ángeles (cit. Redmond 2005, p. 100).

Ahora, ya indicamos arriba que este no es un argumento ni una prueba sino un sentimiento que brota desde lo más profundo del individuo y, por tanto, la teoría de la identidad humana descansa en una “fundamentación prefilosófica natural” estrechamente ligada, en nues-

tra opinión, a la percepción interna que tiene que ver, como indicamos, con la subjetividad humana.

En realidad, “la diferencia esencial del individuo no es aprehensible” (Stein, 1994, p. 516), no se puede dar cuenta del ser esencial del hombre porque cada individuo se configura a partir de una forma sustancial distinta, un núcleo distinto, irrepetible e irremplazable. Podemos ciertamente tener la experiencia —aunque sea aproximada— de cómo es una persona, porque existe en efecto esa estructura personal, ese núcleo que se manifiesta a través de las cosas que hacemos y en cómo somos ante los demás, o lo que expresamos en la alegría o la tristeza, etcétera, pero por ser individual este núcleo “no [lo] podemos supeditar a conceptos generales ni por ende expresar en términos generales” (Redmond, 2005, p. 104). Esto es en parte una de las razones por las cuales el núcleo es irreductible.

5. Conclusiones generales

El valor de la persona humana queda expuesto al mostrar la singularidad irrepetible que esta tiene a título personal-individual y que tiene su fuente o raíz en el núcleo. Si bien, como hemos visto, es imposible de ser reducida, captada o expresada en concepto alguno, ya que, por ser única e individual no se puede dar cuenta de ella.

Sin duda, la relevancia de la propuesta steiniana radica en el fuerte status ontológico que le confiere al individuo personal y al importante sentido ético que adquiere la persona humana en su desarrollo y configuración, ello, cabe decirlo, sin descuidar su relación con los otros y con Dios, pues la búsqueda de su propio autodesarrollo y crecimiento no indica de ninguna manera una caída en el egoísmo, al contrario, sólo en el contacto interpersonal la persona crece y se acerca poco a poco a su meta, en otras palabras, se trasciende.

Como puede verse también, Edith Stein define un personalismo, que aquí hemos abordado en términos generales, al menos desde la perspectiva de que su pensamiento se centra en el sentido y el valor de la persona, lo que abre el diálogo con el personalismo de otros filósofos importantes del siglo xx como son el propio Max Scheler, Karol Wojtyła y Emanuel Mounier. Pero esta es una tarea que hay que realizar todavía.

Referencias

- Esparza, M., 1998, *El pensamiento de Edith Stein*, EUNSA, Navarra.
- González Di Pierro, E., 2005, *De la persona a la historia: Antropología fenomenológica y filosofía de la historia en Edith Stein*, UMSNH-Driada, México.
- Redmond, W., 2005, “La rebelión de Edith Stein: La individuación humana”, *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, vol. II, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Perú.
- Sancho Fermín, F. J., 1998, *Una espiritualidad para hoy según Edith Stein*, Editorial Monte Carmelo, Burgos.
- Schulz, P., 1998, “Persona y génesis: Una teoría de la identidad personal”, *Anuario filosófico*, vol. 31, no. 62, Universidad de Navarra, Pamplona.
- Stein, E., 1994, *Ser finito y ser eterno: Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, Fondo de Cultura Económica, México.
- , 1995, *Sobre el problema de la empatía*, Universidad Iberoamericana, México.
- , 2000, *Ciencia de la cruz*, Editorial Monte Carmelo, Burgos.
- , 2001, “El castillo del alma”, *Escritos espirituales*, edición preparada por Fco. Javier Sancho Fermín, BAC, Madrid.
- 2002, *La estructura de la persona humana*, BAC, Madrid.
- 2005, *Excurso sobre el idealismo trascendental*, Ediciones Encuentro, Madrid.

Recibido: 11 de mayo de 2013.

Aceptado: 28 de junio de 2013.

Stoa

Vol. 5, no. 9, 2014, pp. 57-75

ISSN 2007-1868

EMERGENCIA DEL SUJETO EN JUDITH BUTLER: ENTRE FOUCAULT Y FREUD

ARIEL MARTÍNEZ

Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad Nacional de La Plata
amartinez@psico.unlp.edu.ar

RESUMEN: El presente trabajo se propone analizar algunas claves sobre la teoría del sujeto que Judith Butler construye a partir de referencias provenientes tanto del psicoanálisis como del pensamiento foucaultiano. Para ello se traza un recorrido sobre algunas categorías que constituyen la plataforma analítica que sustenta el pensamiento de la autora. Finalmente se exponen algunas críticas y propuestas al respecto.

PALABRAS CLAVE: Sujeto · queer · identificación · poder

ABSTRACT: The aim of this paper is to analyze some theoretical keys about the account of the subject that Judith Butler builds based on references from both psychoanalysis and foucauldian thought. In order to accomplish this aim, we outline a sketch through some of the categories that constitute the analytic base that supports her views. To conclude, we point out some critiques and suggestions.

KEYWORDS: Subject · Queer · Identification · Power

1. A modo de introducción: la categoría de sujeto

Tal como señalan autores contemporáneos, los modos específicos de pensamiento que se desprenden de la modernidad han mostrado su fracaso y agotamiento. En este sentido se habla de postmodernidad, pensamiento postmoderno, o condición postmoderna (Lyotard, 1979).

Los desarrollos de los pensadores posmodernos, en términos de Jane Flax (1990), comparten al menos un tema organizativo: la descomposición de las metanarrativas de la Ilustración. A partir de aquí se ponen en la mesa los grandes mitos de la Ilustración: la posibilidad de alcanzar objetivamente la verdad, el conocimiento racional del mundo y el sujeto estable (Foster, 1985). Es así que las categorías gestadas al interior del pensamiento ilustrado, como por ejemplo la de sujeto, comienzan a evidenciar contradicciones internas.

Como es sabido, la categoría de sujeto encuentra sus orígenes, en términos filosóficos, con el pensamiento de Descartes. Esta "posición subjetivista llega a su máxima expresión en la modernidad con una concepción de sujeto absoluto e incondicionado, que se propone a sí mismo como centro de referencia frente a un mundo devenido en objeto. En efecto, el sujeto como categoría filosófico-política, surgió al menos teóricamente con la modernidad" (Femenías, 2000, pp. 52-53).

Durante los siglos XVI y XVII se delimita un estatuto epistémico del sujeto, un sujeto de conocimiento en relación a un anhelo de certeza, de un saber que revela una verdad descubierta a partir de la razón, lo que da lugar a la práctica científica y a la ruptura con epistemes anteriores en donde la verdad se encontraba anudada a la autoridad divina. En este sentido, es importante destacar que las verdades fueron posibles a partir de un descentramiento, una desvinculación de la autoridad, antes situada en lo divino, y en la modernidad en el uso de la razón. En este sentido, la certeza como vuelta de la razón sobre sí misma inaugura el advenimiento del sujeto cartesiano (Aveggio, 2008).

Esta línea de pensamiento nos habilita para pensar la relación entre el advenimiento del sujeto moderno, las formas de sujeción y el surgimiento de las ciencias humanas a comienzos del siglo XIX.

2. Líneas para un análisis crítico del sujeto moderno

Michel Foucault (1970) permite definir al sujeto como constructo emergente de las narrativas modernas. Se refiere, entonces, al sujeto como función derivada, como efecto de la gobernabilidad o, en otros términos, del ejercicio del poder. "El sujeto se constituye en el pliegue narrativo de la trama política de la tensión de poderes y constituye un 'se' impersonal en la superficie de emergencia de tales narrativas. En

tanto construido por los discursos hegemónicos” (Femenias, 2000). En efecto, desde esta perspectiva, Foucault plantea una lectura que se diferencia de la noción sustantiva del sujeto moderno, sosteniendo que una definición esencialista no basta para caracterizar al sujeto.

Como Foucault declara retrospectivamente en el último período de su obra, no es el poder sino el sujeto el tema de su estudio. A la base de los distintos modos de objetivación del sujeto, el autor sitúa, a modo de determinante, las formas de gobierno de los individuos. No es que por abuso de poder haya locos o enfermos, su análisis muestra cómo a través de formas de gobierno de los alienados, por ejemplo, es objetivado el sujeto. De este modo, Foucault plantea la constitución del sujeto como un objeto para sí mismo, la formación de procedimientos por los que el sujeto se observa a sí mismo, se analiza, se descifra, se reconoce como un dominio epistémico posible. Es posible, entonces, delimitar tres dimensiones: saber, poder y subjetividad. El pensamiento de Foucault permite introducir la dimensión histórica que nos aleja de los presupuestos esencialista y ahistoricista que subyacen al sujeto cartesiano universal. Este autor, entonces, permite delinear una visión histórica y no esencializada del sujeto (Foucault, 1975, 1976).

En esta línea, enmarcada en una perspectiva postestructuralista, se sitúa Judith Butler. Sus escritos despiertan una fuerte polémica en los años 90. Desde el inicio, la autora asume una postura anti-ilustrada. Por un lado, su pensamiento toma elementos de Freud y de Lacan. Por otra parte, respecto del giro lingüístico, se posiciona tanto en la escuela inglesa (Austin, Searle) como en la francesa (Deleuze, Derrida). Sin duda, al igual que Foucault, subvierte las categorías con las cuales nos pensamos a nosotros mismos y la trama de nuestro mundo.

Inspirada en Foucault, Butler cuestiona la categoría del sujeto. En términos de sujeción, plantea que “el sujeto no es el producto de un libre juego o un realizarse [...] es aquello que impulsa y sostiene la realización a través de un proceso de repetición de las normas” (Femenias, 2003b). Movimiento que, por otra parte, instituye al sujeto.

Puede leerse, de este modo, al sujeto en términos de una producción ritualizada, cercada por condiciones que implican la prohibición y el tabú (Butler, 1990a, 2008). Pero aún así, a criterio de Butler, el sujeto no está determinado completamente por las normas. Esta incompletud en la determinación hace posible la desviación en la repetición y

la ruptura de la norma que permite la reinscripción en nuevos significados rompiendo contextos anteriores (Femenías, 2003a). Por otra parte, su postura permite instaurar la heterogeneidad al interior de la categoría del sujeto, pues no concibe al sujeto como un monolito incuestionable, con límites definidos, sino como una construcción discursiva, un sujeto descentrado y atravesado por múltiples dispositivos. Para Butler, lo que convencionalmente se entiende como causa de la posición subjetiva, en términos de representación e identificación, es más bien el efecto performativo de las prácticas discursivas. Desde esta lógica de pensamiento, en clave no encializada, no es posible delimitar ningún atributo referencial inherente al sujeto, en tanto es efecto de discurso (Butler, 2004).

3. Hacia una teoría del Sujeto. Una aproximación desde la Teoría Queer

El término Teoría Queer irrumpe en la escena académica como el novedoso título de una conferencia organizada por Teresa de Lauretis en 1990. Desde entonces tal expresión ha impactado de forma notable en la teoría feminista y de género, así como en los estudios gays y lésbicos, por su capacidad de problematizar y desestabilizar las categorías de pensamiento utilizadas hasta el momento (Watson, 2005). En primer lugar, la Teoría Queer ofrece un modo de abordar la sexualidad más allá de cualquier etiqueta que denote desviación o normalidad. La seductora utilización del término Queer ha proliferado desde entonces debido a su potencia disruptiva. Si bien para varios intelectuales este término se convirtió casi de inmediato en una categoría conceptualmente vacía de la industria editorial, cooptada por las instituciones que pretendía dismantelar, la Teoría Queer muestra un ritmo de producción extrañamente acelerado y desordenado que se ha independizado de su intención inicial —más ligada a una provocación que a una posición teórica consistente. Es así que la Teoría Queer parece configurarse como una oposición radical a la norma, una forma de resistencia a la homogeneización cultural que permite contrarrestar los discursos dominantes a través de otras construcciones y posicionamientos subjetivos en el interior de una cultura hetero-normada (Jagose, 2009).

Queer puede ser traducido como extraño, torcido o raro. Su uso ha servido como insulto denigrante para señalar a quienes son identifi-

cados fuera de los alcances de la sexualidad hegemónica y normativa. Sin embargo, el término fue resignificado y apropiado en un sentido positivo, de tal modo la posición marginalizada y excluida que designa lo Queer deja de ser una localización indeseada. En este sentido, Queer designa la asunción orgullosa y afirmativa de una posición subjetiva radicalmente novedosa que no pretende ingresar en los marcos normativos, tampoco liberarse mediante afirmaciones identitarias disidentes, más bien pretende subvertir o socavar el dimorfismo sexual como principio de inteligibilidad cultural que torna al sexo dicotómico, hetero y estable (Giffney, 2004). En este sentido, lo Queer no pretende hundir sus raíces en la subjetividades a través de identidades fijas y monolíticas. Lo Queer supone la fluidez del movimiento continuo, la no captura en las categorías que ofrece la norma, admite la ambigüedad, el no lugar, el tránsito, el estar entre. Por tanto, más que una identidad, Queer señala una disposición o un modo de estar y de vivir (Valocchi, 2005).

En tanto representante de la Teoría Queer, la producción intelectual de Judith Butler suele ser identificada con temas como el género, la sexualidad y el cuerpo. Sin embargo, en *Mecanismos psíquicos del poder* (2010) la autora ofrece una teoría sobre la formación del sujeto elaborada a partir de los intentos de articular recursos conceptuales provenientes tanto del psicoanálisis como del pensamiento foucaultiano. Butler plantea que la subjetividad se articula como un sitio donde se lleva a cabo la reiteración y, por tanto, la persistencia de las condiciones de poder. En estos términos, el sujeto constituye una instancia material del poder.

Butler (2010) apela al psicoanálisis para explicar cuál es la forma psíquica que adopta el poder. La autora toma a Freud y a Foucault para construir su teoría de la formación del sujeto y, al mismo tiempo, analizar los mecanismos psíquicos implicados en la subordinación y subjetivación. De este modo, sitúa en la identificación la capacidad de explicar a partir de un mecanismo de funcionamiento psíquico la figura del tropo y su relación con el sometimiento, pues la puesta en marcha de este mecanismo implica un trayecto tropológico: el sujeto emerge mediante una identificación constitutiva que marca un pliegue, el punto en que el poder se vuelve sobre sí mismo. La identificación,

cuyo funcionamiento es tropológico, construye el ámbito considerado como *interno*.

Tal como afirma Butler, "... el poder que en un primer momento aparece como externo, presionado sobre el sujeto, presionando al sujeto a la subordinación, asume una forma psíquica que constituye la identidad del sujeto" (Butler, 2010, p. 13). Posteriormente, la autora recurre a la identificación para dar cuenta del modo en que ésta produce topografías psíquicas. En esta línea de pensamiento, si las topografías psíquicas se conforman mediante la identificación, y si el poder externo se modela psíquicamente mediante la subordinación, entonces la identificación es el mecanismo psíquico que produce al sujeto a partir de la interiorización del poder, anclando al sujeto en la subordinación.

Butler toma el concepto de identificación para explicar el momento fundacional del sujeto mediante la vuelta que anuda *psique* y poder. Butler, reconoce que su posición con respecto a los orígenes de la sujeción es vaga, "la vuelta parece funcionar como inauguración tropológica del sujeto, como momento fundacional cuyo estatuto ontológico será siempre incierto" (Butler, 2010, p. 13). Sin embargo, esta figura resulta valiosa, pues ingresar en el dilema tropológico y en la paradoja del sometimiento permite tener en cuenta que "no podemos asumir la existencia de un sujeto que lleva a cabo una internalización mientras no tengamos una descripción de la formación del sujeto (. . .) Nos vemos obligados a referirnos a algo que aún no existe" (p. 14).

4. Vínculos forcluidos

Butler (2008, 2010) sugiere que la sujeción al poder forma al sujeto. La autora menciona que la posibilidad de identificarse y mantener vínculos con otros se encuentra organizada por prohibiciones internalizadas. Butler toma el concepto de *forclusión*, entendido como un repudio radical, para exponer la forma que un vínculo puede asumir. La forclusión estructura, entonces, los vínculos primarios recortando algunos otros como destinatarios posibles y repudiando, desde el inicio, otros objetos. Forclusión es la forma en que Butler explica cómo identificación y dirección del deseo son reguladas normativamente, por lo que este concepto es digerido por la autora bajo la forma de ideal regulativo, de acuerdo al cual sólo algunas formas de amor se tornan viables.

Butler vincula tal ideal regulativo con la heterosexualidad, pues los vínculos forcluidos son los homosexuales –esto es las elecciones de objeto del mismo sexo (Butler, 2004). En este contexto, la autora afirma que la prohibición fundacional que forma al sujeto no sólo opera a modo de sanción social internalizada, sino que recae sobre los vínculos homosexuales, descentrando así del corazón de la trama edípica la idea psicoanalítica clásica referente a la vinculación necesaria entre prohibición y deseo –siempre heterosexual– edípico incestuoso –idea ya plantada por Gayle Rubin (1975). En este sentido, el deseo heterosexual se sostiene sobre las bases de un deseo homosexual forcluido. Por otra parte, Butler explica la forma en que esta prohibición fundacional impacta sobre la dirección de las identificaciones, pues sobre dicha prohibición se articula toda identidad heterosexual.

Las identificaciones que constituyen al sujeto como internalización de las normas sociales se encuentran gestionadas y reguladas socialmente. El pensamiento de Jessica Benjamin (1996), al que Butler presta especial atención, permite vincular la dirección de las identificaciones con el deseo de reconocimiento. La idea de que nuestras identificaciones no son ajenas al deseo de reconocimiento complejiza el tema, pues permite pensar el modo en que los juegos de poder se apropian del proceso identificatorio. La formación del sujeto queda localizada, nuevamente, en el campo político. Con el fin de evitar la abyección, el deseo de reconocimiento conduce a que los sujetos se sometan a los marcos normativos existentes. Sin embargo, el lado oscuro de la identificación queda expuesto cuando “al ser llamado/a por un nombre injurioso, recibo el ser social (...) ello me lleva a abrazar los términos que me injurian porque me constituyen socialmente” (Butler, 2010, p. 118).

Si tomamos esta dirección, podemos encontrar el reconocimiento bajo la forma de seres humanos no legítimos. Las identificaciones que nos constituyen se ordenan de manera ambivalente, suponen la obtención del valioso reconocimiento que torna inteligible al sujeto bajo el costo de, muchas veces, una abyección invivible, de la forclusión de nosotros mismos como posibilidad. De esta manera, la identificación permite que aquellos aspectos de la vida social y política –comúnmente ligados a lo exterior– operen, y constituyan, un espacio interno. En este sentido, no somos los autores de las identificaciones que nos cons-

tituyen, sino que se encuentran gestionadas fuera de nosotros mismos, ordenadas a partir de las posibilidades ofrecidas socialmente.

Entonces, el mecanismo psíquico de la identificación, y su vinculación con la elección de objeto, no se encuentra desligado de las normas sociales imperantes. Es en este sentido que “la identidad sexual y la identidad de género funcionan como virtualmente normativas, regulativas y con fuertes consecuencias políticas, operando como un sistema de control y regulación de las subjetividades” (Femenías, 2003).

En relación con esto, el mismo proceso de formación del sujeto opera sobre la “producción simultánea de una esfera de seres abyectos” (Butler, 2008, p. 19). Estos seres abyectos no alcanzan el estatuto de sujeto, pero no obstante son necesarios para formar “el exterior constitutivo del campo de los sujetos [en cuestión]” (p. 19). Estos otros abyectos son relegados a una zona de inhabitabilidad: un espacio impensable que se constituye en un “sitio temido de la identificación” para el sujeto (p. 20).

Las denominadas minorías sexuales resultan un ejemplo esclarecedor del modo en que una amplia franja poblacional queda por fuera de los marcos de inteligibilidad social en relación a la diferencia de los sexos y su vinculación a través de una heterosexualidad obligatoria (Rich, 1980). Tal como analiza Butler (1990a) existe un fuerte componente heterosexista que atraviesa el binomio masculino/femenino. Es la categoría de diferencia sexual la que determina, en última instancia, los criterios de inteligibilidad dentro del campo social. Instituye una matriz que organiza las identidades y distribuyen los cuerpos, al tiempo que se les otorga un significado específico. La heterosexualidad no sólo constituye una opción sexual, sino un régimen de poder discursivo hegemónico, cuyas categorías fundadoras —varón y mujer— también son normativas y excluyentes. La matriz de inteligibilidad heterosexual, entonces, opera a través de la producción y el establecimiento de identidades en cuyas bases se ubica el presupuesto de la estabilidad del sexo binario. Quienes no se ajustan a la complementariedad naturalizada —gays, lesbianas, travestis, intersexuales, entre otros— caen por fuera de los marcos de inteligibilidad (Butler, 2000).

Para Butler ninguna organización social perdura sin ser reinstalada. En ese sentido depende de una reiteración constante, de una repetición que bajo ningún punto de vista está predeterminada. En efecto, su

propia instalación permanece en el terreno de lo contingente (Butler, 2011). Tal modo de abordar la cuestión sitúa la problemática de la diferencia desigualada no en el campo de la naturaleza, sino en el terreno de lo discursivo, de la representación. En palabras de Butler, “cuando analizamos los modos más comunes de pensar la humanización y la deshumanización, partimos del supuesto de que los que gozan de representación, especialmente de autorepresentación, tienen más probabilidades de ser humanos, y quienes no tienen la oportunidad de representarse corren mayores riesgos de ser tratados como menos que humanos, considerados como menos que humanos, o directamente no tomados en cuenta” (Butler, 2006a, p.176).

La teoría de la performatividad del género de Butler (1990a) contribuye a pensar el modo en que el mundo social es construido en diversos niveles y en colaboración con el poder. Para la autora el género no es una esencia que conforma un núcleo interno permanente, inmutable y fijo, sino una realización de las normas de género por reiteración que, retroactivamente, fundan la ficción de una identidad de género sustancial. Es a partir de una repetición estilizada de actos (Butler, 1990b). El género, desde esta perspectiva, lejos de quedar reducido a una realidad interna o a un atributo individual devela las formas hegemónicas de poder en materia de género que, al mismo tiempo exponen su propia fragilidad.

Si bien los aportes de Butler impactan directamente contra la idea de pensar las identidades en términos esenciales, la idea de reivindicar las diferencias puede acarrear algunos problemas. Afirmar positivamente la diferencia apelando a políticas de identidad, por ejemplo, entrapa la noción de diferencia en el riesgo constante del esencialismo, apelando a atributos transhistóricos, extradiscursivos, inmutables para conformar a partir de allí una plataforma políticamente sólida para efectuar reclamos.

Desde otro ángulo, María Luisa Femenías (2008) propone pensar las identidades en tanto complejas construcciones políticas, dice: “reconocemos la identidad en términos de construcción constante, con estabilidad homeostática y pluridimensional, donde el proceso de identificaciones múltiples implica la autodefinición, tanto consciente como inconsciente, de lo que es ser un sujeto mujer” (Femenías, 2008, p. 22) o un sujeto varón. Tal parece ser una definición que captura la

identidad en su mayor complejidad posible, no coagulando al sujeto en esencias fijas tampoco diluyéndolo en la dinámica de un cambio, al tiempo que le otorga participación en la autodeterminación de su propio devenir.

En suma, a criterio de Butler (2004, 2008) el campo social se configura a partir de un interjuego de normas y exclusiones cuya emergencia es histórica. La autora se apoya en el concepto de forclusión para designar una operación que participa en la formación del sujeto. Se trata de una acción, una prohibición, una exclusión, un dejar fuera por completo que es previo a, y posibilita, la formación del sujeto. Para el psicoanálisis, en la interpretación de la autora, la forclusión es el efecto reiterado de una estructura. No es el sujeto quien excluye, sino a la inversa, el sujeto es el resultado de tal exclusión. No hay sujeto previo sobre el cual impacte la exclusión.

Butler emprende una maniobra que le permite una reapropiación del término forclusión, una utilización con otros fines. Butler (2004, 2008) acepta que la forclusión precede al sujeto, sin embargo no está dispuesta a admitir la existencia del ámbito prelingüístico que el funcionamiento de tal acción sugiere. Es así que, evocando a Foucault, Butler propone pensar que tal censura actúa como una forma productiva de poder. De este modo la forclusión constituye una censura normativa que (re)instala regímenes discursivos por medio de la producción de aquello que no es decible. La forclusión, entonces, da cuenta de la producción normativa del sujeto. Para distanciarse aún más del modo en que el psicoanálisis adopta este término, Butler expone la imagen de un sujeto que habla en el borde de lo decible/indecible. Un sujeto que, bajo el riesgo de ser arrojado a lo indecible, es capaz de volver a trazar tal distinción normativa. Todo parece indicar, tal como expone la autora, que un sujeto que habla en los bordes requiere que la acción que de la forclusión opere de manera continua.

Butler (2008) se interroga sobre los límites de la definición de lo humano, así como qué identificaciones son viables en el interior de tal definición. Desde su punto de vista, las normas sociales crean un dominio de inteligibilidad simbólica mediante la exclusión de posibilidades. Se delimita, así, lo decible de lo indecible, posiciones de sujeto vivibles de otras que no valen la pena ser vividas. En este punto queda claro que la autora sitúa al psicoanálisis como un afluente privilegiado

de categorías a la hora de pensar al sujeto en relación con el campo social (Butler, 2011).

5. La formación del sujeto: las identificaciones en Lacan

Butler (2008, 2010) se muestra profundamente influenciada por el pensamiento de Lacan. Sus lecturas lacanianas, le permiten articular ideas provenientes del psicoanálisis con el pensamiento de Foucault.

Las ideas en torno a la formación del sujeto que se desprenden del Estadio del espejo, tal como lo ha conceptualizado Lacan (1988), toman como punto de partida las primeras experiencias del niño, inmerso en sensaciones corporales caóticas que transcurren en la imposibilidad de distinguir interior/exterior, yo/ótro. Es en relación con esta experiencia pre-lingüística e indiferenciada que Lacan intenta comprender la profunda relevancia del reconocimiento que el niño realiza de sí mismo en la imagen del espejo en tanto momento fundante de la subjetividad.

Butler captura en el pensamiento de Lacan una utilización del concepto de identificación en parte novedoso. La formulación lacaniana sobre la identificación depura, al menos en este punto, gran parte de elementos esencialistas presentes en la teoría freudiana de la formación del yo. Butler se aleja de toda concepción que inscribe la constitución del yo —por lo tanto, de la identidad— sobre la base de una esencia o fundamento universal, entonces la idea de que el yo se conforma a través de la identificación con la imagen efímera que refleja el espejo adviene como un recurso conceptual al que echar mano.

En este contexto conceptual, la imagen en el espejo ofrece un primer momento de reconocimiento, donde el sujeto se constituye en el giro delineado por el trayecto identificatorio que supone *verse a sí mismo viendo*. Al igual que las capas de nácar que comienzan a rodear el grano de arena instalado en el corazón o núcleo de la futura perla, la imagen especular se cristaliza, vía identificación, en un punto fijo alrededor del cual, y en relación al que, comienza a construirse la identidad y a organizarse la experiencia. La imagen en el espejo configura, entonces, la base imaginaria —registro donde Lacan ubica las identificaciones— de coherencia y unidad que nuclea la identidad.

Al mismo tiempo, la imagen especular implica una inversión, propia del mecanismo de identificación, a la que Butler apela. El trayecto de

la identificación toma como soporte a la imagen y localiza la existencia del sujeto allí donde no estaba. La relación interior/ exterior se trastoca. La imagen ideal, nítida y clara, del espejo que es interiorizada vía identificación confiere realidad al yo y se instala como modelo de lo que es ser un yo. Lo que se constituye es un sentido del yo como una entidad, un núcleo irrenunciable independiente del campo de lo social.

Identificarse, es tomar como propia la existencia localizada inicialmente en un espacio fuera de sí, nos atrapa en un intento constante por mantener de manera invariable la identidad y la sustancialidad del yo. El sujeto llega a tener conciencia de sí mismo configurando una identidad cuyos límites, contorneados en la imagen, no deben ser cruzados. Se trata de una verdad incuestionable del sí mismo que debe ser defendida, ya que, en última instancia y desde el punto de vista del sujeto, lo que está en juego es la propia existencia. Tal como señala Michelle Renée Matisons (1998), Teresa Brennan —a partir de la lectura del estadio del espejo de Lacan— destaca que la experiencia ante el espejo instala una fantasía psíquica fundamental de autonomía, para lo cual es necesario separar y excluir a un otro. Brennan enfatiza que esta fantasía narcisista fundacional instala una distinción sujeto/objeto que nunca puede ser neutral ya que, tomando a Julia Kristeva, afirma que instalar al otro como objeto es un proceso que se sostiene sobre la abyección del “otro” (Elliot, 2005; Tyler, 2009).

Sea como fuere, resulta claro que este momento fundacional del yo, signado por la identificación, es al mismo tiempo un momento de enajenación. Tanto el yo como su identidad son, entonces, espacios imaginarios que hacen posible la sujeción. Es en este sentido que, como ya se ha mencionado, en el pensamiento de Butler la identificación es el mecanismo psíquico del poder por excelencia. La identificación constituye la forma en que las restricciones políticas se registran psíquicamente (Butler, 2008).

Posteriormente, Lacan reformula sus ideas al respecto para agregar una variable no menor que Butler tiene en cuenta. El yo no está solo en el espejo. El recorrido identificatorio se dirige a la imagen como referente debido a que se encuentra presente la mirada y el reconocimiento de otro. La mirada y el deseo del Otro adquieren el poder para confirmar la inteligibilidad del sí mismo, como contrapartida, la mira-

da y el deseo del Otro también adquieren el poder de tornar abyecto al sí mismo. Como ya se ha señalado, Butler articula en este punto el mecanismo de la identificación con el campo social en donde la mirada del Otro también opera como un espejo —aunque esta vez en el registro simbólico— en el que el sujeto busca el espectro provisto de reconocimiento en donde dirigir sus identificaciones.

6. Entre Freud y Foucault: un espacio problemático

Al igual que en sus primeros libros, el psicoanálisis constituye una fuente teórica a la que Butler apela para construir diversas líneas argumentativas. El mecanismo de la identificación, y su comprensión en términos de proceso, permite a la autora hallar un punto de articulación posible entre la formación del sujeto y la visión foucaultiana del poder. Butler intenta situar su trabajo entre Freud y Foucault, así lo demuestra su preocupación por “plantear el análisis crítico del sometimiento psíquico en términos de los efectos reguladores y productivos del poder” (Butler 2010, p. 30).

Sin embargo, en todos los casos, la selección de conceptos psicoanalíticos siempre permanece enmarcada en la problemática foucaultiana de la producción histórica del sujeto, de la relación entre el poder y la formación de la subjetividad. Se trata, más bien, de una lectura foucaultiana del psicoanálisis. A pesar de que Butler inscribe su análisis sobre los mecanismos psíquicos del poder en la intersección del pensamiento foucaultiano y la teoría psicoanalítica, Foucault y Freud introducen problemas teóricos específicos a su análisis de la formación del sujeto, que la autora despliega —o no— en función de sus objetivos. El problema que intenta deslindar Butler es Foucaultiano, no psicoanalítico. En última instancia, se trata de perseguir una teoría sobre las operaciones del poder, sobre la producción del sujeto en —y por— el poder.

En el contexto dado por la propuesta butleriana, el psicoanálisis se reduce a una teoría del sujeto complementaria. La teoría psicoanalítica —específicamente el concepto de identificación— es utilizada por Butler para cubrir la brecha que, a criterio de la autora, existe en la producción de Foucault relacionada con la formación del sujeto. Butler no realiza una lectura psicoanalítica de la teoría foucaultiana que ponga en cuestión los supuestos nucleares de tal teoría. Esto se

debe a que Butler otorga al psicoanálisis el lugar de prótesis que utiliza para suplementar una dimensión ausente en el trabajo de Foucault. Butler selecciona aportes de Freud y de Lacan y los traslada fuera del campo del psicoanálisis, puesto que su búsqueda transcurre hacia una teoría política del sujeto.

Es en este sentido que Butler articula sus propias ideas sobre la formación del sujeto. Sin embargo, el modo en que Butler entiende al sujeto funciona como un límite en la selección de conceptos psicoanalíticos que ella misma realiza. En palabras de Butler: “El sujeto, ese ser viable e inteligible, se produce siempre con un coste, y todo aquello que se resiste a las exigencias normativas por las cuales se instituyen los sujetos permanece inconsciente. La psique, por tanto, que engloba al inconsciente, es muy distinta del sujeto: es precisamente lo que desborda los efectos encarceladores de la exigencia discursiva de habitar una identidad coherente, de convertirse en un sujeto coherente” (Butler, 2010, p. 98).

La teoría de la formación del sujeto de Butler es una teoría de la formación de la identidad. Es por ello que la identificación resulta un concepto nodal. El concepto de identificación le impide a Butler ofrecer una teoría de la agencia. Su elección por el concepto de identificación, junto al lugar que le otorga en su pensamiento, deja poco margen para teorizar la posibilidad de resistencia ante el poder.

Butler sostiene que el giro propio de la identificación desde el objeto (los otros) hacia el yo es precisamente lo que interioriza al yo, la identificación produce una serie de tropos topográficos de la vida psíquica, donde se pone en juego tanto la conservación y la protección del objeto, así como la lucha y la persecución contra el propio yo. Si bien la lectura de Butler señalando la forma en que la identificación con el objeto perdido no sólo inaugura una división entre la psique y el mundo “externo” (Butler, 2009).

Como ya se ha señalado, las lecturas sobre la identificación en Freud se presentan como un espacio potencial y fructífero al proyecto butleriano de articular poder y psique. Sin embargo, el recurso al psicoanálisis en general, y a la identificación en particular, no constituyen una contribución provechosa a la hora de pensar la posibilidad de transformación del sujeto. La identificación colapsa el espacio para la resistencia, inscribe el poder de manera masiva dentro del sujeto, en-

trampa el elemento “exterior” a sí a partir del cual se conforma el sujeto. Aún en este contexto conceptual, Butler (2010) no ofrece modos para pensar la posibilidad de que el sujeto no quede absolutamente cooptado por la influencia totalizante de las identificaciones, modos para pensar modalidades a partir de las cuales el sujeto oponga resistencia, incluso luche en contra de identificaciones constitutivas. En sentido estricto no es posible desestabilizar las identificaciones, es el campo de valencias simbólicas el que estabiliza las direcciones de la identificación. Butler pone demasiadas expectativas en un mecanismo que genera un retorno a la lógica de la identidad que ella misma pretende atacar.

Paradójicamente, *Mecanismos psíquicos del poder* (2010) —obra en la que Butler incorpora gran cantidad de recursos psicoanalíticos para recortar su teoría de la formación del sujeto— no es un trabajo psicoanalítico. No puede considerarse psicoanalítico porque la autora no tiene en cuenta la dimensión Inconsciente del sujeto en la articulación con Foucault que se propone. Dimensión donde, según ella misma reconoce en la cita antes mencionada, podemos pensar la posibilidad de agencia. Es claro que enfatiza las estructuras formadas vía identificación —yo y *superyó*— pero no menciona la tercera instancia psíquica: el *Ello*, ligada a lo inconsciente que escapa de la puesta en forma que impone la identificación. Butler enfatiza el origen del yo, es aquí donde se recorta claramente la influencia del estadio del espejo de Lacan. No incluir los aspectos inconscientes, tanto de la teoría lacaniana como freudiana, no deja espacio al yo para la resistencia. El sujeto no es otra cosa que un jinete impotente e indefenso a caballo de la Identificación. Si en los primeros tramos de su obra Butler (1990a, 2008) localizó en la identificación una lógica diferente a la de la identidad, en *Mecanismos psíquicos del poder* tales planteos pierden potencia explicativa. El propio mecanismo de identificación, a esta altura, produce una vuelta sobre sí mismo y queda sujeto al poder.

7. Reflexiones finales: más allá de la identificación

Si tomamos otros segmentos del pensamiento de Butler, es posible detectar, sin embargo, líneas de fuga al carácter encriptado que asume la identificación en *Los mecanismos psíquicos del poder* a partir de la modelización lacaniana que la autora realiza de tal mecanismo. En *Cuerpos*

que importan (2008), a partir de referencias a Lacan, Butler menciona que

Estrictamente hablando, no puede decirse pues que el yo se identifique con un objeto exterior a él; antes bien, el “exterior” del yo se demarca ambiguamente por primera vez a través de una identificación con una imago, que es en sí misma una relación, o en realidad se establece en y como lo imaginario una frontera espacial que negocia lo “exterior” y lo “interior” (p. 119).

En este caso la identificación permanece ligada al continuo establecimiento de una frontera vacilante e imaginaria.

Por otra parte, en *Deshacer el género* (2006a), Butler enfatiza que “los términos que componen el propio género se hallan, desde el principio, fuera de uno mismo, más allá de uno mismo, en una socialidad que no tiene un solo autor” (p. 13-14). En esta línea, la autora retoma la noción de sujetos ex-staticos entendida como estar fuera de uno mismo. En uno de los ensayos que integran tal libro, titulado “El anhelo de reconocimiento”, Butler toma como eje algunas de las ideas de Jessica Benjamin —es decir del psicoanálisis de las relaciones de objeto, con lo que, nuevamente, echa mano a la identificación. Teniendo en cuenta esto, desde una lectura apresurada, el ensayo puede sugerir un intento de Butler por retomar de manera subterránea su propósito en *Mecanismos psíquicos del poder*. Butler enfatiza que el sujeto está inevitablemente ligado a los términos que articulan el campo social, lo cual, en primera instancia, parece estar a la base de una posible relación entre el carácter ex-stático del sujeto y el mecanismo de la identificación —donde la identificación adviene para explicar, en términos psicoanalíticos, la formación ex-stática del sujeto como una psique que ha sido constituida por normas sociales preexistentes y localizadas “fuera” del sujeto.

Sin embargo, Butler es clara cuando menciona que la propuesta de Benjamin, centrada en la posibilidad de pensar las identificaciones pre-edípicas en términos sobreinclusivos (Benjamin, 1997), rechaza la noción de un yo ex-státicamente involucrado en el otro. En palabras de Butler: “Para ser uno mismo se debe pasar a través de la pérdida de sí, y después de atravesarla nunca más ‘retornará’ a ser lo que era (...) ser un yo es estar a cierta distancia de lo que uno es (...) estar siem-

pre siendo arrojado fuera de uno mismo, como Otro de uno mismo” (Butler, 2006a, p. 211-212). El carácter ex-stático del sujeto no parece, entonces, estar en sintonía con la identificación. Al contrario del carácter ex-stático, la identificación arroja como consecuencia teórica inexorable la instalación de un núcleo sin el cual no es posible pensar al sujeto. La identificación marca una dinámica inversa al ser arrojado fuera de uno mismo, pues las identificaciones toman aspectos de los objetos y a partir de allí modifican al yo. Tal modificación opera por añadidura. Se trata de sedimentaciones —como dice Freud—, capas que se añaden en torno a un núcleo. Aunque Lacan deja en claro que se trata de un aspecto imaginario, con realidad de ficción, opera como una reificación teórica potente a la hora de pensar la articulación del Sujeto. En este sentido, la identificación no arroja al sujeto fuera de sí, por el contrario arrastra al otro hacia sí.

Butler menciona:

el yo que estoy perfilando aquí está más allá de sí mismo desde el inicio y está definido por su ex-stasis ontológico, esta relación fundamental con el Otro en la cual se encuentra a sí mismo ambiguamente instalado fuera de sí mismo. Sugiero que este modelo es una manera de cuestionar cualquier afirmación relacionada con la autosuficiencia del sujeto y con el carácter incorporativo de toda identificación (2006a, p. 214).

Butler refiere a que este carácter ex-stático del yo se vincula con una “noción del yo que invariablemente se pierde a sí mismo en el otro que procura la existencia del yo” (2006a, p. 213). Esta perspectiva no va por la misma vía que los vínculos apasionados, antes planteados, vinculados a los procesos de identificación. A esta altura de su obra —en *Deshacer el género*—, cuando su pensamiento ha asumido cierto giro (Femenías, 2012), ya no es la identificación lo que le permite a Butler pensar la formación del sujeto. A partir del 11 de septiembre de 2001 el problema gira en torno a la pérdida y la vulnerabilidad al momento de pensar la posibilidad de lazos interpersonales en la conformación de una comunidad política (Butler, 2006b, 2009).

Tal vez lo que opera como obstáculo en el pensamiento de Butler sea la referencia al psicoanálisis. Aún así, como se ha señalado, su obra reúne tal complejidad como para hallar líneas argumentativas que permiten entretejer nuevos imaginarios posibles más allá de la captura

identificatoria del sujeto en, y por, la norma. Es la noción de sujetos exstáticos que Butler toma del campo de la filosofía, y no el mecanismo de la identificación proveniente del psicoanálisis, la que permite, finalmente, pensar la posibilidad de una transformación subjetiva acorde a la propuesta política que fundamenta sus conceptualizaciones.

Referencias

- Aveggio, R., 2008, "Del estatuto epistémico, político y económico del sujeto moderno, hacia una problematización libidinal del sujeto del inconsciente", *Virtualia*, no. 18, año VII.
- Benjamin, J., 1996, *Los lazos de amor. Psicoanálisis, feminismo y el problema de la dominación*, Paidós, Buenos Aires.
- , 1997, *Sujetos iguales, Objetos de amor. Ensayos sobre el reconocimiento y la diferencia sexual*, Paidós, Buenos Aires.
- Butler J., 1990a, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York.
- , 1990b, "Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory", en Case 1990, pp. 270-282.
- , 2000, "Imitación e insubordinación de género", en Giordano y Graham 2000, pp. 87-113.
- , 2004, *Lenguaje, poder e identidad*, Síntesis, Madrid.
- , 2006a, *Deshacer el género*, Paidós, Barcelona.
- , , 2006b, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Paidós, Buenos Aires.
- , 2008, *Cuerpos que importan*, Paidós, Buenos Aires.
- , 2009, "El transgénero y la actitud de la revuelta", *Revista de psicoanálisis*, vol. LXVI, no. 3, pp. 731-748.
- , 2010, *Mecanismos psíquicos del poder: Teorías sobre la sujeción*, Cátedra, Madrid.
- Case, S., 1990, *Performing Feminisms: Feminist Critical Theory and Theatre*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Elliot, A., 2005, "The Constitution of the Subject: Primary Repression after Kristeva and Laplanche", *European Journal of Social Theory*, vol. 8, no. 1, pp. 25-42.
- Femenías, M. L., 2000, *Sobre sujeto y género*, Catálogos, Buenos Aires.
- , 2003a, *Judith Butler: Introducción a su lectura*, Catálogos, Buenos Aires.
- , 2003b, "Aproximación al pensamiento de Judith Butler", Conferencia dictada en la Universidad de La Laguna, España, 5 de Diciembre de 2003.
- , 2008, "Identidades esencializadas /violencias activadas", *ISEGORÍA*, no. 38, pp. 15-38.
- , 2012, *Sobre sujeto y género. (Re)Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*, Prohistoria Ediciones, Rosario.

- Flax, J., 1990, *Psicoanálisis y Feminismo. Pensamientos Fragmentarios*, Cátedra, Madrid.
- Foster, H., 1985, *La posmodernidad*, Kairós, Barcelona.
- Foucault, M., 1970, *El orden del discurso*, Tusquets, Buenos Aires.
- , 1975, *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*, Editorial Siglo XXI, Buenos Aires.
- , 1976, *La voluntad de saber: Historia de la sexualidad*, vol 1, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Giffney, N., 2004, “Denormalizing Queer Theory: More Than (Simply) Lesbian and Gay Studies”, *Feminist Theory*, vol. 5, no. 1, pp. 73-78.
- Giordano, R. y G. Graham, 2000, *Grafiás de Eros. Historia, género e identidades sexuales*, Edelp, Buenos Aires.
- Jagose, A., 2009, “Feminism’s Queer Theory”, *Feminism & Psychology*, vol. 19, no. 2, pp. 157-74.
- Lacan, J., 1988, “El estadio del espejo como formador de la función del yo [Je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, en *Escritos I*, pp. 86-93, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Liotard, J., 1979, *La Condición Postmoderna*, Cátedra, Madrid.
- Matisons, M. R., 1998, “The New Feminist Philosophy of the Body: Haraway, Butler and Brennan”, *European Journal of Women’s Studies*, vol. 5, no. 9, pp. 9-34.
- Rayna, R., 1975, *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, Nueva York.
- Rich, A., 1980, “Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence”, *Signs*, vol. 4, no. 5, pp. 631-60.
- Rubin, G., 1975, “The Traffic in Women: Notes on the ‘Political Economy’ of Sex”, en Rayna 1975, pp. 157-10.
- Tyler, I., 2009, “Against abjection”, *Feminist Theory*, vol. 10, no. 1, pp. 77-98.
- Valocchi, S., 2005, “Not Yet Queer Enough: The Lessons of Queer Theory for the Sociology of Gender and Sexuality”, *Gender & Society*, vol. 19, no. 6, pp. 750-70.
- Watson, K., 2005, “Queer Theory”, *Group Analysis*, vol. 38, no. 1, pp. 67-81.

Recibido: 16 de diciembre de 2013.

Aceptado: 24 de enero de 2014.

Stoa
Vol. 5, no. 9, 2014, pp. 77-104
ISSN 2007-1868

LA EXPERIENCIA EN LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU
DE HEGEL

ARTURO SANTOS RAGA
Doctorado en Filosofía
Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana
arturoraga4@hotmail.com

EL INFINITO

Siempre querida me fue esta yerma colina y
esta maleza que de tanta parte del último horizonte la
vista impide.
Pero sentado, y contemplando interminables espacios detrás de ella,
y sobrehumanos silencios y profundísima calma finjo en mi
pensamiento.]
Y poco falta para que el corazón no se amedrente. Y cuando el viento
oigo susurrar entre estas ramas, yo aquel
infinito silencio a esta voz voy comparando;
y me viene el recuerdo de lo eterno y de las muertas estaciones, y de la
presente,]
viva y rumorosa. Así en esta inmensidad se anega el pensamiento mío,
y el naufragar me es dulce en este mar.
Leopardi

RESUMEN: El artículo presenta un análisis de cómo se constituye la experiencia
hegeliana en tanto saber real, como modo de ser del espíritu absoluto, para

llegar a la “experiencia” que el absoluto tiene de sí mismo, de su máxima intimidad; esto es, cuando el espíritu ha conquistado su verdad y se ha elevado a la experiencia filosófica. Se propone demostrar que no hay un cancelamiento de la experiencia en el espíritu absoluto, e indicar el principal cambio hegeliano en la teoría de la experiencia: la de que el devenir de la experiencia es el devenir de lo real.

PALABRAS CLAVE: Ontología · experiencia · realidad · verdad · ser · nada · fenomenología · conciencia · espíritu · absoluto · dialéctica

ABSTRACT: This article analyzes how the Hegelian experience is constituted. Inasmuch as Real knowing, as a way of being of the Absolute Spirit, in order to reach the “experience” that the Absolute has of itself, and of its supreme intimacy. That is to say, when the Spirit has surmised the truth and has grasped a philosophical experience. The purpose of this article is to show that there is not invalidation of the experience of the Absolute Spirit, as well as to explain the main Hegelian change of the theory of the experience: the evolution of the experience is the transformation of reality in the life of individual.

KEYWORDS: Ontology · Experience · Reality · Truth · Being · Nothingness · Phenomenology · Consciousness · Spirit · Absolute · Dialectics

1. Aspectos esenciales previos a la experiencia

1.1. La fundamentación para el despliegue del hacerse del saber que se hace

El tema a tratar aquí es el problema de la “Experiencia” de lo “real” y considerar si lo real es objeto de la experiencia. *Ciencia de la Fenomenología del Espíritu* reza el nombre completo de la obra epistemológica de Hegel,¹ y el encabezado de la *Fenomenología del Espíritu* “Ciencia de la Experiencia de la Conciencia”, el cual, en un primer momento conformémonos con traducir como la fundamentación radicalmente de lo real. La Ciencia es el “saber real de la fenomenología” que designa los modos en que acaece experiencialmente, en su saber verdadero, sobre sí, escanciado el espíritu. “La ontológica disputa amorosa del espíri-

¹ *La Fenomenología del Espíritu* constituye la primera parte del *Sistema de la ciencia*, publicada por primera vez en 1807, y recopilada en el tomo 11º de las obras completas, editadas en 1832, bajo el cuidado de Johannes Schulze. Su título original es *Sistema de la Ciencia. Primera parte, La Ciencia de la Fenomenología del Espíritu*; cuyo subtítulo es “Ciencia de la experiencia de la conciencia”. Cfr. *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*, de Heidegger y *Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, de Jean Hyppolite.

tu”² tiene que ver con el concepto de sustancia; esto es, la unidad de las cosas con la subjetividad,³ en un radical acontecer incesante del principio de lo real, y ésta a su vez con el término concepto, representación y concepción de lo real verdadero en tanto principio ontológico y epistemológico; para decirlo con mayor certeza, el logos griego llevado a su absolutez. Concretamente, Hegel lo interpreta como la realización del saber absoluto, es decir, en tanto actividad del sujeto absoluto, el proceso de creación por el que se une la formación de la totalidad de la realidad efectiva del espíritu absoluto. Como principio, fundamento y desenvolvimiento fenomenológico experiencial, enraizado en lo real como ente verdadero, es el absoluto-espíritu.

En su *Fenomenología del Espíritu*, Hegel define como fin último de la filosofía a la verdad (Hegel 2007, p. 26). El conocimiento es lo que aparece ante la inmediatez de nuestros ojos, y la verdad efectiva es el espíritu. Su esencia consiste en la autoconciencia de sí; de esto se sigue que es la autocerteza incondicionada del saber, lo cual significa saber que se sabe. ¿Cómo conocer al espíritu? En su absolutez. Sólo en la medida en que al espíritu se le medite en lo absoluto de su absolutez, el rayo acaecerá mostrándose a sí mismo como la verdad absoluta de lo absoluto de su absolutez.

Nosotros —y es algo que se deriva de lo que aquí se viene diciendo— siempre tenemos que estar atentos y meditando cómo se constituye y cómo se lleva a cabo la realidad, en particular respecto a las tareas científicas del presente, que son los pasos que por el momento deben ser dados para la reconfiguración de la realidad, y así estar de antemano más allá de la figura presente de la realidad, prediciendo el rumbo que tomará su concepto. Pero para el pensador alemán esa anticipación puede darse porque es una anticipación en la dirección del

² Expresión utilizada por Heidegger en su conferencia titulada “Carta sobre el humanismo”.

³ Completamos aquí con un párrafo extraordinariamente condensado: “El principio de la experiencia contiene la determinación infinitamente importante de que para la aceptación de un contenido y para tenerlo por verdadero tiene que estar allí el ser humano; dicho de modo más preciso: que el ser humano tiene que encontrar aquel contenido unido o enlazado con la certeza de sí mismo” (Hegel, 2005, p. 108). Este punto de vista queda confirmado en la *Fenomenología*, en “El concepto de la individualidad, como individualidad real”. Hegel escribe: “Por tanto, el individuo sólo puede experimentar el goce de sí mismo, puesto que sabe que en su realidad no puede encontrar otra cosa que su unidad con él, es decir, solamente la certeza de sí mismo en su verdad y que, por tanto, siempre alcanza su fin” (2007, p. 237).

saber puramente real, el cual, precisamente, ya desde el comienzo es el saber absoluto que cabalmente llevará a cumplimiento la Fenomenología.

En cuanto al principio, la naturaleza y los límites del conocimiento, escudriñado en la historia del pensamiento en el texto crítico de la *Fenomenología* que corresponde a Descartes y Kant, se dice que ellos han errado en determinarlo como un instrumento médium, pues sólo captaron “las nubes del error” (Hegel, 2007, p. 51); y esto no es una arbitrariedad, sino que a través de un medio lo que se obtiene es el saber absoluto filtrado por el instrumento y el *médium* y, por tanto, no el absoluto. Pero la frase más reveladora y que nos da qué pensar es “si es que ya en sí y para sí no estuviera y quisiera estar en nosotros” (2007, p. 52). Aquí se toma distancia totalmente de la representación corriente del conocimiento, este estar en lo absoluto nos dice de una manera radical que el saber absoluto es lo absoluto. El término que mejor expresa lo arriba expuesto es el vocablo sustancia *parusía*.⁴

La filosofía es entre tanto el conocimiento puro del saber indeterminado que habita el saber de la autocerteza; toda la pureza de la esencia está puesta en la autoconciencia del saber incondicionado. La filosofía es ciencia porque trata de lo que funda lo real, de aquello que hace que lo real sea real; es ciencia porque sigue siendo filosofía, es decir, porque ella se versa a sí misma y es su esencia; de una manera nítida, ella es lo real puro y además se sabe lo real puro. En la filología hegeliana, esto se denomina *parusía*, que puede entenderse en el sentido de encarnación subjetiva de lo real,⁵ que trae consigo la acción y libertad absoluta del espíritu y es para sí. La filosofía es el conocimiento absoluto, por lo que se deriva que es el conocimiento por excelencia. En el análisis crítico hegeliano se dice: “No obstante, si el temor a equivocarse

⁴ Emplearemos el término *parusía* en la acepción de “El estar presente del espíritu en sí y para sí mismo”.

⁵ Esto es planteado por Hyppolite, a través de una metáfora, en *Lógica y Existencia*: “Si yo distingo por ejemplo la elipse y la parábola para mí es que son iguales en tanto que son curvas de segundo grado, o secciones de un cono; y también para mí son desiguales en tanto que la una es una curva cerrada y la otra abierta, etc., soy yo quien las compara en mí recaen a la vez su igualdad y su desigualdad. Si quiero captar juntas esta desigualdad y esta igualdad, entonces reflexiono sobre mí, soy yo el que lleva a la vez la una y la otra, soy quien me opongo y me distingo a mí mismo de mí. El sí-mismo es así la verdadera identidad concreta que se identifica en su diferencia, y se distingue en su identidad. Él es el que se reflexiona” (1996, p. 138).

se infunde desconfianza hacia la ciencia, la cual se entrega a su tarea sin semejantes reparos y conoce realmente, no se ve por qué no ha de sentirse, a la inversa, desconfianza hacia esta desconfianza y abrigar la preocupación de que este temor a errar sea ya el error mismo” (Hegel, 2007, p. 52).

Frente al conocimiento habitual la ciencia en tanto filosofía no se impone como una necesidad, sino que es escrupulosa frente al anterior conocimiento que da por sentado la verdad de sus principios, que se reducen en tres puntos fundamentales: 1) Dice que el conocimiento es un instrumento y un médium; 2) que hay una diferencia esencial entre nosotros y el saber absoluto, y 3) la principal de las tesis que está supuesta de antemano, el conocimiento, está diferenciado de lo absoluto, y además se representa que lo real es verdadero. ¿Qué clase de absoluto sería éste que está fuera de su verdad? Dicho lo anterior se derrumban por sí solos los presupuestos que no son otra cosa que “temor a la verdad” (2007, p. 54).

La verdad vive en lo absoluto porque sólo lo absoluto está enraizado en la verdad. Expliquemos esto detenidamente: sólo la verdad tiene certeza de sí misma como saber incondicionado de un saberse así. En la tradición filosófica griega, el conocimiento pasaba por la determinación de los objetos, pero en el entregarse a sí misma, la verdad en su absolución es resguardada en su representación, como certeza de sí; de esta manera lo sabido se libera del simple remitirse a la singularidad de los objetos; es fundamento y principio de sí, en su devenir ante la unilateralidad del conocimiento del representar del objeto. Dicho de otro modo, se absuelve el saber absoluto, pues no hay una dependencia del objeto, sólo así lo real alcanza su plena libertad y se absuelve desde la totalidad de lo real, concibiéndose bajo la representación de su libertad, esto es, la autoconciencia de la conciencia. Lo absoluto alcanza su libre esencia en la certeza de sí mismo y éste tiene el modo de la representación desde todos los puntos de lo real; en la absolución el espíritu alcanza su absolución, es decir, en la esencia de su parusía. De esta manera la ciencia es ciencia del saber absoluto y sólo así se puede entender que el absoluto esté en nosotros, pues somos nosotros los que nos conocemos a nosotros mismos, como radicalidad de lo real, esto es, ciencia de su parusía, de su absoluto, y si esto no fuera así iría contra

su naturaleza enredándonos en marañas de otro saber, y el saber de la ciencia es el saber absoluto.

El espíritu exige de nosotros abruptamente, como espíritus libres y pensadores, congregarnos en sí y para sí en la voluntad pura de la *parusía* de lo absoluto, esto es, estar con nosotros, y dejarnos de infructuosas e inútiles representaciones y ocurrencias del conocimiento que poco conoce al saber absoluto y es incapaz de llevarlo a cabo.

Tal incapacidad de la ciencia corriente se debe a la percepción del conocimiento absoluto como exterior, sin darse cuenta de que estamos y permanecemos en la esencia de la *parusía*; para con ella el saber filosófico tiene el trabajo de comprenderse enraizado en la autocerteza incondicionada. Sólo así la ciencia es saber absoluto, y en la medida en que asuma el esfuerzo del concepto⁶ y logre elevarlo, someterá a examen su proceder, por lo cual, al saber que predica la existencia de entes fuera de nosotros, externos al conocimiento, podríamos considerarlo un engaño o, según las palabras de Hegel, “manifestación vacía del saber” (2007, p. 53).

1.2. El hacerse del saber que se hace como camino hacia la verdad de su propia esencia

El saber absoluto es manifestación al igual que cualquier otra ciencia, sin embargo, el saber filosófico se degradará si se presenta en principio como poseedor de la verdad, porque se encuentra otros saberes, procediendo igual que éstos. El saber absoluto es manifestación y aunque no está en su verdad pura ya en ella germinan sus semillas. Ahora bien, la ciencia se emancipa vertiéndose en ella misma; sólo paso a paso en la mediación de sí se demuestra para sí como la verdad, se presenta en el saber que se manifiesta y, por medio de ella, se comprueba como aquello que es, y por eso su entrada en escena no es estrepitosa.

En cada estación el saber que se manifiesta se va despojando de su falso ser allí, que designa un aquí y un ahora, que no es más que una forma limitada del proceso; en pocas palabras, es el estado, manera, en el que el espíritu se hace real y concreto, y bajo su representación llega

⁶ Sobre este punto Hyppolite nos advierte que “La experiencia no sólo conduce al saber en el sentido restringido del término, sino a la concepción de la existencia. No se trata, pues, únicamente de dudar, sino claramente de una efectiva desesperación” (1974, p. 15). Cuando hablamos del “esfuerzo del concepto” nos referimos a la desesperación existencial que sufre el espíritu por elevarse al plano del saber absoluto.

a ser saber verdadero. La conciencia natural es dirigida a la ciencia, “se trata de un camino de purificación del alma en dirección al espíritu” (2005, p. 110), nos dice Heidegger, dicho viaje es experiencial, la *Fenomenología* arranca al fenómeno de su representación natural y lo conduce a la ciencia filosófica.

Empero, la conciencia natural, en su representación, sólo obtiene mera apariencia a diferencia del saber verdadero que en su manifestarse se resguarda, es decir, se comprueba el saber que se manifiesta en su expresión, se demuestra en cada caso de demoramiento, ya germina desde el principio la flor de la verdad, no es que sea la ciencia pura desde el principio, pero yace ahí, en ciernes, la verdad. Sólo el saber que se hace en su hacerse es la verdad de la ciencia y, sin embargo, no es propiamente que la ciencia natural sea empujada hacia la ciencia, ni que por otra parte sea olvidada por ésta en el transcurso del camino, que por su naturaleza no puede ir más allá, sino que más bien es un ir y venir entre el representar natural y la conciencia filosófica. Hegel señala que “La conciencia vuelve, pues, a recorrer necesariamente este ciclo, pero, al mismo tiempo, no lo recorre ya del mismo modo que la primera vez. Ha pasado, en efecto, por la experiencia de que el resultado y lo verdadero del percibir son la disolución de la conciencia o la reflexión dentro de sí misma partiendo de lo verdadero” (2007, p. 75), fundando la conciencia natural en la ciencia filosófica. En la introducción a la *Fenomenología*, Hegel volverá a tratar este punto, y lo hace en términos particularmente significativos: “Pero la ciencia tiene que liberarse de esta apariencia, y sólo puede hacerlo volviéndose en contra de ella” (2007, p. 53).

Siguiendo este hilo conductor, el saber verdadero representa lo real, dicho de otro modo, reúne lo real en el hacer de su hacerse. Es aquí donde Hegel identifica conciencia y saber precisamente porque es un autosaber de la conciencia y al mismo tiempo saber del objeto; esto es nombrado “sujeto” en el filosofar del idealista, lo fundante en el aprehendimiento de lo real, lo que yace a todo lo real y lo funda, porque el sujeto ya se ha dado para lo real y ha sido determinado, interpelado, por esto, se llama subjetividad.⁷ Ella es el fundarse en la re-

⁷ Esto lo sostiene Hegel en algunos pasajes del prólogo de la *Fenomenología del Espíritu*: “Según mi modo de ver, que deberá justificarse solamente mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como sustancia, sino

presentabilidad de lo real, es el saber verdadero enraizado en cada uno de los entes, y en este “estar” lo representa [figura de la conciencia]. En consecuencia, ya comprendemos más qué es conciencia y podemos por eso predicar que es lo que es en tanto que es.⁸ Hegel da fe de ello con claridad al final del capítulo sobre la *Autoconciencia*:

Lo que aquí se presenta como modo y comportamiento de lo inmutable se ha dado como la experiencia que la autoconciencia desdoblada se forma en su desventura. Esta experiencia no es, ciertamente, su movimiento unilateral, pues es ella misma conciencia inmutable y ésta, con ella y al mismo tiempo, también conciencia singular, y el movimiento, asimismo, movimiento de la conciencia inmutable, que en él se manifiesta lo mismo que el otro [movimiento de la conciencia singular] (2007, p. 130).

Así, pues, lo real de la subjetividad consiste en presentarse como lo efectivamente real, en cuanto que cambia el rumbo del concepto, por determinar el modo de su presentarse, y esto es la verdad del saber natural. Dice Hegel: “La conciencia natural se mostrará solamente como concepto del saber o saber no real” (2007, p. 54), frase con la que quiere diferenciar el saber real.

Prosiguiendo con la argumentación, la diferencia entre el saber natural en contraposición con el saber real versa principalmente en la radicalidad del ser; el saber natural no es la realidad efectiva porque no ilumina lo real en su decir, no se hace patente la verdad, el saber real es la verdad, el que se sabe a sí mismo en su certeza, o lo que es lo mismo, es lo real entendido en su realidad. En lenguaje nítido, es el fundamento y la representabilidad de lo real, de ahí que cobre el nombre de saber real. En contraposición el saber natural es saber no real, esto es, no representa lo real, y por tanto no hay una fundamentación esencial de lo real, sólo se aferra a la verdad sin un meditar lo real. En el aprehender lo real sólo lo capta en su generalidad, por su misma naturaleza, porque no logra ver aquello que hace que lo real sea real, y es por eso que no tiene una certeza de lo real y sólo es, en palabras de Hegel, “concepto del saber o saber no real” (2007, p. 54) evoca Hegel.

también y en la misma medida como sujeto”. Y sigue más adelante diciendo “La sustancia viva es, además, el ser que es en verdad sujeto. . .” (p. 15).

⁸ Acerca de este tema Gadamer define con nitidez que “La conciencia no es otra que la experiencia que hace el pensar con sus pensamientos ‘puros’” (2007, p. 106).

El sentido en que el filósofo alemán usa la palabra “concepto” en este pasaje es el tradicional de la doctrina de la lógica. “Concepto” representa genéricamente algo y consecuentemente no capta esencialmente aquello representado; también considera confiadamente sus opiniones como verdad, pues si no habría una contradicción en el representar. Es aquí donde se mueve la conciencia natural, por lo que al respecto Hegel dice que es “el mantenerse dentro del sistema de las opiniones. . .” (2007, p. 54).

Se trata, por tanto, de la identidad de verdad y realidad que se resguarda en el saber real, lo que, como ya hemos visto, no sucede con el saber natural. En el transmutar lo real, el saber real ha transformado lo real de la realidad, así lo real queda salvaguardado en la verdad de su propio dominio. Si lo real ha quedado determinado según su realidad y verdad, entonces la conciencia natural forma parte del saber real como lo no-verdadero, y en este sentido son lo mismo, pero también en esto radica su diferencia.

El saber real da sentido, fundamenta; mina ser a la conciencia natural en cuanto pura subjetividad, instalándose ésta en la nueva verdad desde su proceder, y a esto lo llamamos la historia de las figuras de la conciencia. Si la conciencia natural siembra la duda, desesperación, en el momento en que se afirma como la verdad del ser, elevándose el saber real tras su determinación, este jaloneo, tensión, constituye el devenir propio que es la conciencia. La conciencia sube peldaños y cada uno es un ascenso a sí misma hasta llegar a lo puro de sí, la conciencia es en sí y para sí. Esta es la historia de “La serie de las configuraciones que la conciencia va recorriendo por este camino” y “constituye, más bien, la historia desarrollada de la formación de la conciencia misma hacia la ciencia” (2007, p. 54).

“Este escepticismo consumado. . .” (2007, p. 54) es la realización de la desesperación, dicho correctamente, es la configuración esencial de la fundamentación de lo real, del saber absoluto, que se va comprobando paso a paso sin basarse en una autoridad acríticamente, y que se distingue de la duda cartesiana, primeramente, porque no se vuelve principio indiscernible; en segundo lugar, porque no recae en un sujeto singular, sino que el escepticismo es “historicidad de la historia” (Heidegger 2005, p. 118). Esta idea expresa que la historia de la filosofía es el proceso de la filosofía misma. Lo que se acaba de enunciar

podría expresarse también diciendo que “la autoconciencia escéptica experimenta en las mutaciones de todo cuanto trata de consolidarse para ella su propia libertad como una libertad que ella misma se ha dado y mantenido; la autoconciencia escéptica es para sí esta ataraxia del pensamiento que se piensa a sí mismo, la inmutable y verdadera certeza de sí misma” (Hegel 2007, p. 126), es la vuelta a los designios del ser. Habrá que hacer una aclaración terminológica con afán de claridad. Hegel utiliza de dos formas el término “ser”: la primera es como lo no efectivamente real, como lo no acabado; más aún, como lo no real y verdadero todavía, esto es, en relación con las filosofías anteriores a él que aún no son autoconscientes; en una segunda parte, como lo puramente real, lo originariamente real que tiene certeza de sí.

Sin embargo, no debemos olvidar la movilidad del sistema y por tanto, la identidad que Hegel lleva a cabo de los términos “ser”, “nada” y “devenir”,⁹ que en principio se nos aparece así: “Como el camino de la conciencia natural que pugna por llegar al verdadero saber o como el camino del alma que recorre la serie de sus configuraciones como otras tantas estaciones de tránsito que su naturaleza le traza, depurándose así hasta elevarse al espíritu y llegando, a través de la experiencia completa de sí misma al conocimiento de lo que en sí misma es” (2007, p. 54).

El tratamiento de “La totalidad de las formas de la conciencia no real” (2007, p. 55), esto es, las figuras de la conciencia que se manifiestan en la medida en que todavía no acaecen así, y por tanto, no se resguardan en su realidad, se resuelve en el tránsito de este devenir necesario; sólo así la totalidad del surgimiento de las formas está atrincherada ante la introducción de la duda y el círculo queda cerrado. Este es el proceso de la experiencia ontológica del absoluto en el preguntar hegeliano. No obstante, debemos interrogarnos ¿cuál es la esencia del proceso y en qué radica su necesidad? Guardémosnos de querer unilateralizar al ente como en el caso de la conciencia natural, que incluso aparece como una forma propia de la conciencia

⁹ Hegel dice: “El ser, lo inmediato indeterminado, es en realidad la nada, ni más ni menos que la nada”. “La nada es, por lo tanto, la misma determinación o más bien ausencia de determinación, y con esto es en general la misma cosa que es el puro ser”. “El puro-ser y la pura nada son por lo tanto la misma cosa”. (1968, p. 77).

a saber, el escepticismo, que concluye que el conocimiento de lo real siempre es nada.

El hecho de que el conocimiento siempre es nada se debe al proceso de la conciencia natural en que el ente es visto de tal o cual manera en el tenor de su comprobar, y lo que no se circunscribe a esto cae al abismo de la pura nada. En tanto el género del ser no es visto por la conciencia natural es nada. Pero Hegel dice para su rechazo: “Pero la nada, considerada como la nada de aquello de que proviene, sólo es, en realidad, el resultado verdadero; es, por esto, en ella misma, algo determinado y tiene un contenido” (2007, p. 55). Si aprehendemos el resultado como verdadero entonces se nos presenta otra figura de la conciencia y la negación, la nada determinada, es el tránsito operativo del proceso de la verdad de lo real, la “serie completa de las figuras” (2007, p. 55).

2. Experiencia, ser y nada

Queda por ver la travesía en la que se da la historia del devenir de la conciencia y, por ende, la formación de lo real de la realidad. La conciencia es un discurrir en el que ella misma se da su propia esencia en la representación de cada caso; esto quiere decir aquí, que en el disponerse la conciencia a sí misma desde su esencia adquiere el grado de ciencia, saber absoluto. Así, por una parte, la conciencia se fundamenta en su manifestación y, por otra parte, ella misma da luz para la creación de su reino, instalándose ahí en su esencia. La conciencia es la unidad primaria de lo real. Es por esto que la conciencia no es solamente conciencia natural, ni tampoco puramente la conciencia real, pues ésta fundamenta a las dos, y podría decirse, sin reparos, que la conciencia es una y la otra, la diferencia reside en su inquietud, motor del movimiento, que la guía a la verdad. Esto lleva a la diferencia sustancial entre saber natural y el saber real, por lo que podríamos afirmar de lo dicho anteriormente que “La conciencia no es llevada *a posteriori* al movimiento ni le viene señalada *a priori* su orientación” (Heidegger, 2005, p. 121), la conciencia es ambas.

Por consiguiente, la conciencia natural representa lo real, de manera no expresa, aunque demuestra ser “concepto del saber o saber no real” (Hegel, 2007, p. 54). La conciencia natural no llega a aprehender lo real de la realidad, aunque ya es siempre lo real, sino que llega a

opinar pese a esto, que su existencia inmediata no radica en el fundamento, mientras que al ser parte de lo real es determinada por el saber real, el fundamento. Pero la conciencia natural se engaña refiriéndose a sí misma, asentando sus opiniones como la verdad de lo real; su propia opinión yerra al no corresponder el concepto y el objeto, es decir, sus opiniones no corresponden con la verdad, con la esencia de lo real. Necesariamente la conciencia se ve impuesta por esta inquietud, por este elevamiento hacia la verdad que la arroja fuera de sí misma hacia lo real de la realidad, manifestándose en su verdad; esto es la meta del camino de lo real, inquietud hacia la verdad. Meta es lo inherente al proceso de lo real.

El devenir de lo real comienza por la meta; el movimiento está trazado ontológicamente a partir de la meta, y sólo por ésta lo real llega precisamente a su despliegue consigo mismo, la experiencia. Así, la meta es la esencia de lo real de su experienciarse, y la conciencia, en su inquietud es comprobación, autofijación de la meta. Hegel comienza el noveno párrafo de la introducción a la *Fenomenología* diciendo: “Pero la meta se halla tan necesariamente implícita en el saber como la serie que forma el proceso” (2007, p. 55). La meta ya está establecida, no es indeterminada; podríamos decir, ontológicamente, que el camino histórico de la historia de lo real, la conciencia, se ha fijado según la meta. Habrá que aclarar que la meta atrayente se configura a sí misma en la propia fijación de la fundamentación de lo real, llevada a la plenitud.¹⁰

El escepticismo que se consuma en lo real está resguardando a la meta, la resolución de lo real así determinada, y de esta forma se introduce ontológicamente en el devenir, en la inquietud, en el progreso de la conciencia. La inquietud es el motor del devenir de lo real. En lo real ya están dadas de antemano todas las posibles figuras de la conciencia; si apelamos al abarcar de lo real, la esencia de lo real resguarda, presenta, todo saber que se manifiesta en su manifestación el devenir de lo real. Ante este arrastre, esta inquietud, la conciencia natural muere

¹⁰ Así Gadamer escribe, por ejemplo: “En la *Fenomenología*, el movimiento del pensar es claramente camino y meta. La conciencia humana, tal y como se presenta al pensador que la observa, vive la experiencia de que no puede mantener sus iniciales prejuicios, como lo es por ejemplo, el tomar a la certeza sensible por la verdad sin más y de que se ve compelida a progresar de figura en figura, pasando desde la conciencia a las más altas figuras objetivas del espíritu absoluto, en las que el yo y el tú son la misma alma” (2007, p. 89).

perdiendo su falsa verdad y vida. Por lo tanto, con esta muerte infinita y permanente gana su resurrección a sí misma. La violencia es la inquietud de lo real mismo. Estas son las tierras donde habita la voluntad del logos de lo real, que nos reclama a nosotros en sí y para sí, nosotros que nos perdemos en los laberintos de la conciencia natural.

En el noveno párrafo de la introducción a la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel dicta una frase que será reveladora para nuestra investigación: “Pero la conciencia es para sí misma su concepto. . .” (2007, p. 55). Conciencia se refiere aquí a “fundamento de lo real”, el concebir propio de la conciencia como fundamentadora de sí misma. El término “concepto” se destaca en la frase, significa en este momento, el acaecer [fundamento] verdadero de la conciencia que tiene certeza de sí misma, esencia de lo real de la realidad. “Quiere decir que la conciencia consume su propio manifestarse, de tal manera que constituye en el manifestarse para sí el lugar de la manifestación, un lugar que forma parte de su esencia. Así es como la conciencia se encuentra a sí misma en su concepto” (Heidegger 2005, p. 123); lo real es conciencia y la conciencia es lo real,¹¹ puesto que está segura o tiene la certeza de sí misma de que toda la realidad efectiva es ella; su propio pensamiento es, de una forma inmediata, la realidad efectiva. Sobre esto, Hegel habla profundamente:

Para ella, al captarse así [como razón], es como si el mundo deviniese por vez primera; antes, no lo comprendía; lo apetecía y lo elaboraba, se replegaba de él sobre sí misma, lo cancelaba para sí y se cancelaba a sí misma como conciencia, como conciencia del mundo en tanto que conciencia de la esencia, lo mismo que como conciencia de su nulidad. Solamente ahora, después de haber perdido el sepulcro de su verdad, después de haber cancelado la cancelación misma de su realidad y cuando ya la singularidad de la conciencia es para ella en sí la esencia absoluta, descubre la conciencia el mundo como su nuevo mundo real, que ahora le interesa en su permanencia, como antes le interesaba solamente en su desaparición; pues su subsistencia se convierte para ella en su propia verdad y en su propia presencia; la conciencia tiene ahora la certeza de experimentarse solamente en él (2007, pp. 143-44).

¹¹ Como escribió Jean Hyppolite: “La conciencia es considerada tal como se da, y se da como una referencia a lo otro, objeto, mundo o naturaleza. Es muy cierto que este saber de lo otro es un autosaber. Pero no es menos verdad que este autosaber es un saber de lo otro, del mundo. Así, pues, en los varios objetos de la conciencia descubrimos lo que ella misma es: ‘El mundo es el espejo en que volvemos a encontrarlo’. No se trata, pues, de oponer el saber del saber al saber de lo otro; se trata de descubrir su identidad” (1974, p. 22).

Habiendo señalado la verdad de la conciencia, lo real, Hegel puede demostrar ahora a la conciencia natural desde el juicio de que es el saber no real, o lo que es lo mismo, la no verdadera conciencia. Habría que aclarar, sin embargo, que no es la pura negatividad de lo falso, lo puramente engañoso y erróneo, sino que todavía no es lo verdadero de lo real, pero es arrastrada por su lógica interna –violencia– a su verdad –esencia– ; es así en cada ocasión un paso ontológicamente necesario de la meta a superar por el reino de la voluntad. Por ello también dice Hegel aquí:

En esta experiencia resulta para la autoconciencia que la vida es para ella algo tan esencial como la pura autoconciencia. En la autoconciencia inmediata, el simple yo es el objeto absoluto, pero que es para nosotros o en sí la mediación absoluta y que tiene como momento esencial la independencia subsistente. La disolución de aquella unidad simple es el resultado de la primera experiencia; mediante ella, se ponen una autoconciencia pura y una conciencia, que no es puramente para sí sino para otra, es decir, como una conciencia que es o conciencia en la figura de la coseidad (2007, p. 117).

La realidad verdadera es la vida que se mueve, el obrar mismo, o mejor dicho, que se experimenta de suyo a sí misma. Pero la conciencia se angustia¹² por su propia subsistencia en relación con el saber real, esto se traduce como “Sentimiento de esta violencia” (Hegel 2007, p. 56). Este interpelamiento de la violencia de la voluntad, en cuya forma se hace presente la resolución del absoluto, define a la conciencia natural como “Concepto del saber o saber no real” (Hegel, 2007, p. 54), mas el pensamiento rompe esta inercia de no estar sumergido en el pensamiento, fundamentando a la filosofía sobre la ciencia en el proseguir su camino. Este juego de manos es reunido en el término “Yo escueto” (Hegel, 2007, p. 56), al final del párrafo noveno.

El concepto designa el común opinar de esos muchos sujetos; dentro de la filosofía tiene el sentido de una forma de ser arbitraria del opinar vulgar, inmerso en el egoísmo y cerrándose dogmáticamente ante la verdad de lo real; la filosofía, por su parte, se abre a la conciencia

¹² Cfr. Hyppolite, 1974, p. 13.

natural como el camino a la verdad pese a ésta, pero por esto mismo es negada y afirmada.

Podemos dar ahora soluciones a algunas cuestiones fundamentales, estas son: la forma en que se desarrolla el saber real es el escepticismo que se consume en sí y para sí. La presentación se lleva a cabo como la totalidad de lo real en cada figura. El progreso es el elevamiento determinado desde la meta, dicho nítidamente, desde la violencia del logos, la voluntad absoluta del absoluto. La representación corriente que concebía como un medio al conocimiento absoluto se comprobó errónea en la exposición; sin embargo, quedan cuestiones no resueltas aún. Hagamos la pregunta que nos orientará para más adelante atenderla: ¿cómo lo absoluto sale de sí, sin salir de sí, y se realiza a sí mismo?

2.1. La pura experiencia de la experiencia: La experiencia, el examinar y el ser otro

Investiguemos mejor lo que es la comprobación del conocer absoluto. Su método del desarrollo no cae en desuso por la crisis epistemológica signada por la transición de la ilustración al romanticismo. El comportamiento de la ciencia se ha tornado más misterioso que nunca, la exposición produce la “Investigación y examen de la realidad del conocimiento” (Hegel 2007, p. 56), pero esto necesita una pauta para arrancar lo real de inicio ¿de dónde lo crea la exposición? Si la conciencia es aún no-verdadera en su verdad, es cierto, la ciencia es la instancia y por tanto criterio ontológico del examen del saber que se manifiesta, y en escena es la ciencia misma; pero ya ha dado un criterio de examen ya aprobado desde el principio de los tiempos, las cuestiones son: 1) La ciencia para su desarrollo ontológico necesita de un criterio, 2) El criterio va inherente al desarrollo de lo real, si damos por supuesto que es el saber absoluto, ¿cómo meditar esto?

He aquí que surgen “Las determinaciones abstractas del saber y de la verdad, tal y como se dan en la conciencia” (Hegel 2007, p. 56), líneas en las que está la esencia de la presentación aguardándonos. Lo inconciliable, para ser más precisos, lo contradictorio de la esencia de la presentación no es propia de ésta, reside en la manera de mirar, dominados por la representación de la conciencia natural que termina en el no cuidado de la representación, de la verdad. La presentación pone al saber en tierras de la esencia, del fundamento, la verdad de

lo real, lo cual es propio de la conciencia, pero ¿es la conciencia para sí misma, la verdad? La constitución y unidad orgánica de la conciencia está ahí en los términos “Ser algo para” (Hegel 2007, p. 57), esto significa ser consciente del estado de lo sabido, lo que equivale a estar en el saber, puesto que se refiere a la conciencia a manera de representación, como una forma del saber, pero en este “Ser algo para” es otra cosa distinta del ontológicamente “Ser para otro” (Hegel 2007, p. 57), en tanto que sabido. El “Ser algo para” es ser para lo mismo cada vez, aun siendo otra cosa, la representación esencial de lo real de la realidad se configura como “El ser en sí” (Hegel 2007, p. 57), lo efectivamente sabido, es decir, la verdad. Lo verdadero se da en el saber y la verdad en tanto representación, “ser algo para” y “Ser en sí”, determinaciones de la conciencia, si se puede decir directamente son la verdad una y otra cosa.

La conciencia se fundamenta a sí misma, es un darse para ella, pero en este traer a la luz por medio de sí misma, ella misma da algo de sí distinto, para sí, y representando distingue, resalta, resguardándose en la relación con su verdad. La representación de lo que se expresa en su manifestación son las diferentes figuras de la conciencia, que distingue ella misma, para la verdad de lo real. La verdad, que creíamos ya obtenida, va abriéndose y cada vez es otra, pero le va su ser en su vinculación con la estación anterior de lo real y, por tanto, esta distinción es una no distinción.

Por consiguiente, nuestro problema se refiere a la esencia de la verdad del saber. Vemos bien que esto ya implica traer a la discusión el asunto de la creación de lo real, bajo el enfoque del prisma del “ser para nosotros” (Hegel, 2007, p. 57). Planteémoslo así: lo que investigamos está en la órbita de nuestro saber, si esto es ya sabido, con el influjo, la trama del conocer, y ahí entramos en escena a la presentación del saber que se manifiesta en su manifestación, la demostración se lleva a cabo en el momento en que se presenta la presentación, en la medida en que “es para nosotros” (p. 57). Es de gran envergadura para nuestro texto preguntarnos cuál es el correlato entre el “es para nosotros” y la ciencia en relación con su esencia. En resumen, “si ahora investigamos la verdad del saber, parece que investigamos lo que éste es en sí. Sin embargo, en esta investigación el saber es nuestro objeto, es para nosotros; y el en sí de lo que resulta sería más bien su ser para

nosotros; lo que afirmamos como su esencia no sería su verdad, sino más bien solamente nuestro saber acerca de él” (p. 57), dirá todo el tiempo Hegel.

Lo en sí es la verdad. La ciencia es siempre en cuanto que aparece para una conciencia. Si esto es así, investigamos la verdad del conocimiento, pero, por nuestra investigación la ciencia se ha convertido en este sentido en nuestro objeto. Lo situamos para nosotros, por eso sólo captaríamos no la verdad del saber, sino nuestro saber sobre éste. Lo real se medirá por nuestro criterio. Ahora bien, las determinaciones de la conciencia, el saber y la verdad, por las cuales se lleva a cabo la ciencia, no tendrían otra opción que invertirse en su contrario. Esto es aún ambiguo, vayamos más despacio.

Sigamos el hilo de la demostración a través de la naturaleza del objeto que nos interpela al espacio libre. El objeto es en sumo la conciencia. Si nos fijamos atentamente, vemos que la naturaleza del objeto se constituye a partir de sí mismo abriéndose a la manifestación. Desde esta perspectiva tiene la conciencia carácter de pauta. La conciencia se compara consigo misma porque la distinción establecida se da en ella. Esto es, ella es al mismo tiempo lo que determina y lo determinado. Es una cosa distinta [ser en sí], y en el mismo tiempo no lo es; esto refiere a la diferenciación del representar que al mismo tiempo no es una diferencia. Considerando esto más de cerca percibiremos que subyace una dualidad en la naturaleza misma de la conciencia. Esto le da la posibilidad esencial de ser lo uno y lo otro, ambos modos de ser. En esta consideración es aún digno de notarse que tenemos aquí, pues, la unidad esencial de lo real. Lo dicho indica en la esencialidad de la esencia la reciprocidad en cuanto a pertenencia de lo que en principio se representó separado, a saber, el conocimiento y la verdad, esto es, los devenires de la conciencia.

La solución a este problema está en la frase siguiente, “La conciencia nos da en ella misma su propia pauta” (Hegel, 2007, p. 57), frase desconcertante que muestra la naturaleza del objeto del saber que se manifiesta. La pauta reside en la conciencia misma, no le viene dada de fuera, porque lo susceptible de ser pauta nace de ella, en cuanto que es simultáneamente medida y medido. La conciencia es ella misma su concepto, por eso tiene la pauta en ella, por lo que hace uso del criterio para medir su saber. Esta fórmula significa que la pauta reside

en la esencialidad de la esencia y que la pauta es dada, pero también no lo es al mismo tiempo.

En cuanto al aspecto de la representación, verdad del fundamento en relación con la historia, es exactamente lo mismo a decir el experienciarse de la experiencia. La conciencia declara dentro de sí, lo en sí o lo verdadero de la realidad de lo real, y lo es para ella, para la conciencia representadora directamente, por lo tanto, la conciencia toma lo representado y se abre a lo ente que representa. La conciencia tiene lo ente representado en su representación sólo para ella. Pero en su verdad de lo verdadero, la conciencia ha dado para ella misma lo verdadero, su pauta para nosotros. La pauta determina el conocimiento que se toma por verdadero, que se presenta, porque ella es el saber que se expresa en su manifestación. Si el objeto es lo verdadero y el saber es el concepto, la determinación de la verdad de lo verdadero examina que el saber corresponda a lo verdadero. Y por ello dice Hegel:

En los modos de la certeza que preceden lo verdadero es para la conciencia algo distinto de ella misma. Pero el concepto de este algo verdadero desaparece en la experiencia de él; el objeto no se muestra ser en verdad como era de un modo inmediato en sí, como lo que es de la certeza sensible, la cosa concreta de la percepción, la fuerza del entendimiento, sino que este en sí resulta ser un modo en que es solamente para otro; el concepto del objeto se supera en el objeto real o la primera representación inmediata en la experiencia, y la certeza se pierde en la verdad (2007, p. 107).

Retomemos las palabras dichas hace un momento. Si hacemos una inversión de los términos, llamamos lo que es para otro, el objeto, y la esencia o lo verdadero, el concepto; aquí el examen consistirá en demostrar si el objeto corresponde a su concepto. Lo fundamental a retener es que la conciencia en ella misma da su propio criterio. La representación del saber que se manifiesta en su manifestación en los dos momentos esenciales recae en la propia conciencia. Se muestra ahora como infructífero aplicar nuestras ocurrencias y opiniones vulgares a la representación de lo que se manifiesta en su manifestación; en cuanto abandonemos nuestros pensamientos accederemos a la contemplación pura de “La cosa tal y como es en y para sí misma” (Hegel, 2007, p. 58). La cosa es el fundamento de lo real que se experiencia en una unidad de conocimientos y argumentos. No será improductivo citar el

texto en que Hegel ha expuesto la esencia contradictoria de la cosa. Contiene, de manera sintetizada, las principales articulaciones de la dialéctica de la cosa, lo que nos ayudará a dar una imagen plástica de lo que estamos considerando:

La necesidad para la conciencia de la experiencia de que la cosa se derrumba precisamente a través de la determinabilidad, que constituye su esencia y su ser para sí, puede resumirse, atendándose al concepto simple, en los siguientes términos. La cosa se pone como ser para sí o como negación absoluta de todo ser otro y, por tanto, como negación absoluta, relacionada solamente consigo; ahora bien, la negación relacionada consigo es la superación de sí misma, o el tener su esencia en otro (2007, p. 79).

Estamos ya en el corazón del problema de la experiencia. El saber que examinamos y la esencia, o viceversa, caen en la propia conciencia, son lo mismo; en esa igualdad hay diferencia ontológica y por tanto reciprocidad, de amor y odio, relación que se aclara con una frase bellísima de Rimbaud: “Yo es otro” (Deleuze, 2008, p. 54), diferencia y reciprocidad atravesadas por la experiencialidad de la experiencia, el carácter de la esencialidad de lo real.

En resumen, lo representado verdadero es llamado “objeto” en cuanto que para la conciencia natural es “para ella”. Pero si el conocimiento es objeto que se manifiesta entonces el conocimiento es “para nosotros” que contemplamos el fundamento desde el punto de vista de su presenciar, el objeto-fundamento. Si el concepto es el conocimiento de la conciencia natural que representa lo sabido entonces el concebir lo real es el representar algo en tanto algo. Se usa aquí la palabra “concepto” en el sentido de la lógica tradicional. Por otro lado, si concepto es lo verdadero de lo real en la conciencia por el cual se mide el conocimiento en cuanto objeto “para nosotros”, es por tanto el fundamento de lo real, lo puramente real de la manifestación del conocimiento dirigido a sí mismo.

Pensemos también que se germina una figura de lo real de su verdad en eso que la conciencia coge por “verdadero ser”. Ahora comprendemos mejor después de haberla rumiado como lo hemos hecho, la primera proposición que dictó Hegel sobre la conciencia: “Pero la conciencia es para sí misma su concepto” (2007, p. 55). Podemos decir con seguridad que las palabras objeto y concepto están soportadas por

la frase, por lo que su uso no es arbitrario. La verdad de lo real nos toma en su realidad. Lo real verdadero es ella.

Metafísicamente, la conciencia es la realidad de lo real, esto es lo que quiere decir: “en ella misma da su criterio, puesto que la conciencia es atravesada por su concepto”. Hegel lo pregona: “Por lo tanto, en aquello que la conciencia declara, dentro de sí como el en-sí o lo verdadero, nosotros tenemos el criterio que ella misma dispone para medir con él su saber” (2007, p. 55). El sujeto es pura conciencia —nótese que no se dice hombre. Esa obra de lo real es lo mismo que se pervierte y destruye, que es la propia conciencia. Este disponer del criterio de lo real no es claramente disponible asequible, permanece aún oscuro. Sobre esta base se presenta la objeción por sí misma: ¿por qué lo real es construido por nuestra propia acción?, ¿cómo superar esta cuestión?

El sentido fundamental de la cuestión se enmarca bajo la forma de una oración sustancial: “Al examinarse a sí misma la conciencia” (Hegel, 2007, p. 58); tales son los hechos que se desprenden de la proposición: en la medida en que es lo real de la realidad, la conciencia es el examen de sí misma. Esto quiere decir que tanto lo real que se trata de medir como la medida están juntos en el examen. Ontológicamente, ambos están determinados a mantenerse unidos; en esto consiste la naturaleza de la conciencia, desde múltiples perspectivas de lo real. La conciencia es al mismo tiempo lo uno y lo otro de lo real de la realidad; la conciencia compara para ella lo uno con lo otro. Es obvio, la conciencia según su naturaleza, es ambos entre sí, de lo real. De esta oposición entre el objeto que se considera verdadero y del saber del objeto, o bien, conciencia del objeto y conciencia del saber, pueden extraerse de inmediato varias conclusiones importantes de las cuales ofrecemos las principales: 1) Ambos son lo real y lo sabido, 2) El examen es la comparación de los modos de lo real de la realidad.

La conciencia examina sólo si encuentra que los dos conceptos no corresponden; la conciencia se ve entonces obligada a cambiar lo que para ella pasa inmediatamente por su saber, punto en el que se basa el examen. Si ello es así, el examen sólo es en cuanto este devenir se acoge en la conciencia. En síntesis, el devenir de lo real, la experiencia, sobreviene a la conciencia en la medida en que descubre y sabe, con certeza, que es lo verdadero de lo real, porque representa al ente en su entidad. Si eso es verdadero, lo que se acaba de producir aquí, ante

nuestros ojos, es lo que está detrás de la figura histórica de lo real, “El camino que nos conduce hacia el lugar al que hay que llegar”.

La conciencia tiene una representación general de lo real de la realidad, según su naturaleza; tal es, en efecto, lo que no admite la conciencia natural, porque sólo otorga verdad a lo contingentemente representado, pasándolo por absoluto, lo cual es bastante curioso, porque su propia idea no admite lo absoluto, lo que provoca un desfase con lo real. Por consiguiente, la conciencia es comparación y en el mismo sentido no lo es; a la par de ello, fundamenta lo ente de la entidad en la comparación, lo que la conciencia natural nunca hace.

De acuerdo con lo anteriormente expuesto, en la naturaleza de la conciencia están escindidos los términos, el saber y el objeto, que de hecho, metafísicamente no pueden nunca separarse. Reflexionando sobre esta doctrina, en la ratio se representan las diferencias que se determinan a partir de la discreción de lo real, la distinción de lo real es la negación de la negación en la posición filosófica fundamental de Hegel. Se puede decir propiamente que la conciencia está ya reunida como lo real por mor de su esencia. La cuestión es ontológica, pero con la sustancia de la conciencia, y a partir de ella, ese reunir lo real que es ratio muta en cada estación de lo real. La conciencia es lo que se presencia críticamente de lo que se presenta de lo real de la realidad. Por la ambigüedad de la conciencia decimos que nunca es sólo conciencia natural, sino que se ve demarcada por el poder de su esencia. Antes bien, la conciencia natural se sostiene en su propia naturaleza, pero no es ella misma su fundamento.

Así, por esas razones, y aún otras, es natural que nunca llegue por sí misma a la verdad de lo real y, sin embargo, anda en camino a la verdad del fundamento en cuanto a uno de sus modos. Pero a la conciencia natural poco o nada le importa la verdad, a diferencia de la conciencia en sí y para sí que intenta ver detenidamente lo verdadero de la verdad de lo real; tal vez un buen día descubra el trazo del camino de la verdad del fundamento. De ahí que Hegel diga:

Más tarde vendrá para la conciencia la experiencia de lo que el espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la plena libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el yo es el nosotros y el nosotros el yo. La conciencia sólo tiene en la autoconciencia, como el concepto del espíritu, el punto

de viraje a partir del cual se aparta de la apariencia coloreada del más acá sensible y de la noche vacía del más allá suprasensible, para marchar hacia el día espiritual del presente (2007, p. 113).

Por lo tanto, la conciencia natural es el primer paso para amurallarse a la verdad que no busca y nunca alcanza del todo, como tierra suya, que es ella misma. Pero de vez en cuando la conciencia da la vuelta y permanece para ella. Esto, la ontológica cuestión de la diferencia, lo percibe muy bien Heidegger:

[Ontología] Tras este título se nos esconde la historia del ser. Ontológico significa llevar a cabo la reunión de lo ente en relación con su entidad. Ontológica es aquella esencia que, según su naturaleza, se encuentra en esta historia desde el momento en que la soporta según el desocultamiento de lo ente de cada momento de acuerdo con esto, podemos decir que la conciencia es conciencia óptica en su representación inmediata de lo ente. Para ella, lo ente es el objeto. Pero la representación del objeto representa, de manera impensada, al objeto en tanto que objeto. Ya ha reunido al objeto en su objetividad y por eso es conciencia ontológica. Pero como no piensa la objetividad como tal y sin embargo ya la representa, la conciencia natural es ontológica, pero sin embargo no lo es todavía. Decimos que la conciencia óptica es preontológica. En cuanto tal, la conciencia natural óptico-preontológica es, en estado latente, la diferencia entre lo ópticamente verdadero y la verdad ontológica. Puesto que ser-consciente [conciencia] significa ser esa diferencia, por eso la conciencia es, a partir de su naturaleza, la comparación de lo representado óptica y ontológicamente. En cuanto comparación se encuentra en el examen. En sí misma su representar es un natural someterse a exámenes (2005, p. 134).

Este pensamiento consiste en consumarse como escepticismo puro, todo esto me parece, a decir verdad, que la marcha del pensar es metafísica, en tanto comparación de lo real ejecutada por la conciencia vertida en los modos reales. Este hecho representa de manera más aguda que la conciencia crítica no se separa de la conciencia natural, sino que la “con-mueve” a la unidad originaria de lo real, por ser el estado de su naturaleza.

La comparación ontológica desprende el examen; aquí, la conciencia es en sumo su manifestarse en su manifestación. La conciencia es en cuanto se recolecta, fundamenta, para llegar al ser de su verdad. El devenir es en tanto ocurre la comparación de lo real, pero el examen

ya está dado de antemano previendo el ser en su verdad. Numerosos indicios y los más precisos invitan a pensar que la conciencia natural pierde la verdad de camino a lo real. El problema consiste en que el saber está escindido del objeto, en la medida en que no ha aprehendido la objetividad del objeto, para adecuarse a lo real del objeto, la conciencia transforma lo real que tiene hasta ese entonces, no obstante, el objeto cambia en el interior de sí a otro objeto, como realmente efectivo. Esto lo confirma el siguiente pasaje tan peculiar de Hegel, suscitado por el modo de proceder de la experiencia real: “Esta experiencia se contiene ya para nosotros en el desarrollo ya dado del objeto y del comportamiento de la conciencia con respecto a él y será solamente el desarrollo de las contradicciones presentes en él” (2007, p. 74).

Partiendo de este resultado, en su movimiento contradictorio, la objetividad se enraíza en el objeto, y lo que ahora se representa objeto ya no se establece referente a la vieja opinión sobre los objetos; hay que ver que aun después, la opinión de la conciencia natural sigue haciendo de las suyas, eso quiere decir, por lo tanto que, negativamente en cada momento de la marcha es como lo “no objeto”. De acuerdo con esta argumentación, ni el saber natural del objeto, ni el propio objeto, aprueban el examen que en sumo es la conciencia, a la vista de lo que ha surgido a la luz del examen previsto metafísicamente en el saber real.

3. El concepto metafísico hegeliano de experiencia

Existe una fórmula hegeliana clave que agrupa las novedades sobre la noción de experiencia en relación con la filosofía, dice así: “Este movimiento dialéctico que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero, es propiamente lo que se llamará experiencia” (2007, p. 58), ¿qué implica eso de experiencia? Nombra el ser de lo real. Entre tanto, lo real es sujeto, ¿qué quiere decir eso? Exactamente que el sujeto deviene en objeto y objetivo. El saber que se manifiesta en su manifestar, en tanto ese ser que es, y a partir de la situación de sabido de la conciencia, en la palabra experiencia está recogido todo esto, en cuanto lo real es pensado en la pureza de su esencia, esto es, en su realidad. “Experiencia es el conocimiento verdadero”. El problema de la experiencia se sitúa como el problema del ser, experiencia es el

homónimo del ser, en la palabra experiencia se nombra la subjetividad del sujeto. Experiencia significa ser y ser sólo hay aquí cuando se es ser-consciente: conciencia o consciente.¹³

Si retomamos lo que antes hemos establecido sobre la ambigüedad de la conciencia, entonces vemos que el rasgo fundamental de su naturaleza constituye ser ya algo que al mismo tiempo no lo sea todavía. La verdad de lo verdadero en el sentido de conciencia significa estar presente en el todavía-no del ya, pero al mismo tiempo, el ya está manteniéndose en el todavía-no. La presencia del ser es en sí el volver al ya. La esencia de la conciencia consiste en que deviene creando lo real, siendo a sí misma lo real y dando el parámetro de lo real.

De nuestras explicaciones se desprende que el ser que es experiencia tiene el carácter sustancial del movimiento. Guiémonos por lo citado, que expresa la esencia de la experiencia “este movimiento dialéctico. . .” (Hegel, 2007, p. 58). Es esto la experiencia, y concretamente es lo presentado del ser de la ciencia, del saber que se manifiesta. Está claro, por tanto, que la experiencia que Hegel piensa no es una característica de la naturaleza de lo real particular, sino que esto forma parte de la esencia de la experiencia. La experiencia es la manifestación de lo que se manifiesta de lo real, “la presentación del manifestar forma parte de la manifestación y le pertenece como al movimiento en el que la conciencia realiza su realidad” (Heidegger, 2005, p. 138). La extraña palabra experiencia que se trata de pensar aquí no es la del uso lingüístico corriente, ni la del filosófico.

Estas consideraciones muestran que la conciencia es en grado sumo movimiento; resaltamos que el ser de la conciencia en tanto que diálogo, comparación, entre el saber natural y el saber real, lleva a cabo la congregación de su esencia designándose su verdad a través de las estaciones de la conciencia. Tiene sentido decir que es un recogerse, y es en este recorrido de campos de figuras que se recoge en lo verdadero de su realidad, pero el diálogo nunca se detiene, siempre está errante, como diálogo que es. Con ello se ha mostrado un punto decisivo en

¹³ Acerca de esto habla Heidegger: “La pregunta por el ser del ente es la pregunta por la objetividad del objeto”. Más adelante sigue diciendo “Y justamente a este hacer surgir el nuevo verdadero objeto a diferencia del antiguo, no verdadero, al asir trascendental de la objetividad del objeto denomina Hegel ‘experiencia’. Por lo tanto, para Hegel ‘la experiencia no es. . . el conocimiento óptico, sino ontológico” (2007, pp. 223 y 225).

nuestra investigación: que el ser de la conciencia es dialéctico, o lo que es lo mismo, que la conciencia es experiencial.

Sobre esta base surge un problema: si la dialéctica es lo real en tanto que algo real o si es sólo un método del conocimiento. Considerémoslo detenidamente. El devenir dialógico de la conciencia en sí sólo puede emanciparse a partir de lo tético posicional, lo cual nos conduce a una nueva comprobación de que la dialéctica bajo la caracterización de la unidad de la tesis, antítesis y síntesis es en cada caso correcta, pero deriva siempre también de lo real. Esto vale de igual forma para la interpretación de lo dialéctico a partir de la negación de la negación.

La experiencia se fundamenta en ese recogerse que atraviesa todo lo real de las figuras del diálogo de la conciencia enraizado en el concepto absoluto, el cual es la conciencia en su verdad en sí y para sí. La posición y negación del representar presupone el brotamiento originariamente dialéctico de la conciencia, pero no constituye metafísicamente la comprobación de la realidad del ser de la experiencia. Por otro lado, la dialéctica no es explicada lógicamente por lo tético posicional y la negación negadora del representar, y no es comprobada burdamente en cuanto una actividad y un movimiento intrínseco de la conciencia real. Lo dialéctico pertenece al ser como manifestación que se despeja como la objetividad del objeto a partir de la presencia de lo real. Se nos muestra, pues, que la experiencia no es dialéctica sino que lo dialéctico es a partir de la esencia de la experiencia de lo real. Ésta es el fundamento de lo real que es sujeto que se representa a partir de la subjetividad.

Lo decisivo y primordial del despojamiento de la experiencia consiste en que en ella pare a la conciencia “El nuevo objeto verdadero” (Hegel, 2007, p. 58). Lo que interesa es el brotamiento del nuevo objeto en cuanto que derramamiento de la verdad, lo ambiguo, lo todavía no verdadero, pero que surgirá como la verdad de la conciencia, y no la constatación del viejo objeto que está enfrente del representar.

Según la concepción de la filosofía hegeliana, experimentar es ir detrás del concepto de la cosa, en calidad de que ella es en realidad esta salida determinada por un algo y llega a la manifestación de lo real en eso real que se manifiesta. La llegada es la autoafirmación de la manifestación de lo real. Experimentar es una forma de lo real; la

experiencia atraviesa todo lo real, desde presentar lo real hasta manifestarse en su propia presencia.

La experiencia es el modo de lo real de la realidad,¹⁴ que se manifiesta en el representarse. El nuevo objeto que le brota a la conciencia en su formación histórica es la presencia de lo que se presenta, a este respecto hemos de resaltar, ante todo, que es la verdad de lo verdadero, es la sustancia del ser, la experiencia; no es algún tipo de objeto o verdad. Según dictámenes de Hegel, el nuevo objeto es la experiencia; veamos: “Este nuevo objeto contiene la anulación del primero, es la experiencia hecha sobre él” (2007, p. 58).

La esencia de lo real en su esenciarse es la presencia. Hay que añadir que la presencia está presente en la forma de la presentación, el sujeto ha mutado *res cogitans*. Se desprende de esto que la presencia de lo real es en y para sí misma, y en el mismo sentido representadora, es decir, representación.

Hegel interpreta la palabra experiencia como *res cogitans*. La experiencia es el desocultamiento del sujeto absoluto que se presenta en la representación y de este modo se libera, se desdobla, se absuelve; la sustancia, subjetividad, del sujeto absoluto; la *parusía* de lo absoluto en tanto presentación de la representación de lo real –absoluto, la absolutez del sujeto absoluto, su presentación en el presenciarse absolvente. La experiencia es el ser de la conciencia. Pero el ser que se hace presente, la experiencia, reside en la manifestación, en el presentar del saber. La experiencia es cuidar lo presente en su presencia. Hegel entiende por experiencia “La atención al presente como tal” (2007, p. 11).

Recapitulemos. La experiencia tiene como fin lo que se presenta en su presencia. Pero desde el momento de la forja de la conciencia, en cuanto se escudriña a sí misma, sale en busca de su existencia absoluta con el objeto de alcanzarla. La manifestación de lo real atañe representarse en su presencia, esto es, de presentarse. La presentación constituye parte de la esencia de la experiencia. La experiencia sólo puede ser meditada en su esencia absoluta, en la medida en que es la

¹⁴Heidegger señala acerca de la experiencia: “El aparecer de la ciencia es el presentarse de la experiencia, que –desde su esencia, a saber, desde la inversión– inaugura el ámbito del aparecer de la conciencia para ésta, pero a la vez determina necesariamente también el inicio, el progreso y ante todo el objetivo del curso de aparecer” (2007, p. 257).

realidad de lo real, en tanto que sujeto absoluto; cuando nos sale al encuentro la manifestación del saber que se manifiesta se enraíza en la presentación originariamente.¹⁵

4. Conclusión

Podemos describir así la verdad de la experiencia en Hegel: la experiencia es un recorrer que atraviesa figuras de lo real, pero este experienciarse que lleva a cabo en sí misma, en su recorrer no se limita a las figuras de lo real desgastadas, sino que es tan sólo en el atravesar donde abre y salen las figuras de lo real. El experienciarse que recorre y presenta es experiencia originariamente en el sentido en que es un aventurarse a algo partiendo del aceptar lo que allí aparece, es decir, se muestra. El aceptar la figura de lo real que está enfrente, que sale en el aventurarse, trae cada vez a la presencia, de una manera u otra, una determinada decisión.

Por consiguiente, la experiencia es la disputa con algo; es dialéctica en cuanto que la disputa esencialmente desvela lo disputado, es decir, lo hace revelarse. El experienciarse entendido como este aventurarse a algo, que hace surgir, pone a lo que allí aparece como la nueva figura de lo real en una relación con aquella primera figura. La experiencia es fundamentalmente un comparar, ensayar y examinar. La experiencia es el devenir y el “estar” en lo que aparece, el aventurarse que se examina, porque forzosamente el aventurarse transcurre cada vez por medio de una decisión ejecutada por ésta; la experiencia es para sí misma una rectificación y con ello, la experiencia decide sobre lo correcto e incorrecto, más exactamente, sobre lo verdadero y no verdadero. La experiencia al ser rectificación hace aparecer cada vez una figura de lo real. Pues bien, si Hegel había pensado el aparecer que hace cada vez la conciencia como un camino de esencial desengaño y rectificaciones [inversión], en consecuencia tenía necesariamente que toparse con esta peculiar esencia de la experiencia, que no es otra que la esencia misma de la vida. Por todo lo anotado anteriormente podemos concluir que la experiencia es lo real de la realidad, con otras palabras, el fundamento

¹⁵Sobre la experiencia dice Heidegger: “La experiencia, como curso trascendental –sistemático hacia la verdad de la conciencia, es en tanto acusar, al mismo tiempo, la presentación del saber que aparece” (2007, p. 251).

y devenir de lo real de la realidad, o si se prefiere, lo verdadero de la verdad.

Referencias

- Deleuze, G., 2008, *Kant y el Tiempo*, Editorial Cactus, Buenos Aires.
- Gadamer, H. G., 2007, *La dialéctica de Hegel*, Cátedra, Madrid.
- Hegel, G. W. F., 1968, *La ciencia de la Lógica*, Editorial Solar, Buenos Aires.
- , 1989, *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, Editorial Alianza, Madrid.
- , 2001, *Fe y Saber*, Editorial Colofón S. A., Biblioteca Nueva, México.
- , 2005, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Editorial Alianza, Madrid.
- , 2007, *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Heidegger, M., 2005, *Caminos de Bosque*, Alianza Editorial, Madrid.
- , 2007, *Hegel*, Editorial Prometeo, Buenos Aires.
- , 2008, *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Editorial Alianza, Madrid.
- Hyppolite, J., 1974, *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Editorial Península, Barcelona.
- , 1996, *Lógica y existencia*, Editorial Herder, Barcelona.
- Taylor, C., 2010, *Hegel*, Editorial Anthropos, Barcelona.

Recibido: 16 de diciembre de 2013.

Aceptado: 21 de enero de 2014.

Reseña

Anders, G., 2011, *La obsolescencia del hombre; sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial*, Pre-Textos, Valencia

La antropología filosófica, disciplina en notorio auge durante las primeras décadas del siglo xx, y posteriormente cada vez más cuestionada —particularmente a partir de los setenta y hoy día claramente “a la baja” en la generalidad de los medios académicos—, ha quedado, cuando no descalificada para todo efecto práctico, al menos desplazada por otras disciplinas filosóficas más cultivadas o preferidas en escuelas, publicaciones y congresos de filosofía en la actualidad.

En libros como el que aquí abordamos, no sólo esta disciplina, sino su objeto mismo y muchas actividades desarrolladas por seres humanos, son declaradas obsoletas, y si, de acuerdo al autor, aún aparecen libros y artículos con esa temática, no es sino por tendencias inerciales, configurando así una especie de *off-side* teórico, cuyos exponentes no harían sino parlotear en términos anacrónicos, ahora vacíos de contenido y de anclaje verificable. Y es que de acuerdo a nuestro autor, “los vocablos culturales necesitan varias décadas para devaluarse en el lenguaje de la filosofía trivial y de la edificación espiritual trivial” (p. 36).

Günther Anders (Günther Sigmund Stern), nacido el 12 de julio de 1902 en Breslau, se doctora en filosofía en 1923 dirigido por Edmund Husserl. Realiza de manera simultánea trabajos filosóficos, periodísticos y literarios en París y Berlín. En 1929 contrae matrimonio con Hanna Arendt, de la cual se separa en 1935, año en que emigra a Estados Unidos después de una estadía en París.

En suelo norteamericano vive la experiencia de trabajar como obrero fabril, y conoce lo que es la precariedad. Vive mundos que se verán reflejados en su no muy abundante —pero incisiva— obra, específicamente filosófica. En nuestra lengua, también por Pre-Textos, se ha publicado en 2007 *Hombre sin mundo*, “de marcado tono filosófico, que reúne, no obstante, textos dedicados a escritores y artistas con los que, en su mayoría, el autor mantuvo una relación más o menos estrecha: Brecht, Broch, Döblin, Heartfield, Grosz y Kafka”, como se consigna en la segunda de forros de la obra aquí reseñada.

Llega a ser importante activista del movimiento internacional anti-nuclear, estableciéndose en Viena en 1950; en su momento también se opone a la guerra de Vietnam. Pero nada de esto es ajeno a su obra filosófica, sino que más bien esta tiene en esta trayectoria y convicciones uno de sus nutrientes principales. Fallece en 1992 en la capital austriaca.

La relevancia de esta obra —destacadamente el volumen II— es que incide directamente en la nueva situación del hombre, del mundo y de la historia a raíz del ingreso en el siglo XX en una etapa irreversible, uno de cuyos riesgos es la creciente autonomización maquínica¹ (“maquinal” quizá sea un término más adecuado), que ciertamente torna obsoletas una serie de consideraciones, conceptos, teorías, obras y corrientes filosóficas enteras, desde el momento que no se hacen cargo de la radicalidad de las transformaciones que han ocurrido —y siguen ocurriendo— y se prosigue por parte de no pocos pensadores construyendo vanas logomaquias en último análisis sin ningún sentido y desembocadura viable.

Para Anders este libro es una antropología filosófica en la era de la tecnocracia. Mas aquí no se está haciendo referencia con esa palabra a un grupo de especialistas que tomen decisiones en el gobierno u otros ámbitos de poder, sino al *fait accompli* de un mundo devenido técnico que nos ha introducido en una nueva situación histórica, y que se encuentra por encima de nosotros, más allá de preferencias particulares, de interés o agrado por lo técnico, por las “nuevas tecnologías” o aún por considerarse antitético a todo lo que ello representa.

En esta problemática está imbricada la cuestión acerca de que la “naturaleza del hombre”, entendida filosóficamente,² ha estado quedando progresiva—¿regresiva?—mente alterada, con base en la creciente maquinización del ser humano. No es gratuito que Anders intitule el segundo volumen de su obra *Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial*. Y es que las transformaciones aquí referidas “afectan a todas nuestras actividades y pasividades, al trabajo

¹ Vocablo que tomamos libérrimamente de la obra de Deleuze y Guattari. Ver también el innovador texto de Gerald Raunig *Mil máquinas. Breve filosofía de las máquinas como movimiento social* (2008).

² Estamos dejando fuera de nuestras consideraciones planteamientos de índole religioso-teológica, que requerirían un tratamiento aparte, que excede los límites de esta reseña. De hecho, Anders le deja un espacio a esas *miradas*, cuyos contenidos visiblemente no domina.

como al tiempo libre, a nuestras relaciones intersubjetivas e incluso a nuestras categorías (supuestamente *a priori*)” (p. 13).

En cuanto a su estructura, la obra presenta en la introducción lo que denomina “las tres revoluciones industriales”, y acto seguido pasa directamente a las distintas realidades ya perimidas a juicio del autor bajo el encabezado genérico “La obsolescencia”, siendo los apartados: de la apariencia, del materialismo, de los productos, del mundo humano, de la masa, del trabajo, de las máquinas, de la antropología filosófica, del individuo, de las ideologías, del conformismo, de la frontera, de la privacidad, del morir, de la realidad, de la libertad, de la historia (en tres partes), de la fantasía, de los “justos”, del espacio y el tiempo, de lo serio, del “sentido”, de la utilización, del no poder y de la maldad. Al final presenta unas “conclusiones metodológicas”.

En varios de estos apartados, una de las observaciones que plantea nuestro autor es que cuando se habla de una “segunda naturaleza” para referirse al hombre, en nuestra situación histórica actual, por vez primera no se trata de una metáfora, siempre y cuando el ser humano, a través de sus productos culturales —en este caso de índole técnica—, ahora incide en la naturaleza misma, toda vez que ahora existen “procesos y partes de la naturaleza, que no había antes de que los creáramos. No es ninguna novedad que, en la actualidad, se pueden modular nuevas variantes de plantas o animales”, o como señala, líneas adelante, “ya se produjo φυσικς mediante la τεχνη” (p. 27).

Ya no nos es suficiente la categoría de variación, dado que hoy es posible hablar del principio de un *novum* en la naturaleza, por ejemplo a través de la elaboración artificial de nuevos elementos químicos. Es preciso encontrar nuevas categorías que permitan pensar el surgimiento de lo previamente no existente, toda vez que el viejo instrumental conceptual, simplemente no ajusta para explicitar lo que está acaeciendo atrás de lo que aparece a simple vista.

Y qué decir de la manipulación genética, la cual “*podría producir lo inhumano, justo a través de la fabricación de seres, a imágenes y semejanzas o copias de tipos deseables por razones políticas, económicas o técnicas*” [cursivas del original] (p. 30).

Y aunque no es el foco de sus planteamientos, Günther Anders no se exime de efectuar críticas a los sistemas económicos que estuvieron vigentes a lo largo del siglo xx, uno de los cuales prolonga sus sinuosas

líneas ya en pleno siglo XXI. Y es que la problemática suscitada por la máquina, tiene sus ineluctables consecuencias en los ámbitos del trabajo. Afirma Anders sin ambages: “De nuevo, la máquina se ha convertido en competidora y enemiga. . . esta vez es incomparablemente más peligrosa que entonces, y no sólo porque los implicados hoy o mañana no representarán una minoría, sino sobre todo porque esta vez ya no habrá ningún refugio. Queda abierta la cuestión sobre hacia dónde, hacia qué espacios de libertad o trabajo, que no existen y que jamás se podrán restablecer, han de ir a refugiarse las masas que ya no son necesarias” (p. 35).

En el apartado de “La obsolescencia de las máquinas”, en su primer epígrafe *El sueño de las máquinas*, se ilustra con claridad esa mutua imbricación de lo maquínico y lo social: “El triunfo del mundo de los aparatos consiste en que ha eliminado la distinción entre estructuras técnicas y sociales y ha dejado sin objeto la distinción entre ambas” (p. 115). Y en el §3 *Ontología del saqueo* describe muy puntualmente lo que en la segunda mitad de la pasada centuria apenas se dibujaba, y hoy de tan cotidiano, ya no llama la atención: “No es que los aparatos *traten* las materias primas, las energías, las cosas y a los hombres como ‘ellos mismos’; sólo sucede que *se dirigen a ellos como quien tiene derecho sobre ellos*”. Incluso la fórmula universal “hay cosas” no corresponde ya a nada en su ontología; “haber”, “datos”, *data*: todo eso les es desconocido. . . *Por tanto, “mundo” es el título de una zona virtual de ocupación*; energías, cosas, hombres son en exclusiva materiales requisables.

Algún lector desprevenido podría pensar que nuestro autor es simplemente un representante de una mera posición reaccionaria, romántica, contraria “a las máquinas” y en general, a la tecnología; heredero de aquellos movimientos ingenuos decimonónicos que juzgaban que, a través de la destrucción de máquinas y aparatos, podían recuperar sus empleos y, eventualmente, revirtiendo la historia a una etapa anterior, regresar a un mundo artesanal, idílico, bucólico, etc. No es el caso; Anders reserva el epíteto de “reaccionarios” a quienes —y aquí incluye por igual a partidarios del capitalismo o a sus detractores— precisamente tienen miedo de ser considerados como “radicales antimaquínistas” —vulgares, añadiríamos nosotros. Adicionalmente la emprende contra ciertas formas de marxismo que marginan la temática maquínica por

estimar “irrisorios” los peligros que consideran irreales, y les hace ver el error de excluir el asunto por creer que es algo “no marxista”.

Con todo, luce cauteloso —y sensato— al reconocer que “resulta difícil responder a la pregunta sobre dónde ha de cesar el sí a la técnica y dónde ha de empezar el no. . .”, claro, porque resulta a todas luces absurdo e impropio negar las ventajas de determinadas tecnologías en zonas depauperadas o vulnerables donde claramente pueden contribuir a la resolución de problemas vinculados a su atraso.

Pero el punto que aquí nos atañe es especialmente el relativo a la cuestión de la “naturaleza humana”, y su eventual alteración con sus consecuencias inherentes a la antropología filosófica. Sobre el particular, Anders desestima cualquier suerte de definición a través del recurso a la clásica *differentia specifica*, ya que a su juicio “sería filosóficamente infantil creer que la diferencia de otros seres, cuya existencia es por completo contingente, determina la ‘esencia’ de la esencia [sic] del hombre (siempre que este tenga alguna)” (p. 133).

Afirma Anders, no sin cierta dosis de pretenciosidad, que trató, años antes que Jean Paul Sartre, la cuestión acerca de “la libertad del hombre como afirmación positiva de su carácter no fijado”. Esto habría acaecido en 1929 en la *Kantgesellschaft* de Frankfurt, donde asevera haber elaborado una *antropología negativa* visualizando al hombre como un ser fundamentalmente no sano —y que además no querría serlo—, amén de otra serie de cuestionamientos dirigidos señaladamente contra los planteamientos de Heidegger y Max Scheler.

Luego nos informa que la conferencia ya no existe en alemán, pero que fue recuperada en versión francesa “aunque demasiado pronto”, publicada en 1936 en *Recherches Philosophiques* como “Pathologie de la liberté”. Lo destacable aquí es que su conferencia habría sido discutida por Theodor Adorno, Hanna Arendt (a la sazón ya su ex-esposa), Max Horkheimer, Karl Mannheim, Paul Tillich, y otros más. Lo deseable sería contar con estas intervenciones, de las cuales no se informa al lector si están disponibles de algún modo o bajo qué formato.

Otra de las obsolescencias que declara Günther Anders es la referente a la sistemática de la filosofía. Este punto a las claras es bastante menos polémico que otros a los que nos hemos ido refiriendo. Es justamente al momento de decir la obviedad de que no pretende proponer ningún sistema filosófico cuando declara: “[. . .] estoy bien

acompañado. El sistema como tipo de filosofía está muriendo o ya ha muerto. De hecho, los grandes filósofos después de la muerte de Hegel (Feuerbach, Nietzsche o Kierkegaard), no fueron sistemáticos; desde entonces, sólo pensadores de segunda fila como Comte, Rickert o Driesch han intentado hacer sistemas”. Este asunto, hay que resaltarlo, no está desligado de los puntos focales de la obra. Ya que la sistematicidad en filosofía dice relación a un “todo” y a un “mundo”; y son justamente estas nociones las que nuestro autor estima perimidas. Las mira como una suerte de “prejuicio ontológico”.

Esta visión se agudiza cuando se trata del “mundo humano”, el cual, como ya hemos visto, ahora es un “mundo de máquinas” o “mundo de aparatos” o simplemente artificial, el cual no por ello, deja de ser un mundo histórico. Pero la historia, nos dice Anders, sigue siempre hacia adelante, por lo tanto, no es dable alcanzar jamás la —llamémosle “hegeliana”— “totalidad de la historia”. Así, tampoco es posible hablar de un “sistema de la historia”, ya que ello haría referencia a un “ser total”. Es por esta razón que “El gran intento de Hegel de reconciliar historia y sistema estaba condenado desde el principio a fracasar. No caigamos en la tentación de hacer un sistema cerrado, aunque seamos los biznietos de Hegel. *Principiis obsta*. Lo temporal, al menos lo históricamente temporal no se deja ‘fijar’ en un sistema. . .” (p. 408).

Anders la emprende incluso contra aquellos filósofos (“antifilósofos” para algunas miradas) que proclaman la “transformabilidad del hombre”, asevera que quien aún se deje seducir por tal noción “es una figura del ayer, pues nosotros estamos transformados. Y esta transformación del hombre es tan fundamental que quien hoy aún hable de su ‘esencia’ (como todavía hizo Scheler) es una figura del anteayer” (p. 13 y ss.)

Imposible es abordar la totalidad o aún la mayoría de los ítems desarrollados por este poco conocido pensador alemán. Pero en aras de la brevedad y de la concisión habremos de referirnos a algunos de los más destacables. Una de las “obsolescencias” más llamativas de este catálogo temático, ciertamente es la de la “modernidad”. De entrada, estima que el concepto “modernidad”, de suyo y propiamente “ya no es moderno”. Como se sabe, en el bagaje lingüístico usual, el imaginario colectivo asocia este término con “la confección, los coches y los frigoríficos”, mas no hay la misma aceptación diseminada en la

sociedad para efectos de “definir la propia existencia histórica o como nombre de la época (‘la modernidad’)” (p. 301).

La no modernidad de la categoría de “modernidad” estribaría, de acuerdo a la obra que comentamos, “[...] en el hecho de que la técnica se ha convertido en el único sujeto de la historia; la técnica, que —cosa en apariencia paradójica— sólo puede ser nueva de la manera más aburrida, pero no moderna propiamente[...].” Esto quedaría ilustrado (buena parte de los textos datan de tiempos en que aún existían el bloque socialista y la RDA), por la actitud que los países de Europa del Este asumían frente a lo que provenía de Occidente, destacadamente por lo que concierne al denominado “arte moderno” y a las “vanguardias artísticas”.

A ese respecto cabe recordar cómo esos regímenes obstruían el acceso de sus ciudadanos a la gran mayoría de las manifestaciones artísticas y culturales provenientes del Occidente, dejando luego algunos pequeños espacios que posibilitaban filtrar algunas de estas obras cuando ya no eran “nuevas”, lo que evidenciaba una dosis de confusión conceptual, al declarar de manera notablemente expedita como “burgués”, “formalista” o “pretencioso” a lo simplemente nuevo que emanaba de Occidente “decadente”. Pero a la vez permitían el paso a algunas obras —Schônberg y Kafka eran autores “tolerados”— cuando era posible verlas como inocuas al no representar ya ningún peligro real que “contaminara” a sus ciudadanos, que así podían avanzar en la construcción del famoso “hombre nuevo socialista”, expresión que si antes lucía como carente de sentido, hoy simplemente tiene aires de sarcasmo.

Otra de las discusiones más provocadoras de Günther Anders es la relativa a la pérdida del sentido, la cual reconduce al igual que los demás asuntos, a la técnica misma, siendo este, y ningún otro factor el causante de tal estado en el ser humano actual, a juicio suyo. Obvio es que se asume como *historicista*, en el sentido de que es de los pensadores que ven a la historia de la filosofía como *irreversible*. Después de debatir con lo que llamaríamos los últimos *providencialismos filosóficos* —Hegel y Schelling de manera señalada— da por sentado que esa ausencia de finalidad, sea religiosa, sea secularizada, a su vez también no tendría posibilidad de retorno.

Paradójicamente le ve sentido a máquinas y aparatos al ser artificios creados por alguien que tenía algo “en mente”. Pero como europeo afectado por las experiencias lacerantes vividas en su continente a lo largo de los noventa años de su azarosa biografía, ya no deja en sus planteamientos ningún resquicio para cualquier forma de concepción del mundo abierta a la trascendencia, lo que implicaría justamente un mundo cuyo autor habría tenido algo “en mente” al proyectarlo. Anders —como tantos filósofos, escritores y artistas de su generación— es uno más de esos intelectuales devastados por décadas de sufrimiento e ignominia, cuyo impacto desde luego, no es posible soslayar.

Particularmente duro se muestra nuestro antimaquínico pensador con Fichte, con Scheler (a lo cual ya nos hemos referido) y con Heidegger. Acerca de este último asienta en ilustrativa nota a pie de página: “Heidegger, el último que ha preguntado por el sentido del hombre, sigue siendo también un nieto del antropocentrismo veterotestamentario, pues le ha adjudicado el papel románticamente arrogante desde el punto de vista otológico de pastor del Ser³ [...] Evidentemente, el hombre, si es un pastor ontológico, no pertenece al rebaño del ente, o sea, no pertenece a la naturaleza. Ciertamente, esto es sólo inofensivo y metafísicamente cómico[. . .]” (p. 378).

Y en cuanto a Fichte, lo descalifica con desconsideración al apuntar: “De hecho, hoy no podemos pronunciar con ingenuidad el título *El destino del hombre*, que Fichte escribió aún sin vacilar. Si en la actualidad lo hiciera alguien, demostraría una *megalomanía antropológica*[. . .]”. Y continúa luego con una argumentación, hoy día ya muy trillada, que acentúa la “pequeñez” del hombre como ser biológico, de la de nuestro planeta, de nuestro sol, etc.

Ciertamente se trata de un pensador que revela no pocas disonancias si lo compulsamos con el *mainstream* filosófico prevaleciente hoy día. Asimismo deja traslucir inocultables contradicciones e inconsistencias, por ejemplo, cuando en páginas finales dubita en oscilaciones inacabables acerca de lo que es la filosofía y su propia condición de filósofo. Mas estas lagunas y vaivenes no deben eximirnos de un acercamiento —todo lo ceñido y riguroso que se quiera— a la obra de este enjundioso pensador, que tiene el mérito de alertarnos sobre riesgos y

³ Ese afán heideggeriano de exaltación del “Ser”, a nuestro juicio da la razón a quienes critican al pensador de la Selva Negra, como un adorador de un “dios laico”.

amenazas que acechan al ser humano y sus implicaciones en el plano teórico; riesgos e implicaciones que no muchos quieren ver, ya que resulta más cómodo recluirse en burbujas terminológicas, o en “epistemes” autorreferenciales, logomaquias y declosiones (ya apareció la hija de la otrora célebre deconstrucción), o cualquier otro dispositivo conceptual o coartada exegética que afrontar lo que podría cancelar incluso la posibilidad de proseguir nuestros malabares teóricos.

Esperamos en esta muy apretada síntesis haber podido al menos dar una idea acerca del valor y posicionamiento de esta obra, a través de la discusión de unos cuantos de los puntos desarrollados por el autor. Juzgamos impensable haber podido hacer más en el breve espacio de una reseña. Será el lector quien con su perspicacia podrá aquilatar y verificar lo que aquí sólo apunta hacia aspectos que únicamente podrán ser aprehendidos mediante la lectura completa del texto, de la que una reseña no sólo no exime, sino que insta a su realización.

RICARDO MIGUEL FLORES CANTÚ

Escuela de Relaciones Internacionales y Ciencia Política

Universidad Autónoma de Guadalajara

doctorflores@yahoo.com.mx