

EL CONTINENTE SUMERGIDO.
NOTAS SOBRE LOS FUNDAMENTOS
FENOMENOLÓGICOS DE UNA TEORÍA DE LA PERSONA

The submerged continent. Remarks on the phenomenological foundations of a theory of person

Roberta DE MONTICELLI*
Universidad de Ginebra (Suiza)

BIBLID [(0213-356) 4, 2002, 139-161]

RESUMEN

Se lleva a cabo un intento de fundación fenomenológica de una psicología de la persona tomando como base relevantes escritos de Husserl, Scheler, Stein y Von Hildebrand, entre otros. Se discute la contribución original hecha por estos fenomenólogos (más allá de la Ontología Personal) y se introduce así al lector en una rica fenomenología de la vida emocional, su estructura, el papel que juega en la constitución del *ethos* de la persona. La fenomenología en esta versión «realista» menos conocida ofrece un poder de análisis no soñado ni siquiera por la filosofía analítica de la mente y de las emociones, al menos en el momento presente. Se bosqueja una introducción del núcleo de la teoría fenomenológica de la identidad personal (actos egológicos de la vida emocional estratificada) y se propone una revisión de conjunto de ideas tópicas sobre la fenomenología husserliana y no-husserliana.

Palabras clave: fenomenología, realismo, identidad personal, persona, emociones, sentimientos, estados de ánimo, valores, *ethos*, realismo emocional.

* Traducido del francés por Jesús Vega Encabo.

ABSTRACT

An attempt at a phenomenological foundation of a psychology of the person is made on the basis of relevant writings by Husserl, Scheler, Geiger, Stein, and von Hildebrand among others. The original contribution made by these phenomenologists (over and above Husserl's Personal Ontology) is discussed, thereby introducing the reader to a rich phenomenology of the emotional life, its structure, the role it plays in the constitution of a person's *ethos*. Phenomenology in this «realist», less known version of it displays a power of analysis which is not even dreamt of by analytical philosophy of mind and the emotions, at least in its present state. An introduction to the core of a phenomenological theory of personal identity (egological acts of the stratified emotional life) is outlined. An overall revision of commonplace ideas on Husserlian and non-Husserlian phenomenology is proposed.

Key words: phenomenology, realism, personal identity, person, emotions, feelings, moods, values, *ethos*, emotional realism.

La fenomenología, como es sabido, conoció su primer gran desarrollo antes de la catástrofe que dispersó la mejor herencia del pensamiento filosófico alemán. Pero ¿qué hemos recibido de esta herencia? Poca cosa. En primer lugar, lo que ha podido pasar a través de los filtros sartreano, después merleau-pontiano, y finalmente heideggeriano.

Las ciencias cognitivas, y la filosofía de la mente que se inspira en ellas, plantean hoy bastantes desafíos a todos los que no consiguen quedar satisfechos ni con la alternativa entre naturalización de la mente y dualismo mente-cerebro, ni con ninguna de las diferentes estrategias disponibles para la naturalización de la mente.

Desgraciadamente, la tradición fenomenológica, tal como es practicada hoy en día por varios de entre aquellos que se dicen sus herederos, no ofrece tampoco gran ayuda a los que quisieran recoger estos desafíos. ¿Se aplica esta constatación igualmente a la fenomenología pre-heideggeriana o no-heideggeriana?

Las páginas que siguen sugieren que no. Se trata de notas de viaje, nacidas de un recorrido a través de los primeros grandes textos del movimiento fenomenológico. Entre ellos debe colocarse un buen número de las contribuciones a los muy ricos volúmenes del *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung* (la revista editada tanto por Husserl como por Max Scheler, Alexander Pfänder y Moritz Geiger)¹.

1. Y también por A. Reinach hasta 1917, fecha de su prematura desaparición, durante la guerra. Entre los textos a los cuales nos referimos en estas páginas (además de evidentemente M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 1916), se encuentran los siguientes: M. SCHELER, «Die Ideale der Selbsterkenntnis», en *Gesammelte Werke*, 3: *Vom Umsturz der Werte*, Francke Verlag Bern und München, 1972; E. STEIN, *Zum Problem der Einfühlung*. Reprint Kaffke, 1917, München, 1980; E. STEIN, «Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften», *Jahrbuch für*

En esta presentación se esbozará, en primer lugar, una formulación de las cuestiones que plantean las ciencias cognitivas y la filosofía contemporánea de la mente. A continuación, se resumen las sugerencias y se recopilan las herramientas conceptuales que estos fenomenólogos de las escuelas de Gotinga y de Múnich pueden ofrecer al filósofo contemporáneo. En cuanto al fragmento ya bien fundado y bien desarrollado sobre la fenomenología de la persona que estos fenomenólogos nos ofrecen, no se tratará en esta presentación más que el aspecto complejo de una fenomenología de la afectividad, y se dejará en la sombra el otro pilar de la teoría de los actos «egológicos», o constitutivos de la persona, es decir, la fenomenología del querer. Remitamos para ilustrar este último al largo artículo de Pfaender (1911), donde él mismo resume los elementos de una fenomenología del querer (tal como los había desarrollado en su obra más extensa de 1900, *Phänomenologie des Wollens*)², una breve obra maestra, que ha tenido bastante influencia sobre varios fenomenólogos posteriores (entre ellos Ricoeur)³.

Lo que parece perfilarse a través de la superficie, unas veces límpida y otras agitada, de este mar del pensamiento es la silueta de un continente sumergido. Podríamos denominarlo la Atlántida de la realidad personal, un continente sumergido o, en todo caso, un mundo desde hace mucho tiempo sustraído a la luz de la reflexión y de alguna manera perdido para nuestra conciencia: un mundo reprimido.

1. ¿EN QUÉ SE HA CONVERTIDO LA REALIDAD DE LAS PERSONAS?

¿Qué hemos reprimido entonces hasta el olvido, a partir de cuándo y por qué? Por desconcertante y paradójico que sea, el vacío que ha producido esta represión está a la vista de todos: es el vacío en el cual se pierde nuestro pensamiento cuando

Philosophie und Phänomenologische Forschung, Halle, 1922; M. GEIGER, «The philosophical attitudes and the Problem of Subsistence and Essence», en *Proceedings of the Sixth International Congress of Philosophy*, Harvard, 1926, New York, 1927; M. GEIGER, (publicado tras su muerte), *Die Wirklichkeit der Wissenschaften und die Metaphysik*, Hildesheim, 1966; M. GEIGER, «Das Bewusstsein von Gefühlen», *Münchener philosophische Abhandlungen*, 1911; M. GEIGER, «Fragment über den Begriff des Unbewusstseins und die psychische Realität», M. HALLE, 1921 (*Jahrbuch*); A. PFAENDER, *Phänomenologie des Wollens*, 1900; A. PFAENDER, *Motive und Motivation*, 1911, München, Barth Verlag, 1963; A. PFAENDER, *Einführung in die Psychologie*. Leipzig, 1904, 2ª Auflage Leipzig, 1920; A. PFAENDER, «Zur Psychologie der Gesinnungen», *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*. M. HALLE, Niemayer Verlag, 1913-1916, Bd. 1, pp. 325-404, Bd. III, pp. 1-125; A. PFAENDER, *Die Seele des Menschen. Versuch einer verstehender Psychologie*, M. HALLE, Niemayer Verlag, 1933; D. VON HILDERBRAND, «Die Idee der sittlichen Handlung», *Jahrbuch*, 1916, pp. 126-151; D. VON HILDERBRAND, «Sittlichkeit und ethische Wertkenntnis», *Jahrbuch* (1922), pp. 463-602, Tübingen, Niemayer Verlag, 1969.

2. Véase la nota precedente. Para una traducción italiana de una buena selección de las obras citadas, véase la recopilación de textos editada por R. DE MONTICELLI, *La persona, apparenza e realtà. Testi fenomenologici 1901-1933*, Milano, Cortina, 2000.

3. P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté 1. Le volontaire et l'involontaire*, (1950), Aubier Montaigne, 1988.

intenta captar en qué consiste *la realidad de una persona*. Si uno confía en los modos habituales de pensar, cualquiera que sea el punto de vista que se elija sobre este problema, esta realidad personal parece desvanecerse en beneficio de una realidad impersonal.

Los modos personales de pensar a los que me refiero son en definitiva la vulgata de los dos modelos principales de refundación de la psicología que se enfrentan al final del siglo xx: el modelo freudiano y el modelo cognitivista. Si este último conoce, desde hace una veintena de años, un éxito académico cada vez más vigoroso, el primero resiste aún en la cultura general y la mentalidad común, a pesar de numerosos signos de declive que parecen minar su posición antes dominante.

Todo el mundo sabe cómo funciona, en sus grandes líneas, la reducción de lo personal a lo impersonal en la metapsicología de raíz freudiana. Uno de los problemas de fondo de este acercamiento se plantea en la intersección de la teoría y de la práctica psicoanalítica. He aquí la formulación que un filósofo analítico dio de ella hace ya veinte años:

Freud dice al paciente: «Una parte de la actividad de su propia mente ha estado sustraída a su conocimiento y al control de su voluntad. Sus instintos... le han arrebatado sus derechos de una manera que no puede usted sancionar». Pero las metáforas políticas de Freud nos dejan desprovistos de todo criterio de distinción entre (1) las actitudes que realmente «nos pertenecen» y (2) las «ideas» e «impulsos» rivales, que se supone que «superan nuestras propias actitudes» y usurpan el control de nuestros comportamientos. Tras un examen sistemático del problema, me inclino a negar que la teoría psicoanalítica... sepa ofrecer una explicación coherente de la distinción en cuestión⁴.

¿Qué sucede con la *selfhood* en el modelo cognitivista? Incluso los no-especialistas van a ser sensibles de aquí en adelante a la sospechosa renovación que inspira la filosofía contemporánea de la mente con respecto al sentimiento ordinario que cada uno tiene de *sí mismo*.

Para ver esta sospecha en funcionamiento, intentemos responder a la cuestión de qué es una persona. Una persona es un agente voluntario y responsable: responde de sus acciones voluntarias, es decir, de las que no son ejecutadas bajo coacción. Sea. Pero *mi* voluntad, ¿soy yo quien la determina? Esta decisión, por ejemplo, ¿soy yo quien la toma? En seguida, el temor de decir algo absurdo, o al menos algo demasiado ingenuo desde el punto de vista del estado actual de la «ciencia», nos frena; ¿qué significa: «soy yo quien toma la decisión»? ¿No querríamos incluso volver a la idea de una *causa no causada*? Nos viene a la mente que ésta era precisamente la definición tradicional de la voluntad, la manera de caracterizarla *ab ovo* como siendo *libre*: la capacidad de hacer comenzar una serie causal, decía Kant.

4. I. THALBERG, «Motivational Disturbances and Free Will», en H. T. ENGELHARDT y S. F. SPICKER, (eds.), *Mental Health: Philosophical Perspectives*, Dordrecht, Reidel Publishing Company, 1976, pp. 201-220.

Pero justamente, él lo sabía también, algo semejante no se encuentra en la naturaleza. No, una decisión es un acontecimiento y como todo acontecimiento está íntimamente relacionado con una cadena causal ligada a otros acontecimientos. Es un efecto determinado o probable, relativamente previsible. Quizá no sea más que el aspecto mental de un acontecimiento neuronal. En todo caso, no tiene sentido decir que *yo* soy la causa primera del mismo. Una causa primera no existe en la naturaleza. Este camino no tiene salida: no parece que la realidad de una persona pueda ser pensada como causalidad de un sujeto, o como su efectividad (*Wirlichkeit*), que era precisamente una manera de pensar su *realidad*.

Intentemos otro camino. Una persona es un sujeto de experiencia. Bien, pero esto quiere decir que una persona es una entidad provista de una «mente», es decir, de un receptor-elaborador de información. No hay, en principio, ningún obstáculo a la posibilidad de imaginar y esbozar *tal* mente. Numerosos ordenadores, los idiotas rápidos de la última generación, con tal de que estén dotados de la potencia y la memoria necesarias para hacer «girar» «mentes» artificiales, son ya mejores que nosotros para ejecutar ciertas funciones específicas. Sin embargo, sea cual sea el modo en que describa estas mentes posibles, teniendo en cuenta todas sus «capacidades» de interacción con el entorno, sus estados funcionales cognitivos, emotivos, activos, habré descrito sólo cómo funciona una «mente» o una entidad dotada de «mente» (comprendido yo mismo); pero no habré dicho nada sobre qué efecto produce *ser* una cosa semejante. Habré descrito lo que he llamado un *sujeto* de experiencia, pero lo habré descrito como un *objeto* que funciona de tal o cual modo: no habré descrito nada de lo que es ser un *sujeto* de experiencia. Ni habré descrito la experiencia de un sujeto desde el punto de vista del sujeto mismo, ni habré dicho lo que son las emociones, decisiones, percepciones según la conciencia que tengo de ellas cuando experimento una emoción, tomo una decisión o percibo un objeto. En suma, mientras describa el funcionamiento de una entidad dotada de mente, no tendré ningún indicio sobre lo que significa *ser* una persona según la conciencia que ésta tiene de ello.

¿Por qué este hecho debería inquietarme? ¡Pues vaya! No deseáramos, en cualquier caso, volver a una idea arcaica y mística del conocimiento, según la cual, para conocer una cosa de cierto tipo, hay que ser una cosa de este mismo tipo. ¿En qué se convertiría en este caso la objetividad del conocimiento? ¿La virtud principal de la ciencia no es precisamente la de despojar a la realidad de atributos ligados a nuestro punto de vista limitado? Haced desaparecer la nariz y no habrá más olores, decía ya Galileo...

Intentemos entonces tomar aún otro camino diferente. No hay entidad sin identidad; por esta razón, si conseguimos definir las condiciones de la identidad personal, estaremos en posición de comprender qué es la realidad de las personas. Bien, digamos entonces que A y B (por ejemplo un niño y un viejo) son la misma persona si y sólo si... Podríamos proponer numerosos criterios. Por ejemplo, la continuidad física. O también la inclusión de contenidos mentales: B es la misma persona que A si los recuerdos de A forman parte de los recuerdos de B. O, aún,

razonar sobre el concepto de pertenencia: dos fases cualesquiera de existencia o de experiencia pertenecen a la misma persona si están vinculadas por ciertas conexiones diferentes a las de la sucesión temporal (por ejemplo, causales). Dejando a un lado el hecho de que cada uno de estos criterios, si se analiza de cerca, está sujeto a contraejemplos imaginables, no queda ya ni un solo caso en que, sea cual sea el criterio de identidad de *objetos*, éste no presuponga un punto de vista sobre el yo que no es el mío; dicho de otro modo, una perspectiva sobre la vida de una persona que no es la de la persona que la vive, o la de la vida *vivida*, sino al contrario, la de un tercero, o de la vida *observada*.

Es verdad, por ejemplo, que para saber si el niño que he encontrado en 1908 es la misma persona que este anciano de los años 90, podría preguntar a este último si se acuerda de nuestro lejano encuentro. Pero, una vez que se deja de lado el hecho de que su respuesta negativa no excluiría el hecho de que fuera el anciano en cuestión, este último no se percibe a sí mismo de modo alguno como un conjunto de individuos físicamente distintos en diferentes momentos, individuos de los que habría aún que decidir si son diferentes aspectos temporales de la misma persona. *Ser* una persona *no* quiere decir percibirse así. Esta última no es precisamente la perspectiva de la primera persona o *del* viviente, sino una perspectiva externa *sobre* el ser viviente. Lo que escapa a ésta es justamente la realidad particular que hay que *presuponer* para distinguir los dos puntos de vista: el que tiene la *persona* de sí misma y el de un tercero sobre esta misma persona.

De nuevo, parece que mi intuición del ser personal se reduce a la nada o, en todo caso, se traduce a los términos de una realidad impersonal, la de un *objeto* que hay que identificar.

Podríamos resumir esta aparente imposibilidad de comprender la esfera de lo personal con esta amarga constatación que se repite cada vez: «pero aquí, yo no cuento para nada». Yo, tal como *me* vivo en el acto de tomar una decisión, o en el acto de escribir el texto de una conferencia, o en el de alegrarme del retorno de un amigo; o, finalmente, en el acto de constatar las lagunas de los recuerdos que tengo de mi vida pasada, que continúo, sin embargo, llamando la mía. En resumen, lo que escapa a todas estas descripciones soy yo mismo, al menos tal y como yo *me* capto (aunque inadecuadamente) *en el ejercicio de vivir*. Esto tendría poca importancia si esta constatación pudiera limitarse a la pequeña cosa que soy, pero naturalmente no puede hacerlo. De hecho, la noción que tengo –o creo tener– de una persona responsable o de un sujeto de experiencias o incluso de una individualidad irrepetible, no se aplica más a mí que a mi hijo, a mi amigo, al Papa o cualquier persona del mundo. Toda mi conducta respecto a ellos –y la suya respecto a la mía– ilustra precisamente lo que significa que nos consideremos recíprocamente como siendo personas. Hasta tal punto que yo no consigo imaginar lo que sería un mundo sin esta realidad personal. Y, sin embargo, por lo que parece, no estoy en disposición de comprender este mundo a través del pensamiento.

2. EL MUNDO DE LA VIDA Y EL DE LA NEUROFILOSOFÍA

Todas estas reflexiones perplejas, y muchas otras, las resumió Husserl en una concisa frase que figura en el párrafo 53 de la *Crisis de las ciencias europeas*. Es «la paradoja de la subjetividad humana de ser a la vez sujeto y objeto del mundo». Pero ¿es esa circunstancia realmente una paradoja, o se ha convertido en una paradoja a causa de un paso en falso dado por nuestro pensamiento? Y, si tal es el caso, ¿de qué paso en falso se trata y a partir de cuándo se ha manifestado por primera vez?

Nadie ignora la reconstrucción que llevó a cabo Husserl, durante los años 30, de la línea principal de desarrollo del pensamiento postcartesiano. Podríamos resumirla así. La herencia de Descartes hoy no es una forma de mentalismo, aquella forma que, con su fantasma en la máquina, era una especie de orgullosa ostentación de la glándula pineal. Lo que sobrevive del pensamiento cartesiano es más bien un modelo del *conocimiento* que llamamos *objetivo* y que consiste en despojar al «verdadero» saber de todo lo que está ligado a nuestro punto de vista. Hemos, por ejemplo, renunciado desde hace tiempo a atribuir al movimiento de las estrellas errantes la misma naturaleza, voluntaria, que a nosotros. Las estrellas han perdido desde entonces la mente angélica que las animaba. Lamentable para la poesía de la naturaleza, pero, finalmente, adquisición inevitable para su ciencia.

El hecho es que, una vez introducido este principio de expoliación, sus efectos sobre el mundo humano son despiadados. El espacio vacío de la acción y de la percepción humana, con sus ejes naturales y su horizonte, con el arriba y abajo; la escena de la ambición⁵ de toda vida, de su ascensión y de su declive; todo esto se ve confinado en lo imaginario. Sabores, olores y colores desaparecen de los «verdaderos» objetos, etc.

¿Hay un límite a la aplicación cada vez más extendida de este principio? Quizá haya uno, en efecto. La cuestión es saber hasta qué punto es legítimo decidir lo que se *debe* entender por «realidad» a partir de *un* modelo dado de conocimiento. Por ejemplo, el espacio vivido y vivible, con sus direcciones de sentido y de acción, el mundo de la vida cotidiana con su abundancia de cosas útiles y lujosas, el mundo de las personas con sus instituciones, sus bienes y sus valores, su geografía y su historia: todo esto pertenece manifiestamente a lo que entendemos habitualmente por «realidad». Diversas disciplinas científicas recortan allí sus dominios.

Convengamos en llamar «fiscalismo» a la ontología que resulta del despojamiento de la realidad de todo atributo ligado a nuestro punto de vista. El fiscalismo parece entonces *injustificable* si implica que todo acercamiento científico a esta realidad debe tener su origen en la física, pero está *vacío* o desprovisto de consecuencias intelectuales si no lo implica. Éste es en el fondo el dilema de la contemporánea filosofía naturalista de la mente.

5. *Ambire* es un término latino que significa «medir el espacio de sus pasos».

Pero el precio de una extensión ilimitada del modelo cartesiano –o galileano, decía Husserl– del conocimiento objetivo no es tanto la «pérdida de alma» del saber, sino la pérdida de la significación de las palabras. Las palabras por medio de las cuales nos describimos como sujetos del mundo que habitamos, más que como cosas que contendría, están amenazadas de vacuidad, hasta de sinsentido. Y no sólo palabras como «persona», «voluntad», «libertad», sino también otras como «lamento», «remordimientos», «proyecto», «elección», «decisión», y con ellas todas las categorías de la psicología del sentido común, la misma que utilizamos todos los días: «se ha arrepentido de verdad», «un chico orgulloso», «una profunda tristeza». Y, junto con ellas, se ven amenazadas el resto de las palabras, las que describen el mundo tal y como nos aparece, que califican, por ejemplo, de sereno al cielo, o de oscura a una atmósfera, de sólida a la tierra firme, de confortable a una estancia, de elegante a un porte, de majestuosa a una montaña, de digno de confianza a un amigo, de culpable a un hombre. Algunos filósofos de la mente afirman hoy que toda esta «fenomenología» encierra conceptos no menos *erróneos* que aquellos de los que se servían los astrólogos y alquimistas, y eminentes investigadores pretenden haber aislado en el cerebro la esfera de libre albedrío (poco importa en cuál de las 32 acepciones de este término, aunque sería interesante saber si nuestros cerebros son más bien molinistas que luteranos, más bien cartesianos que leibnizianos, o quién sabe, lockeanos y davidsonianos).

El diagnóstico husserliano parece, pues, de una notable actualidad. Además, sus implicaciones se ven aún más claramente hoy, cuando –por decirlo en pocas palabras– el conflicto semántico entre el lenguaje del mundo de la vida (y de numerosas disciplinas que lo consideran digno de interés) y el de la neurofilosofía estalla ante los ojos de todos.

Pero, en lo que nos concierne, habíamos partido de un problema más específico, el de la realidad personal, y queríamos volver a él.

3. LA FUNCIONES PSÍQUICAS Y SU EJERCICIO

Un interés profundo y apasionado une las investigaciones de los mejores fenomenólogos de la primera generación, cuya formación ha sido al menos independiente de Husserl (como Alexander Pfander y Max Scheler), y de los más jóvenes discípulos o admiradores de Husserl, Pfander y Scheler, los miembros de los círculos de Gotinga y Múnich (como Adolphe Reinach, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius, Moritz Geiger, Dietrich von Hildebrand). Los fundamentos de la psicología son el objeto de este interés, una disciplina que, quizá más que ninguna otra en el curso de este siglo, ha conocido un desarrollo movido y proteiforme, acompañado de una oscuridad persistente de sus fundamentos conceptuales y metodológicos.

La fundación de la psicología aparece, en los escritos de estos fenomenólogos, como la tarea fundamental del pensamiento contemporáneo. Si se cree en sus palabras llenas de esperanza, se trata para ellos de mantener una de las grandes

promesas del siglo que acababa de comenzar, a saber, el proyecto de una psicología, por así decirlo, de doble registro. Esta ciencia les parece llamada, por un lado, al estudio de las *funciones* dentro de las cuales nuestra vida psíquica se desarrolla según leyes causales propias, sin estar sometida a nuestra voluntad ni ser transparente a nuestra conciencia. Pero, por otro lado, son las modalidades del *ejercicio* de estas funciones las que hacen de una vida psíquica una vida *personal*. El estudio de las relaciones esenciales que vinculan los *actos* que forman tal vida va a constituir un dominio también importante de esta disciplina. Las leyes que describen estas relaciones esenciales –que ligan, por ejemplo, creencias y sentimientos a decisiones– proceden de la categoría de *motivación*. Funciones y actos, causalidad y motivación van a constituir respectivamente las condiciones dadas y las posibilidades abiertas al ejercicio de una vida de una persona. Se entrevé, tras este proyecto de una psicología de la persona, la articulación husserliana de las ontologías regionales de la naturaleza y de la mente, según el poderoso esquema del segundo libro de *Ideas*. Pero la soldadura de estas dos dimensiones de la investigación en el perfil de una psicología fenomenológica, que Husserl dejó en estado de esbozo, no se realiza más que entre nuestros «fenomenólogos del continente sumergido». Es lo que nos queda por ver, antes de echar un vistazo al horizonte de esta investigación, que espera fundar una psicología capaz, no ciertamente de ponerse en el lugar de la aventura individual que es el conocimiento de sí mismo y los otros, sino de proporcionarle un verdadero instrumento; puesto que, y ésta es sin duda la raíz del interés que una corriente de la psiquiatría tiene en estos fenomenólogos, este conocimiento falible y parcial no es un lujo, sino una parte de la empresa que nos distingue, para lo mejor y lo peor, de otros mamíferos superiores, la difícil empresa de la *individuación* de nosotros mismos, cuyo raro éxito está en la base del poco grado de creatividad y de libertad de que gozamos y cuyo fracaso acarrea un buen número de nuestras desgracias, hasta de nuestras patologías mentales, sordas o trágicas.

4. LA PERSONA: CONCIENCIA DE TIPO

Detengámonos en estos dos aspectos de nuestra vida, las funciones impersonales y su ejercicio personal. Intuitivamente, la distinción es bastante clara, por difícil que pueda ser su aplicación en casos determinados. Una cosa es el *funcionamiento*, por ejemplo, de los órganos sensoriales: la vista, el oído, etc.; otra distinta es el *ejercicio* de cada una de sus funciones: mirar, escuchar. Consideremos algunas funciones «superiores»: una cosa es, por ejemplo, la memoria como capacidad que distingue a los hipermnésicos de las personas normales, otra distinta es la manera por la cual nos dejamos motivar por los recuerdos, cualquiera que sea su extensión, y el peso relativo que les acordamos en cada situación dada. Una cosa es la competencia lingüística normal (más o menos refinada), otra distinta es el uso que se hace de la misma. Consideremos para finalizar la esfera afectiva. Una cosa es, por ejemplo, un dolor físico; otra distinta es el modo en que se vive, por ejemplo,

resistiéndolo, soportándolo, entregándose a él, incluso, en el caso de un masoquista, disfrutando de él.

Se podría mostrar que la actitud naturalista que habíamos adoptado implícitamente al inicio, y que nos impedía comprender la esencia de la persona, consiste en reducir arbitrariamente el ser de las personas al aspecto funcional de su manera de vivir. Pero entonces, ¿cómo acceder al otro aspecto? ¿Cuál es la modificación de actitud que es necesaria?

El primer paso que hay que dar parece simple. Nos es sugerido por el desacuerdo entre lo que sabemos –o lo que creíamos saber– en relación al ser personal, y lo que podemos decir del mismo. Puesto que no era el aspecto funcional el que nos interesaba sino el personal, debemos, antes de nada, detenernos a reflexionar sobre el modo en que *nos es dado* este aspecto, pues lo es, sin duda, intuitivamente. Desde el momento en que reflexionamos sobre ello, en seguida comprobamos dos cosas: en primer lugar, que tenemos, tanto otras personas como nosotros mismos, una *conciencia* inmediata que se calificará de *específica*; en segundo lugar, que tenemos en ambos casos un *conocimiento* del *individuo* en cuestión, que es siempre, incluso en el mejor de los casos, radicalmente inadecuado. Las personas no dejan de sorprendernos, y entre las mayores sorpresas están algunas que proceden de nuestra propia persona. Por un lado, estamos frente a una evidencia; por otro, confrontados al enigma. Intentemos comprender mejor estos dos puntos.

Tenemos una *conciencia inmediata* tanto de nosotros mismos como de otras personas que encontramos. Consideremos muy especialmente a los otros: no hay duda de que los *percibimos* como tales, como *personas*, es decir, como centros de acción, sujetos de experiencias, pasiones y sufrimiento, individuos provistos de una fisionomía. Veamos.

El término «conciencia» debe ser tomado aquí en su sentido fenomenológico más amplio de «presencia» de un objeto cualquiera en una cierta modalidad intencional (por ejemplo, la vida de Ginebra se me puede presentar como un objeto de percepción, de imaginación, de memoria, de un juicio, de una volición, de una vivencia afectiva, etc). Las personas, incluida la nuestra, forman parte de lo que se encuentra habitualmente en el mundo *real*: a diferencia de los hipogrifos, no son solamente imaginadas y pueden sernos dadas en carne y hueso.

Al decir que tenemos una conciencia inmediata de las personas, se quiere decir que la realidad de las entidades que llamamos personas no es inferida o postulada como la de las entidades físicas (partículas) lo es a partir de entidades perceptibles (piedras y árboles). La realidad de las personas se da de modo inmediato, justamente como la de las piedras y los árboles, *en cuanto tales*.

Tener una *conciencia inmediata* de algo no se reduce, dicho sea *de paso*, al hecho de tener una noción de la misma, o saber utilizar la palabra correspondiente. Es más bien el tipo de *acquaintance* (*familiaridad*) tácita que presupone la competencia lingüística.

Por otro lado, la conciencia inmediata que tenemos de las otras personas tiene indudablemente una modalidad intencional diferente de la de la conciencia inmediata que tenemos de nosotros mismos. En primer lugar, otro se me da inmediatamente como un *alter ego*, pero ¡no como *un otro yo mismo!* Sobre este punto reina todavía una sorprendente confusión entre la mayoría de los comentarios (e interpretaciones) de la fenomenología de la intersubjetividad. La diferencia es la que hay entre *token* y *type*. Me encuentro al otro como otro *ejemplar* del tipo persona, el *mismo tipo* del que yo soy un ejemplar: es decir del tipo «ser un sujeto» o «ser *un yo*». A este título, entre otros, le debo respeto o incluso más que respeto, según vienen a decirnos las retóricas recientes del Tú, del Rostro del Otro, etc. Por el contrario, no encuentro al otro como una réplica o un ejemplar de mí mismo, lo que sería absurdo (salvo en caso de clonación): ningún fenomenólogo, por supuesto, habría podido sostener semejante tontería. Es lamentable que este sorprendente malentendido haya hecho creer a generaciones de estudiantes que los fenomenólogos (al menos *à la Husserl*) están condenados al solipsismo, y no consiguen escaparse a él.

La otra persona es el correlato de una modalidad de conciencia y de experiencia diferentes de las que tengo de mí mismo, y ello aunque las dos modalidades estén vinculadas. Es ésta una tesis capital para evitar el malentendido que se acaba de recordar, una tesis a favor de la cual se encontrará toda la evidencia posible en la disertación de Edith Stein sobre *El problema de la empatía* (1917).

La joven alumna de Husserl muestra en ella esta diferencia y este vínculo. Yo *me vivo*, pero «re-vivo solamente el *Erleben* del otro: este «revivir» es el que caracteriza a la empatía, de igual manera que el sentimiento de sí se distingue del hecho de sentir al otro como *un sí mismo*, y no, lo que sería el absurdo arriba evocado, como otro *yo mismo*. Esto plantearía, primero, la cuestión: ¿cómo es que lo distingo de mí mismo? A continuación me impediría darme cuenta de la vivencia del otro en tanto que difiere de la mía actual, vaciando de contenido la noción misma de empatía. No podría nunca apercibir al otro como tal.

Estos dos modos vinculados pero diferentes de conciencia inmediata están (¡ambos!) en la base de la *noción* que aplicamos indiferentemente a nosotros mismos y a los otros, la de *persona*, más concretamente, de la intuición *de tipo o de esencia* que está en la base de esta noción, o es presupuesta por nuestro dominio del término y le da su plenitud intuitiva de sentido.

Esta noción de persona, y la intuición de esencia que la sostiene, está pues ejemplificada tanto por nosotros mismos como por los otros, puesto que se enraíza en las dos modalidades de la experiencia del *tipo* persona.

Pero para nuestro propósito, que es una mejor comprensión de este tipo, especie o esencia, bastará con reflexionar sobre esta experiencia o conciencia inmediata de la realidad personal que es el encuentro del otro.

5. LA EXPERIENCIA DEL OTRO Y LOS FUNDAMENTOS DE LA PSICOLOGÍA

La manera que tienen de *darse a conocer* los seres que aprendemos a llamar «personas», los modos que tienen de interesarnos, de dejarnos indiferentes, de suscitar emociones y acciones, difieren ampliamente de los modos que tienen de ofrecerse a la experiencia otros tipos de entidades: sillas, mesas, libros, montañas o teoremas –y cada tipo tiene sus modos de presencia propios.

El rasgo más característico de la presencia personal es el carácter de ser congénere (*connaturalitas*, según la fórmula escolástica). No se trata de una hipótesis, sino de un aspecto *típico* de la percepción de los otros: *como otros yo*. Tal es la manera por la cual el otro me es inmediatamente *presente* (modo al cual Husserl y Edith Stein dan precisamente el nombre de empatía, *Einfühlung*).

Pocas cosas son tan siniestras y turbadoras, tanto para un niño como para un adulto, como esos seres que tienen una *apariencia* de persona y una *presencia* de autómeta. Numerosos son los niños que tienen miedo de las estatuas porque «tienen los ojos ciegos». Sin embargo, no tienen miedo de las sillas porque no ven. Pero ¿qué quiere decir ser percibido como otro yo? Otro yo es un ser vivo que no sólo vive sino que *se vive*, como yo me vivo a mí mismo; y yo lo percibo como tal yo. Alguien que está presente a sí mismo, implícita o explícitamente, de todas las maneras en las que puedo estarlo a mí mismo. Una persona es *visiblemente* un ser viviente que *se vive* como yo me vivo. Es el origen de *su* espacio orientado, de *sus* acciones, está *sujeto* a emociones, *se expresa*.

He aquí el punto decisivo que buscábamos. Yo, pues, cuento como algo cuando se trata de comprender en qué consiste el aspecto personal del ser-persona. No cuento como el individuo particular que yo soy, sino como paradigma o *ejemplo* de lo que es, *en general y por esencia*, ser una persona. El ser dado (implícitamente) a sí mismo como origen de su propio horizonte espacial y temporal, centro de un espacio de acción y de percepción, origen de los actos de los que responde, causa de efectos que se siguen de ello, afectado por toda clase de impresiones y tocado por toda clase de emociones, todo esto es *constitutivo de lo que se entiende por persona*. Si queremos llegar a incrementar o restringir la extensión de este concepto (como se hace en nuestros días en las discusiones de ética aplicada), debemos partir de este núcleo que le es propio.

El punto en cuestión es decisivo porque nos dice no sólo cómo una persona se distingue de una silla, de un autómeta o de un teorema, sino porque nos dice que esta característica esencial, la de vivirse como yo me vivo o tener (por decirlo brevemente) una vida interior, no es en ningún caso una hipótesis empírica que los hechos puedan contradecir. No es tampoco una definición conceptual que haga abstracción de toda experiencia; aún menos una hipótesis metafísica que consista en imaginar una cosa invisible llamada alma, alojada, pongamos, en el cuerpo visible de mi tío. Es en cambio la esencia de las personas, tal como se ofrece a nuestra experiencia *específica*. Cada experiencia es específica, es decir, debe hacerse de manera apropiada. No se puede, por ejemplo, utilizar el lienzo de la Gioconda

de Leonardo da Vinci como soporte de su colchón y pretender al mismo tiempo tener una experiencia específica de la Gioconda, es decir, en este caso, una experiencia estética. No se puede, simplemente, porque no tiene sentido. No es el sentido que tiene ser la Gioconda. Así, no se puede estudiar la manera de ser de las personas abstrayendo de la experiencia específica que tenemos de ellas, y cuyo estilo propio nos es prescrito por *su* sentido de ser.

Por supuesto, una persona humana no es solamente una persona, como tampoco el cuadro de la Gioconda es sólo el objeto estético que todo el mundo conoce. El buen restaurador de cuadros se preocupará quizá más de la composición química de los colores de fondo que de una meditación sobre el valor de los fondos en Leonardo; por lo mismo, el buen dentista que me cura una caries se preocupará más del estado de la raíz de mi diente que del eventual encanto de mi sonrisa, al menos se puede esperar así. Y, sin embargo, es evidente que nadie se atrevería a negar que si los dientes no están bien implantados en las encías, uno acaba con una bella sonrisa; o que, si el pigmento se gasta demasiado, uno acaba con el enigma de la Gioconda.

Así, a nadie se le debería ocurrir negar que, sin cerebro, sin sistema nervioso y sin órganos sensoriales, todos los aspectos funcionales de nuestro «vivir» se apagarían y, en consecuencia, también los aspectos personales, puesto que los presuponen: nadie puede usar su vista si no la tiene. No obstante, uno no debería por ello ser acusado de mentalismo si hace notar que, en una descripción funcionalista de la persona, se pierde lo esencial, como en una descripción química de la Gioconda.

Este primer paso que hemos dado al reflexionar sobre la manera típica que tienen las personas de ofrecerse a nuestra experiencia –o a nuestra conciencia– no parecerá especialmente «trascendental». Nos ayuda, sin embargo, a comprender lo que había de erróneo en el acercamiento con el que hemos comenzado, dicho de otro modo, lo que hay de erróneo en la generalización impropia de la actitud naturalista. El error consistía en olvidar que *la esencia específica* de las personas es correlativa a *la experiencia específica* que se puede hacer de ellas en una *actitud apropiada*; y que es esta experiencia, y no la metafísica ni el apriorismo conceptual, lo que nos indica que un vida vivida en primera persona *es constitutiva del hecho de ser una persona*.

La importancia de este primer paso no debería subestimarse. De hecho, no es más que una aplicación del primer principio de la fenomenología, según el cual cada tipo de objeto tiene su manera propia de darse a la experiencia, o a la conciencia. Poco importa, a la conciencia de quién, puesto que este principio identifica precisamente la conciencia con *la presencia* de las cosas, al afirmar que cada tipo de objeto tiene su manera específica de presentarse y de esbozarse, de ofrecerse a la experiencia y de trascenderla, y que reclama de nuestra parte, para ser captada en su esencia específica, una actitud apropiada. El estudio de los diversos modos que tienen los diferentes tipos de objetos de darse a la conciencia y de trascenderla, lo denomina Husserl, sirviéndose de un término bastante poco afortunado dados sus ascendientes kantianos, fenomenología trascendental.

Sin embargo, con este primer paso no hemos hecho más que explicitar lo que va de suyo por lo que respecta a la realidad de las personas. El enigma, por el contrario, permanece intacto: nuestro avance es más útil a la filosofía general que al conocimiento del ser personal. Ciertamente, nos dice de qué modo una persona se distingue a la larga de un autómatas, por ejemplo, pero no nos indica *en qué consiste exactamente* el hecho de vivirse como un yo que es la característica esencial de una persona, y no nos indica tampoco de qué manera debemos pensar esta *individualidad* de las personas que es, en definitiva, el rasgo característico de su manera de darse. No hay persona sin fisionomía.

Estas últimas preguntas son las que intentan responder estos fenomenólogos, que, decíamos, parecen aventurarse a la búsqueda de un continente sumergido de la realidad personal. Hacer frente a estas cuestiones es un poco como hacer frente al misterio, tras haber esclarecido lo que va de suyo. Es mucho más fácil distinguir una persona de un autómatas que conseguir no equivocarse en cuanto a su propia persona o la del otro.

El dato irrefutable es que la conciencia de sí (y de los otros) está muy lejos de ser *conocimiento* de sí (y de los otros). ¿Por qué razón, mientras estamos presentes inmediatamente a nosotros mismos, es tan difícil conocerse y tan fácil equivocarse, ignorarse, o confundirse sobre uno mismo? ¿Y qué quiere decir, en efecto, conocerse?

6. DE LA EVIDENCIA AL ENIGMA. LA CONCIENCIA Y LO QUE LA TRASCIENDE

Nos limitaremos únicamente a esbozar en sus grandes líneas la idea fundamental que encontramos en las páginas de Pfaender, Scheler, Geiger, von Hildebrand y Edith Stein. Esta idea es la otra vertiente del principio fenomenológico de fidelidad al modo que tienen las cosas de darse a conocer. Hasta el momento hemos visto tan sólo la vertiente husserliana, que es, en definitiva, la «desrealización» de la conciencia. La conciencia, según el modo husserliano en que nos hemos servido del término, no es una realidad, sino la presencia inadecuada de una realidad, según el tipo de trascendencia que le es propio. Esta desrealización de la conciencia corresponde a la distinción entre fenomenología y psicología. Es el avance característico del pensamiento de Husserl, así como la dirección del camino que ha seguido la fenomenología husserliana, al distinguirse de la psicología de Brentano.

Pero esta misma distinción sugiere una refundación de la psicología, por oposición a la manera en que se delimita su objeto, por ejemplo, en Brentano. *Precisamente porque la conciencia no es ella misma la realidad psíquica de los individuos, la psicología no puede definirse como el estudio de los modos de la conciencia, sino de una de las realidades que se manifiestan inadecuadamente en ella.* Éste es el hilo conductor común de las investigaciones de los fenomenólogos en materia de fundamentos de la psicología.

Este camino comporta dos giros de un gran alcance filosófico. El primero es el rechazo del mito cartesiano de la transparencia, según el cual el ser del sujeto y sus estados (en lenguaje cartesiano, lo «mental») es aquello sobre lo cual *no* es posible equivocarse o ilusionarse (tener ilusiones). Podríamos llamarlo *el principio de la trascendencia* interna, o personal. El otro es la fidelidad al perfil característico de la realidad que se manifiesta, incluso si es de manera inadecuada, a la experiencia que tenemos de nosotros mismos. Esta aplicación del *principio de fidelidad* a la experiencia de la realidad personal fija los límites dentro de los cuales, sirviéndose de términos contemporáneos, tiene sentido proceder a una «naturalización de la mente». En otras palabras, fija los límites en cuyo seno la actitud naturalista es apropiada para el estudio de la realidad personal.

6.1. *El principio de trascendencia*

Veamos el primer punto, el rechazo del mito cartesiano de la transparencia. Es sorprendente constatar cuánto tiempo la psicología ha sido tributaria del dogma cartesiano de la adecuación de la apariencia a la realidad, por lo que se refiere a la realidad «psíquica» o «mental», o incluso al ser que cada uno llama sí-mismo. Y, en especial, es sorprendente comprobar cuánto tiempo *conciencia* y *conocimiento* de sí han sido confundidos por los filósofos, a pesar de que toda la experiencia humana demuestra el carácter erróneo de esta identificación. Y esto vale ya se comprendiera la conciencia de sí en su versión puntual, inextensa temporalmente, cartesiana, ya en su versión lockeana, que comprende la memoria de sus propias experiencias y acciones pasadas, hasta tal punto que se definía la psicología positiva a principios de siglo como la «ciencia de la conciencia», o de los fenómenos psíquicos, por oposición a la física o ciencia de los fenómenos físicos.

Si prestamos atención ahora a los dos modos principales, incluso actuales, por los cuales la psicología ha «superado los límites de la conciencia», el de las escuelas psicoanalíticas y el de las escuelas cognitivistas, podemos ver que el presupuesto cartesiano-lockeano de la *coincidencia entre identidad personal y (auto)conciencia, entre «sí mismo» y representación de sí*, ha permanecido inalterada. De hecho, los psicólogos no se limitan ya a aquel dominio. No obstante, todo lo que *no* forma parte de la (auto)conciencia es del *orden de lo impersonal*, bien sea lo «inconsciente», entendido como un conjunto de tendencias que interfieren con las que son vividas o conscientes y que, en parte, toman el lugar de la «persona» y dirigen su comportamiento, o bien sea, en todo caso, el inconsciente cognitivo (*inconscious mind*), entendido como conjunto de funciones parciales, no conscientes, de elaboración de la información (por ejemplo, reconocer un rostro o un objeto, recordar un nombre, etc.).

6.2. *El principio de fidelidad*

Esta observación nos conduce al segundo punto, al principio de la fidelidad descriptiva al ser personal, tal como nos es dado. Indudablemente, estoy dado o presente a mí mismo, pero exactamente como cualquier otra realidad, es decir, de manera inadecuada. Del mismo modo que la montaña tiene numerosas vertientes que no veo, y por esto mismo trasciende el aspecto que veo de ella, me es dada cada vez desde un punto de vista particular, así mi ser no está más que esbozado o anunciado en cada estado de conciencia presente. Y, sin embargo, soy *yo* quien siempre «escapa» en gran parte a la conciencia que tengo de mí mismo; es justo lo que llamo «mí mismo», el ser *personal*, el que al mismo tiempo se anuncia y se oculta. Precisamente como la montaña: sólo el modo de trascendencia es diferente, como es diferente el modo de aparición. Pero tal y como la montaña sigue siendo la montaña, la vea o no, así yo sigo siendo yo allí donde no me «veo». Es esto lo que dice el principio de fidelidad. La apariencia no es en ningún caso toda la esencia, sino que es la manifestación de la esencia y nada más. Por supuesto, se cometen errores sobre uno mismo y lo que es específico de este «cometer error» es que uno se *equivoca*, propiamente hablando, en los dos sentidos del término: el error, o mejor, la ilusión puede contener una dosis de (auto)engaño. Pero no se engaña uno a sí mismo *categorialmente* u *ontológicamente* como en el fondo lo pretende todo el pensamiento filosófico de este siglo, y como efectivamente lo pretenden tanto Freud como, por ejemplo, Daniel Dennett. En este sentido, el principio fenomenológico de fidelidad expresa una *actitud fundamental del pensamiento* que es opuesta a la que es característica de la «cultura de la sospecha» y de su desconfianza radical respecto a lo *dado* o al *fenómeno*.

Y es opuesta hasta el punto de adoptar, respecto a lo dado, exactamente la actitud que se tiene respecto al don, a aquello que es dado u ofrecido (son, por otro lado, los verbos técnicos más frecuentes en los textos fenomenológicos). Uno no se limita a recibir un don, es necesario acogerlo. Pero nosotros nos «damos a nosotros mismos» igualmente en este otro sentido. En cierto modo, conocerse es acogerse tal como uno se da, tal como uno se ofrece a sí mismo. El estilo de experiencia apropiado a lo que somos está prescrito por lo que somos: no es, o en todo caso lo es sólo dentro de ciertos límites, el estilo del *conocimiento objetivo* (véase antes), porque es en cuanto *sujetos* como nos damos a nosotros mismos.

7. LA PSICOLOGÍA COMO INSTRUMENTO DEL CONOCIMIENTO DE SÍ

¿Qué quiere decir conocerse a sí mismo? No quiere decir lo mismo que conocer un ejemplar de una cierta categoría de *objetos*. (He aquí por qué hay algo incongruente y molesto en el hecho de sustantivar los pronombres personales –el «sí mismo», «el yo»). Ésta es una de las verdades que los filósofos reaprenden ocasionalmente: el primero en enunciarla fue Platón en el *Cármides* –una verdad por la cual redescubren una de las razones de ser de la filosofía–. Los filósofos del

«continente sumergido» comparten todos este redescubrimiento, y a su luz entienden que hay que definir *la tarea* y *el dominio* de la psicología.

La tarea. Echemos una mirada sobre lo que nos ha surgido como constitutivo de las personas según la experiencia específica que tenemos de éstas, de los otros y de nosotros mismos. Es el hecho de vivirse como *sujetos* (principio de fidelidad). Pero es también el hecho de desbordar en realidad y efectividad este polo de lo vivido que es actual en cada instante, este «punto» que Husserl llamaba «yo puro»: el yo que escribe en este momento, usted que está leyendo (principio de trascendencia). Somos *hechos* de una cierta manera (realidad). Y debemos siempre *hacer algo* de nosotros mismos (efectividad). El conocimiento de sí, que como todo conocimiento de lo individual no puede jamás agotarse, es lo que resulta necesario para traducir la realidad en efectividad. En este sentido, «conocerse» significa más que *captar* una realidad, significa *acogerla* para hacerla efectiva, es decir, para *hacerla vivir*. Aquí la fenomenología se parece a una intuición central de Jung. Porque en definitiva ésta es la tarea de la *individuación*. Ésta no es un lujo sino una necesidad constitutiva de la vida humana que aparentemente la distingue de la vida del resto de los animales, con la cual tiene tantos puntos comunes. Aquí cada ilusión a propósito de la realidad se paga, y se hace pagar, en forma de sufrimiento propio e infligido a los otros.

En razón de su vínculo esencial con el proceso de individuación, el conocimiento de sí no es sólo un saber: es, en el fondo, conocimiento en el sentido de experiencia viva, en el sentido de un «encuentro» consigo mismo. Este conocimiento de sí se vive esencialmente bajo la forma de una *búsqueda* que no es de carácter teórico ni simplemente la aplicación de un saber teórico. *No es, pues*, lo que podemos pedir a la psicología. No es por cierto una casualidad que la mayoría de los fenomenólogos del continente sumergido hayan aportado cada uno una contribución diferente y significativa a la reflexión sobre la forma que puede tomar la vida como camino interior y búsqueda existencial. Para algunos de entre ellos, por ejemplo, este camino fue el conocimiento de sí a través del arte. Para otros, fue una ética vivida como la búsqueda de una vocación personal. Para Edith Stein fue el camino del Carmelo.

Sin embargo, lo que podemos pedir a la psicología es que sea un *instrumento*, en el fondo, de este conocimiento, un instrumento que nos permita comprender cómo estamos hechos. Aquí, lo individual no puede captarse sobre el fondo de lo típico, de la «estructura ontológica» de la persona.

Y los diferentes niveles de esta realidad, tal y como se da, inadecuadamente, a nuestra conciencia definen los *dominios* de la psicología. Podemos interesarnos en el aspecto funcional de nuestra vida psíquica, en las leyes causales que la gobiernan y en las fuerzas que la nutren. Aquí también existe una *identidad psíquica* que no es aún la identidad personal de un hombre sino que, en su desarrollo ligado a la vida biológica del individuo, es su soporte permanente y la condición de despliegue. Esta realidad es el dominio de la psicología como ciencia natural.

Y podemos además interesarnos en esta *identidad personal* que se sustrae muy a menudo a la conciencia propia y a la voluntad consciente de una persona, Esta identidad que se puede también comprender mal o negar toda la vida, que puede justamente no ser acogida y hecha *efectiva*, pero cuya enigmática facticidad no es menos manifiestamente eficaz, y a veces eficaz hasta lo trágico. De hecho, una de las libertades que *no* tenemos es la de *estar bien cuando no nos está dado hacer vivir esta identidad*.

En este dominio, una psicología puede configurarse más concretamente como un instrumento de conocimiento del ser personal. Ésta se configura, en efecto, entre los fenomenólogos del continente sumergido no sólo como una *fenomenología de la experiencia de sí*, sino igualmente como una morfología de las ilusiones de esta experiencia: con Scheler, una doctrina de los *ídolos del conocimiento de sí* se propone a título de fundamento de una *psicopatología*. El psicoterapeuta podrá extraer de ahí sus conocimientos, sin que puedan sustituirse por el encuentro personal y el descenso a la profundidad de la persona que una terapia a través de lo psíquico lleva consigo. Scheler, al oponerle a la «cirugía psíquica» que juzga propia de ciertas técnicas psicoanalíticas, llegará a calificar de «socrático» el método del psicoterapeuta de la persona⁶.

8. PSICOLOGÍA FENOMENOLÓGICA Y PSICOLOGÍA DEL SENTIDO COMÚN

Tanto en una dirección como en la otra, una psicología así entendida procede en el sentido de las intenciones que presiden la psicología del sentido común. Reconocemos todos que las condiciones funcionales del ejercicio del vivir abren causalmente al contenido de este ejercicio mismo, y están a su vez sujetas a la causalidad. La fatiga y la ebriedad, la ceguera y el síndrome de Parkinson no pueden permanecer sin influencia sobre el contenido de este ejercicio; y esto es verdadero también de la angustia y de la depresión, de la ansiedad y de la euforia. Pero comprender las *acciones y pasiones* de las personas, para nosotros, significa percibir las como estando ligadas por *lazos de motivaciones* que implican la sensibilidad, las

6. Por supuesto hay que entender el término «experiencia de sí» en el sentido complejo que se ha visto y que implica, como siempre, que la percepción de la realidad soporta el sentimiento de valor, varios actos, cada uno de los cuales no tiene necesidad de ser cumplido de manera «consciente» o reflexiva. En efecto, dice Scheler, «el fundamento teórico de este ideal terapéutico es la idea según la cual una especie al menos de enfermedad del alma no se enraíza de ninguna manera en los acontecimientos psíquicos realmente vividos por el paciente, en su contenido y en su sucesión, sino en la manera en que son, por las funciones de la percepción interna y de sí mismo, captados, reprimidos, comprendidos, interpretados y juzgados, en nuestras tomas de posición respecto a ellos, en el modo en que los reconocemos... Únicamente desde este punto de vista el concepto de autoilusión adquiere su significado pleno y principal» (IDOLE, *op. cit.* pp. 220-221). Hay pues un mundo de actos personales, por medio de los cuales nos definimos escapando a nosotros mismos, en la esfera de la experiencia de sí. Hay que ver en este texto una de las raíces de la psiquiatría fenomenológica.

preferencias, las elecciones de las personas. Es precisamente una de las tareas fundacionales la de distinguir fenomenológicamente las relaciones de causalidad de las de motivación. Son en efecto las dos categorías fundamentales de las ontologías husserlianas de la naturaleza y de la persona.

La psicología cotidiana o del sentido común conoce y aplica ya una distinción implícita entre las cualidades de un ser humano que se manifiestan en sus prestaciones y aquellas a través de las cuales *él mismo* se manifiesta, o digamos más bien, a través de las cuales su *personalidad* se expresa. Entre las primeras contamos por ejemplo con la constitución física, las actitudes de las esferas cognitivas inferiores y superiores (las que son cuantificadas por los tests: oído, sentido de la forma, capacidad verbal, capacidad lógica, memoria...) y las que conciernen a la esfera motriz (equilibrio, coordinación, etc.). Se trata de la esfera de las disposiciones innatas que cada uno posee en diferentes grados, pero que pueden ser reforzadas y desarrolladas en verdaderas capacidades mediante el aprendizaje y el ejercicio. Es más difícil identificar la segunda clase de cualidades, que nos parecen manifestar menos los «teneres» de una persona que su propio ser. Tal persona *tiene* una buena memoria o no la *tiene*, pero *es* más o menos generoso, más o menos mezquino. Hablamos del tipo de carácter y de personalidad, pero no nos referimos exclusivamente a las cualidades morales que hacen un «buen o «mal» carácter. Y, por otra parte, distinguimos en la educación global de una persona el componente *entrenamiento* del componente *formación-maduración*.

El estudio de los fundamentos de la psicología del sentido común, que Stein lleva a cabo concretamente en su análisis de la empatía, nos indica la dirección en la cual buscar la raíz de esta distinción. Si el ser personal se da en ciertas vivencias y no en otras, es necesario entonces remontarse a las vivencias en las cuales éste se da originariamente para comprender su estilo de trascendencia característica.

9. INTERIORIDAD O PROFUNDIDAD DE LA PERSONA

Concluiremos esta reflexión esbozando la descripción de este ser según las principales ideas directrices de los fenomenólogos del continente sumergido.

Toda experiencia no es experiencia de sí. ¿Qué modos específicos del *Erleben* son, en efecto, modos de experiencia de sí? De acuerdo con los fenomenólogos mencionados, Edith Stein distingue las vivencias «egológicas» de las vivencias «no egológicas». En pocas palabras, son «no egológicos» todos los actos de la esfera cognitiva, de la percepción al pensamiento, dentro de la cual se presentan *objetos*. Son «egológicos», por el contrario, los actos de la esfera afectiva y volitiva, en los cuales me siento precisamente más o menos *profundamente* implicado, respectivamente como sujeto-a, es decir, en el sentido pasivo del término «sujeto» (*subjacere*), y como sujeto-de, es decir, en el sentido activo del término, el que una larga tradición de pensamiento ético identifica con la causalidad del agente, la causalidad «libre».

Esta distinción colma de contenido intuitivo el concepto fenomenológico de *constitución*: nos muestra que ciertas clases de experiencias, pero no otras, son *constitutivas de lo que cada uno de entre nosotros llama sí-mismo*, en el sentido de que son justamente los modos por los cuales este sí-mismo es *dado*, hecho *presente*. Son las experiencias en las cuales el ser de cada uno *se vive*, actualmente. En la pura mirada, en la escucha, en el pensamiento y el razonamiento, ciertamente vivo y, sin embargo, no *me vivo*, no me «siento» vivir, si no es en tanto que el ejercicio de la vista, del oído, de la inteligencia comporta emociones y elecciones. Por el contrario, desde el más ligero dolor de cabeza hasta el duelo más irremediable, es imposible sentir sin sentirse afectados. Y, desde el acto de levantarse y andar hasta el acto de tomar la decisión suprema de su vida, no es posible actuar y determinarse a actuar sin vivirse como *sujeto efectivo* de estos actos, de los que *dependen* irremediabilmente la acción y la decisión.

La esfera afectiva es precisamente la esfera de experiencia de lo que podemos llamar la *profundidad* o incluso la *interioridad* del ser propio.

El análisis de la estratificación de la vida afectiva es la obra maestra de la psicología fenomenológica de la persona: es inicialmente y de manera genial esbozada por Scheler, después desarrollada bajo ángulos bastante diferentes por Von Hildebrand, Stein y los otros (entre los cuales se encuentra von Hartmann). Se trata de un ejemplo muy clarificador de aplicación del principio de fidelidad, que es también un principio de confianza en el *sentido* de las expresiones del lenguaje común; indica concretamente en qué dirección investigar los *fundamentos de evidencia* de este lenguaje que es justamente el de la psicología del sentido común. Decimos que una emoción es más o menos profunda, que una experiencia es vivida más o menos en profundidad, que en tal gesto una persona expresa su ser íntimo, y así sucesivamente. En otras épocas, a partir de las mismas fuentes de evidencia que alimentan este lenguaje ordinario y consintiendo en seguir el recorrido de la experiencia de sí que este lenguaje anuncia como posible, se construyó una tipología del espacio interior, poco más o menos un mapa necesario para la búsqueda de sí mismo. En la nuestra, no sólo se ha rechazado el envoltorio doctrinal y confesional que estas topologías habían revestido, sino también la base fenomenológica de evidencia que la alimenta y el saber implícito que este lenguaje contiene. «Interioridad» y «profundidad» del vivir, así como el ser personal, se han convertido para la mayoría de nosotros en metáforas vacías, residuos ideológicos y culturales del pasado, «mitos» en el sentido peyorativo del término. En este siglo, los fenomenólogos del continente sumergido son los únicos entre los filósofos que han reavivado, en la más rigurosa libertad de presupuestos doctrinales, el *contenido de experiencia* de este lenguaje.

10. LA ESTRATIFICACIÓN DE LA VIDA AFECTIVA

Retomemos, pues, con ellos el hilo conductor del lenguaje común: se está más o menos «profunda» o «íntimamente» implicado en una experiencia afectiva. O, como también se dice, se está implicado en ella con una parte más o menos grande de sí mismo.

10.1. *Los sentimientos sensoriales*

Lo que «se vive» en la esfera de los sentimientos sensoriales –placer y dolor «físicos» inherentes a las sensaciones– es la «superficie» o el «exterior» del ser propio: las partes del cuerpo en las cuales estos sentimientos sensoriales están localizados, pero, más generalmente, las partes del cuerpo que son solicitadas por el ejercicio de las funciones vitales y sensoriales. Sin embargo, es sólo en la pasividad del placer o del dolor físico como se me dan, por así decir, los límites físicos de mi ser: desde la cabeza que me duele al pie que alguien pisa.

10.2. *Los sentimientos vitales y la dinámica vital*

Más «profunda» es la capa de sí que se vive en los «sentimientos vitales», por los cuales se anuncia el estado vital propio: el estado «físico» (son los modos «de sentirse en el cuerpo», la fatiga, el frescor, el bienestar, el malestar); y el estado «psíquico» (son los humores o «estados de ánimo», con su gama continua, desde el polo de la depresión al de la euforia pasando por todos los matices de la ansiedad y de la confianza, de la inseguridad y del bienestar, de la inquietud y de la serenidad...). Estas *Stimmungen* nos dicen precisamente «cómo estamos»; constituyen la esfera de la *Befindlichkeit*: adquirirán poco a poco una importancia mayor, y no sólo en el pensamiento de Edith Stein. No es una casualidad que la *Befindlichkeit* se convierta, en el pensamiento de Heidegger, en la categoría central de la finitud. Pero antes de perderse en las vastas extensiones de la analítica existencial, la fenomenología de los sentimientos vitales abre verdaderamente nuevas vías a lo que podemos llamar el conocimiento de sí. Los sentimientos vitales, en efecto, además del hecho de que «destiñen sobre la realidad», coloreando de rosa o de negro la atmósfera que rodea al sujeto, anuncian el estado vital efectivo de éste. No dicen *en qué consisto yo* sino sólo *cómo me encuentro, cuál es mi estado*. De esta manera, señalan una característica esencial que la persona (Edith Stein dirá: la persona *finita*) comparte con cada ser viviente que depende de algo diferente para vivir, o cuya vida debe ser continuamente *alimentada*.

Distinguimos la «vida» como sucesión de estados funcionales de un organismo, de la vida como historia de una persona; ninguna mención de la primera se encontrará en una biografía, si no es en tanto que interfiere y condiciona la segunda. Del mismo modo, independientemente de todos los prejuicios doctrinales, comprendemos la distinción que los fenomenólogos nos sugieren, entre lo que «nutre» la primera y lo que «nutre» la segunda. Es concretamente así como lo entendemos, en efecto,

cuando nos preguntamos: «pero ¿de qué vivo, yo?». Precisamente no sólo de pan. Demos un paso más y reflexionemos sobre el hecho de que, en efecto, ciertas experiencias nos «consumen» (se lo llama comúnmente amor, o también dolor, pero el ejemplo más evidente es todo estado de *stress*) y que otras nos «llenan», nos «dan vida», nos «recrean» (el amor mismo, desde otro punto de vista, pero también la lectura de un poema o el encuentro de una persona, incluso una simple conversación). Desde entonces, esto nos conducirá naturalmente a descubrir el vínculo entre estos sentimientos vitales que son los estados de ánimo o los humores y los estados de energía vital de los que se nutre nuestra existencia personal. Distinguiremos así dos niveles de la dinámica del vivir y, relativamente independientes, dos tipos respectivos de energía que lo alimenta: la que está en la base del *desarrollo* psicofísico y del funcionamiento normal de todas las funciones (ciclos de variación de la cantidad de energía, desde el ciclo biológico entero del nacimiento a la muerte, a los ciclos de biorritmos cotidianos); y la que sirve al *despliegue* o al hecho de «realizarse», de actualizar la potencialidad existencial de cada uno que la alimenta, por así decir, la maduración y la historia interior de una persona⁷.

Este lenguaje «energetista» un poco pasado de moda puede sin duda extrañar. Sin embargo, no hace falta perder de vista los *fenómenos que estos análisis describen*. Una fenomenología de la fatiga –incluso del agotamiento– está aún por hacer, y también una fenomenología de la recreación. ¿Cómo es posible que una conversación baste a veces para darnos energías, que una simple emoción estética nos aporte nuevas fuerzas para actuar y crear? ¿Cómo es posible que los sentimientos positivos parezcan *colmamos* y aportarnos una afluencia de nueva vida, mientras que los sentimientos negativos parezcan *vaciamos* de la que teníamos? ¿Cuál es la relación entre depresión y agotamiento? A través de todos estos fenómenos, y muchos otros, se manifiesta la dependencia que tiene nuestro psiquismo con respecto a las circunstancias causales. Estos fenómenos colman de contenido intuitivo la noción de causalidad *psíquica*.

Un pequeño paso aún y descubriremos que las fuentes de estas energías son diversas y que una de ellas es alimentada y consumida en los intercambios con el entorno físico, mientras que la otra lo es en los intercambios con el mundo circundante y, sobre todo, en los intercambios interpersonales, directos o indirectos. Los estados de ánimo son, por así decir, los indicadores de esta gracia en la que vivimos y, por consiguiente, nos orientan justamente hacia nuestro *ubi consistam*. La fenomenología reencuentra así a su manera una de las grandes intuiciones de la psicología

7. La distinción entre *Entwicklung* y *Entfaltung* ocupa un lugar importante especialmente en el pensamiento de E. Stein. Los «Beiträge» (op. cit.) se organizan en torno al problema de la dinámica de una vida personal, al identificar los factores fundamentales de esta dinámica. En el marco de este análisis, y especialmente junto a esta dinámica que «depende de nosotros», E. Stein propone su impresionante *teoría fenomenológica de los actos voluntarios*, que desarrolla y profundiza las intuiciones principales de Pfaender, proporcionando los elementos de una fenomenología del querer libre y del querer cautivo. Los desarrollos más tardíos de una ontología del ser en potencia deberían leerse a partir de estos fundamentos fenomenológicos de una psicología dinámica.

existencial de la tradición platónica: pensemos, por ejemplo, en la inquietud según San Agustín, este indicador psicológico de la inconstancia existencial de la criatura.

Cada vivencia afectiva posee su propio componente «humoral» y el alcance de éste, su poder de influir en una parte más o menos grande de nuestros actos, y de manera más o menos duradera, depende de la profundidad de la capa de nuestro ser que esta vivencia activa o solicita. Pero con este paso hemos superado la esfera de los sentimientos vitales. Lo que no está aún «tocado» o implicado directamente, sino sólo de manera indicativa, «sintomáticamente», en los sentimientos vitales es la *personalidad*, en su ser típico y en su ser individual. Sin embargo, cualquiera puede ver los horizontes fecundos que la fenomenología de la *Befindlichkeit* ofrece a la psicopatología de los humores, en su relación con la dinámica de la realización de sí, de la vida personal y las fuentes que la alimentan.

10.3. *Los sentimientos intencionales y la estructura de la persona*

In te ipsum rede, entona la divisa de la filosofía agustiniana de la interioridad: *in interiore homine habitat veritas*. Pero ¿qué es la introspección? ¿Qué significa «mirar en el interior de sí»? Es aquí donde la distinción entre vivencias «egológicas» y «no-egológicas» manifiesta toda su fecundidad.

Es en el sentir, no en el sentir dolor o placer físico, sino al sentir el valor relativo de las cosas, incluido el dolor y los placeres físicos, donde cada uno se encuentra a sí mismo. Es en el *asentimiento* y en el *disentimiento* donde cada sentimiento se activa en el contacto de las cosas o de las personas que lo suscitan o lo alimentan, donde me «doy», más o menos profundamente a mí mismo. Lo soy más o menos profundamente en función del *grado de valor* que estos consentimientos y estas desaprobaciones me revelan en su objeto. La pérdida del ser amado me toca más en profundidad que la pérdida de un objeto que me lo recuerda, y la pérdida de este objeto más en profundidad aún que la pérdida de una cosa cualquiera, y esto me acerca a la mayor parte de mis semejantes. Pero es un hecho que, entre los numerosos libros que existen, sólo unos pocos encienden en mí un gozo capaz de alimentar arduas esperanzas y motivar elecciones y fatigas; y que, entre las numerosas personas que encuentro, pocas despiertan en mí el coraje feliz de una vocación; y que, entre los numerosos paisajes que se me ofrecen, pocos me acogen como lugares de íntima pertenencia. Para cada uno de estos encuentros, diversas son las ocasiones que suscitan este «acercarse a uno mismo» abriéndose al mundo, movimiento que podríamos llamar, según la feliz expresión de Geiger, *concentración externa*, una fórmula que expresa la idea fundamental de la fenomenología de la afectividad, para la cual cada abertura en la percepción afectiva del reino de los valores es una conquista de una parcela del ser *propio*.

Son nuestros amores los que nos revelan a nosotros mismos y a los demás, o mejor, son nuestras tomas de posición afectivas las que nos revelan el orden de lo que nos llega al corazón. Y no existe ningún otro acceso al «corazón» de una persona que el orden de su amores: su *ethos*, como lo llamaba Scheler.