

EL SER PSÍQUICO Y EL MUNDO DE LA VIDA: ¿SÓCRATES O HUSSERL?

por Oscar L. GONZÁLEZ-CASTÁN

1. El problema de Sócrates

En el diálogo platónico *Fedón*, Sócrates cuenta la decepción que sintió en su juventud cuando se entregó al estudio de la teoría del filósofo Anaxágoras con el fin de penetrar en lo que hay de verdad en la tesis que afirma que la inteligencia (Nous) lo ordena todo y es la causa de todo (97 c). Para Sócrates, la consecuencia de esta afirmación sería que para cualquier objeto de estudio explicar su causa consistiría en explicar la necesidad de por qué una cosa es mejor de cierta manera que de otra cualquiera. Sin embargo, Sócrates se siente profundamente decepcionado cuando en el transcurso de la lectura del filósofo de Clazomene se da cuenta de que éste no atribuye a la «inteligencia *ninguna causalidad en la ordenación de las cosas*, sino que aduce como causas aires, éteres, aguas y otras muchas cosas absurdas» (98 b-c). Justo a continuación dice:

Me pareció que había *sucedido* algo muy parecido a como si uno afirmara que Sócrates hace todo lo que hace con inteligencia y, luego, al intentar exponer las causas de lo que hago, dijera que ahora estoy aquí sentado por esto, porque mi cuerpo está formado por huesos y tendones, y que mis huesos son sólidos y tienen articulaciones que los separan unos de otros... Así que al balancearse los huesos en sus propias coyunturas, los nervios al relajarse y tensarse a su modo hacen que yo sea ahora capaz de flexionar mis piernas, y ésta es la razón por la que estoy yo aquí sentado con las piernas dobladas. Y a la vez, respecto de que yo dialogue con vosotros diría otras causas por el estilo, aduciendo sonidos, soplos, voces y otras mil cosas semejantes, descuidando nombrar *las verdaderas causas*: que una vez que a los atenienses les pareció mejor

condenarme a muerte, por eso también a mí me *ha parecido mejor* estar aquí sentado, y más justo aguardar y soportar la pena que me imponen. Porque, ¡por el perro!, según yo opino, hace ya tiempo que estos tendones y estos huesos estarían en Mégara o Beocia, arrastrados por la esperanza de lo mejor, si no hubiera *creído* que es más justo y más noble soportar la pena que la ciudad ordena, cualquiera que sea, antes que huir y desertar. Pero llamar causas a las cosas de esa clase es demasiado absurdo. Si uno dijera que sin tener cosas semejantes, es decir, tendones y huesos y todo lo demás que tengo, no sería capaz de hacer lo que decido, diría cosas ciertas. Sin embargo, decir que hago lo que hago a causa de ellas, y eso al actuar con inteligencia, y no por la elección de lo mejor, sería un enorme y excesivo abuso de expresión. Pues eso es no ser capaz de distinguir que una cosa es lo que es la causa de las cosas y otra aquello sin lo cual la causa no podría nunca ser causa (Fedón 98c-99b). (Los subrayados son míos)

2. Sócrates y la caracterización del ser psíquico

a) *Intencionalidad y causalidad*

El comportamiento de Sócrates cuando conversaba con sus amigos el día anterior a su muerte, constituye un ejemplo inmortal y trágico de cómo cierta clase de representaciones mentales —las creencias, los deseos, los juicios, las valoraciones y otros estados representacionales semejantes —puede ser invocada para explicar las causas de la conducta. Sin embargo, es irremediable dejar ahora al arbitrio de cada cual que el significado de la palabra “representación” cobre un perfil más o menos exacto. Para aclarar mínimamente cuál es el giro al que se quiere aludir en este momento inicial, sólo se apela a las intuiciones más básicas que todos compartimos acerca de cómo explicamos cotidianamente alguno de nuestros comportamientos. Sencillamente, los explicamos como los explicaba Sócrates: recurrimos a las representaciones mentales y decimos que ellas están esencialmente involucradas en los procesos etiológicos que dan origen a nuestras conductas. En este sentido, no hemos hecho grandes

progresos a pesar de todo el tiempo que ha transcurrido desde la muerte de Sócrates.

La ahistoricidad que parece ser propia de esta clase de explicaciones causales de la conducta puede considerarse como un indicio de la utilidad y profundidad de la "teoría" que propone esta clase de explicaciones. Esta "teoría" recibe el nombre de "psicología popular" (*Folk Psychology*) en las discusiones actuales sobre filosofía de la mente. La psicología popular formaría parte de ese conjunto de estructuras conceptuales máximamente genéricas con las que todos contamos de antemano, y que usamos para describirnos y describir el mundo en que vivimos y actuamos. Poner en claro cuáles son las entidades de las que se sirven las explicaciones de la psicología popular y cuáles son sus propiedades, supondría saber con qué dificultades esenciales tendría que enfrentarse una teoría psicológica que quisiera reivindicarlas como entidades teóricas dignas de una consideración científica madura y que no estuviera atendida meramente a lo que el sentido común dictamina. El propósito de esta comunicación está orientado a conseguir una cierta claridad sobre esta cuestión. Husserl, dentro de la tradición fenomenológica, y Fodor y Garfield, entre los filósofos de la mente contemporáneos, son algunos de los numerosos autores que han subrayado con más frecuencia la idea de que la inteligibilidad de la empresa psicológica científica y, así, el fundamento que le da sentido en cada uno de sus estadios, depende de la claridad que seamos capaces de hacer sobre este punto de partida. Por consiguiente, lo que está en juego aquí no es otra cosa que la aprehensión de la esencia genérica de los objetos que deben ser sometidos a los métodos de la investigación psicológica especializada.

Desde el punto de vista de la psicología popular, se puede establecer tentativamente que las creencias y deseos de Sócrates son representaciones mentales, o, en terminología ya clásica, actitudes proposicionales. Por el contrario, los huesos y los tendones no lo son. Las actitudes proposicionales de Sócrates son, según él y según todos nosotros —al menos en principio—, "las verdaderas causas" de por qué está esperando tranquilamente la muerte en la ciudad de

Atenas. En definitiva, entender la etiología de lo que él está haciendo, no es describir la constitución física de todas y cada una de las partes de su cuerpo. Tampoco bastaría con la formulación de las leyes de generalidad empírico-contingente que expresan las regularidades contrafactuales que se dan entre esas partes. Para entender su comportamiento, antes que con cualquier otra cosa, sería necesario contar con el conocimiento de sus actitudes proposicionales y asumir que al menos una parte de sus comportamientos está relacionada con sus representaciones mentales por medio de ciertas principios y leyes generales.

Las ventajas fundamentales con las que se nos presentan las explicaciones psicológicas de sentido común son su comprensibilidad y sus pretensiones predictivas. Aunque probablemente es verdad que la singularidad de Sócrates es irrepetible, sin embargo, ¿quién, cuando leía el texto de Platón, no ha pensado que si estuviera en posesión de los mismos deseos y creencias que Sócrates no estaría dispuesto a seguir su conducta? La clase de explicación de las causas del comportamiento que Sócrates considera adecuada tiene, desde este punto de vista, la propiedad de ser sumamente comprensible para todos nosotros. No es de extrañar. Estas explicaciones, como acaba de recordarse, las utilizamos constantemente en nuestra vida cotidiana. De hecho, cuando Platón escribió *Fedón*, seguramente contaba con que todos entenderíamos a Sócrates cuando éste negaba que la disposición de sus huesos y tendones era la causa de su sobrecogedora espera. Sin embargo, su advertencia es también una señal inequívoca de que no todo el mundo en Grecia era un realista intencional, es decir, que no todos admitían que la atribución de actitudes proposicionales a un sujeto es el medio más adecuado para explicar la etiología de su comportamiento. Sin embargo, estas primeras aproximaciones al planteamiento general del problema de la «inteligencia encarnada» (Fodor 129), esto es, el problema de explicar cómo es posible que la inteligencia sea causa en seres que son materiales, no son todavía suficientes. Si Sócrates hubiera deseado marcharse de la ciudad en vez de soportar la pena y hubiera creído que así podía hacerlo, su comportamiento, permaneciendo el resto de

las condiciones iguales, hubiera sido, muy probablemente, distinto. Esta indicación apunta hacia el hecho de que las actitudes proposicionales deben de portar algún rasgo que las diferencie entre sí y que, en algún sentido, sea responsable de los efectos que ellas tienen en la conducta del sujeto a quien se adscriben. La literatura filosófica denomina a este rasgo diferenciador de múltiples maneras. Las más comunes son las de “contenido semántico”, “contenido intencional”, “objeto” o “proposición”. En cualquier caso, todas estas caracterizaciones sólo vienen a insistir en la idea de que las actitudes proposicionales son estados intencionales.

De acuerdo con esta última consideración, el problema de la inteligencia encarnada se concreta en buscar las condiciones de posibilidad para que podamos decir justificadamente que las causas de verdad de la conducta ejemplar de Sócrates son sus actitudes proposicionales y los contenidos semánticos de éstas. Como mínimo, es la conjunción de estas dos propiedades de las actitudes proposicionales —su capacidad causal y sus contenidos intencionales— la que explicaría el hecho de que Sócrates esté sentado en una cárcel de Atenas y no camino de Mégara. Sócrates podría haber creído que lo mejor era cumplir con la sentencia dictada por los ciudadanos de Atenas, pero no desear cumplirla. Si ésta hubiera sido la situación psíquica en la que se hubiera encontrado, la interacción causal de sus creencias y deseos habría dado lugar, *ceteris paribus*, a una conducta muy distinta de la que nos narra Platón.

Según Fodor, esta clase de reflexiones da pie a pensar que los estados mentales que son muestras de tipos de actitudes proposicionales constituyen un entramado de causas y efectos. Estos entramados de causas y efectos entre los diversos estados mentales que forman nuestra vida psíquica se llaman “procesos mentales”. Lo propio es que pensemos naturalmente en dichos procesos mentales como las causas (eficientes) de muchos de nuestros comportamientos. Las actitudes proposicionales serían los eslabones imprescindibles de estas cadenas causales que, finalmente, originarían el comportamiento manifiesto. Pero formarían parte de ellas de una manera muy peculiar, al menos desde el punto de vista de la psicología popular.

Las actitudes proposicionales no sólo conservan, claro está, las relaciones semánticas entre sus contenidos intencionales, sino que, además, se las apañan de alguna manera para interactuar causalmente.

Por informales que parezcan en principio estas precisiones, sin embargo, lo que ellas ponen de manifiesto es que las explicaciones de la psicología popular apelan esencialmente a entidades a las que atribuye a la vez poderes causales y contenidos semánticos. Estas son las propiedades esenciales de las entidades que caen bajo las generalizaciones de la psicología popular y de las que estaría hablando implícitamente Sócrates. Como se puede suponer fácilmente, la dificultad esencial aquí sería la de saber cómo podría estar construida una mente o un “alma” para que los estados mentales pudieran estar relacionados tanto semántica como causalmente (Fodor 14).

b) Problema: La promiscuidad ontológica del ser psíquica

El origen del rompecabezas teórico que Sócrates plantea es que, por una parte, la aprehensión precientífica del ser psíquico obliga a poner en marcha, como su motivación inteligible más originaria, una teoría psicológica acerca de los procesos mentales que explique el isomorfismo entre las relaciones semánticas y las relaciones causales que la psicología de sentido común atribuye a las actitudes proposicionales como causas del comportamiento. Por otra parte, la escisión dualista entre naturaleza en sí y mundo subjetivo que introdujo el avance de la metodología matemática, hace evidente que la psicología, como ciencia del ente psíquico, fuera automática y sistemáticamente descartada del reino de las ciencias “exactas” de la naturaleza. El desarrollo de la historia de la psicología desde la escisión dualista llevada a cabo en el pensamiento de Descartes, puede contemplarse como el intento denodado de la psicología por encontrar un método y una definición de sus problemas que le devolviera el derecho de pertenecer, sin asomo de duda, a las ciencias naturales especiales.

El problema de Sócrates se complica mucho más cuando se tiene en cuenta que la psicología popular parece obligar a postular una ontología promiscua para el ser psíquico —el ser psíquico tiene

propiedades semánticas y también causales—, pero que el mundo constituido y pensado con categorías científico-naturales no admite esta promiscuidad debido al dualismo inevitable a que dieron lugar la matematización de la naturaleza y la posterior eliminación sistemática de lo propiamente psíquico del reino científico. La imagen científica del mundo dice que si para hacer psicología debemos contar con un ser promiscuo, entonces no tendremos psicología. Tendremos neurofisiología o, finalmente, física. En cualquier caso, intentaremos reducir la psicología a otra ciencia más básica —posiblemente, en último término, a la física. Es decir, buscaremos teorías causales del comportamiento en las que no haya rastro de ninguna entidad con propiedades intencionales. Lo que sea preciso, antes que sucumbir, por así decir, a la “amoralidad” metafísica a propósito del ser psíquico. No seremos realistas intencionales.

3. Husserl y la caracterización del ser psíquico

a) Intencionalidad e “imperar” yoico

¿Puede ser cuestionado el punto de partida mismo de la investigación psicológica? Los dos datos primarios que se nos daban como punto de partida de la investigación psicológica —la intencionalidad y la causalidad de las actitudes proposicionales— ¿son realmente primarios? Estas dos preguntas no se refieren ahora mismo a la posibilidad de erigir una “psicología neurofisiológica” que no dé cabida a entidades intencionales, sino sólo causales. Por el contrario, aluden a la posibilidad de construir una psicología exclusivamente intencional pero no causal, sin que esta psicología deje de ser una psicología científica. Es más, con la pretensión de que ella sea la psicología realmente científica: una psicología absolutamente carente de ingenuidades y supuestos, que estaría alentada, para alcanzar esta meta, por un sentido de científicidad radicalmente distinto del de la científicidad natural-objetiva. Esta tercera opción está representada por las tesis de Husserl.

Husserl tuvo el mérito enorme de enunciar con singular fuerza y nitidez por qué una psicología construida con los cánones de la cientificidad instaurados en la modernidad nunca podría haber servido de ayuda especial a la verdadera psicología, que, a la larga y mediante la aclaración constante de sus supuestos, debe identificarse con la filosofía trascendental. En este sentido, el dualismo psicofísico fue desastroso tanto para la filosofía como para la auténtica psicología. Husserl denunció este hecho pero no contestó específicamente cómo la psicología podría superar este dualismo congénito. Mejor dicho, sí que declaró cómo superarlo, a saber: eliminando el problema de la “inteligencia encarnada”, en el sentido en el que hoy se entiende éste, mediante el planteamiento de la tarea de una investigación rigurosa de la subjetividad universal constituyente. Sin poder entrar directamente en el género de investigaciones que debería abrazar este proyecto, creo que el camino que quiso seguir Husserl estaba orientado por este otro lema: si para hacer psicología debemos contar con un ser promiscuo, entonces haremos psicología sin causalidad. Como se impone de suyo, la primera tarea será la de mostrar que no es correcto hablar de causalidad cuando se hace referencia a las propiedades ontológicas del ser psíquico tal y como se da éste en la psicología popular, en el “mundo de la vida”, como dice Husserl. Para hacer posible esta eliminación, el primer paso será intentar caracterizar el ser psíquico —las almas, las mentes— tal y como se nos da previamente en el mundo de la vida. Esta caracterización debe ser llevada a cabo, según Husserl, «de una manera realmente desprejuiciada,... de un modo totalmente ametafísico” si es que se quiere «capturar el último sustrato auténtico de una ciencia de las “almas”» (Husserl 1976: 216).

De acuerdo con Husserl, mi “imperar” yoico sobre mi cuerpo vivo (*Leib*) y la intencionalidad, son los dos datos esenciales que se pueden extraer de la descripción ametafísica de la experiencia mundano vital del ser psíquico. En la experiencia fenomenológica, mi cuerpo no lo vivo originariamente como un simple cuerpo físico (*Körper*) entre los otros muchos que componen el sistema natural cerrado de cuerpos que pueblan el universo natural, sino como

cuerpo vivo (*Leib*) sobre el que yo “impero” o “mando” (*ich walte*); un cuerpo al que “animo”, al que “muevo”. Sin embargo, pronto descubro también que no solamente impero sobre mi cuerpo, sino que él es —dentro de ciertas limitaciones conocidas intuitivamente por todos— un instrumento que colabora conmigo y con mis intenciones de una manera más o menos armónica y eficaz cuando intento “imperar” también sobre el mundo físico circundante: yo cojo, atraigo, subo o bajo este o aquel objeto (Husserl 1976: 216). En general un “yo puedo hacer”. Es así como experimento de forma originaria en mi cuerpo vivo la «corporeización de las almas» (Husserl 1976: 220). Sólo cada uno en sí mismo puede encontrar propiamente esta clase de experiencia única.

El segundo dato esencial de la experiencia mundano-vital de lo psíquico que destaca Husserl no es otro que el de la intencionalidad, que se manifiesta de múltiples formas en el mundo vital: el lenguaje, la percepción, la persecución de fines y medios, etc. (Husserl 1976: 236).

Podría parecer que estos dos datos esenciales coinciden en sus líneas generales con las propiedades del ser psíquico que se pueden desprender de la queja que Sócrates expresaba a propósito de las explicaciones mecanicistas de su conducta. Lo que estaría reclamando Sócrates sería, en el lenguaje de Husserl, su imperar yoico sobre su cuerpo vivo; imperar en el que se manifestarían sus cogitaciones y sus disposiciones intencionales en general, en virtud de la docilidad y transparencia —una vez más dentro de ciertos límites— con las que su cuerpo vivo “traduce” públicamente estas intenciones subyacentes. Sin embargo, si se expresa de esta manera la coincidencia general de las propiedades que Sócrates y Husserl atribuyen al ser psíquico de la experiencia común, se deja escapar una diferencia fundamental. Donde Sócrates hablaba explícitamente de que sus cogitaciones son las “verdaderas causas” de por qué está en la cárcel, Husserl, quizá más cauto y, en cualquier caso, mucho más receloso, habla de un vago “imperar”.

¿Cuáles son las motivaciones profundas que impulsaron a Husserl a hablar de un mero “imperar”, pero no de un “causar”? Los tres

frentes que guían ahora la discusión son la espacio-temporalidad, la causalidad y la individuación de lo propiamente psíquico. Estos tres conceptos están estrechamente relacionados. Con todo, convendría tratar en primer lugar la espacio-temporalidad en unión con la causalidad. Según Husserl, la espacio-temporalidad es «la forma universal del mundo real» y, en primera instancia, de los cuerpos (*Körper*) (Husserl 1976: 220). La doctrina clásica es que lo que es material es, *eo ipso*, espacio-temporal. Por consiguiente, si se admitiese que los estados intencionales que Sócrates se adscribe y presenta como las verdaderas causas de su comportamiento fueran realmente causas, entonces, muy probablemente, habría que caracterizarlos como materiales y, se sigue de suyo, como espacio-temporales. Cualquier cosa que tiene capacidad causal es material y, *eo ipso*, espacio-temporal. Husserl se pregunta ahora si las almas poseen, al igual que los cuerpos y en el mismo sentido, espacio-temporalidad. Acogiéndose a la doctrina de su maestro Brentano, Husserl enuncia simplemente que «el ser anímico en y para sí no tiene ninguna extensión ni ubicación espacial» (1976: 220). La conclusión cae por su propio peso: lo que no es espacio-temporal, no es material y no tiene, por tanto, capacidad causal. Un yo, propiamente, no causa “por medio” de sus actitudes proposicionales. Antes bien, la argumentación precedente obliga incondicionalmente a diluir poco a poco la forma de expresión que utiliza Sócrates, que es ontológicamente muy arriesgada y, quizá, apresurada, hasta llegar a un vago “imperar yoico”. El problema que surge de inmediato es entender cómo puede realizarse este “imperar” yoico, cómo puede explicarse más allá de estas caracterizaciones intuitivas que se establecen sobre el sustrato descriptivo básico que ofrece el análisis “desprejuiciado” del mundo de la vida. Que alguna clase de dificultad esencial debe estar contenida ya en estas descripciones, puede colegirse del hecho de que Husserl escriba siempre la palabra “imperar” entre comillas, como si su sentido remitiera a dificultades encerradas más allá de las connotaciones inmediatas que aquella palabra tiene.

Ahora importa retomar el problema de la “causalidad” de lo psíquico, pero esta vez en unión con el problema de su individuación y no con el de su espacio-temporalidad. Su comprensión es única-

mente posible cuando se contraponen la causalidad e individuación de los cuerpos y la causalidad e individuación de las “psiques”.

«Un cuerpo es lo que es en tanto que este cuerpo determinado: un sustrato de cualidades “causales” localizado espacio-temporalmente en su propia esencia. Así pues, si se hace desaparecer la causalidad, el cuerpo pierde su sentido de ser como cuerpo, su identificabilidad y diferenciabilidad como individualidad física. Pero el Yo es “éste”, y posee la individualidad en sí y a partir de sí mismo, no a partir de la causalidad» (Husserl 1976: 221-222).

La dificultad inherente a esta cuestión de las relaciones entre la causalidad y la individuación es semejante a la que aparecía anteriormente cuando se discutió el problema de la espacio-temporalidad del ser psíquico. Desde el punto de vista originario en el que yo me percibo a mí mismo, no me sentiría cómodo si alguien estuviera dispuesto a defender respecto de mí que mi *haecceitas* depende esencialmente de las interacciones causales entre “el mundo” y mis estados anímicos, o entre mis estados anímicos entre sí, o entre éstos y mis movimientos corporales. Parece que yo soy una entidad individual a la que no hace la más mínima contribución el hecho de estar impropia e indirectamente localizada en un cuerpo, y como “participando” de su espacio-temporalidad (Husserl 1976: 220).

«En tanto que tal <el Yo> tiene de antemano en sí su unicidad. Para el Yo, tiempo y espacio no son principios de individuación; el Yo no conoce ninguna causalidad natural, la cual, según su sentido, es inseparable de la espacio-temporalidad; su actuar es un imperar yoico y éste acontece inmediatamente por medio de sus cinestesis en tanto que imperar en su cuerpo vivo, y sólo mediatamente (puesto que éste también es cuerpo) sobre otros cuerpos» (Husserl 1976: 222)

b) Las cinestesis: ¿la glándula pineal de Husserl?

La importancia que tiene el texto que se acaba de citar es que delega momentáneamente la discusión de la individuación del yo —nunca sujeta a la causalidad natural— al problema de su actuación. Su actuar

no es un causar sino un “imperar”. Sin embargo, esta comprensión pasaría necesariamente por la comprensión de las cinestesis como el lugar privilegiado en el que se realiza y manifiesta esta capacidad ejecutiva del yo¹.

Mi tesis es que es posible que haya una precomprensión oscura de lo que sea este actuar inmediato del “imperar” yoico sobre su cuerpo vivo. Pero no creo que haya una comprensión propia de cuáles sean sus condiciones de posibilidad. Varios son los problemas que se dan aquí la mano. El primero es la sospecha de que yo no “muevo” mi mano de la misma manera que una bola de billar mueve a otra cuando choca con ella. Sin embargo, mi mano —aquello sin lo cual mi “imperar” se quedaría en mera posibilidad impotente de actuar mediatamente sobre otros cuerpos— sí que puede mover este o aquel objeto según el modelo de las bolas de billar. Si el modelo intuitivo de las bolas de billar es el de la causalidad natural, entonces no quiero decir que mi “imperar” yoico sea un causar natural. La contrapartida de este recelo es relegar al irracionalismo cómo es que el Yo dispone libremente de su súbdito corporal.

Recurrir a las cinestesis, como hace Husserl, no parece que sea de gran ayuda. Las cinestesis son el punto misterioso donde lo yoico y lo físico se dan la mano. Argumentaré que si no se puede solucionar el problema de las cinestesis sin hablar de cómo los estados intencionales del sujeto son causa (sea cual sea el sentido en que haya que hablar de causa aquí), entonces sería difícil no reconocer que los dos datos inmediatos que la psicología popular provee como el punto de partida inteligible de la investigación psicológica son la causalidad y la intencionalidad de los estados representacionales del sujeto.

¹ Sin embargo, la discusión sobre las cinestesis es relativamente independiente de problemas tan interesantes como el de la individuación del yo. Cf. Husserl, Edmund. «Seefeldter Manuskripte über Individuation». En *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917). (Ed. Rudolf Boehm. Husserliana X. The Hague: Martinus Nijhoff), 1966: 237-268. Una idea de las dimensiones metafísicas que llegó a adquirir el problema de la individuación en la filosofía de Husserl, puede encontrarse en: Husserl, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935. (Ed. Iso Kern. Husserliana XV. The Hague: Martinus Nijhoff), 1973: 666-670.

Antes, como es obvio, conviene recorrer algunos pasos fundamentales para justificar esta aserción. En *Experiencia y Juicio* las cinestesis son conceptualizadas como movimientos corporales que están, ante todo, al servicio de los procesos perceptivos del sujeto y, en concreto, al servicio de la percepción externa (Husserl 1985: 89). Gracias a estos movimientos corporales, el objeto de percepción externa va mostrando nuevos lados hasta ahora ocultos para el sujeto. Su rendimiento también puede ser el de hacer que un objeto que no se nos está dando en el modo de la percepción, pueda dárse nos él mismo en persona.

Los movimientos cinestésicos son, por otra parte, efectos o resultados (*Auswirkungen*) “de las tendencias de la percepción”, tendencias que se manifiestan primariamente en la orientación no simplemente puntual del yo hacia el objeto. Estos movimientos corporales tienen la función esencial de desarrollar estas tendencias perceptivas. Ellos proveen al sujeto, por así decir, con nuevas imágenes (*Bilder*) del objeto percibido. El objeto de percepción externa se da primariamente en una imagen tras la primera orientación del yo, y llega a constituirse paulatina y reglamentadamente para el sujeto mediante la síntesis de nuevas imágenes que son vividas por aquél como imágenes del mismo objeto. Entre otras condiciones, este constituirse gradual y reglamentadamente el objeto para el sujeto se realiza precisamente gracias a las cinestesis. Los movimientos del cuerpo vivo (*Leibesbewegungen*) y los modos de aparición del objeto correrían paralelos (Rang 161).

En estos movimientos corporales, yo, como «sujeto cinestésico» (Rang, 162), me manifiesto a la vez como productivo y receptivo respecto del objeto. En ciertas condiciones, está en mi mano interrumpir la secuencia de imágenes que se produce constantemente de una forma paulatina cuando dejo que las cinestesis entren en juego libremente. Si cierro mis ojos o me niego a girar la cabeza para ver el objeto que, en su movimiento, se ha situado detrás de mí, me mantengo en una relación activa respecto de las pretensiones del objeto, de las tendencias perceptivas que ha originado en mí. Yo interrumpo aquellas cinestesis que caen dentro de mi radio de

acción; impero sobre ellas; soy activo. Por el contrario, no está en mi poder que no se originen nuevas y nuevas imágenes del objeto si «dejo que se produzcan las cinestesis.... <Si> pongo en juego estas y aquellas cinestesis frente al objeto, se presentarán estas y aquellas imágenes» de grado o por fuerza (Husserl 1985: 89).

La argumentación comienza ahora. Si una de las funciones esenciales de los movimientos corporales cinestésicos, si no la principal, es estar al servicio de la percepción externa de objetos, entonces esta función sería un buen criterio para clasificar un movimiento corporal específico como una cinestesia. Si esto es así, entonces el ámbito de manifestación de las cinestesis debería comprender tanto los movimientos imperceptibles de convergencia y acomodación oculares, como movimientos de ojos más amplios o movimientos de cabeza. Sin embargo, hay que advertir que Husserl sólo incluye en sus ejemplos de cinestesis aquellos movimientos del cuerpo que, en caso de necesidad, el sujeto podría controlar voluntariamente. Así pues, movimientos de cabeza o de tronco, pero no movimientos de acomodación y enfoque oculares. De todas las maneras es preciso insistir en que Husserl debería haber incluido ambas clases de movimientos si se hubiera atendido a la función principal que les asigna.

Husserl piensa que las cinestesis, aun poseyendo el carácter de procesos subjetivos activos, no son, o al menos no necesariamente, acciones voluntarias (Husserl 1985: 89 y 91). Involuntariamente muevo mis ojos o mi cabeza sin atender primariamente a ellos cuando me dejo arrastrar por las tendencias perceptivas que el objeto ha encendido en mí. Es más, algunos movimientos cinestésicos —si es que de verdad hay que incluir todos los que se han mencionado anteriormente— pueden pasar desapercibidos para el sujeto y, en este sentido, estar fuera de su control voluntario. Así, los movimientos de enfoque ocular. Sin embargo, de acuerdo con Husserl, ¿habría que suponer que estos movimientos seguirían siendo procesos subjetivos activos?

El obstáculo fundamental, sin embargo, no radica primariamente en el carácter voluntario o involuntario de los movimientos cinestésicos —aunque también en él—, sino en cómo los clasificamos.

Para clasificar toda esta variedad de movimientos corporales como cinestesis lo esencial es que ellos hayan servido funcionalmente para la obtención de nuevas "imágenes" del objeto percibido. No muevo mi tronco y mi cabeza para hacer cierto ejercicio de gimnasia o para desentumecer mis músculos, sino para ver mejor en todas sus fases este objeto que se mueve a mi alrededor. Los movimientos corporales se clasifican transversalmente por las intenciones del sujeto y no por su descripción física. Este movimiento corporal concreto es una cinestesia porque sirve a las intenciones implícitas que consisten en ir desarrollando las tendencias perceptivas que el objeto ha encendido en mí y a las que yo respondo con una orientación que no es meramente instantánea. El mismo movimiento corporal es un movimiento gimnástico porque sirve a las intenciones de seguir las fases de esta tabla gimnástica. Una teoría de las cinestesis como conducta perceptiva de un sujeto cinestésico no puede ser sustituida por una teoría de los movimientos corporales. El comportamiento y, por consiguiente, también el "comportamiento" perceptual, consiste en acciones, y las acciones clasifican transversalmente los movimientos. El mismo movimiento corporal puede ser una cinestesia o un movimiento gimnástico.

A la luz de estas descripciones de las cinestesis, ¿dónde queda el imperar inmediato del yo sobre su cuerpo vivo? ¿No está detrás del proyecto de Husserl hablar de los movimientos cinestésicos como si éstos pudieran producirse fuera de todo control voluntario y, por tanto, de toda actividad auténtica del yo? Si esto es así, ¿en qué sentido se puede decir que en los movimientos de acoplamiento y enfoque ocular, por ejemplo, hay una actividad inmediata del yo sobre su cuerpo vivo? Y respecto de los movimientos cinestésicos que sí pueden caer dentro del control voluntario del sujeto, ¿no se plantean para ellos las mismas preguntas que se querían resolver con su introducción? ¿No es legítimo preguntar cómo es posible que mi cuerpo ande alrededor de la pieza de museo cuando la observo por nuevos lados? En este caso, los movimientos cinestésicos están guiados por un interés, por una intención, que, como ya se anunció, es necesario tener en cuenta cuando se quieren clasificar determina-

dos movimientos corporales como cinestesis y no como movimientos gimnásticos. Pero el problema de Sócrates es precisamente saber cómo las intenciones del sujeto pueden guiar los movimientos corporales; cómo las verdaderas causas están en armonía, por así decir, con los estados corporales. Por consiguiente, nada o muy poco se ha avanzado por este camino. El imperar del yo sigue siendo un misterio, y el problema de la “inteligencia encarnada” sigue sin resolver. Decir que el imperar yoico acontece inmediatamente por medio de sus cinestesis no soluciona el problema de Sócrates porque no sabemos cómo tiene lugar este “acontecer”, ni cuáles son sus condiciones de posibilidad.

¿Sócrates o Husserl? ¿Intencionalidad y causalidad como propiedades del ente psíquico tal y como se nos da éste en el mundo de la vida, o intencionalidad e imperar yoico? Creo que Sócrates tenía razón.

BIBLIOGRAFÍA

- FODOR, Jerry A. *Psychosemantics. The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*. Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1987.
- GARFIELD, Jay L., *Belief in Psychology. A Study in the Ontology of Mind*. Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1988.
- HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Ed. Walter Biemel. Husserliana VI. The Hague, Martinus Nijhoff, 1976.
- *Erfahrung und Urteil*. Ed. Ludwig Landgrebe. Hamburg: Felix Meiner, 1985.
- *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Transcendental*. Trad. Jacobo MUÑOZ y Salvador MAS. Barcelona: Crítica, 1991. (He seguido esta traducción con algunas pequeñas variantes).
- PLATÓN, *Diálogos. Fedón, Banquete, Fedro*. Trad. Carlos García Gual (Fedón). Madrid, Gredos, 1986.
- RANG, B. *Kausalität und Motivation*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973.