

CONTRIBUCIONES AL PENSAMIENTO

PSICOLOGÍA DE LA IMAGEN

Introducción

Cuando decimos “espacio de representación”, tal vez alguien piense en una suerte de “continente” en cuyo interior se dan determinados “contenidos” de conciencia. Si, además, cree que esos “contenidos” son las imágenes y que éstas operan como meras copias de la percepción, tendremos que sortear algunas dificultades antes de ponernos de acuerdo. En efecto, quien así piensa, se ubica en la perspectiva de una psicología ingenua tributaria de las ciencias naturales, que parte sin discusión de una visión orientada al estudio de los fenómenos psíquicos en términos de materialidad.

Desde ya es oportuno advertir que nuestra ubicación respecto al tema de la conciencia y sus funciones, no admite el presupuesto comentado. Para nosotros, la conciencia es *intencionalidad*. Algo por cierto inexistente en el fenómeno natural y totalmente ajeno al estudio de las ciencias ocupadas en la materialidad de los fenómenos.

En este trabajo pretendemos dar cuenta de la imagen como un modo *activo* de estar la conciencia en el mundo, como un modo de estar que *no puede ser independiente de la espacialidad* y como un modo en el que las numerosas funciones con que cumple, dependen de la *posición* que asume en esa espacialidad.

Capítulo I. El problema del espacio en el estudio de los fenómenos de conciencia

1. Antecedentes

Resulta en extremo curioso que muchos psicólogos al aludir a los fenómenos que produce la sensación los hayan emplazado en un espacio externo y que luego, hayan hablado de los hechos de representación (como si se tratara de copias de lo percibido) sin preocuparse por develar “en dónde” se daban tales fenómenos. Seguramente, consideraron que con describir los hechos de conciencia ligándolos al transcurrir (sin explicar en qué consistía tal transcurrir) y con interpretar las fuentes de tales hechos como causas determinantes (ubicadas en el espacio externo), quedaba agotado el tema de las primeras preguntas y de las respuestas que debían efectuar para fundamentar su ciencia. Creyeron que el tiempo en el que acaecían los fenómenos (tanto externos como internos), era un tiempo absoluto y que el espacio era sólo válido para la “realidad” externa, no para la conciencia, por cuanto ésta frecuentemente lo deformaba en sus imágenes, en sus sueños, en sus alucinaciones.

Desde luego que fue preocupación de varios de ellos tratar de entender si el representar era propio del alma, o del cerebro, o de otra entidad. No podemos dejar de recordar aquí la célebre epístola de Descartes a Cristina de Suecia en la que menciona el “punto de unión” entre el alma y el cuerpo para explicar el hecho del pensamiento y la actividad volitiva que pone en marcha a la máquina humana. Y es por demás extraño, que justamente el filósofo que nos acercara a la comprensión de los datos inmediatos e indudables del pensar, no haya reparado en el tema de la espacialidad de la representación, como dato independiente de la espacialidad que los sentidos obtienen de sus fuentes externas. Por otra parte, Descartes, como fundador de la óptica geométrica y creador de la geometría analítica, estaba familiarizado con el tema de la ubicación precisa de los fenómenos en el espacio. Contando entonces con todos los elementos necesarios (por una parte, su *duda metódica* y por otra, sus conocimientos en torno al

emplazamiento de los fenómenos en el espacio), faltó que diera un paso mínimo para terminar plasmando la idea de la ubicación de la representación en diferentes “puntos” del espacio de conciencia.

Fueron necesarios casi trescientos años para que el concepto de representación se independizara de la percepción espacial ingenua y cobrara sentido propio sobre la base de la revalorización (en verdad, recreación), de la idea de *intencionalidad* que ya había anotado la escolástica en base a los estudios sobre Aristóteles. El mérito cabe a F. Brentano. En su obra hay numerosas menciones sobre el problema que nos ocupa y, si bien, no lo formula en toda su extensión, deja sentadas las bases para avanzar en la dirección correcta.

Es la obra de un discípulo de Brentano, la que permite poner a punto el problema y desde allí avanzar hacia soluciones que, a nuestro entender, terminarán revolucionando no solamente el campo de la psicología (que aparentemente es el terreno en el que se desarrollan estos temas), sino de muchas otras disciplinas.

Así las cosas, en las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* Husserl estudia la “*Idea regional de cosa en general*, como aquel algo idéntico que se mantiene en medio de las infinitudes del curso determinado de tal y cual *forma* y que se da a conocer en las correspondientes series infinitas de nóemas también de formas determinadas. La cosa se da en su esencia ideal de *res temporalis* en la “forma” necesaria del tiempo; se da en su esencia ideal de *res materialis* en su unidad sustancial y se da en su esencia ideal de *res extensa* en la “forma” de espacio, no obstante los cambios de formas infinitamente variadas, o según el caso (dada una forma fija), no obstante cambios de lugar que también pueden ser infinitamente variados, o de “movilidad” *in infinitum*. “Así –dice Husserl– aprehendemos la ‘Idea’ del espacio y las Ideas incluidas en ella.” El problema del origen de la representación del espacio, queda reducido al análisis fenomenológico de las diferentes expresiones en que éste se exhibe como unidad intuitiva.¹

Husserl nos ha colocado así en el campo de la reducción eidética y de su trabajo extraemos innumerables enseñanzas, pero nuestro interés está orientado a temas propios de una psicología fenomenológica más que de una filosofía fenomenológica y aunque repetidamente abandonemos la epojé propia del método husserliano, no por ello ignoraremos tal irregularidad y haremos tales transgresiones en atención a una explicación más accesible de nuestros puntos de vista. Por otra parte, podría ocurrir que si la psicología post-husserliana no ha considerado el problema que nosotros llamamos del “espacio de representación”, algunas de sus tesis deberían ser revisadas.

En todo caso, sería injusto atribuirnos una recaída ingenua en el mundo de “lo psíquico natural”.²

Por último, nuestra preocupación no se dirige al “problema del origen de la representación del espacio”, sino opuestamente, al problema del “espacio” que acompaña a toda representación y en el que se da toda representación. Pero como el “espacio” de representación no es independiente de las representaciones, ¿cómo podríamos tomar tal “espacio” sino como conciencia de la espacialidad en cualquier representación? Y si tal es la dirección de nuestro estudio, al observar introspectivamente (y por tanto ingenuamente) toda representación y observar también introspectivamente la espacialidad del representar, nada impide que atendamos a los actos de conciencia que se refieren a la espacialidad y que de ello hagamos, posteriormente, una reducción fenomenológica o la posterguemos sin por ello desconocer su importancia. Si este último fuera nuestro caso, podría decirse a lo sumo que la descripción ha sido incompleta.

Debemos anotar finalmente, en orden a los antecedentes, que en cuanto a descripción de la espacialidad de los fenómenos de representación, Binswanger³ ha realizado su aporte sin por ello haber llegado a comprender el significado profundo del “dónde” se dan las representaciones.

2. Distinciones entre sensación, percepción e imagen

Definir la sensación en términos de procesos nerviosos aferentes que comienzan en un receptor y se

trasmiten al sistema nervioso central, o cosas semejantes, es propio de la Fisiología y no de la Psicología. De manera que a nuestros efectos, esto no es útil.

También se ha tratado de entender la sensación como una experiencia cualquiera del número total de experiencias perceptibles que pueden existir dentro de una modalidad determinada por la fórmula (US-UI)/UD, en la que US denota el umbral superior, UI el umbral inferior y UD el umbral diferencial. Ocurre con esta forma de mostrar las cosas (y en general con todas las presentaciones de trasfondo atomístico), que no se alcanza a comprender la función del elemento que se estudia y, a la inversa, se apela a una estructura (p.ej., la percepción), para de ese ámbito aislar sus elementos “constitutivos” y desde allí, nuevamente, tratar de explicar la estructura.

Provisionalmente, entenderemos a la sensación como el registro que se obtiene al detectar un estímulo proveniente del medio externo o interno y que hace variar el tono de trabajo del sentido afectado. Pero el estudio de la sensación debe ir más lejos cuando comprobamos que hay sensaciones que acompañan a los actos del pensar, del recordar, del apercebir, etc. En todos los casos, se produce una variación del tono de trabajo de algún sentido, o de un conjunto de sentidos, (como ocurre en la cenestesia), pero es claro que no se “siente” del pensar en la misma forma y modo que se “siente” de un objeto externo. Y, entonces, la sensación aparece como una estructuración que efectúa la conciencia en su quehacer sintético, pero que es analizada arbitrariamente para describir su fuente originaria, para describir el sentido del cual parte su impulso.

En cuanto a la percepción, se han dado de ella diversas definiciones como la que sigue: “Acto de darse cuenta de los objetos externos, sus cualidades o relaciones, que sigue directamente a los procesos sensoriales, a diferencia de la memoria o de otros procesos mentales”.

Por nuestra parte, entenderemos a la percepción como una estructuración de sensaciones efectuadas por la conciencia refiriéndose a un sentido, o a varios sentidos. Y en lo que hace a la imagen, se ha ensayado este tipo de caracterización: “Elemento de la experiencia suscitado centralmente y que posee todos los atributos de la sensación”.

Preferimos entender a la imagen como a una re-presentación estructurada y formalizada de las sensaciones o percepciones que provienen o han provenido del medio externo o interno. La imagen pues, no es “copia” sino síntesis, intención y, por tanto, tampoco es mera pasividad de la conciencia.⁴

3. La idea de “estar la conciencia en el mundo” como recaudo descriptivo frente a las interpretaciones de la psicología ingenua

Hemos de rescatar la idea de que todas las sensaciones, percepciones e imágenes, son formas de conciencia y, por tanto, sería más correcto hablar de “conciencia de la sensación, conciencia de la percepción y conciencia de la imagen”. Y aquí no estamos ubicándonos en la posición aperceptiva (en la que se tiene conciencia de un fenómeno psíquico). Estamos diciendo que es la conciencia misma la que modifica su modo de estar o, mejor, que la conciencia no es sino un modo de estar p.ej., “emocionada”, “expectante”, etc. Cuando estoy imaginando un objeto, no está la conciencia ubicada ajenamente, descomprometida y neutra frente a tal operación; la conciencia es en este caso un compromiso que se refiere a ese algo que se imagina. Aún en el caso de la apercepción antes mencionada, debe hablarse de una conciencia en actitud aperceptiva.

Por lo anterior, queda claro que no hay conciencia sino de algo y que ese algo se refiere a un tipo de mundo (ingenuo, natural o fenomenológico; “externo”, o “interno”). Así es que muy poco favor se hace a la comprensión con estudiar un estado de miedo al peligro, por ejemplo, dando por supuesto que se está investigando un tipo de emoción que no interesa a otras funciones de la conciencia, en una suerte de esquizofrenia descriptiva. Las cosas son de muy diferente manera, porque en el miedo al peligro, toda la conciencia está en situación de peligro y aún cuando pueda reconocer otras funciones como la percepción, el raciocinio y el recuerdo, todas ellas aparecen en esa situación como traspasadas en su

accionar por la situación de peligro, en función del peligro. De manera que esa conciencia es un modo global de estar en el mundo y un comportamiento global frente al mundo. Y si se habla de los fenómenos psíquicos en términos de síntesis, debemos saber a qué síntesis nos referimos y cuál es nuestro punto de partida para comprender lo que nos aleja de otras concepciones que también hablan de “síntesis”, “globalidad”, “estructura”, etc.⁵

Por otra parte, habiendo establecido el carácter de nuestra síntesis, nada impedirá adentrarnos en cualquier tipo de análisis que nos permita aclarar o ilustrar nuestra exposición. Pero esos análisis, estarán siempre comprendidos en un contexto mayor y el objeto o el acto considerado no podrá independizarse de tal contexto ni podrá ser aislado de su *referencia a algo*.

Otro tanto ocurrirá respecto de las “funciones” psíquicas que estarán trabajando en acción conjunta de acuerdo al modo de ser de la conciencia, en el momento que la consideremos.

¿Pretendemos decir, entonces, que en plena vigilia y frente a un problema matemático que ocupa todo nuestro interés, están trabajando las sensaciones, las percepciones y las imágenes, siendo que la abstracción matemática para realizarse, debe eludir todo tipo de “distracciones”? Afirmamos que no es posible tal abstracción si el matematizante no cuenta con registros sensoriales respecto de su actividad mental, si no percibe la sucesión temporal de su discurrir, si no imagina a través de signos o símbolos matemáticos (convencionalmente aceptados y luego memorizados). Y si, finalmente, el sujeto matematizante desea trabajar con significados, habrá de reconocer que éstos no son independientes de las expresiones formalmente expuestas ante su vista o ante su representar.

Pero aún vamos más lejos cuando afirmamos que otras funciones están actuando simultáneamente, cuando decimos que aquel nivel vigílico en que se realizan las operaciones no está aislado de otros niveles de actividad de la conciencia; *no está aislado* de otras operaciones que se hacen plenas en el semisueño o el sueño.

Y es esa simultaneidad de trabajo de distintos niveles la que en ocasiones nos permite hablar de “intuición”, “inspiración”, o “solución inesperada”, y que aparece como una irrupción en el discurso lógico aportando sus propios esquemas dentro del contexto del matematizar, que en este caso estamos considerando.

La literatura científica está plagada de problemas cuyas soluciones aparecen en actividades posteriores a las del discurso lógico y que muestran precisamente el compromiso de toda la conciencia en la búsqueda de soluciones a tales problemas.

Para afirmar lo anterior no nos apoyamos en los esquemas neurofisiológicos que confirman estos asertos mediante el recurso de la actividad registrada por medio del electroencefalógrafo. Tampoco apelamos a la acción de un supuesto “subconsciente” o “inconsciente”, o de algún otro mito epocal cuyas premisas científicas están incorrectamente formuladas. Nos apoyamos en una psicología de la conciencia que admite diversos niveles de trabajo y operaciones de distinta preeminencia en cada fenómeno psíquico, siempre integrado en la acción de una conciencia global.

4. El registro interno del darse la imagen en algún “lugar”

Este teclado que tengo ante mis ojos, en el accionar de cada tecla va imprimiendo un carácter gráfico que visualizo en el monitor conectado a él. Asocio el movimiento de mis dedos a cada letra y automáticamente las frases y las oraciones discurren, siguiendo mi pensamiento. Cierro los párpados y así, dejo de pensar en el discurso anterior para concentrarme en el teclado. De algún modo lo tengo “ahí adelante”, representado en imágenes visuales, casi calcado de la percepción que tenía antes de ocluir los ojos. Me levanto de la silla, camino algunos pasos por la habitación, cierro nuevamente los párpados y al recordar el teclado lo imagino globalmente a mis espaldas, ya que si quiero observarlo tal cual se presentó anteriormente a mi percepción, debo ponerlo en posición “ante mis ojos”. Para ello, o giro mentalmente mi cuerpo, o “traslado” del “espacio externo” a la máquina, hasta emplazarla enfrente de mí. La máquina

ahora está “ante mis ojos”, pero he producido una dislocación del espacio ya que frente a mí, si abro los párpados, veré una ventana...

Se me ha hecho evidente que la ubicación del objeto en la representación, se emplaza en un “espacio” que puede no coincidir con el espacio en el que se dio la percepción original.

Puedo, además, imaginar el teclado colocado en la ventana que tengo ante mí y distanciar o acercar el conjunto.

Si fuera el caso, puedo aumentar o disminuir el tamaño de toda la escena o de alguno de sus componentes; también puedo deformar esos cuerpos y, por último, nada impide que cambie su coloración.

Pero descubro algunas imposibilidades. No puedo, por ejemplo, imaginar esos objetos sin coloración por más que los “transparente”, ya que esa “transparencia” marcará contornos o diferencias precisamente de color o acaso “sombreados” distintos. Es claro que estoy comprobando que la extensión y el color son contenidos no independientes y por ello, no puedo imaginar tampoco un color sin extensión. Y esto es, precisamente, lo que me hace reflexionar en torno a que *si no puedo representar el color sin extensión, la extensión de la representación denota también la “espacialidad” en la que se emplaza el objeto representado*. Es esta espacialidad, la que nos interesa.

Capítulo II. Ubicación de lo representado en la espacialidad del representar

1. Diferentes tipos de percepción y representación

Los psicólogos de todas las épocas han articulado largos listados en torno a las sensaciones y percepciones y, actualmente, al descubrirse nuevos receptores nerviosos, se ha comenzado a hablar de termorreceptores, barorreceptores, detectores de acidez y alcalinidad internos, etc.

A las sensaciones correspondientes a los sentidos externos, agregaremos aquellas que corresponden a sentidos difusos como las kinestésicas (de movimiento y posicionamiento corporal) y las cenestésicas (registro general del intracuerpo y de temperatura, dolor, etc., que aún explicadas en términos de sentido táctil interno, no pueden reducirse a él).

Para nuestras explicaciones es suficiente con lo anotado más arriba, sin pretender por esto agotar los posibles registros que corresponden a los sentidos externos e internos y a las múltiples combinaciones perceptuales entre unos y otros.

Importa, entonces, establecer un paralelismo entre representaciones y percepciones clasificadas genéricamente como “internas” o “externas”.

Es desafortunado que se haya limitado tan frecuentemente la representación a las imágenes visuales⁶ y además, que la espacialidad esté referida casi siempre a lo visual cuando las percepciones y representaciones auditivas denotan también a las fuentes de estímulo localizadas en algún “lugar”, así como ocurre con las táctiles, gustativas, olfatorias y desde luego con las referidas a la posición del cuerpo y los fenómenos del intracuerpo.⁷

2. Interacción de imágenes referidas a diferentes fuentes perceptuales

En el automatismo que fue mencionado en nuestro ejemplo, se habló de una conexión entre el discurrir en palabras y el movimiento de los dedos que tecleando en la máquina iban imprimiendo caracteres gráficos en el monitor.

Está claro que se ha podido asociar precisas posiciones espaciales a registros kinestésicos y que de no existir espacialidad en éstos últimos, tal asociación hubiera sido imposible. Pero, además, es interesante comprobar cómo el pensamiento en palabras se traduce en movimiento de los dedos asociados a

posiciones de las teclas. Esta “traducción” es por demás frecuente y ocurre con las representaciones que tienen por base a percepciones de diferentes sentidos. Para ejemplificar: basta cerrar los párpados y escuchar diferentes fuentes sonoras y, al hacerlo, comprobar cómo los globos oculares tienden a desplazarse en la dirección de la percepción acústica. O bien, al imaginar un aire musical, comprobar cómo los mecanismos de fonación tienden a acomodarse (sobre todo en los agudos y en los graves). Este fenómeno de “verbigeración” es independiente de que el aire musical haya sido imaginado como cantado o “tarareado” por el sujeto, o bien que la representación se haya efectuado teniendo por base una orquesta sinfónica. Y es la mención de los sonidos agudos como “altos” y los graves como “bajos” la que delata espacialidad y posicionamiento del aparato de fonación asociado a los sonidos.

Pero también existe interacción entre otras imágenes correspondientes a diversos sentidos y, en estos temas, el decir popular informa mejor que numerosos tratados. Desde el “dulce” amor y el “amargo” sabor de la “derrota”, hasta las palabras “duras”, las ideas “sombrias”, los “grandes” hombres, los “fuegos” del deseo, los pensamientos “agudos”, etc.

No resulta pues extraño que numerosas alegorizaciones que se dan en los sueños, en el folklore, en los mitos, en las religiones y aún en el ensoñar cotidiano, tengan por base esas traducciones de un sentido a otro y por consiguiente de un sistema de imágenes a otro. Así, cuando en un sueño aparece un gran fuego y el sujeto despierta con una fuerte acidez estomacal, o cuando un enredo de piernas en las sábanas dicta imágenes de hundimiento en arenas movedizas, lo más adecuado parece una investigación exhaustiva de los fenómenos que nos ocupan en lugar de agregar a esas dramatizaciones, nuevos mitos para interpretar lo inmediato.

3. La aptitud de transformismo de la representación

En nuestro ejemplo, vimos cómo el teclado podía ser alterado en su color, forma, tamaño, posición, perspectiva, etc. Es claro que, además, podemos “recrear” completamente nuestro objeto hasta hacer irreconocible al original.

Pero si, finalmente, nuestro teclado queda convertido en una piedra (así como el príncipe en sapo), aún cuando todas las características en nuestra nueva imagen sean las de una piedra, para nosotros esa piedra será el teclado convertido... Tal reconocimiento será posible gracias al recuerdo, a la historia que mantenemos viva en nuestra representación. De modo que la nueva imagen visual ha de ser una estructuración no ya visual sino de otro tipo. Es, precisamente, la estructuración en la que se da la imagen la que nos permite establecer reconocimientos, climas y tonos afectivos, que hacen al objeto en cuestión aunque éste haya desaparecido o se encuentre severamente modificado.

Inversamente, podemos observar que la modificación de la estructura general, produce variaciones en la imagen (en cuanto recordada o superpuesta a la percepción).⁸

Nos encontramos en un mundo en el que la percepción parece informarnos sobre sus variaciones al tiempo que la imagen, actualizando memoria, nos lanza a reinterpretar y a modificar los datos que provienen de ese mundo. De acuerdo a esto, a toda percepción corresponde una representación que indefectiblemente modifica los datos de la “realidad”. Dicho de otro modo: *la estructura percepción-imagen es un comportamiento de la conciencia en el mundo, cuyo sentido es la transformación de ese mundo.*⁹

4. Reconocimiento y desconocimiento de lo percibido

Cuando veo el teclado, puedo reconocerlo merced a las representaciones que acompañan a las percepciones de ese objeto. Si, por alguna circunstancia ignorada, el teclado hubiera sufrido alguna importante modificación, al verlo nuevamente experimentaría una no-correspondencia con las representaciones que de él poseo. Así, una extensa gama de fenómenos psíquicos podría agolparse frente a ese hecho. Desde la desagradable sorpresa, hasta el desconocimiento del objeto que se me estaría presentando como “otro” diferente al que pensaba encontrar. Pero ese “otro” no-coincidente revelaría el desajuste entre las nuevas percepciones y las antiguas imágenes. En ese momento estaría

cotejando diferencias entre el teclado que recuerdo y el actual.

El desconocimiento de un nuevo objeto que se me presenta es, en realidad, un re-conocimiento de la ausencia del nuevo objeto respecto de una imagen correspondiente. Así es como, muy frecuentemente, trato de acomodar la nueva percepción a interpretaciones “como si”.¹⁰

Hemos visto que la imagen tiene aptitud para independizar al objeto del contexto en el que fue percibido. Tiene suficiente plasticidad como para modificarse y dislocar sus referencias. Esto es correcto de tal forma que el reacomodamiento de la imagen a la nueva percepción no ofrece mayores dificultades (dificultades que se patentizan en los hechos anexos a la imagen en sí, como ocurre con los fenómenos emotivos y los tonos corporales que acompañan a la representación). Por consiguiente *la imagen puede transitar (transformándose), por tiempos y espacios diferentes de conciencia*. Así, puedo en este momento actual de conciencia, retener la imagen pasada de este objeto que se ha modificado y también puedo protenderla hacia supuestas modificaciones de lo que “llegaría a ser”, o de los posibles modos de ser del objeto considerado.

5. Imagen de la percepción y percepción de la imagen

A toda percepción corresponde una imagen, dándose este hecho en estructura. En cuanto a la afectividad y al tono corporal, advertimos que no pueden ser ajenos a esa globalidad de la conciencia.

Hemos mencionado más arriba el caso del seguimiento de percepciones e imágenes traducidas, en la acomodación del aparato de fonación y el desplazamiento de los globos oculares buscando, por ejemplo, una fuente sonora. Pero, resulta más fácil ubicarnos en una misma franja percepto-representativa-motriz, para seguir la descripción.

Así pues, si frente al teclado cierro los párpados, podré extender mis dedos y acertar con aproximada exactitud siguiendo la imagen que, en este caso, obrará como “trazadora” de mis movimientos. Si, en cambio, emplazo la imagen hacia el costado izquierdo del espacio de representación, mis dedos seguirán el “trazado” hacia la izquierda y es claro que no coincidirán con el teclado externo. Si luego, “internalizo” la imagen hacia el centro del espacio de representación (colocando la imagen del teclado “adentro de mi cabeza”), el movimiento de mis dedos tenderá a inhibirse. Inversamente, si “externalizo” la imagen varios metros adelante, experimentaré la tendencia no sólo de los dedos sino de zonas más amplias del cuerpo, en esa dirección.

Si las percepciones del mundo “externo” se corresponden con imágenes “externalizadas” (“afuera” del registro cenestésico-táctil de la cabeza, “dentro” de cuyo límite permanece la “mirada” del observador), las percepciones del mundo “interno”, se corresponden con representaciones “internalizadas” (“dentro” de los límites del registro cenestésico-táctil, que a su vez es “mirado” también desde “adentro” de dicho límite, pero desplazado de su posición central que ahora ocupa lo “mirado”). Esto muestra una cierta “externalidad de la mirada” que observa o experimenta cualquier escena. Extremando el caso, puedo observar la “mirada”, en cuyo caso el “observar” como acto se hace externo respecto de la “mirada” como objeto que ahora ocupa el lugar central. Esta “perspectiva” evidencia que a más de la “espacialidad” de lo representado como contenido no independiente (según explicara Husserl), existe “espacialidad” en la estructura objeto-mirada. Podría decirse que, en realidad, no se trata de una “perspectiva” en sentido espacial interno, sino de actos de conciencia que al ser retenidos aparecen como continuos y producen la ilusión de “perspectiva”. Pero aún tratándose de retenciones temporales, éstas no pueden escapar, en cuanto representación, de ser contenidos no independientes y, por tanto, sujetas a espacialidad, se trate de un objeto representado puntual o se trate de la estructura objeto-mirada.

Algunos psicólogos han advertido esa “mirada” referida a la representación y la han confundido ora con el “yo”, ora con el “foco atencional”, seguramente llevados por su desconocimiento de la distinción entre actos y objetos de conciencia y, desde luego, por sus prejuicios respecto a la actividad de la representación.¹¹ Ahora bien, ante un peligro inminente, p.ej. el tigre que se abalanza hacia los barros de

la jaula al frente mío, mis representaciones se corresponden con el objeto que, además, reconozco como peligroso. Las imágenes que corresponden al reconocimiento de “lo peligroso” externo, se estructuran con las percepciones posteriores (y, por ende con las representaciones) del intracuerpo que cobran especial intensidad en el caso de la “conciencia en peligro” modificando la perspectiva desde la que se observa el objeto, con lo cual se obtiene el registro de “acortamiento del espacio” entre yo y lo peligroso. De este modo, la acción de las imágenes en distintos emplazamientos del espacio de representación modifican muy claramente (y como ya viéramos respecto de las imágenes “trazadoras”) la conducta en el mundo.

Dicho de otro modo: el peligro exalta la percepción y las imágenes correspondientes del propio cuerpo, pero esa estructura está directamente referida a la percepción-imagen de lo peligroso (exterior al cuerpo), con lo cual la contaminancia, la “invasión” del cuerpo por lo peligroso está asegurada. Toda mi conciencia es, en este caso, conciencia-en-peligro dominada por lo peligroso. Sin frontera, sin distancia, sin “espacio” externo por cuanto siento el peligro en mí, para-mí (adentro mío), en el “interior” del espacio de representación, dentro del registro cenestésico-táctil de mi cabeza y de mi piel. Y mi respuesta más inmediata, más “natural” es la de huir del peligro, huir de mí mismo en peligro (mover imágenes trazadoras desde mi espacio de representación en dirección opuesta a lo peligroso y hacia “afuera” de mi cuerpo). Si, en este caso por un proceso de autoreflexión, decidiera permanecer enfrentando a lo peligroso, debería hacerlo “luchando conmigo mismo”, rechazando lo peligroso de mi interior, poniendo distancia mental entre lo compulsivo de la huida y el peligro por medio de una nueva perspectiva. Tendría, en suma, que modificar el emplazamiento de las imágenes en la profundidad del espacio de representación y, por tanto, la percepción que de ellas tengo.

Capítulo III. Configuración del espacio de representación

1. Variaciones del espacio de representación en los niveles de conciencia

Habitualmente se acepta que durante el sueño, la conciencia abandona sus intereses cotidianos desatendiendo los estímulos de los sentidos externos y responde a éstos, excepcionalmente, cuando los impulsos sobrepasan un determinado umbral o cuando rozan un “punto de alerta”.

Sin embargo, durante el sueño con ensueños, la profusión de imágenes revela una enormidad de percepciones correlativas que tienen lugar en tal situación. Por otra parte, los estímulos externos no solamente son amortiguados sino transformados en función de la conservación de ese nivel.¹²

Esta forma de estar la conciencia en el sueño no es, por cierto, una forma de no estar en el mundo, sino una particular manera de estar en él y de actuar aunque esta acción sea dirigida al mundo interno. Por esto, si durante el sueño con ensueños las imágenes tienden a transformar las percepciones externas contribuyendo así a conservar el nivel, además colaboran en las tensiones y distensiones profundas y en la economía energética del intracuerpo. Tal cosa también ocurre con las imágenes del “soñar despierto” y, precisamente, en ese nivel intermedio se tiene acceso a dramatizaciones propias de los impulsos traducidos de un sentido a otro.

A su vez, en vigilia, la imagen no sólo contribuye al reconocimiento de la percepción sino que tiende a lanzar la actividad del cuerpo hacia el mundo externo. Necesariamente, también de esas imágenes se tiene registro interno por lo cual terminan, además, influyendo en el comportamiento del intracuerpo.¹³ Pero tal cosa es secundariamente perceptible cuando el interés está puesto en dirección a la tonicidad muscular y la acción motriz. De todas formas, la situación experimenta un rápido cambio cuando la conciencia se configura “emocionalmente” y el registro del intracuerpo se amplifica al tiempo que las imágenes siguen actuando sobre el mundo externo o, en ocasiones, inhiben toda acción como una

“acomodación táctica del cuerpo” a la situación, lo que luego podrá interpretarse como una actitud correcta o equivocada, pero que sin duda es una adecuación de conducta frente al mundo. Según hemos visto, las imágenes en su referencia a la exterioridad o interioridad, para operar deben emplazarse en distinta profundidad del espacio de representación.

Durante el sueño puedo ver las imágenes como si las estuviera observando desde un punto ubicado en la escena misma (como si yo estuviera en la escena y viera desde “mí” sin verme desde “afuera”). Desde tal perspectiva, debería creer que no veo “imágenes” sino la misma realidad perceptual (por cuanto no tengo el registro del límite en el que se da la imagen como ocurre en vigilia conforme cierro los ojos). Y es lo que sucede. Creo que veo con los párpados abiertos lo que ocurre “afuera” mío. Sin embargo, las imágenes trazadoras no movilizan tonicidad corporal ya que la escena está realmente emplazada en el espacio de representación aunque crea que percibo la “exterioridad”. Los globos oculares siguen el desplazamiento de las imágenes pero el movimiento corporal está amortiguado, del modo en que están amortiguadas y traducidas las percepciones que provienen de los sentidos externos. Tal caso es pues, similar al alucinatorio con la diferencia que en éste (como veremos más adelante), el registro del límite cenestésico-táctil ha desaparecido por algún motivo, mientras que en el estado de sueño descrito tal límite no ha desaparecido, sino que sencillamente no puede existir.

Emplazadas así las imágenes, seguramente trazan su acción hacia el intracuerpo valiéndose de diferentes transformismos y dramatizaciones, lo que permite además reestructurar situaciones vividas actualizando memoria y, por cierto, descomponiendo y recomponiendo emociones primitivamente estructuradas en sus imágenes. El sueño paradójico (y en alguna medida el “soñar despierto”), cumple con importantes funciones de entre las cuales la transferencia de climas afectivos a imágenes transformadas no puede ser descuidada.¹⁴

Pero existe, por lo menos, otro caso diferente de emplazamiento en la escena onírica. Es aquel en que me veo “desde afuera”, es decir, veo la escena en la que estoy incluido realizando acciones, desde un punto de observación “externo” a la escena. Este caso se asemeja al verme “desde afuera” en vigilia (tal cual sucede cuando represento, teatralizo o finjo una determinada actitud). La diferencia está, sin embargo, en que en vigilia tengo apercepción de mí mismo (regulo, controlo, modifico mi proceder) y que en el sueño “creo” que la escena se desarrolla según su presentación, situación en la que la autocrítica está disminuida. Por tanto, la dirección del sueño en su secuencia parece escapar a mi control.

2. Variaciones del espacio de representación en los estados alterados de conciencia

Dejaremos de lado las diferencias que clásicamente se establecen entre ilusión y alucinación, para adentrarnos en los fenómenos de los estados alterados de conciencia teniendo por referencia a ciertas imágenes que, por sus características, suelen confundirse con percepciones del mundo externo. Desde luego que un “estado alterado” no es sólo eso, pero es lo que a nosotros nos interesa de él en este caso. Alguien podría, en vigilia, “proyectar” imágenes confundiéndolas con francas percepciones del mundo externo. De esa manera, creería en ellas como creía el durmiente del primer tipo, considerado en el párrafo anterior. En aquel caso, el soñante no distinguía entre el espacio externo y el interno porque la frontera cenestésico-táctil de la cabeza y los ojos no podía estar emplazada en ese sistema de representación. Es más, tanto la escena como la mirada del sujeto se ubicaban en el interior del espacio de representación sin noción de “interioridad”.

De acuerdo a lo anterior, si alguien en vigilia pierde la noción de “interioridad” es porque el registro divisorio entre lo “externo” y lo “interno”, por algún motivo, ha desaparecido. Pero las imágenes proyectadas hacia “afuera” conservarían su poder trazador impulsando la motricidad hacia el mundo. El sujeto en cuestión se encontraría en un peculiar estado de “soñar despierto”, de semisueño activo, y su conducta expresada en el mundo externo perdería total eficacia objetiva. Podría dialogar con personas inexistentes, podría acometer acciones no concordantes con los objetos y con otras personas...

Tal situación suele ocurrir en la hipnosis, el sonambulismo, los estados febriles y, a veces, al entrar o salir del sueño.

Seguramente, en los casos de intoxicación, acción de drogas y, por qué no, en determinadas perturbaciones mentales, el fenómeno que permite la proyección de imágenes es correlativo a ciertas “anestias” cenestésico-táctiles, ya que faltando estas sensaciones como referencias divisorias entre el espacio “externo” y el “interno”, las imágenes pierden “frontera”. Algunas experiencias en cámara de supresión sensorial, muestran que los “límites” del cuerpo (flotando éste en una solución salina saturada y a temperatura de piel, a más de silencio y oscuridad) desaparecen y el sujeto tiene el registro de que sus dimensiones varían. Frecuentemente, advienen alucinaciones p. ej., de mariposas gigantes que aletean ante los ojos abiertos que el sujeto, posteriormente, reconoce como “originadas” en su trabajo pulmonar o en dificultades pulmonares. Se podrá preguntar, de cara al ejemplo: ¿por qué el sujeto tradujo y proyectó como “mariposas” a sus registros pulmonares; por qué otros sujetos en la misma situación no padecen alucinaciones y por qué unos terceros proyectan “balones de gas” en ascenso? El tema de las alegorías correspondientes a impulsos del intracuerpo no puede estar desligado de la memoria personal, que es también sistema de representación. En el caso de las antiguas “cámaras de supresión” (esto es, cuevas solitarias a las que acudían los místicos de otras épocas), también se obtenían resultados satisfactorios, en cuanto a traducciones y proyecciones hipnagógicas, sobre todo si se observaba un régimen de ayuno, oración, sobrevigilia y otras prácticas que amplificaban el registro del intracuerpo. Sobre este particular, son numerosos los escritos que pueblan la literatura religiosa mundial, en los que se da cuenta de procedimientos y en los que se describen los fenómenos obtenidos. Y es claro que, aparte de las visiones particulares de cada experimentador, estaban aquellas que correspondían a representaciones de la cultura religiosa en la que aquél estaba inscripto.

Otro tanto ocurre, a veces, en las fronteras de la muerte. En esas ocasiones, las proyecciones se corresponden con las particularidades de cada sujeto pero, además, están relacionadas con elementos de sus propias culturas y de sus propias épocas. Aún en laboratorio, las experiencias realizadas con la mezcla de Meduna, o hasta con procedimientos de hiperventilación, presión carotídea y ocular, acción de estroboscopia, etc., determinan en muchas personas la aparición de imágenes hipnagógicas con sustrato personal y cultural. Pero el punto importante, para nosotros, está en la conformación de esas imágenes, en la ubicación de la “mirada” y la “escena” en diferentes profundidades y niveles del espacio de representación. En tal sentido, el relato de sujetos sometidos a la acción de cámara de supresión sensorial es casi siempre concordante (aún cuando no se den alucinaciones) respecto a la dificultad de saber exactamente si estaban con los párpados abiertos o cerrados y, por otra parte, a la imposibilidad de percibir los límites del propio cuerpo y del ambiente en el que su cuerpo se encontraba, a más de sentirse “desubicados” respecto a la posición de sus miembros y cabeza.¹⁵

Pero debemos extraer consecuencias. Entre otras: un ensimismamiento de la representación motriz, o sea, el emplazamiento de la imagen más “adentro” del exigido para “trazar” (como en el ejemplo del teclado puesto “adentro” de la cabeza en lugar de “frente a mis ojos”), impide la acción hacia el mundo externo.¹⁶ Respecto de las “anestias”, la pérdida de sensación de “límite” entre espacio interno y externo, impide el correcto emplazamiento de la imagen que, en ocasiones “externalizándose”, produce efectos alucinatorios. En semisueño (“sueño despierto” y sueño paradójal), la internalización de imágenes actúa en el intracuerpo. También en situación de “conciencia emocionada” numerosas imágenes tienden a actuar hacia el intracuerpo.

3. Naturaleza del espacio de representación

No hemos hablado de un espacio de representación en sí, ni de un cuasi-espacio mental. Hemos dicho que la representación como tal no puede independizarse de la espacialidad sin afirmar por ello que la representación ocupe un espacio. Es la forma de representación espacial la que tenemos en cuenta.

Ahora bien, cuando no mencionamos a una representación y hablamos del “espacio de representación” es porque estamos considerando al conjunto de percepciones e imágenes (no visuales) que dan el registro y el tono corporal y de conciencia en el que me reconozco como “yo”, en el que me reconozco como un “continuo”, no obstante el fluir y el cambio que experimento. De manera que ese “espacio de representación” es tal no porque sea un contenedor vacío que debe ser llenado por fenómenos de conciencia, sino porque su naturaleza es representación y cuando sobrevienen determinadas imágenes la conciencia no puede sino presentarlas bajo la forma de extensión. Así también podríamos haber enfatizado en el aspecto *material* de la cosa representada, refiriéndonos a la sustancialidad sin por ello hablar de la imagen en el sentido en que lo hacen la Física o la Química. Nos referiríamos en ese caso, a los datos hyléticos, a los datos *materiales* que no son la materialidad misma. Y, por supuesto, a nadie se le ocurriría pensar que la conciencia tiene color o que es un continente coloreado, por el hecho de que las representaciones visuales sean presentadas coloreadamente.

Subsiste, no obstante, una dificultad. Cuando decimos que el espacio de representación muestra distintos niveles y profundidades, ¿es que estamos hablando de un espacio volumétrico, tridimensional, o es que la estructura percepto-representativa de mi cenestesia se me presenta volumétricamente? Sin duda, se trata de lo segundo y es gracias a ello que las representaciones pueden aparecer arriba o abajo, a izquierda o a derecha y hacia adelante o hacia atrás, y que la “mirada” también se ubica respecto de la imagen en una perspectiva delimitada.

4. Copresencia, horizonte y paisaje en el sistema de representación

Podemos considerar al espacio de representación como la “escena” en la que se da la representación, excluyendo de ella a la “mirada”. Y es claro que en una “escena” se desenvuelve una estructura de imagen que tiene o ha tenido numerosas fuentes perceptuales y percepciones de anteriores imágenes.

Existe para cada estructura de representación un sinnúmero de alternativas que no se despliegan totalmente, pero que actúan co-presentemente mientras la representación se manifiesta en “escena”. Desde luego que aquí no estamos hablando de contenidos “manifiestos” y “latentes”, ni de “vías asociativas” que llevan a la imagen en una u otra dirección.

Ejemplifiquemos con el tema de las expresiones y los significados en el lenguaje. Mientras desarrollo mi discurso, observo que existen numerosas alternativas de elección que voy tomando no en sentido asociativo lineal sino de acuerdo a significados que a su vez tienen relación con el significado global de mi discurso. Así, podría comprender a todo discurso como una significación expresada en una región determinada de objetos. Es claro que podría llegar hasta otra región de objetos no homogéneos con la significación global que quiero transmitir, pero me abstengo de hacerlo para no destruir, precisamente, la transmisión de la significación total.

Se me hace claro que esas otras regiones objetales están copresentes en mi discurrir y que podría dejarme llevar por “asociaciones libres” sin finalidad dentro de la región escogida. Aún en ese caso, veo que tales asociaciones corresponden a otras regiones, a otras totalidades significantes. En este ejemplo del lenguaje, mi discurso se desarrolla en una región de significados y expresiones, se estructura dentro de los límites que pone un “horizonte” y se separa de otras regiones que seguramente estarán estructuradas por otros objetos o por otras relaciones entre objetos.

Así pues, la noción de “escena” en que se dan las imágenes, corresponde aproximadamente a la idea de región, limitada por un horizonte, propio del sistema de representación actuante. Veámoslo así: cuando represento el teclado, copresentemente actúan el ámbito y los objetos que lo rodean dentro de la región que, en este caso, podría llamar “habitación”. Pero compruebo que no solamente actúan alternativas de tipo material (objetos contiguos dentro de un ámbito), sino que aquellas se multiplican hacia distintas regiones temporales y substanciales y que su agrupamiento en regiones, no es del orden: “todos los objetos que pertenecen a la clase de...”.

Cuando percibo el mundo externo, cuando cotidianamente me desenvuelvo en él, no sólo lo constituyo por las representaciones que me permiten reconocer y actuar, sino que lo constituyo además por sistemas copresentes de representación. A esa estructuración que hago del mundo la llamo “paisaje” y compruebo que *la percepción del mundo es siempre reconocimiento e interpretación de una realidad, de acuerdo a mi paisaje. Ese mundo que tomo por la realidad misma, es mi propia biografía en acción y esa acción de transformación que efectúo en el mundo es mi propia transformación.* Y cuando hablo de mi mundo interno, hablo también de la interpretación que de él hago y de la transformación que en él efectúo.

Las distinciones que hemos hecho hasta aquí entre espacio “interno” y espacio “externo”, basadas en los registros de límite que ponen las percepciones cenestésico-táctiles, no pueden ser efectuadas cuando hablamos de esta globalidad de la conciencia en el mundo para la cual el mundo es su “paisaje” y el yo su “mirada”. *Este modo de estar la conciencia en el mundo es básicamente un modo de acción en perspectiva cuya referencia espacial inmediata es el propio cuerpo, no ya solamente el intracuerpo. Pero el cuerpo al ser objeto del mundo, es también objeto del paisaje y objeto de transformación. El cuerpo termina deviniendo prótesis de la intencionalidad humana.* Si las imágenes permiten reconocer y actuar, conforme se estructure el paisaje en individuos y pueblos, conforme sean sus necesidades (o lo que consideren que sean sus necesidades), así tenderán a transformar el mundo.

NOTAS A PSICOLOGÍA DE LA IMAGEN

1. “Lo que tomamos, ingenuos fenomenológicamente, por meros facta, el que a nosotros, ‘los hombres’ nos aparece una cosa espacial siempre con cierta ‘orientación’, por ejemplo, en el campo de la percepción visual, orientada hacia arriba y abajo, hacia la derecha y la izquierda, hacia la cercanía y la lejanía; el que sólo podemos ver una cosa a una cierta ‘profundidad’ o ‘distancia’; el que todas las cambiantes distancias a las cuales es visible se refieren a un centro de todas las orientaciones en profundidad, invisible pero como punto límite ideal bien conocido de nosotros y ‘localizado’ por nosotros en la cabeza; todas estas supuestas facticidades o contingencias de la intuición del espacio, extrañas al ‘verdadero’ espacio ‘objetivo’, se revelan hasta en sus menores detalles empíricos como necesidades esenciales. Se hace patente, pues, que lo que llamamos una cosa espacial, no sólo para nosotros los hombres, sino también para Dios –como el representante ideal del conocimiento absoluto–, sólo es intuible mediante apareceres en los cuales se da y tiene que darse en ‘perspectiva’, cambiando en múltiples pero determinados modos y en cambiantes ‘orientaciones’. Se trata ahora no sólo de fundamentar esto como tesis general, sino también de perseguir todas sus formas especiales. El problema del ‘origen de la representación del espacio’, cuyo sentido más profundo, fenomenológico, jamás se ha aprehendido, se reduce al análisis fenomenológico de la esencia de todos los fenómenos noemáticos (o noéticos) en que se exhibe intuitivamente el espacio y se ‘constituye’ como unidad de los apareceres, de los modos descriptivos de exhibición, lo espacial.” E. Husserl. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. F. C. E. México. 1986. Parágrafo 150.
2. En el parágrafo 6 del epílogo, Husserl dice: “De todo punto natural le parece a quien vive dentro de los hábitos mentales de la ciencia natural el considerar el ser puramente psíquico o de la vida psíquica como un curso de acontecimientos, semejante al natural, que tendría lugar en un cuasi-espacio de la conciencia. Es aquí patentemente indiferente del todo, para hablar en principio, el que se acumulen ‘atomísticamente’ los datos psíquicos como montones de arena, bien que sometidos a leyes empíricas, o el que se los considere como partes de todos que, sea por obra de una necesidad empírica o de una necesidad a priori, sólo pueden darse como tales partes, como cima, digamos, en el conjunto de la conciencia entera, que está ligada a una forma fija de totalidad. Con otras palabras, tanto la psicología atomística como la estructural se quedan en principio en el mismo sentido del ‘naturalismo’ psicológico, que tomando en cuenta la expresión de ‘sentido íntimo’ se puede llamar también ‘sensualismo’. Patentemente, permanece también la psicología brentaniana de la intencionalidad dentro de este hereditario naturalismo, aunque se le debe la reforma de haber introducido en la psicología como concepto descriptivo universal y fundamental el de la intencionalidad”. Ibid. pág. 389 y siguientes.
3. Ludwig Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Niehans, Zurich 1953; *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, Francke Berna, 1955. Véase, Henri Niel: *La psychanalyse existentielle de Ludwig Binswanger*, en “Critique”, octubre de 1957. Citado por Fernand-Lucien Mueller en *Historia de la psicología*, F.C.E. Madrid 1976, pág. 374 y siguientes.
4. Esta discusión arranca desde muy atrás. En su estudio crítico sobre las distintas concepciones de la imaginación, Sartre dice: “El asociacionismo sobrevive aún, con algunos rezagados partidarios de las localizaciones cerebrales; está latente sobre todo en numerosos autores que, a pesar de sus esfuerzos, no han podido desprenderse de él. La doctrina cartesiana de un pensamiento puro que puede reemplazar a la imagen en el terreno mismo de la imaginación conoce con Bülér renovado fervor. Un número muy grande de psicólogos sostiene por fin, con el R.P. Peillaube, la tesis conciliadora de Leibniz. Experimentadores como Binet y los psicólogos de Wurzburg afirman haber comprobado la existencia de un pensamiento sin imagen. Otros psicólogos, no menos escrupulosos de los hechos como Titchener y Ribot, niegan la existencia y hasta la posibilidad de un pensamiento semejante. No hemos progresado más allá de Leibniz cuando publicaba, en respuesta a Locke, sus *Nuevos ensayos*. “El punto de partida no ha variado. En primer lugar, se mantiene la vieja concepción de la imagen. Sin duda, se ha vuelto dúctil. Experiencias como las de Speier han revelado una suerte de vida allí donde no se veía, treinta años antes, más que elementos

solidificados. Hay auroras de imágenes, crepúsculos; la imagen se transforma bajo la mirada de la conciencia. Sin duda, las investigaciones de Philippe mostraron una esquematización progresiva de la imagen en el inconsciente. Se admite ahora la existencia de imágenes genéricas; los trabajos de Messer revelaron, en la conciencia, una multitud de representaciones indeterminadas y el individualismo berkeleyano está completamente abandonado. La vieja noción de esquema, con Bergson, Revault, D'Allonnes, Bez, etc., vuelve a estar de moda. Pero el principio no se abandona: la imagen es un contenido psíquico independiente que puede servir de soporte al pensamiento pero que posee también sus leyes propias; y si un dinamismo biológico ha reemplazado a la concepción mecanicista tradicional, no es menos cierto que la esencia de la imagen sigue siendo la pasividad.” J. P. Sartre. *La imaginación*. Ed. Sudamericana. Buenos Aires. 1973. pág. 68.

5. “Todo hecho psíquico es síntesis, todo hecho psíquico es forma y posee una estructura. Tal es la afirmación en la que concuerdan todos los psicólogos contemporáneos. Y, ciertamente, esta afirmación coincide plenamente con los datos de la reflexión. Desgraciadamente se originan en ideas a priori: conviene con los datos del sentido íntimo, pero no proviene de ellos. De donde resulta que el esfuerzo de los psicólogos ha sido análogo al de los matemáticos que quieren encontrar lo continuo por medio de elementos discontinuos; se ha querido encontrar la síntesis psíquica partiendo de elementos proporcionados por el análisis a priori de ciertos elementos metafísico-lógicos. La imagen es uno de esos elementos y representa a nuestro juicio el fracaso más completo de la psicología sintética. Se ha intentado volverla dúctil, afinarla, hacerla tan sutil, tan transparente como fuera posible, para que no impida que las síntesis se constituyan. Y, cuando ciertos autores se dieron cuenta que aún así disfrazadas debían romper necesariamente la continuidad de la corriente psíquica, la abandonaron completamente, como pura entidad escolástica. Pero no vieron que sus críticas estaban dirigidas contra una cierta concepción de la imagen, no contra la imagen misma. Todo el mal provino del hecho de que se llegó a la imagen con la idea de síntesis, en lugar de extraer una determinada concepción de la síntesis de una reflexión sobre la imagen. Se planteó el problema siguiente: cómo puede conciliarse la existencia de la imagen con las necesidades de la síntesis (sin advertir que en el modo mismo de formular el problema estaba ya contenida la concepción atomista de la imagen). En efecto, hay que responder claramente: la imagen no podría de ningún modo conciliarse con las necesidades de la síntesis, si sigue siendo contenido psíquico inerte. No puede entrar en la corriente de la conciencia si no es ella misma síntesis y no elemento. No hay, no podría haber imágenes en la conciencia. Pero la imagen es un cierto tipo de conciencia. La imagen es un acto y no una cosa. La imagen es conciencia de algo.” *Ibid*, Pág. 128.
6. Probablemente esa sea la confusión que ha llevado a pensadores como Bergson a afirmar: “Una imagen puede ser sin ser percibida; puede estar presente sin estar representada”.
7. Ya desde 1943 se había observado en laboratorio que distintos individuos propendían a las imágenes auditivas, táctiles y cenestésicas, más que a las visuales. Esto llevó a G. Walter en 1967 a formular una clasificación en tipos imaginativos de distinta predominancia. Independientemente de lo acertado de esa presentación, comenzó a abrirse paso entre los psicólogos la idea de que el reconocimiento del propio cuerpo en el espacio o el recuerdo de un objeto, muchas veces no tomaba por base a la imagen visual. Es más, empezó a considerarse con seriedad el caso de sujetos, perfectamente normales, que describían su “ceguera” en cuanto a la representación visual. Ya no se trataba, a partir de estas comprobaciones, de considerar a las imágenes visuales como núcleo del sistema de representación, arrojando a otras formas imaginativas al basurero de la “desintegración eidética”, o al campo de la literatura en la que idiotas y retardados dicen cosas como éstas: “Yo no podía ver, pero mis manos la veían; y podía oír que iba anocheciendo, y mis manos veían la pantufla, pero yo no la podía ver, pero mis manos podían ver la pantufla, y estaba allí arrodillado, oyendo cómo anochecía”. W. Faulkner. *El sonido y la furia*. Ed. Futuro. Buenos Aires 1947, pág. 56.
8. Debemos recordar aquí, el ejemplo que da Sartre en *Esbozo de una teoría de las emociones*, cuando destaca la modificación del espacio que se percibe ante un animal feroz que, aunque encerrado tras sólidos barrotes, al saltar amenazante hacia nosotros, nos impresiona como si la distancia que nos separa hubiera desaparecido. Esta modificación de la “espacialidad” también es destacada por Kolnai en *El asco*. Allí describe la sensación de repugnancia como una defensa frente al “avance” de lo tibio, viscoso y vitalmente difuso que se acerca hasta “pegarse” al observador. Para él, el reflejo del vómito frente a “lo asqueroso” es un rechazo, una expresión visceral de una sensación que se ha “introducido” en el cuerpo.
Nos parece que en los dos casos mencionados, es la representación la que juega un papel sustantivo y que superpuesta a la percepción termina por modificar a ésta. Así, toda la “peligrosidad” que es ignorada por el niño, cobra relevancia en el adulto o en quien ha sufrido un percance anterior. En el otro caso, el rechazo frente a “lo asqueroso”, suele estar ponderado por recuerdos asociados al objeto o a determinados aspectos del objeto. Si esto no fuera así, sería inexplicable que algunas exquisiteces gastronómicas para un pueblo, fueran platos inaceptables y repugnantes para otro. Por lo demás, ¿cómo entenderíamos una fobia o el temor “injustificado” de una persona hacia un objeto que a los ojos de otra resulta inofensivo? Es en la imagen, o mejor, en la estructuración de la imagen en donde aparece la diferencia frente al objeto, en tanto la percepción no difiere tan extraordinariamente entre sujetos normales.
9. Se entiende que cuando hablamos de “mundo” nos estamos refiriendo tanto al llamado “interno” como al llamado “externo”. Y también queda en claro que la aceptación de esa dicotomía está dada porque nos ubicamos, en este nivel expositivo, en la posición ingenua o habitual. No nos parece ocioso recordar lo dicho en el capítulo 1, parágrafo 1, respecto de la recaída ingenua en el mundo de lo “psíquico natural”.
10. Como si este objeto fuera más o menos similar a otro que conozco; como si a un objeto conocido le hubiera ocurrido algo; como si le faltara alguna característica para llegar a ser otro objeto conocido, etc.
11. Usamos la palabra “mirada” con un significado más extenso que el referido al visual. Tal vez, más correcto sería hablar de “punto de observación”. Aclarado esto, cuando decimos “mirada” podemos referirnos a un registro de observación no-visual pero que da cuenta de una representación (kinestésica p.ej.).

12. La tendencia a la conservación del nivel también se da en vigilia ya que en esta se rechazan las actitudes de abandono hacia los intereses cotidianos. La vigilia y el sueño tienden a agotar sus respectivos hemiciclos y luego a sustituirse entre sí en una secuencia más o menos previsible, a diferencia de lo que ocurre con los casos del “soñar despierto” y del sueño paradójal o con imágenes visuales, que irrumpen en diferentes momentos de los niveles mencionados. Tal vez a esta situación intermedia que podríamos llamar de “semisueño” corresponden reacomodaciones, o “tomas de distancia” que permiten conservar el nivel.
13. ¿Cómo se podría explicar la somatización, sin entender la función de modificación corporal que posee la imagen interna? La comprensión de este fenómeno debe contribuir al desarrollo de una medicina psicosomática en la que el cuerpo y sus funciones (o disfunciones), debería reinterpretarse globalmente en el contexto de la intencionalidad. El cuerpo humano sería visto así, como prótesis de la conciencia en su acción hacia el mundo.
14. No obstante, la investigación de estos tópicos nos llevaría lejos de nuestro tema central. Una teoría completa de la conciencia (que no es nuestra pretensión actual), debería dar cuenta de todos estos fenómenos.
15. Sin duda que las experiencias descritas, merecen sagaces interpretaciones neurofisiológicas, pero éstas no están relacionadas con nuestra temática, ni pueden resolver nuestras incógnitas.
16. Luego de fuerte susto, o de sufrir un importante conflicto, el sujeto constata que sus miembros no responden a su voluntad; la parálisis se mantiene brevemente o se continúa a lo largo del tiempo. Casos como el de enmudecimiento súbito por choque emotivo, corresponden a la misma gama de fenómenos.

DISCUSIONES HISTORIOLOGICAS

Introducción

Hemos fijado como objetivo de nuestro trabajo dilucidar los *requisitos previos necesarios* para la fundamentación de la Historiología. Está claro que un *saber fechado* sobre los acontecimientos históricos no basta como para efectuar reclamos acerca de su cientificidad. Tampoco basta con acompañar a la investigación con los recursos que hoy otorgan nuevas técnicas. La Historiología no devendrá en ciencia por el solo hecho de quererlo, o de hacer ingeniosos aportes, o de obtener logros informativos suficientes, sino por sortear las dificultades que presenta un preguntar por la justificación de sus premisas iniciales. Este escrito no trata siquiera acerca del modelo ideal o deseable de construcción histórica, sino de la posibilidad del construir histórico coherente.

Desde luego, en el presente opúsculo no se entiende a la “Historia” en el sentido que clásicamente se dio a ese término. Recordemos que en su *Historia animalium*, Aristóteles, describió a la Historia como una actividad de búsqueda de la información. Tal actividad, con el tiempo, quedó convertida en simple relato de acontecimientos sucesivos. Y así la Historia (o Historiografía), terminó siendo un conocimiento de “hechos” ordenados cronológicamente siempre dependiente de materiales informativos disponibles que en ocasiones fueron escasos o, a veces, superabundantes. Pero lo más desconcertante aconteció cuando se presentó a todas esas piezas obtenidas por investigación, como la realidad histórica misma dando por supuesto que el historiador no establecía un orden, no priorizaba la información y no estructuraba su relato sobre la base de selección y expurgación de las fuentes utilizadas. De ese modo se llegó a creer que la tarea historiológica no era interpretativa.

Los defensores de tal actitud, hoy reconocen algunas dificultades técnicas y metodológicas pero insisten en que su trabajo es válido por cuanto su intención está dedicada al respeto por la verdad histórica (en el sentido del no falseamiento de los hechos) y a la vigilancia por evitar todo forzamiento metafísico *a priori*.

De lo anterior resulta que la Historiografía ha devenido en una suerte de eticismo larvado, justificado como rigor científico, que parte de considerar a los fenómenos históricos vistos desde “afuera” atropellándose el hecho del “mirar” del historiador y, por consiguiente, del distorsionar del historiador.

Queda claro que no tendremos en cuenta la postura comentada. Para nosotros será de mayor interés una interpretación de la Historia, o bien una filosofía de la Historia que vaya más allá del pulcro relato (o de la simple “crónica” según ironizara B. Croce). En todo caso, no nos preocupará que tal filosofía tenga por base una sociología, una teología o hasta una psicología con tal de que sea mínimamente consciente de la construcción intelectual que acompaña al quehacer historiográfico.

Para terminar: usaremos a menudo el término “Historiología” en lugar de “Historiografía” o “Historia” ya que éstos dos últimos han sido utilizados por tantos autores y con implicaciones tan diversas que sus significados resultan hoy equívocos. En cuanto al primero, al término “Historiología”, lo tomaremos en el sentido en que lo acuñara Ortega.¹ Por otra parte, el vocablo “historia” (con minúscula), habrá de referirse al hecho histórico y no a la ciencia en cuestión.

Capítulo I. Lo pasado visto desde el presente

1. La deformación de la historia mediata

Conviene, preparatoriamente, despejar algunos defectos que no contribuyen al esclarecimiento de los problemas fundamentales de la Historiología. Estos defectos son numerosos, pero la consideración de algunos de ellos ayudará a la eliminación de un modo de tratamiento de los temas, un modo que lleva al oscurecimiento histórico concreto resaltado no por la ausencia del dato, sino por la interferencia particular del historiador frente al dato.

Si ya en el *Padre de la Historia* queda claro el interés por destacar diferencias entre su pueblo y los bárbaros,² en Tito Livio el relato se transforma en el contraste de las excelencias de la antigua república con la época del imperio que le toca vivir.³ Esa forma intencionada de presentar hechos y costumbres, no es ajena a los historiadores de Oriente y Occidente que desde el origen mismo del relato escrito construyen desde su paisaje epocal, una particular Historia. Muchos de ellos, comprometidos con su tiempo no manipulan maliciosamente los hechos sino que, al contrario, consideran que su trabajo consiste en devolver la “verdad histórica” que ha sido reprimida o escamoteada por los poderosos.⁴

Hay muchas maneras de introducir el propio paisaje actual en la descripción de lo pretérito. A veces, a través de una leyenda o con la excusa de una producción literaria se hace historia o se pretende influir en ella. Uno de los casos más claros de lo que mencionamos se encuentra en *La Eneida* de Virgilio.⁵

La literatura religiosa muestra a menudo deformaciones de interpolación, expurgación y traducción. Cuando esos errores han sido producidos intencionalmente caemos en el caso de la alteración de situaciones pretéritas justificada por el “celo” que impone el propio paisaje del historiador. Cuando los errores simplemente se han deslizado por algún otro motivo, quedamos de igual manera a expensas de hechos que solamente las técnicas historiológicas deben dilucidar.⁶

Existe, además, la manipulación del texto-fuente en el que se apoya posteriormente el comentario histórico, todo ello realizado con la intención de imponer una determinada tesis. Imposturas sistemáticas de este tipo, han cobrado relevancia en la producción de la noticia cotidiana actual.⁷

Por otra parte, el exceso de simplificación y la estereotipia, no es de los defectos menores y cuenta con la ventaja del ahorro de esfuerzo al dar una interpretación global y definitiva sobre los hechos, peraltando o descalificando de acuerdo a un modelo más o menos aceptado. Lo grave de este procedimiento es que permite construir “historias” sustituyendo los datos por “habladurías” o informaciones de segunda mano.

Hay, pues, numerosas deformaciones pero seguramente la menos evidente (y la más decisiva) es aquella que está puesta no en la pluma del historiador sino en la cabeza del que lee al historiador y lo acepta o descarta conforme la descripción se ajuste a sus particulares creencias e intereses, o a las creencias e intereses de un grupo, pueblo o cultura en un preciso momento histórico. Esta suerte de “censura” personal o colectiva no puede ser discutida porque está tomada como la realidad misma y son solamente los acontecimientos en su choque con lo que se cree que es la realidad, los que finalmente barren con los prejuicios hasta ese momento aceptados.

Desde luego, cuando hablamos de “creencias” nos estamos refiriendo a esas suertes de formulaciones antepredicativas de Husserl que son usadas tanto en la vida cotidiana como en Ciencia. Por tanto, es indiferente que una creencia tenga raíz mítica o científica ya que en todos los casos se trata de antepredicativos implantados antes de cualquier juicio racional.⁸ Historiadores y hasta arqueólogos de distintas épocas cuentan con amargura las dificultades que tuvieron que sortear para obtener datos que estaban prácticamente eliminados porque se los consideraba irrelevantes y fueron, precisamente, los hechos abandonados o descalificados por el “buen sentido” los que provocaron un vuelco fundamental en la Historiología.⁹

Hemos visto cuatro defectos en el tratamiento del hecho histórico que quisiéramos mencionar

sumariamente para, en lo posible, no volver a ellos y descartar toda obra que esté inmersa en esa particular manera de encarar los temas. La forma intencionada de introducir el propio momento en que vive el historiador tanto en el relato como en el mito, en la religión y la literatura, es un caso; otro es el de la manipulación de las fuentes; otro el de la simplificación y la estereotipia y, finalmente, el de la “censura” por antepredicativos epocales. No obstante, si alguien hiciera explícitos o manifestara la ineludibilidad de tales errores podría ser considerado con interés por cuanto su presentación se ha hecho reflexiva y puede asistirse racionalmente a su desarrollo. Afortunadamente, este caso es frecuente y nos permite una discusión fecunda.¹⁰

2. La deformación de la historia inmediata

Cualquier autobiografía, cualquier relato sobre la propia vida (que aparece como lo más indubitable, inmediato y conocido para uno mismo), sufre innegables distorsiones y alejamientos de los hechos que ocurrieron. Estamos dejando de lado toda traza de mala fe, si esto es posible, suponiendo que el mencionado relato es para uno mismo, no para un público externo. Bien podríamos apoyarnos en un “diario” personal y al releerlo constatar que: 1.- los “hechos” escritos casi en el mismo momento de ocurrir fueron enfatizados en ciertos nudos significantes para aquel momento pero irrelevantes para el momento actual (el autor podría ahora pensar que debería haber consignado otros aspectos y que de reescribir su “diario” lo haría de manera muy diferente); 2.- que la descripción tiene carácter de reelaboración de lo ocurrido como estructuración de una perspectiva temporal diferente a la actual; 3.- que las valorizaciones de los hechos corresponden a una escala muy diferente a la de este momento; 4.- que variados y, a veces, compulsivos fenómenos psicológicos apoyados en el pretexto del relato, han teñido fuertemente las descripciones al punto de avergonzar hoy al lector por el autor que éste fue (por la candidez, o la perspicacia forzada, o la alabanza desmedida, o la crítica injustificada, etc.). Y así hay una quinta y sexta y séptima consideración que hacer respecto a la deformación del hecho histórico personal, ¿qué no habrá de ocurrir entonces a la hora de describir hechos históricos (no vividos por nosotros), previamente interpretados por otros? De esta suerte, la reflexión histórica se hace desde la perspectiva del momento histórico del que reflexiona y con ello se vuelve al suceso modificándolo.

En la línea de pensamiento desarrollada más arriba parece destacarse un cierto escepticismo respecto a la fidelidad de la descripción histórica. Sin embargo, la intención no está puesta en ese punto por cuanto ya hemos admitido, desde el comienzo de este escrito, la construcción intelectual que opera en la tarea de historiar. Lo que nos mueve a poner las cosas de este modo, es la necesidad de advertir que la propia temporalidad y perspectiva del historiador son temas ineludibles de la consideración historiológica. Porque ¿cómo es que se produce tal distancia entre el hecho y su mención?, ¿cómo es que la mención misma varía con el transcurrir?, ¿cómo es que transcurren los hechos fuera de la conciencia? y ¿qué grado de relación existe entre la temporalidad vivencial y la temporalidad del mundo sobre el que opinamos y sustentamos nuestros puntos de vista? Estas son algunas de las preguntas que deben ser contestadas si es que se quiere fundamentar cabalmente no ya una historiología consagrada como ciencia, sino la posibilidad de que ésta exista como tal. Se podrá argumentar que la Historiología (o Historiografía) ya existe de hecho. Sin duda, pero tal cual están las cosas, esta posee más las características de un saber que de una *ciencia*.

Capítulo II. Lo pasado visto sin el fundamento temporal

1. Concepciones de la historia

Desde hace pocos siglos ha comenzado a buscarse una razón o un sistema de leyes que explique el desarrollo de los hechos históricos pero sin dar cuenta de la naturaleza de los hechos mismos. Para estos autores ya no se trata simplemente de relatar acontecimientos sino de establecer un ritmo o una forma que pueda ser aplicada a ellos. Mucho se ha discutido también sobre el sujeto histórico y una vez aislado se ha pretendido colocar en él al motor de los hechos. Se trate del ser humano, de la Naturaleza o de Dios, nadie nos ha explicado qué es esto del cambio o del movimiento histórico. La cuestión se ha eludido frecuentemente dando por sentado que así como el espacio, el tiempo no puede ser visto en sí mismo sino con relación a una cierta sustancialidad y se ha ido, sin más, a la sustancialidad en cuestión. De todo ello ha resultado una especie de “rompecabezas” preparado por un niño, en el que las piezas que no encajaban se forzaron para que entraran en el juego. En los numerosos sistemas en que aparece un rudimento de Historiología todo el esfuerzo parece apuntar a justificar la fechabilidad, el momento de calendario aceptado, desmenuzando cómo ocurrieron, por qué ocurrieron, o cómo deberían haber ocurrido las cosas, sin considerar qué es esto del “ocurrir”, cómo es posible, en general, que algo ocurra. A esta forma de proceder en materia historiológica, la hemos llamado “historia sin temporalidad”.

He aquí algunos de los casos que presentan esas características.

Que Vico¹¹ aportara un nuevo punto de vista al tratamiento de la historia y que pase por ser, en alguna medida, el iniciador de lo que posteriormente fue conocido como “Historiografía”, nada dice respecto del fundamento de esa ciencia en él. En efecto, si bien destaca la diferencia entre “conciencia de la existencia” y “ciencia de la existencia”, y en su reacción contra Descartes enarbola el conocimiento histórico, no llega por esto a explicar el hecho histórico en cuanto tal. Sin duda, su gran aporte radica en tratar de establecer: 1.- una idea general sobre la forma del desarrollo histórico; 2.- un conjunto de axiomas y 3.- un método (“metafísico” y filológico).¹² Por otra parte, define: “Esta ciencia debe ser una demostración, por así decirlo, del hecho histórico de la providencia, pues debe ser una historia de las órdenes que ella ha dado a la gran ciudad del género humano, sin previsión ni decisión humana alguna y muy frecuentemente contra los mismos propósitos de los hombres. Por tanto, aunque este mundo haya sido creado en un tiempo particular, sin embargo, las leyes que la providencia ha puesto en él son universales y eternas”.¹³ Con lo cual Vico establece que “Esta Ciencia debe ser una teología civil razonada de la providencia divina”,¹⁴ y no una ciencia del hecho histórico en cuanto tal.

Vico, afectado por Platón y el agustinismo (en su concepción de una historia que participa de lo eterno), anticipa numerosos temas del romanticismo.¹⁵ Desconociendo la capacidad ordenadora del pensar “claro y distinto” trata de penetrar el aparente caos de la historia. Su interpretación cíclica como curso y recurso sobre la base de una ley de desarrollo de tres edades: divina (en la que priman los sentidos); heroica (fantasía) y humana (razón), va a influir poderosamente en la formación de la filosofía de la historia.

No se ha destacado suficientemente el nexo que une a Vico con Herder¹⁶ pero si en éste reconocemos el nacimiento de la filosofía de la historia¹⁷ y no simplemente la recopilación histórica propia de la Ilustración, debemos conceder a aquél o la anticipación o la influencia directa en el surgimiento de esta disciplina. Herder dirá: “...por qué si todo tiene en el mundo su filosofía y su ciencia, lo que nos alcanza más directamente, la historia de la humanidad, ¿no ha de tener también una filosofía y una ciencia?”. Por otra parte, las tres leyes del desarrollo que establece Herder no coinciden con las enunciadas por Vico, pero la idea de la evolución humana (partiendo de su género de vida y su medio natural) en la que ésta recorre distintas etapas hasta llegar a una sociedad basada en la razón y la justicia nos hace recordar la voz del pensador napolitano.

Ya en Comte¹⁸ la filosofía de la historia adquiere dimensión social y explica el hecho humano. Su ley de

los tres estadios (teológico, metafísico y positivo) hace resonar aún la concepción de Vico. Comte no se preocupa especialmente por aclarar la naturaleza de esos “estadios” pero, una vez establecidos, le son de especial utilidad para comprender la marcha de la Humanidad y su dirección, es decir, el sentido de la Historia: “On peut assurer aujourd’hui que la doctrine que aura suffisamment expliqué l’ensemble du passé obtendrá inévitablement, par suite de cette seule épreuve, la présidence mentale de l’avenir”.¹⁹ Está claro que la Historia servirá como herramienta para la acción dentro del esquema del destino práctico del conocimiento, dentro del “voir pour prévoir”.

2. La historia como forma

Como en Comte, aparece en Spengler²⁰ un no disimulado interés práctico por la previsión histórica. Por lo pronto le parece posible tal previsión. Así: “En este libro se acomete por vez primera el intento de predecir la historia. Trátase de vislumbrar el destino de una cultura, la única de la tierra que se halla hoy en camino de la plenitud: la cultura de América y de Europa occidental. Trátase, digo, de perseguirla en aquellos estadios de su desarrollo que todavía no han transcurrido”.²¹ En cuanto al interés práctico, pretende que las nuevas generaciones se dediquen a ciertas actividades como la ingeniería, la arquitectura, la medicina, abandonando toda filosofía o pensar abstracto que ya entra en su “etapa declinante”. Y tiene otros intereses, además, al indicar un tipo de política (tanto en sentido específico como lato) que debe corresponderse con el momento preciso e inmediatamente posterior de la cultura en que él escribe.²²

Para Comte todavía podía ser comprendida la historia a escala humana. Su ley de los tres estadios era válida tanto para la humanidad como para el individuo en su desarrollo. Ya para Spengler la historia se deshumaniza y se convierte en *protoforma biográfica universal* que sólo tiene que ver con el hombre biológico (como con el animal y la planta), en tanto a éste le sucede el nacimiento, la juventud, la madurez y la muerte.

La visión spengleriana de la “civilización” como último momento de la cultura, no ha impedido que Toynbee²³ tome a la civilización como unidad de investigación. En efecto, ya en la introducción de su *Estudio de la historia* Toynbee discute el problema de la unidad mínima histórica y descarta la “historia nacional” como aislada e irreal ya que esta se corresponde con múltiples entidades que abarcan una región más amplia. Importa para él, sobre todo, el estudio comparativo entre civilizaciones. Pero el concepto de “sociedad” es utilizado frecuentemente en reemplazo de “civilización”. Lo más interesante (para nuestros fines) está en la interpretación del proceso histórico. El sujeto de la historia ya no es un ser biológico que está marcado por el destino, sino una entidad guiada por impulsos o detenimientos entre lo abierto y lo cerrado. Una suerte de reto-respuesta da cuenta del movimiento social. Pero, ni el impulso es considerado en estricto sentido bergsonianos ni la concepción del reto-respuesta es una simple traspolación de la idea de estímulo-respuesta, de reflejo, como en Pavlov. Por último, a su entender, las grandes religiones trascienden la desintegración de las civilizaciones y son las que nos permiten intuir un “plan” y un “propósito” en la historia. En todo caso, la acomodación de su modelo a una cierta forma histórica lo mantiene afuera de la comprensión de la temporalidad.

Capítulo III. Historia y temporalidad

1. Temporalidad y proceso

Ya Hegel nos había enseñado a distinguir (en el tercer libro, segunda sección de su *Ciencia de la Lógica*) entre procesos mecánicos, químicos y vitales. Así, “el resultado del proceso mecánico, ya no se

halla preexistente a sí mismo; su fin no se halla en su comienzo, como acontece con la finalidad. El producto es una determinación puesta en el objeto como de modo extrínseco". Su proceso es, además, externidad que no altera su mismidad y que no se explica por ella. Más adelante nos dirá: "El propio quimismo es la propia negación de la objetividad indiferente y de la exterioridad de la determinación; está, por ende, todavía afectado por la independencia inmediata del objeto y por la exterioridad. En consecuencia, no es todavía, por sí, aquella totalidad de la autodeterminación, que resulta de él, y en la que más bien él se elimina". En el proceso vital aparecerá la finalidad en tanto el individuo viviente se pone en tensión contra su presuposición originaria y se coloca como sujeto en sí y por sí, frente al presupuesto mundo objetivo...

Pasará un tiempo luego de la muerte de Hegel hasta que aquel esbozo de vitalidad se convierta en tema central de un nuevo punto de vista, el de la filosofía de la vida de W. Dilthey. Este no entiende por "vida" solamente a la vida psíquica sino a una unidad que se encuentra en permanente cambio de estado y en el que la conciencia es un momento de la identidad subjetiva de esa estructura en proceso que se constituye en relación con el mundo exterior. La forma de correlación entre la identidad subjetiva y el mundo es el tiempo. El transcurrir aparece como vivencia y tiene carácter teleológico: es un proceso con dirección. Dilthey intuye claramente pero no pretende realizar una construcción científica. Para él, al fin de cuentas, toda verdad se reduce a la objetividad y, como anota Zubiri, "...aplicado esto a cualquier verdad, todo, hasta el principio de contradicción sería un simple hecho". De este modo, las brillantes intuiciones de la filosofía de la vida influirán poderosamente en el nuevo pensar, pero serán renuentes a buscar fundamento de carácter científico.

Dilthey nos explicará la historia desde "adentro" y desde donde ésta se da, en la vida, pero no se detendrá a precisar la naturaleza misma del devenir. Es aquí donde encontramos a la Fenomenología que promete, luego de fatigosos rodeos, enfrentarnos a los problemas de fondo de la Historiología. Seguramente, la dificultad de la Fenomenología en justificar la existencia de otro "yo" distinto al propio y de mostrar, en general, la existencia de un mundo diferente al "mundo" obtenido luego de la *epojé*, hace que la problemática se extienda a la historicidad en cuanto externa a lo vivencial. Es tema remanido que el solipsismo fenomenológico hace de la subjetividad una mónada "sin puertas ni ventanas", siguiendo aquella figura cara a Leibniz. ¿Pero son, en verdad, así las cosas? Si este fuera el caso, la posibilidad de dotar a la Historiología de principios indubitables como los que obtiene la Filosofía en tanto *ciencia estricta*, se vería seriamente comprometida.

Porque está claro que la Historiología no puede tomar burdamente principios rectores de las ciencias de la naturaleza, ni de las matemáticas e incorporarlos sin más a su propio acervo. Aquí estamos hablando de la justificación en tanto ciencia y, si es el caso, se debe *asistir* a su surgimiento sin apelar tampoco a la simple "evidencia" de la existencia del hecho histórico para luego derivar de él la ciencia histórica. A nadie se le puede escapar la diferencia que existe entre la ocupación sobre una región de hechos y el hacer ciencia sobre tal región. Tal cual Husserl comenta en su discusión con Dilthey: "...no se trata de dudar de la verdad de hecho, se trata de saber si puede ser justificada tomándola como universalidad de principio".

El gran problema que rodea a la Historiología está en que mientras no se comprenda la naturaleza del tiempo y de la historicidad, la noción de *proceso* aparecerá injertada en sus explicaciones y no las explicaciones serán derivadas de tal noción. Por ello insistimos en que un pensar estricto debe hacerse cargo del problema. Pero la filosofía ha tenido que renunciar una y otra vez a explicar esto mientras trató de ser ciencia positiva, como en Comte; ciencia de la lógica, como en Hegel; crítica del lenguaje, como en Wittgenstein o ciencia del cálculo proposicional, como en Russell. Y por ello, cuando la Fenomenología, efectivamente, aparece cumpliendo con los requisitos de una *ciencia estricta*, nos preguntamos si no está en ella la posibilidad de la fundamentación de la Historiología. Para que esto ocurra debemos despejar algunas dificultades.

Centrando el tema: ¿la insuficiente respuesta sobre la historicidad en Husserl, está dada por un

incompleto desarrollo de este punto en particular, o es la Fenomenología la que está impedida de hacer ciencia de la intersubjetividad, de la mundanidad y, en definitiva, de los hechos temporales externos a la subjetividad?²⁴

Husserl dice en *Meditaciones cartesianas*: “Si pudiera mostrar que todo lo constituido como propiedad, y por tanto también el *mundo* reducido, pertenece a la esencia concreta del sujeto constituyente como determinación interior inseparable, entonces, en la autoexplicitación del yo se encontraría su mundo propio como en el *interior* y, por otra parte, recorriendo este mundo directamente, el yo se encontraría a sí mismo como miembro de las exterioridades del mundo, y distinguiría entre él mismo y el mundo exterior”. Lo cual invalida en gran medida lo establecido en la *Ideas relativas a una Fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, en el sentido de que la constitución del yo, como “yo y mundo circundante” pertenece al campo de la actitud natural.

Hay una gran distancia entre la tesis de 1913 (*Ideas*) y la de 1929 (*Quinta meditación cartesiana*). Esta última es la que nos acerca al concepto de “apertura”, de ser-abierto-al-mundo como esencialidad del yo. Ahí se encuentra el hilo conductor que permitirá a otros pensadores encontrarse con el *ser-ahí*, sin tratarse de un “yo” fenomenológico aislado que no podría constituirse sino en su existencia o, como diría Dilthey, “en su vida”.

Daremos un rodeo, antes de reencontrar a Husserl.

Cuando Abenhazan²⁵ explica que el hacer humano se efectúa para “despreocuparse”, muestra que el “ponerse antes” está en la raíz del hacer. Si sobre la base de ese pensar se montara una Historiología “vista desde afuera” seguramente se trataría de explicar los hechos históricos por distintos modos del hacer con referencia a esa suerte de des-pre-ocupación. Si, en cambio, alguien tratara de organizar la mentada Historiología “vista desde adentro”, procuraría dar razón del hecho humano histórico desde la raíz del “ponerse antes”. Resultarían pues, dos tipos bien diferentes de exposición, de búsqueda y de verificación.

El segundo caso se acercaría a una explicitación de las características esenciales del hecho histórico, en tanto producido por el ser humano y el primero quedaría en explicación psicologista y mecánica de la historia sin entenderse cómo el simple “despreocuparse” puede engendrar procesos y ser, él mismo, proceso. Pues bien, esta forma de entender las cosas ha primado hasta el momento actual en diversas filosofías de la historia. Esto, no las ha alejado demasiado de lo que ya Hegel nos participara cuando estudiaba los procesos mecánicos y químicos.

Es claro que semejantes posturas resultan admisibles hasta antes de Hegel, pero a partir de sus explicaciones insistir en ello denota, cuando menos, cortedad intelectual difícilmente compensada por la simple erudición histórica. Abenhazan destaca el hacer como un alejamiento de lo que nosotros podemos llamar el “ponerse antes” o el “pre-ser-se-ya-en (el mundo) como ser-cabe” heideggeriano. Toca la estructura fundamental humana en tanto la existencia es proyección y en esta proyección el existente juega su destino.

Si ponemos las cosas del modo antedicho nos remitimos a una exégesis de la temporalidad por cuanto la comprensión que se tenga de ella permitirá entender el pro-yecto, el “ponerse antes”. Tal exégesis no es accesoria sino ineludible. No habrá forma de saber cómo la temporalidad ocurre en los hechos, cómo a éstos se los puede temporizar en una concepción histórica si no se da razón de la intrínseca temporalidad de quienes los producen. Así se convendrá acordar: *o la historia es un ocurrir que ubica al ser humano en calidad de epifenómeno y, en tal caso, sólo podemos hablar de historia natural (por lo demás, injustificada sin construcción humana), o hacemos historia humana (por lo demás, justificadora de cualquier construcción).*

Particularmente, adherimos a lo segundo. Veremos pues, qué se nos ha dicho de significativo sobre el tema de la temporalidad.

Hegel nos ha ilustrado sobre la dialéctica del movimiento pero no en cuanto a la temporalidad. A esta la

define como la “abstracción del consumir” y la ubica al lado del lugar y del movimiento, siguiendo la tradición de Aristóteles (particularmente en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, cap.: “Filosofía de la naturaleza”).

Nos dirá que el ser del tiempo es el ahora pero en tanto ya no es o todavía no es y, por consiguiente, como un no-ser. Si a la temporalidad se la despoja de su “ahora”, desde luego que se la convierte en “abstracción del consumir” pero subsiste el problema del “consumir” en tanto este transcurre. Por otra parte, no puede aprehenderse cómo de la posición lineal (según nos explica más adelante) de infinitos ahoras, puede obtenerse la secuencia temporal. “La negatividad que se refiere como punto al espacio y en éste desarrolla sus determinaciones como línea y superficie, existe en el ser-fuera-de-sí igualmente para sí, poniendo sus determinaciones en esto para sí al par que en la esfera del ser-fuera-de-sí, mostrándose indiferente al quieto uno-junto-a-otro. Así puesta para sí, es la negatividad del tiempo” (citado por Heidegger en *El Ser y el Tiempo*, par. 82).

Heidegger dirá que tanto la concepción ingenua del tiempo como la hegeliana, que comparte la misma percepción, ocurre por la nivelación y encubrimiento que oculta la historicidad del *ser-ahí* para quien el transcurrir no es, en el fondo, un simple alineamiento horizontal de “ahoras”. Se trata, en realidad, del fenómeno del apartar la mirada del “fin del ser en el mundo” por medio de un tiempo infinito que, para el caso, podría no ser y con ello no afectar el fin del ser-ahí.²⁶ De este modo, ha resultado hasta hoy inaccesible la temporalidad, ocultada por la concepción vulgar del tiempo que lo caracteriza como un “uno tras otro” *irreversible*. “¿Por qué es el tiempo irreversible? De suyo y justo cuando se atiende exclusivamente al flujo de los ahoras, no se divisa por qué la secuencia de éstos no habría de empezar de nuevo en la dirección inversa. La imposibilidad de la inversión tiene su fundamento en el proceder el tiempo público de la temporalidad, cuya temporación, primariamente advenidera, ‘marcha’ extáticamente a su fin de tal forma que ya ‘es’ en el fin”.

Así es que solamente partiendo de la temporalidad del “*ser ahí*” se puede comprender cómo es inherente a ella el tiempo mundano. Y la temporalidad del “*ser ahí*” es una estructura en la que coexisten (pero no uno junto al otro como agregados) los tiempos pasados y futuros y éstos últimos como proyectos, o más radicalmente, como “protensiones” (conforme enseñara Husserl) necesarias a la intencionalidad. En realidad, el primado del futuro explica el pre-ser-se-en-el-mundo como raíz ontológica del “*ser ahí*”... Esto, desde luego, es de enormes consecuencias y afecta nuestra pesquisa historiológica. En boca del mismo Heidegger: “La proposición ‘el ser ahí es histórico’ se revela como una proposición ontológico-existencial fundamental. Está muy lejos de expresar una mera comprobación óptica del hecho de que el ‘ser ahí’ tiene lugar en una ‘historia del mundo’. *La historicidad del ‘ser ahí’ es el fundamento de un posible comprender historiográfico, el cual trae a su vez consigo la posibilidad de un desarrollo intencionado de la historiografía como ciencia*”. Con esto último, nos encontramos en el plano de los pre-requisitos que necesariamente deben ser develados para justificar el surgimiento de la ciencia histórica.

En el fondo, hemos vuelto a Husserl desde Heidegger.²⁷ No respecto a la discusión en torno a si la filosofía debe o no ser ciencia, sino en cuanto a que el análisis existencial basado en la Fenomenología permite la fundamentación de la ciencia historiológica. De cualquier manera las acusaciones de solipsismo que cayeron sobre la Fenomenología, ya en manos de Heidegger resultan inconsistentes y así la estructuralidad temporal del “*ser ahí*” confirma, desde otra perspectiva, el inmenso valor de la teoría de Husserl.

2. Horizonte y paisaje temporal

No es necesario discutir aquí que la configuración de cualquier situación se efectúa por representación de hechos pasados y de hechos más o menos posibles a futuro de suerte que, cotejados con los fenómenos actuales, permiten estructurar lo que se da en llamar la “situación presente”. Este *inevitable* proceso de representación frente a los hechos hace que estos, en ningún caso, puedan tener en sí la

estructura que se les atribuye. Por ello cuando hablamos de “paisaje” nos estamos refiriendo a situaciones que siempre implican hechos ponderados por la “mirada” del observador.

Ahora bien, si el estudioso de la historia fija su horizonte temporal en el pasado, no por esto llega a un escenario histórico en sí, sino que lo configura de acuerdo a su especial paisaje porque su *actual* estudio sobre el pasado se articula como todo estudio de situación (en lo que a representación se refiere). Esto nos hace reflexionar sobre algunos lamentables intentos en los que el historiador trata de “introducirse” en el escenario escogido a fin de revivir los hechos pasados sin advertir que tal “introducción” es, al fin de cuentas, la introducción de su propio paisaje actual. A la luz de estas consideraciones advertimos que un capítulo importante de la Historiología debe estar dedicado al estudio del paisaje de los historiadores ya que a través de su transformación puede vislumbrarse también el cambio histórico. En tal sentido, aquellos tratadistas nos ilustran mejor sobre la época que les tocó vivir que sobre el horizonte histórico que escogieron para su estudio.

Podría objetarse a lo anterior el hecho de que el estudio de los paisajes de los historiadores se efectúa también desde un paisaje. Esto es así, en efecto, pero esa suerte de *metapaisaje* permite establecer comparaciones entre elementos homogeneizados en tanto se los hace pertenecer a una misma categoría.

Un examen primario de la anterior proposición podría dar como resultado que se la asimilara a cualquier otra visión historiológica. Si un supuesto historiólogo adhiriera a la “voluntad de poderío” como motor de la historia, podría inferir (de acuerdo a lo dicho) que los historiadores de diferentes épocas son los representantes del desarrollo de tal voluntad, o bien, si compartiera la idea de “clase social” en tanto productora de la movilidad histórica, situaría a los historiadores como representantes de una clase y así siguiendo. Tales historiólogos se verían a sí mismos, a su vez, como adalides conscientes de la mencionada “voluntad” o “clase” y ello les permitiría aplicar su propia impronta a la categoría “paisaje”. Podrían intentar estudiar, por ejemplo, el paisaje de la voluntad de poderío en los distintos historiadores. Sin embargo, ese intento sería solamente un proceder basado en una expresión y no en un significado ya que la patencia del concepto “paisaje” requiere de la comprensión de la temporalidad que no deriva de la teoría de la voluntad. En este tema, sorprende cómo muchos historiólogos han podido apropiarse de explicaciones de la temporalidad ajenas a su esquema interpretativo, sin necesidad de aclarar (desde su teoría) cómo es que se configura la representación del mundo en general y del mundo histórico en particular. La aclaración previa que mencionamos es condicionante del ulterior desarrollo de las ideas y no un paso más del que se pueda prescindir alegremente.

Este asunto es uno de los requisitos previos necesarios al discurso historiológico y no se lo puede descartar rotulándolo de cuestión “psicológica” o “fenomenológica” (es decir: “bizantina”). Oponiéndonos a esos antepredicativos de los que derivan designaciones como las mencionadas afirmamos, con mayor audacia aún, que la categoría “paisaje” es aplicable no solamente a la Historiología sino a toda visión del mundo, por cuanto permite destacar la mirada de quien observa al mundo. Se trata, pues, de un concepto *necesario* para la Ciencia en general.²⁸

Si bien la mirada del observador, en este caso la mirada del historiólogo, se modifica al ponerse frente un nuevo objeto, el paisaje con que aquél cuenta contribuye a direccionar su mirada. Si se opusiera a esto la idea de una mirada libre orientada sin supuestos hacia el hecho histórico que irrumpe (algo así como la mirada que es atraída reflejamente por un estímulo súbito de la vida cotidiana), se debería considerar que ya la puesta en situación frente al fenómeno emergente cae dentro de la configuración de un paisaje. Seguir sosteniendo que el observador para hacer ciencia debe ser pasivo, no aporta gran cosa al conocimiento salvo la comprensión de que tal postura es el traslado de una concepción en la que el sujeto es simple reflejo de estímulos externos. A su vez, tal obediencia a las “condiciones objetivas” muestra la devoción que profesó cierta antropología por la Naturaleza, en la que el hombre era un simple momento de ésta y por tanto, él mismo, un ser natural.

Ciertamente, en otras épocas se preguntó y respondió por la naturaleza del ser humano sin advertir que

aquello que lo definía era, precisamente, su historicidad y por tanto su actividad transformadora del mundo y transformadora de sí mismo.²⁹

Hemos de reconocer, por otra parte, que así como desde un paisaje se puede incursionar en escenarios puestos por diferentes horizontes temporales (es decir, la ocurrencia habitual del historiador que estudia un hecho), también sucede que en un mismo horizonte temporal, en un mismo momento histórico, concurren los puntos de vista de quienes son contemporáneos y por tanto coexisten, pero lo hacen desde *paisajes de formación* distintos en razón de acumulaciones temporales no homogéneas. Este descubrimiento, levanta la obviedad que se ha padecido hasta hace muy poco tiempo, destacando la enorme distancia en la perspectiva que sostienen las generaciones. Estas, aunque ocupen el mismo escenario histórico, lo hacen desde diverso nivel situacional y experiencial.

Aunque el tema de las generaciones fue tratado por varios autores (Dromel, Lorenz, Petersen, Wechsler, Pinder, Drerup, Mannheim, etc.), debemos a Ortega el haber establecido, en su teoría de las generaciones, el punto de apoyo para comprender el movimiento intrínseco del proceso histórico.³⁰ Si es que se va a dar razón del devenir de los hechos, habrá que hacer un esfuerzo similar al que en su momento ejerció Aristóteles cuando gracias a los conceptos de potencia y acto trató de explicar el movimiento. La argumentación apoyada en la percepción sensorial no era suficiente para justificar el movimiento, como no es hoy suficiente la explicación del devenir histórico por factores aplicados al ser humano en una relación en la que éste responde como simple paciente o, en todo caso, polea de transmisión de un agente que permanece externalizado.

3. La historia humana

Hemos visto que la constitución abierta del ser humano *se refiere* al mundo, en sentido no simplemente óntico sino ontológico. Además, hemos considerado que en esa constitución abierta prima el futuro como pro-yecto y como finalidad. Esa constitución, proyectada y abierta, estructura el momento en que se encuentra de manera que, inevitablemente, lo “apaisaja” como *situación actual* por “entrecruzamiento” de retenciones y protensiones temporales de ninguna manera dispuestas como lineales “ahoras”, sino como *actualizaciones* de tiempos diferentes.

Agregaremos: la referencia en situación es el propio cuerpo. En él se relaciona su momento subjetivo con la objetividad y por él puede comprenderse como “interioridad” o “exterioridad” según la dirección que dé a su intención, a su “mirada”. Frente a este cuerpo está todo-lo-que-no-es-él, reconocido como no dependiente inmediatamente de la propia intencionalidad pero susceptible de ser actuado por intermediación del propio cuerpo. Así, el mundo en general y otros cuerpos humanos ante los que el propio cuerpo tiene alcance y registra su acción, ponen las *condiciones* en las que la constitución humana configura su situación. Estos condicionantes determinan la situación y se presentan como *posibles* a futuro y en la relación futura con el propio cuerpo. De esta manera, la situación presente puede ser comprendida como modificable en el futuro.

El mundo es experimentado como externo al cuerpo, pero el cuerpo es visto también como parte del mundo ya que actúa en éste y de éste recibe su acción. De tal manera, la corporeidad es también una configuración temporal, una historia viviente lanzada a la acción, a la posibilidad futura. El cuerpo deviene *prótesis de la intención*, responde al colocar-delante-propio-de-la-intención, en sentido temporal y en sentido espacial. Temporalmente, en tanto puede actualizar a futuro lo posible de la intención; espacialmente, en tanto representación e imagen de la intención.³¹

El destino del cuerpo es el mundo y, en tanto parte del mundo, su destino es transformarse. En este acontecer, los objetos son ampliaciones de las posibilidades corporales y los cuerpos ajenos aparecen como multiplicaciones de esas posibilidades, en cuanto son gobernados por intenciones que se reconocen similares a las que manejan al propio cuerpo.

¿Por qué necesitaría esa constitución humana transformar el mundo y transformarse a sí misma? Por la

situación de finitud y carencia temporoespacial en que se halla y que registra, de acuerdo a distintos condicionamientos, como dolor (físico) y sufrimiento (mental). Así, la superación del dolor no es simplemente una respuesta animal, sino una configuración temporal en la que prima el futuro y que se convierte en un impulso fundamental de la vida aunque ésta no se encuentre urgida en un instante dado. Por ello, aparte de la respuesta inmediata, refleja y *natural*, la respuesta diferida y la construcción para evitar el dolor están impulsadas por el sufrimiento ante el peligro y son re-presentadas como posibilidades futuras o actualidades en las que el dolor está presente en otros seres humanos. La superación del dolor, aparece pues, como un proyecto básico que guía a la acción. Es esa intención la que ha posibilitado la comunicación entre cuerpos e intenciones diversas en lo que llamamos la “constitución social”.

La constitución social es tan histórica como la vida humana, es configurante de la vida humana. Su transformación es continua pero de un modo diferente a la de la naturaleza. En esta no ocurren los cambios merced a intenciones. Ella se presenta como un “recurso” para superar el dolor y el sufrimiento y como un “peligro” para la constitución humana, por ello el destino de la misma naturaleza es ser humanizada, *intencionada*. Y el cuerpo, en tanto naturaleza, en tanto peligro y limitación, lleva el mismo designio: ser intencionalmente transformado, no sólo en posición sino en disponibilidad motriz; no sólo en exterioridad sino en interioridad; no sólo en confrontación sino en adaptación...

El mundo natural va retrocediendo, en tanto naturaleza, en la medida en que se amplía el horizonte humano. La producción social se continúa y amplía, pero esta continuidad puede ocurrir no solamente por la presencia de objetos sociales que, por sí, aún siendo portadores de intenciones humanas, no han podido (hasta ahora) seguir ampliándose. La continuidad está dada por las generaciones humanas que no están puestas “unas al lado de otras” sino que se interactúan y transforman. Estas generaciones que permiten continuidad y desarrollo son estructuras dinámicas, son el tiempo social en movimiento, sin el cual una sociedad caería en estado natural y perdería su condición de sociedad.

Ocurre, por otra parte, que en todo momento histórico coexisten generaciones de distinto nivel temporal, de distinta retención y protensión y que, por tanto, configuran paisajes de situación diferentes. El cuerpo y el comportamiento de niños y ancianos delata, para las generaciones activas, una presencia de la que se viene y a la que se va y, a su vez, para los extremos de esa triple relación, ubicaciones de temporalidad también extremas. Pero esto no permanece jamás detenido porque mientras las generaciones activas se ancianizan y los ancianos mueren, los niños van transformándose y comienzan a ocupar posiciones activas. Entre tanto, nuevos nacimientos reconstituyen continuamente a la sociedad.

Cuando, por abstracción, se “detiene” el incesante fluir, puede hablarse de un “momento histórico” en el que todos los miembros emplazados en el mismo escenario social pueden ser considerados contemporáneos, vivientes de un mismo tiempo (en cuanto a fechabilidad se refiere), pero observan una coetaneidad no homogénea (en lo que hace a su temporalidad interna: memoria, proyecto y paisaje de situación). En realidad, la dialéctica generacional se establece entre “franjas” más contiguas que tratan de ocupar la actividad central (el presente social) de acuerdo a sus intereses y creencias. En cuanto a las ideas que las generaciones en dialéctica ponen de manifiesto, éstas toman forma y fundamento desde los antepredicativos básicos de su propia formación, lo que incluye un interno registro de futuro posible.

Que con el “retículo” o “átomo” mínimo del momento histórico se puedan comprender procesos más vastos (por así decir: “dinámicas” moleculares de la vida histórica) es, a todas luces, posible. Desde luego, habría que desarrollar una completa teoría de la historia. Tal emprendimiento nada tiene que ver con los límites fijados a este pequeño trabajo.

4. Los pre-requisitos de la Historiología

No somos nosotros quienes debemos decidir en cuanto a las características que debe tener la Historiología como ciencia. Ello es tarea de los historiólogos y de los epistemólogos. Nuestra preocupación ha estado puesta en hacer surgir las preguntas necesarias para la comprensión fundamental del fenómeno

histórico visto “desde adentro”, sin lo cual la Historiología podría llegar a ser ciencia de la historia en sentido formal pero no ciencia de la temporalidad humana en sentido profundo.

Habiendo comprendido la estructura temporoespacial de la vida humana y su dinámica social generacional, estamos en condiciones de decir ahora que sin la captación de esos conceptos no existirá una Historiología coherente. Son precisamente esos conceptos, los que se convierten en requisitos previos necesarios de la futura ciencia de la historia.

Consideremos unas últimas ideas. El descubrimiento de la vida humana como apertura ha roto las viejas barreras que existían entre una “interioridad” y una “exterioridad” aceptadas por las filosofías anteriores. Las filosofías anteriores tampoco han dado cuenta suficiente sobre cómo el ser humano aprehende la espacialidad y cómo es posible que actúe en ella. Porque haber determinado que el tiempo y el espacio son categorías del conocimiento, o cosas semejantes, nada nos dice de la constitución temporoespacial del mundo y, particularmente, del ser humano. Por esto ha quedado esta brecha abierta, infranqueable hasta ahora, entre la filosofía y las ciencias físico matemáticas. Estas últimas han terminado dando su especial parecer respecto a la extensión y duración del ser humano y de sus procesos internos y externos. Las deficiencias de la anterior filosofía han permitido, sin embargo, esa fructífera independencia de las ciencias físico matemáticas. Ello ha traído algunas dificultades para la comprensión del ser humano y su sentido y por tanto para la comprensión del sentido del mundo y así, la Historiología primitiva se ha debatido en la oscuridad de sus conceptos fundamentales. Hoy, habiendo comprendido cómo es la estructural constitución de la vida humana y cómo la temporalidad y la espacialidad son en esa constitución, estamos en condiciones de saber cómo actuar hacia el futuro saliendo de un “natural” ser-arrojado-al-mundo, saliendo de una pre-historia del ser natural y generando intencionalmente una historia mundial, en tanto el mundo se va convirtiendo en pró-tesis de la sociedad humana.

NOTAS A DISCUSIONES HISTORIOLOGICAS

1. “Esta palabra –historiología– se usa aquí, según creo, por vez primera...” Y más adelante: “Es inaceptable en la historiografía y filología actuales el desnivel existente entre la precisión, usada al obtener o manejar los datos y la imprecisión, más aún, la miseria intelectual en el uso de las ideas constructivas. Contra este estado de las cosas en el reino de la historia se levanta la historiología. Va movida por el convencimiento de que la historia, como toda ciencia empírica, tiene que ser ante todo una construcción y no un ‘agregado’ –para usar el vocablo que Hegel lanza una vez y otra contra los historiadores de su tiempo–. La razón que éstos podían tener contra Hegel –oponiéndose a que el cuerpo histórico fuese construido directamente por la filosofía– no justifica la tendencia, cada vez más acusada en aquel siglo, de contentarse con una aglutinación de datos.
Con la centésima parte de los que hace tiempo están ya recogidos y pulimentados bastaba para elaborar algo de un porte científico mucho más auténtico y substancioso que cuanto, en efecto, nos presentan los libros de historia”. *La Filosofía de la Historia de Hegel y la Historiología*. J. Ortega y Gasset, Revista de Occidente, febrero 1928. Inserto en Kant - Hegel - Scheler, Madrid, Alianza, 1982, pp. 61 y 72.
2. Herodoto (484-420 a.C.), *Historias*.
3. Tito Livio (59 a.C.-17 d.C.), *Historia de Roma* (conocida luego como las Décadas).
4. A modo de ejemplo, la siguiente cita: “Comenzaré este trabajo del consulado de Sergio Galba la segunda vez, y de Tito Vinio; porque muchos escritores han dado cuenta de las cosas de aquellos primeros siglos, de setecientos y veinte años después de la fundación de Roma, mientras se podían escribir los sucesos del pueblo romano con igual elocuencia y libertad: más después de la jornada de Accio, y que por la paz universal se redujo a uno solo el imperio del mundo, faltaron aquellos floridos ingenios, y con ello la verdad, ofendida en muchas maneras”. *Historias*, Cayo Cornelio Tácito, del manuscrito *Mediceus II*, de la Real Biblioteca Laurenziana. Trad. C. Coloma. Madrid, Librería de los sucesores de Hernando, 1913, p.1.
5. Virgilio vivió entre el 70 y el 19 a.C. El poeta comienza su obra maestra una vez que Octavio César, luego de la batalla de Accio, consolida el imperio. Para ese entonces, Virgilio era una celebridad reconocida por sus producciones: las *Bucólicas* y las *Geórgicas*. Pero es a partir de su nuevo trabajo cuando cuenta con todos los favores del emperador. Desde luego que no se trata de un palaciego como Teócrito o de un mercenario como Píndaro pero, de todas maneras, es alguien estimulado en la dirección de los intereses oficiales.
Virgilio pone en la epopeya de Eneas la genealogía de Roma. La historia, se retrotrae al fin de la guerra de Troya. Los dioses profetizan a Eneas que de él saldrá una progenie que gobernará al mundo. En el escudo que Vulcano forja al héroe aparecen los cuadros históricos de lo que vendrá, llegando hasta la figura central de César Augusto, un emperador que traerá la Paz Universal. En Virgilio, el sentido de la Historia es divino porque son los dioses quienes enderezan las acciones humanas hacia sus propios designios (tal como sucede en su fuente de inspiración homérica), pero ello no impide que se interprete tal Destino desde los

designios terrenos del poeta o de su protector... En el S.XIV vendrá *La Divina Comedia* en la que otro vate retomará el hilo de Virgilio y pondrá a éste como guía en sus incursiones por territorios misteriosos, con lo que la autoridad de ese modelo quedará reforzada considerablemente.

6. He aquí un caso. En la Encíclica *Divino Afflante Spiritu* dada por Pío XII se habla de “las dificultades del texto que no han sido resueltas todavía”, con referencia al *Libro de Daniel*. En efecto, aún cuando estas dificultades no se enumeren, podemos resaltar algunas por nuestra cuenta. El libro se ha conservado en tres lenguas: hebrea, aramea y griega. Las partes hebreas y arameas entran en el canon judío de las Escrituras. La parte griega ha sido reconocida por la Iglesia Católica que, con la versión de los LXX, fue recibida de los apóstoles como parte de sus Escrituras. Los judíos no cuentan, a su vez, a Daniel entre los profetas sino entre los hagiógrafos. Por otra parte, algunos cristianos inspirados por las Escrituras editadas por las Sociedades Bíblicas Unidas (en base a la versión de Casiodoro de Reina de 1569), se encuentran con un Daniel bastante modificado respecto del mismo de los católicos, por ejemplo el de la versión de Eloíno Nácar Fúster y A. Colunga. Y eso no parece un simple error ya que la versión de C. de Reina fue revisada por Cipriano de Valera (1602), sobreviniendo luego las revisiones de 1862, 1908 y 1960. En la versión católica aparecen largos tramos inexistentes en la protestante, como los Deuterocanónicos (Gr. 3, 24-90) y el Apéndice (Gr. 13-14). Pero las dificultades mayores no están en lo comentado hasta ahora, sino en el texto mismo que hace remontar la historia de Daniel llevado al palacio real de Babilonia después del año tercero de Joaquín (esto es el 605 a.C.). Y eso sucedió en deportación anterior a las dos que conocemos históricamente ocurridas en 598 y 587 a.C.

Destaca en una nota a La Biblia (ed.23. Paulinas), el erudito M. Revuelta Sañudo: “Las referencias históricas de los primeros seis capítulos no concuerdan con lo que de ellos nos dice la historia. Según el texto Baltasar es hijo y sucesor inmediato de Nabucodonosor, y último rey de la dinastía. En realidad Nabucodonosor tuvo como sucesor a su hijo Evil-Merodac (Avil-Marduk, 562-560) y como cuarto sucesor, no dinástico, a Nabonid (Nabu-na’id 556-539), el cual asoció al trono a su hijo Baltasar (Bel-Shazar). Babilonia cayó definitivamente a manos de Ciro, no de Darío el Medo, desconocido por la historia”. Este defecto histórico no puede interpretarse como un forzamiento de mala fe pero es un elemento más que se va acumulando en la deformación del texto.

Por otra parte, en la visión profética de Daniel se relata la sucesión de reinos que bajo alegorías corresponde a los cuernos de la Bestia y que no son sino los reinos de Alejandro Magno; Seleuco I Nicator; Antíoco Soter; Antíoco II Calínico; Seleuco III Cerauno; Antíoco II el Grande; Seleuco IV Filopater; Heliodoro y Demetrio I Soter. Mientras se interpretan libremente estas alegorías, se puede pensar que el espíritu profético de Daniel se anticipa unas cuantas centurias, pero ya cuando se lee la explicación aparecen giros correspondientes a más de trescientos años después. Así dice: “El carnero de dos cuernos que has visto son los reyes de Media y Persia; el macho cabrío es el rey de Grecia, y el gran cuerno de entre sus ojos es el rey primero, al romperse y salir en su lugar otros cuernos, cuatro reyes se alzarán en la nación, más no de tanta fuerza como aquel”. Obviamente, se está refiriendo a la lucha del imperio persa contra Macedonia (334-331 a.C.) y la fracción del nuevo imperio a la muerte de Alejandro. Daniel aparece profetizando acontecimientos que ocurren 250 años después, cuando en realidad las interpolaciones son probablemente del S.I. a.C. bajo influencia de los Macabeos o bien, algo más adelante, bajo influjo cristiano. En 11, 1-5 se lee: “...Habrán todavía tres reyes en Persia y el cuarto acumulará más riquezas que los otros; cuando por sus riquezas sea poderoso, se levantará contra el reino de Grecia. Pero se alzarán en éste un rey valeroso que dominará con gran poder y hará cuanto quiera. Y cuando esté en la altura se romperá su reino y será dividido hacia los cuatro vientos; no será de sus descendientes, ni ya tan poderoso como fue, pues será dividido y pasará a otros distintos a ellos”. En efecto, fue dividido a la muerte de Alejandro (323 a.C.) entre sus generales (no su descendencia) en cuatro reinos: Egipto, Siria, Asia Menor y Macedonia. En tanto, en Macabeos, se da cuenta de esos hechos históricos sin artificiosidades. Pero Macabeos, escrito en hebreo fue redactado probablemente entre 100 y 60 a.C. Por último, las diferencias de sentido dadas a las diversas traducciones son notables como en el caso de la judía y la católica que en Daniel 12-4, la primera dice: “Pasarán muchos y aumentará la sabiduría” (del texto hebreo revisado por M. H. Leteris. Traducida al castellano por A. Usque. Ed. Estrellas, Bs. As., 1945) y la segunda lo presenta así: “Muchos se extraviarán y aumentará la iniquidad”. La deformación histórica de Daniel termina dando gran autoridad profética a ese libro y, por ello, Juan de Patmos retoma su sistema de alegorización en el *Apocalipsis* (particularmente en 17, 1-16), con lo que se refuerza el antiguo modelo y se prestigia a la nueva obra.

7. La actividad de sistemática manipulación de la información cotidiana ha sido tratada no solamente por estudiosos del tema y por historiadores sino también por escritores de ficción entre los cuales G. Orwell en su 1984, da algunas de las más acabadas descripciones.
8. Nuestro punto de vista según el cual se aprehende al hecho histórico no como este es, sino como se lo quiere entender está justificado por lo expuesto y no se apoya en la perspectiva kantiana, negadora del conocimiento de la cosa en sí, o en un relativismo escéptico respecto del objeto de conocimiento histórico. En este mismo sentido hemos dicho en otro lugar: “Desde luego que se continuará entendiendo el proceso histórico como el desarrollo de una forma que, en suma, no será sino la forma mental de quienes así ven las cosas. Y no importa a qué tipo de dogma se apele, porque el trasfondo que dicte tal adhesión siempre será aquello que se quiera ver”. *El paisaje humano* (inserto en *Humanizar la Tierra*). Silo, Buenos Aires, Planeta, 1989, pág. 107.
9. Recordemos, como ejemplo, el caso de Schliemann y sus dolorosos descubrimientos.
10. Muchos historiadores han razonado en otros campos como Worringer, con su *Abstraction und Einfühlung*, aplicada al estudio del estilo en el arte. Como tal estudio debe apelar, indefectiblemente, a una concepción del hecho histórico, este autor psicologiza a la historia del arte (y psicologiza a las interpretaciones históricas de lo artístico), haciendo una violenta pero consciente declaración sobre su propio punto de vista. “He aquí la consecuencia de un error profundamente arraigado sobre la esencia del arte en general. Este error tiene su expresión en la creencia, sancionada por muchos siglos, de que la historia del arte es la historia de la capacidad artística, y que el fin evidente y constante de esa capacidad es la reproducción artística de los modelos naturales. De esta manera, la creciente verdad y naturalidad de lo representado fue estimada como progreso artístico. Nunca se planteó la cuestión de la voluntad

artística, porque esa voluntad parecía fija e indiscutible. Sólo la capacidad fue problema de valoración; nunca, empero, la voluntad. Creyóse, pues, realmente, que la humanidad había necesitado milenios para aprender a dibujar con exactitud, esto es, con verdad natural; creyóse, realmente, que la producción artística queda en cada momento determinada por un progreso o un retroceso en la capacidad. Pasó inadvertido el conocimiento –tan cercano sin embargo y hasta tan obligado para el investigador que quiera comprender muchas situaciones en la historia del arte– de que esa capacidad es sólo un aspecto secundario que recibe propiamente su determinación y su regla de la voluntad, factor superior y único determinante. Mas la actual investigación en la esfera del arte no puede ya –como hemos dicho– prescindir de ese conocimiento. Para ella ha de ser axiomática la máxima siguiente: se ha podido todo lo que se ha querido, y lo que no se ha podido es porque no estaba en la dirección de la voluntad artística. La voluntad, que antes pasaba por indiscutible, se convierte ahora en el problema mismo de la investigación, y la capacidad queda excluida como criterio de valor.” *La esencia del estilo gótico*. G. Worringer, Revista de Occidente Argentina, Buenos Aires, 1948, pp. 18 y 19.

11. G. Vico (1668-1744).
12. Esta es la temática de la parte primera, segunda y cuarta de su *Principi di scienza nuova d'intorno alla natura delle nazioni, per li quali si ritrovano altri principi del diritto naturale delle genti*.
13. *Ciencia nueva*. G. Vico, Buenos Aires, Aguilar, 1981, p. 186.
14. Op.cit., p. 186, par. 342.
15. *La filosofía de G.B.V. e l'età barocca*. L. Giusso.
16. J. Herder (1744-1803).
17. En realidad se trata de una concepción “biocultural” de la historia, pero no por ello menos filosófica que cualquier otra. En cuanto a designación, es Voltaire uno de los primeros en hablar de “filosofía de la historia”.
18. A. Comte (1798-1857).
19. A. Comte, *Discours sur l'esprit positif*, Schleicher, par. 73. Inexistente en par. 73 de la edición francesa de la Sociedad Positivista Internacional.
20. O. Spengler (1880-1936).
21. *La decadencia de Occidente*, O. Spengler, Madrid, Espasa-Calpe, 1976, I. Introducción.
22. *Años decisivos*. O. Spengler, Espasa-Calpe, Madrid, 1982.
23. A. Toynbee (1899-1975).
24. En una nota a las *Meditaciones cartesianas*, M. Presas hace las siguientes observaciones: “La Quinta meditación responde a la objeción de solipsismo trascendental y puede ser considerada –según opina Ricoeur– como el equivalente y el sustituto de la ontología de Descartes que introduce en su III Meditation por medio de la idea de lo infinito y por el reconocimiento del ser en la presencia misma de esta idea. Mientras que Descartes trasciende el cogito gracias a este recurso a Dios, Husserl trasciende el ego por el alter ego; así, pues, busca en una filosofía de la intersubjetividad el fundamento superior de la objetividad que Descartes buscaba en la veracitas divina. Cf. Paul Ricoeur, *Étude sur les Meditations cartésiennes de Husserl*, en Revue Philosophique de Louvain, 53 (1954), p. 77. El problema de la intersubjetividad ya se le había planteado a Husserl con motivo de la introducción de la reducción. Unos cinco años después extiende la reducción a la intersubjetividad, en las lecciones sobre *Grundprobleme der Phänomenologie*, dictadas en el semestre de invierno de 1910/11 en Gotinga. En varias ocasiones alude Husserl a estas lecciones publicadas ahora en el tomo XIII de la Husserliana, sobre todo cf. *Formale und transzendente Logik*, p. 215, nota. Allí anuncia la breve exposición de las investigaciones que aparecerán en las *Meditaciones cartesianas*; pero señala que hay muchas y difíciles investigaciones especiales, explícitas, que espera publicar el próximo año. Como es sabido, Husserl no llegó a publicar estas investigaciones explícitas sobre temas especiales de la intersubjetividad...”. *Meditaciones cartesianas*. E. Husserl, Madrid, ediciones Paulinas, 1979, nota p. 150.
25. Cit. art. “Cuidado”. *Diccionario de Filosofía*, J. Ferrater Mora, Madrid, Alianza, 1984.
26. “Es la tesis capital de la exégesis vulgar del tiempo, la tesis de que el tiempo es ‘infinito’, lo que hace patente de la manera más perentoria la nivelación y encubrimiento del tiempo mundano, y con él de la temporalidad en general, que entraña semejante interpretación. El tiempo (para esta interpretación), se da inmediatamente como ininterrumpida secuencia de ahoras. Todo ahora es también ya ‘hace un instante’ o un ‘dentro de un instante’. Si la caracterización del tiempo se atiende primaria y exclusivamente a esta secuencia, no cabe, radicalmente, encontrar en ella en cuanto tal ningún principio ni fin. Cada último ahora es en cuanto ahora siempre un ya un ‘dentro de un instante ya no’, o sea, tiempo en el sentido del ‘ya no ahora’, del pasado; cada primer ahora es un ‘hace un instante aún no’, esto es, tiempo en el sentido del ‘aún no ahora’, del ‘porvenir’. El tiempo es, de consiguiente, y ‘por ambos lados’, sin fin. Esta tesis acerca del tiempo sólo resulta posible sobre la base del orientarse por el ‘en sí’ flotando en el vacío de un transcurso de ahoras ‘ante los ojos’, en que el pleno fenómeno del ahora es encubierto por lo que respecta a la fechabilidad, mundanidad, distensividad y localización en la forma peculiar del ‘ser ahí’ y rebajado al nivel de un fragmento irreconocible. Si dirigiendo la atención al ‘ser ante los ojos’ y el ‘no ser ante los ojos’, ‘uno piensa’ la secuencia de los ahoras ‘hasta el fin’, no cabe encontrar nunca un fin. De aquí, de que este pensar el tiempo hasta el fin tiene que pensar siempre más tiempo, se infiere que el tiempo es infinito.” *El ser y el tiempo*. M. Heidegger, México, F. C. E., 1980, p. 457.
27. A pesar de la declaración de Husserl: “...nada tengo que ver con la sagacidad heideggeriana, con esa genial falta de científicidad”. Cit. por Iso Kern, tomo XV de las *Husserlianas*, XX ss.
28. Tan necesario es el concepto de “paisaje” que aparece como obvio en las declaraciones de los físicos contemporáneos. Así, Schrödinger, como eximio representante de éstos nos dice: “¿Qué es la materia? ¿Cómo es nuestro esquema mental de la materia? La primera pregunta es ridícula. (¿Cómo vamos a decir qué es la materia –o, por precisar, qué es la electricidad– si se trata de fenómenos observables una sola vez?). La segunda trasluce ya un cambio radical de actitud: la materia es una imagen de nuestra

mente –por lo tanto la mente es anterior a la materia (a pesar de la curiosa dependencia empírica de nuestros procesos mentales a los datos físicos de determinada porción de materia: a nuestro propio cerebro)–. En la segunda mitad del siglo XIX, la materia parecía ser algo permanente, perfectamente alcanzable. Habría una porción de materia que jamás había sido creada (al menos, que lo supieran los físicos) y que nunca podría ser destruida. Se podía agarrar con la seguridad de que no se esfumaría entre los dedos. Además, los físicos afirmaban que esta materia estaba por entero sujeta a leyes en lo que se refiere a su comportamiento y a su movimiento. Se movía con arreglo a las fuerzas con que actúan sobre ella, según sus posiciones relativas, las partes de la materia que la circundan. Se podía predecir el comportamiento, estaba rígidamente predeterminado para todo el futuro por las condiciones iniciales. Todo esto era muy cómodo, al menos en ciencia física, mientras se tratara de materia externa inanimada. Pero si lo aplicamos a la materia que constituye nuestro cuerpo, o la que constituye el de nuestros amigos, o incluso el de nuestro gato o nuestro perro, se plantea la consabida dificultad en lo que respecta a la aparente libertad de los seres vivos para mover sus miembros a voluntad. Hablaremos de ello más adelante. De momento trataré de explicar el cambio radical en las ideas que sobre la materia ha tenido lugar durante el último medio siglo. Se dio paulatina e inadvertidamente, sin que nadie lo deseara. Creíamos seguir moviéndonos dentro del antiguo marco ‘materialista’ de ideas, cuando en realidad, nos habíamos salido ya de él”. *Ciencia y humanismo*. E. Schrödinger, Barcelona, Tusquets, 1985, pp. 21 y 22.

29. Ningún ser natural, ningún animal por grande que haya sido su fuerza de trabajo y por social que sea su orden o familia, ha producido cambios tan hondos como los realizados por el ser humano. Sin embargo, esta evidencia pareció no contar durante mucho tiempo. Si hoy, en parte, como resultado de la revolución tecnológica y de las modificaciones operadas en el modo de producción, información y comunicación, se reconoce tal actividad es evidente que para muchos esto se hace a regañadientes oscureciéndolo con los “peligros” que el avance engendra para la vida. Así, se ha trasladado la ya insostenible pasividad de la conciencia a la conciencia culposa por haberse transgredido un supuesto orden natural.
30. Cómo ha sido posible que semejante concepción haya pasado casi inadvertida para el mundo de la historiología es uno de esos grandes misterios, o más bien tragedias, que se explican por la acción de antepredicativos epocales presionando en el ambiente cultural. En la época del predominio ideológico alemán, francés y anglosajón, el pensamiento de Ortega fue asociado a una España que, a diferencia de hoy, marchaba a contramano del proceso histórico. Para colmo de males, algunos de sus comentaristas hicieron de aquella obra fecunda, una exégesis pequeña e interesada. Desde otro ángulo, Ortega pagó caro el esfuerzo de traducir a lenguaje accesible, casi periodístico, importantes temas de filosofía. Esto jamás le fue perdonado por los mandarines de la pedantería académica de las últimas décadas.
31. Ver del mismo autor *Psicología de la imagen*.