

00261

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Escuela Nacional de Artes Plásticas



AUTOAFIRMACIÓN Y CREACIÓN ARTÍSTICA.

**El ser humano y la idea de sí mismo
como tema de la propuesta artística**

**Trabajo que para obtener el grado de Maestra en Artes Visuales
con orientación en Pintura
presenta**

KARINA THALÍA PAIS CEDEÑO

Tutor: Prof. V. Fernando Zamora A.

México, D.F., noviembre de 2004



Universidad Nacional
Autónoma de México

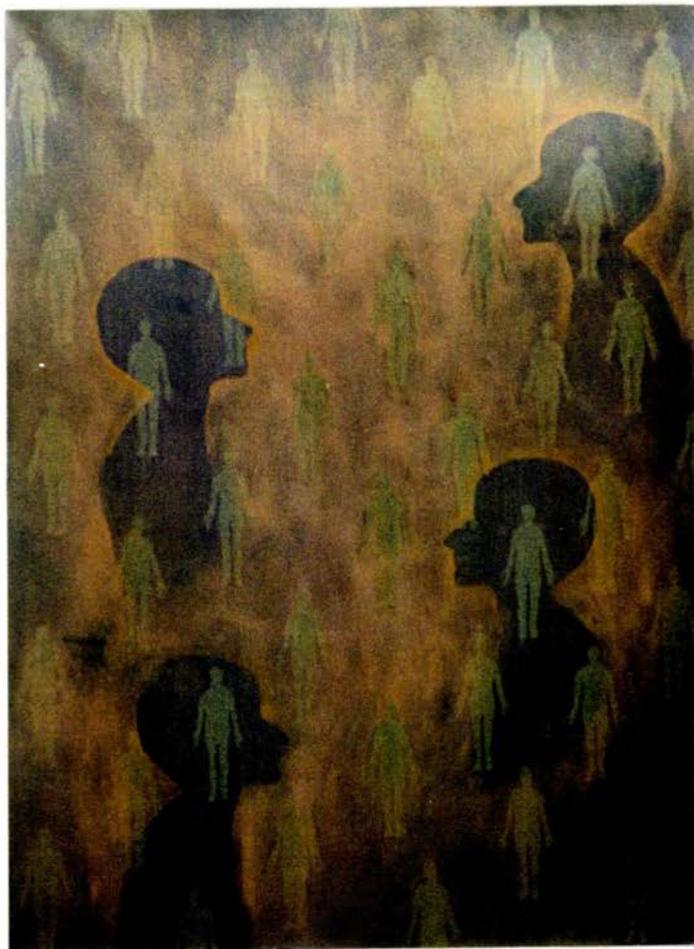


UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



Sin título, óleo sobre tela. 150 x 120 cm

AGRADECIMIENTOS

Al Dr. Fernando Zamora, mi tutor, quien supo guiarme a través de las ideas.

A mis sinodales, Mtro. Eduardo Ortiz, Mtro. Felipe Mejía, Mtro. Eugenio Garbuno y Dr. Julio Chávez, por sus comentarios y su tiempo.

A la Escuela Nacional de Artes Plásticas y a la Dirección General de Posgrado de la Universidad Nacional Autónoma de México, por haberme otorgado una beca de noviembre de 2001 a octubre de 2002 para la realización de este proyecto de investigación.

A mis compañeros de estudios, a los estudiantes extranjeros de la Maestría en Artes Visuales con quienes he compartido esta experiencia.

A los amigos y colegas que me he encontrado en el camino.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	7
--------------------	---

CAPÍTULO I

<i>De lo simple a lo complejo</i>	8
<i>La autoafirmación y el pensamiento</i>	10
1. <i>Autopoiesis</i>	13
2. <i>Lenguaje</i>	13
3. <i>Autoconciencia</i>	16
4. <i>Autorrepresentación</i>	17

CAPÍTULO II

DEFINICIÓN DEL CONCEPTO DE AUTOAFIRMACIÓN

<i>Aproximación semántica</i>	21
<i>Autoafirmación como afirmación vital</i>	25
<i>La obra de arte y la autoafirmación como valor consciente</i>	28
<i>El camino hacia la autoafirmación a través de la creación artística</i>	29

CAPÍTULO III

CLASIFICACIÓN DE LOS PROCESOS AUTOAFIRMATIVOS

<i>Las manifestaciones de la autoafirmación como procesos</i>	31
1. AUTOPOIESIS	
<i>Bases biológicas de la autocreación</i>	33
<i>La organización como unidad compleja</i>	34
<i>Interrelación, organización y sistema: La trinidad embuclada</i>	36
<i>Producción de la producción; reproducción de la reproducción</i>	39
<i>Reproducción y auto-reproducción: las dos caras de la misma moneda</i>	41
<i>Unidad y autonomía</i>	41
<i>De la autonomía de lo vivo al surgimiento del autos</i>	41
<i>Lo idéntico y la identidad: Mismidad e ipseidad</i>	43
<i>La identidad-idem y la identidad-ipse</i>	44
<i>La cuestión del sí mismo</i>	47
<i>¿Cómo concebir la noción de Sí?</i>	48
<i>El Sí se conoce a sí mismo y se autoafirma</i>	49
<i>Autoafirmación activa</i>	52

Resumiendo...	52
---------------	----

2. LENGUAJE

<i>De la autopoiesis al lenguaje</i>	54
<i>Acerca de la estructura</i>	55
<i>Ontogenia y acoplamiento estructural</i>	56
<i>Los dominios lingüísticos y sus implicaciones</i>	58
<i>¿Cómo surge el lenguaje en los seres humanos?</i>	59
<i>El lenguaje como proceso complejo</i>	60
<i>De las conductas lingüísticas a los dominios semánticos</i>	62
<i>La descripción de la descripción</i>	63
<i>Autorreferencia y recursividad lingüística</i>	64
<i>Lenguaje como autoafirmación</i>	66
<i>Hacia la conciencia de sí</i>	67
<i>Conciencia de sí y exteriorización</i>	69
<i>La conciencia de sí mismo y del otro en el lenguaje</i>	70
<i>Recapitulemos</i>	71

3. AUTOCONCIENCIA

<i>La cuestión de la mismidad y la alteridad</i>	73
<i>¿Sí mismo y el otro o sí mismo en cuanto otro?</i>	75
<i>¿La duda absoluta o la duda de la duda?</i>	76
<i>La duda reflexiva y la autoafirmación</i>	78
<i>¿Qué es la conciencia?</i>	79
<i>La conciencia de la conciencia</i>	81
<i>Autoafirmación consciente</i>	83
<i>La memoria</i>	83
<i>Conciencia reflexiva o el yo representado</i>	85
<i>Volvamos sobre nuestros pasos</i>	88

4. AUTOREPRESENTACIÓN

<i>¿Qué es la representación?</i>	88
<i>La representación como construcción traductora</i>	89
<i>¿Analogía de lo real o analogía mental presentificada?</i>	89
<i>Percepción y representación</i>	90
<i>La imagen mental</i>	91
<i>La autoimagen como autorrepresentación</i>	92
<i>Primera articulación de los procesos autoafirmativos</i>	93

CAPÍTULO IV

<i>Segunda articulación de los procesos autoafirmativos</i>	96
<i>De círculo vicioso a circularidad productiva</i>	96
<i>Hacia la esfera de la creación artística</i>	96
<i>El proceso creativo como autoafirmación</i>	97

ANÁLISIS DE MI PROPUESTA ARTÍSTICA

<i>Aproximación visual</i>	100
<i>Acerca de la imagen y el texto</i>	102
<i>Hacia la mismidad como propuesta artística</i>	103
<i>Mi mismidad y mi autoafirmación</i>	104
<i>Acerca de los conceptos</i>	105
<i>El tema de la obra y sus implicaciones</i>	105
<i>La experiencia concreta</i>	107
<i>La obra y su contexto</i>	109

ILUSTRACIONES	110
CONCLUSIONES	112
BIBLIOGRAFÍA	114
APÉNDICES	118

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo de investigación consiste en el desarrollo de una propuesta tanto teórica como artística que tiene como punto de partida el concepto de autoafirmación analizado en función de la relación del ser humano con la idea de sí mismo.

En las siguientes páginas emprenderé el análisis de esta relación proponiendo una definición propia del término *autoafirmación* y de sus manifestaciones en el ser humano que abarquen desde sus bases biológicas hasta los procesos más íntimos y subjetivos del ser humano.

Intentaré, pues, argumentar cómo estas manifestaciones de la autoafirmación en el ser humano se entremezclan e interrelacionan en su diario vivir y se evidencian en todos los ámbitos de su existencia.

Cuando llegue a este punto, abordaré la relación del ser humano con la idea de sí mismo en cuanto al proceso creativo y para ello utilizaré como punto de referencia el análisis de mi propuesta artística.

De esta manera intentaré sustentar en qué sentido la temática de mi obra coincide y se corresponde con los planteamientos de esta investigación.

CAPÍTULO I

De lo simple a lo complejo

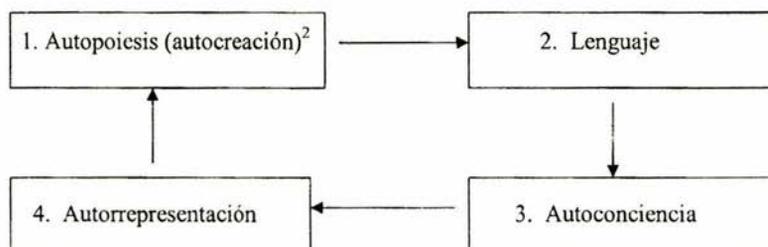
¿Cómo se produce la *autoafirmación* en el ser humano y de qué manera se manifiesta a través de la creación artística? Ésa es la principal pregunta a la que buscaré dar respuesta en la presente investigación. Para emprender esta ardua tarea, será necesario que considere el *concepto de autoafirmación* en función de ciertos parámetros que, en un principio, me ayuden a “delimitar” su margen de aplicación dentro de esta investigación. Para ello es indispensable, pues, plantearse otra pregunta a continuación: ¿en función de qué y/o de quién se produce la autoafirmación en el ser humano?

En virtud de este último cuestionamiento es que pretendo llevar a cabo el análisis de la *autoafirmación*, no como un concepto *simple e independiente*, sino como el producto de una relación: *la del ser humano con la idea de sí mismo*. Y es aquí donde el análisis del concepto de autoafirmación nos llevará por un camino mucho más amplio y cargado de interdependencias y complejidades.¹

Una vez sugerido de manera preliminar que la *autoafirmación*, en esta investigación, será considerada en función de la relación del ser humano con la idea de sí mismo y habiendo esbozado a grandes rasgos cuáles son las implicaciones que nos atañen de dicha relación, queda una cuestión más por concretar: ¿cómo se generan y cuáles son las

¹ Edgar Morin, en su libro *El Método I. La naturaleza de la naturaleza* (Editorial Cátedra, España, 1999) nos habla de esta necesidad metodológica de establecer interrelaciones entre conceptos en una investigación al afirmar: “Hoy nuestra necesidad histórica es encontrar un método que detecte y no oculte las uniones, articulaciones, implicaciones, imbricaciones, interdependencias y complejidades.” (p. 29). Lo que Morin propone con su *Método* es la elaboración de un análisis de los conceptos basado en el principio de complejidad, el cual no se encuentra presente en las diversas líneas de investigación ya existentes, puesto que la principal característica de las mismas es su naturaleza excluyente y simplificante. En este sentido, el principio de complejidad expuesto en el trabajo de Morin plantea una alternativa de investigación y de enfoque analítico mucho más amplia y compleja, pero no por ello menos efectiva. Según este principio, el análisis teórico requiere de un pensamiento complejo que establezca relaciones entre conceptos, a través de un proceso de razonamiento circular activo o espiral, que desemboque en la organización y articulación del conocimiento. Así, siguiendo la ruta trazada por Morin, la autoafirmación, en esta investigación, será considerada como un *concepto complejo*, del cual se desprenderán las interdependencias y complejidades que puedan ir surgiendo al interior del mismo.

principales manifestaciones de esta autoafirmación como *concepto complejo*? La respuesta que planteo en esta investigación tiene, asimismo, un carácter complejo: las manifestaciones de la relación del ser humano con la idea de sí mismo son generadas por *procesos*, entre los cuales, los siguientes pueden ser considerados como fundamentales:

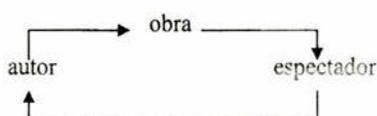


Ahora bien, el análisis circular de estos cuatro procesos, a su vez, implicará establecer las correspondientes relaciones *intercomunicantes*, las uniones, las articulaciones y las interdependencias que existen entre cada uno de ellos; conservando, en todo momento, la circularidad como posibilidad de interacción entre términos, a fin de que la organización del conocimiento que resulte de este análisis, permita ofrecer una concepción más cabal e *incluyente* de la autoafirmación en el ser humano.³

² Del griego *poiésis* = creación. *Autopoiesis*, por lo tanto, se refiere a la creación de sí mismo. Este término es utilizado por Humberto Maturana y Francisco Varela en su libro *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del conocimiento humano*, (Editorial Debate, España, 1999). En dicho texto, la *autopoiesis* designa la característica común de los seres vivos que consiste en su capacidad de producirse constantemente a sí mismos. En este sentido, la noción de creación de sí mismo (autocreación), en esta investigación, se corresponde con el concepto de autopoiesis manejado por Maturana y Varela en tanto que hace referencia al ser y hacer simultáneo y constante del ser humano como unidad autónoma.

³ Morin se refiere al hecho de conservar la circularidad en los siguientes términos: «conservar la circularidad, es rechazar la reducción de un dato complejo a un principio mutilante; es rechazar la hipótesis de un concepto-maestro (la Materia, el Espíritu, la Energía, la Información, la Lucha de clases, etc.). Es rechazar el discurso lineal con punto de partida y término. Es rechazar la simplificación abstracta. Romper la circularidad parece restablecer la posibilidad de un conocimiento absolutamente objetivo. Pero es esto lo que es ilusorio: conservar la circularidad, es, por el contrario, respetar las condiciones objetivas del conocimiento humano, que comporta siempre, en alguna parte, paradoja lógica e incertidumbre.» (ibid., p. 31). Y más adelante vuelve a insistir: «Concebir la circularidad es, desde ahora, abrir la posibilidad de un método que, al hacer interactuar los términos que se remiten unos a otros, se haría productivo, a través de estos procesos y cambios, de un conocimiento complejo que comporte su propia reflexividad.» (ibid., p. 32).

Es precisamente esta circularidad la que nos conducirá, al final de este estudio, desde el concepto de la autoafirmación en el ser humano y sus manifestaciones, hacia el dominio del arte en la búsqueda de —como muy bien lo plantea Morin en el primer tomo de su *Método: La naturaleza de la naturaleza— los nudos de comunicación y las articulaciones entre esferas disjuntas*. Esta vez, además, en función de la relación:



La autoafirmación y el pensamiento

Volvamos sobre la pregunta que dio inicio al desarrollo de este estudio preliminar, cuya respuesta —o primer intento por lograr una explicación convincente— parece haber quedado momentáneamente suspendida en el aire: ¿cómo se produce la *autoafirmación* en el ser humano y de qué manera se manifiesta a través de la creación artística?

La obra de René Descartes, principalmente sus *Meditaciones metafísicas*, nos brinda una primera ayuda al respecto. En ellas la razón, a través del acto de pensar, se establece como única evidencia de la existencia de uno mismo como ser ante la duda absoluta: «Yo soy, yo existo; pero ¿cuánto tiempo? El tiempo que pienso; porque si yo cesara de pensar, en el mismo momento dejaría de existir»⁴

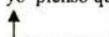
El enfoque de esta investigación, con relación a este planteamiento, es que el acto de pensar se constituye en prueba de nuestra existencia en la medida en que nos conduce a la autoafirmación a través de la percepción de la idea de nosotros mismos. Morin tiene algo más que aportar en este sentido con respecto a la certeza de nuestra existencia que surge de

⁴ Descartes, René. *Meditaciones metafísicas, Meditación segunda*, p. 60, Editorial Porrúa, México, 2000.

la duda de Descartes: «Como nos lo indica el *cogito* cartesiano, el sujeto surge en y por el movimiento reflexivo del pensamiento sobre el pensamiento.»⁵

Y después agrega:

la evidencia irrefutable del *cogito* constituye la transformación del círculo aparentemente vicioso en circularidad productora. El círculo vicioso es el yo pienso que



donde el pensamiento gira en redondo reflexionando sobre sí al infinito. Ahora bien, de hecho, círculo, al constituir una auto-referencia, en lugar de encerrar el pensamiento como en un recipiente cerrado, hace surgir por evidencia el *autos*⁶, es decir, el ser-sujeto o Ego: Yo:



Y por ello mismo el *cogito* se transforma en irrefutable afirmación de existencia: Yo



Ahora bien, cabe aclarar en este punto, en cuanto a la distinción entre cuerpo y alma que plantea el dualismo cartesiano y que se hace evidente principalmente en la Meditación Sexta de las *Meditaciones metafísicas*⁸, que no es la intención de esta investigación seguir esa línea de pensamiento. Tampoco es, pues, el interés de esta investigación asumir la postura excluyente y simplificante a la que puede llevar el establecer una separación entre estas dos instancias. Y en este sentido, las palabras de Morin una vez más nos son de utilidad:

⁵ *Cogito* (del latín): pensar, considerar, reflexionar, imaginar, meditar, proyectar, proponerse. (Julio Pimentel Álvarez, *Breve diccionario latín – español, español – latín*, Editorial Porrúa, México, 1999, Pág. 98).

⁶ Nos referiremos en el segundo capítulo al sentido y significación de esta noción.

⁷ E. Morin, *El Método I. La naturaleza de la naturaleza*, p. 32.

⁸ Descartes, René. *Meditaciones metafísicas, Meditación sexta: De la existencia de las cosas materiales y de la distinción entre el alma y el cuerpo del hombre*. Editorial Porrúa, México, 2000. Pág. 81.

Conservar la circularidad es, al mantener la asociación de dos proposiciones reconocidas como verdaderas, una y otra aisladamente, pero que tan pronto como se ponen en contacto de niegan mutuamente, abrir la posibilidad de concebir estas dos verdades como las dos caras de una verdad compleja; es desvelar la realidad principal, que es la relación de interdependencia, entre nociones que la disyunción aísla u opone, es, pues, abrir la puerta a la búsqueda de esta relación.⁹

Por lo tanto, lo que realmente se quiere rescatar de la postura cartesiana, en esta investigación, no es la desarticulación del cuerpo y el alma, sino más bien la validez e importancia que reviste del acto de pensar, el pensamiento, como instancia donde se genera la autoafirmación en el ser humano —de manera consciente—, a través de la *relación* que éste establece con la idea de sí mismo.¹⁰

Una vez realizado nuestro primer acercamiento a lo que constituye la principal inquietud que emerge de esta investigación, se hace necesario introducir algunas consideraciones con respecto a cómo se produce la interacción de las cuatro manifestaciones de la autoafirmación en el ser humano enumeradas anteriormente, antes de referirme brevemente a cada una de ellas.

Como ya se ha dicho, estas cuatro manifestaciones o *procesos* obedecen a una consideración *compleja* del concepto de autoafirmación¹¹; lo que no se ha dicho es que la forma en que estos procesos interactúan y se establecen como *interdependientes* está dictada por la circularidad misma de la autoafirmación. De manera que la *autopoiesis* implica la autorreproducción constante de los seres vivos; el *lenguaje*, el proceso a través del cual interactuamos los seres vivos de forma predominante; la *autoconciencia*, el producto de fenómenos de reflexión más complejos; y la *autorrepresentación*, el resultado y proyección práctica y sensible de dicha reflexión.

⁹ E. Morin, *El Método I. La naturaleza de la naturaleza*, p. 31.

¹⁰ En el capítulo dedicado a la autoconciencia abordaremos la relación del ser humano con la idea de sí mismo incluyendo su relación con la idea del otro.

¹¹ Abordaremos la definición del concepto de *autoafirmación* en el segundo capítulo de esta investigación.

Pero volveremos más adelante sobre la trayectoria de interacción descrita por las cuatro manifestaciones de la autoafirmación en el ser humano, y sobre cómo se produce un cambio cualitativo en esta *circularidad interactiva*, cuando abordemos la definición del concepto de autoafirmación. Por el momento, dejaremos apenas sugerido, a continuación, un primer nivel *descriptivo* en el curso de la interacción de estos cuatro términos:

1. *Autopoiesis*

Como se mencionó más arriba, el término, empleado por Maturana y Varela como concepto fundamental de su libro *El árbol del conocimiento*, se refiere a la característica principal de los seres vivos —entre ellos los seres humanos—, que consiste en la conservación de la capacidad de crearse a sí mismos constantemente (autocreación):

Quando hablamos de seres vivos ya estamos suponiendo que hay algo en común entre ellos, de otra manera no los pondríamos dentro de la misma clase que designamos con el nombre vivo. Lo que no está dicho, sin embargo, es cuál es esa organización que los define como clase. Nuestra posición es que los seres vivos se caracterizan porque, literalmente, se producen constantemente a sí mismos, lo que indicamos al llamar a la organización que los define *organización autopoietica*.¹²

Es en correspondencia con esta posición asumida por Maturana y Varela, pues, que el enfoque dado a la autopoiesis en este punto de la investigación, buscará establecer que esta capacidad de los seres vivos de auto-producirse constantemente constituye, además, la forma más elemental y primaria de *autoafirmación*.

2. *Lenguaje*

El lenguaje, considerado en sus diversas expresiones y no únicamente como lenguaje verbal, será analizado como un proceso complejo mediante el cual es posible describirnos a nosotros mismos y como principal medio de interacción entre seres

humanos. La autoafirmación, en este caso, se hace posible a través de la conservación de la adaptación en los *dominios lingüísticos* al interior de toda sociedad.

De igual forma, este análisis tiene relación principalmente con los planteamientos de Maturana y Varela en el capítulo VIII sobre «los fenómenos sociales» y nuevamente en el capítulo IX:

Los organismos como sistemas metacelulares tienen clausura operacional que se da en el acoplamiento estructural de las células que lo componen. Lo central en la organización de un organismo está en su manera de ser unidad en un medio en el que debe operar con propiedades estables que le permitan conservar su adaptación en él, cualesquiera sean las propiedades de sus componentes. Esto tiene como consecuencia evolutiva fundamental el que la conservación de la adaptación de los organismos de un linaje particular seleccione, recurrentemente, la estabilización de las propiedades de las células que lo componen. La estabilidad genética y ontogénica de los procesos celulares que constituyen a los organismos de cada especie, y la existencia de procesos orgánicos que pueden eliminar a células que se salen de norma, revelan que esto es así.

En los sistemas sociales humanos la cosa es diferente. Estos, como comunidades humanas, también tienen clausura operacional que se da en el acoplamiento estructural de sus componentes. Sin embargo, los sistemas sociales humanos también existen como unidades para sus componentes en el dominio de lenguaje. La identidad de los sistemas sociales humanos depende, por tanto, de la conservación de la adaptación de los seres humanos no sólo como organismos, en un sentido general, sino también como componentes de los dominios lingüísticos que constituyen. Ahora bien, la historia evolutiva del hombre, al estar asociada a sus conductas lingüísticas, es una historia en la que se ha seleccionado la plasticidad conductual ontogénica que hace posible los dominios lingüísticos, y en la que la conservación de la adaptación del ser humano como organismo requiere de su operar en dichos dominios y de la conservación de dicha plasticidad. De modo que allí donde la existencia de un organismo requiere de la estabilidad operacional de sus componentes, la existencia de un sistema social humano requiere de la plasticidad operacional (conductual) de ellos. Allí donde los organismos requieren un acoplamiento estructural no lingüístico entre sus componentes, los sistemas sociales humanos requieren componentes acoplados estructuralmente en dominios lingüísticos, donde ellos (los componentes) pueden operar con lenguaje y ser observadores. En consecuencia, mientras que para el operar de un organismo lo central es el organismo y de ello resulta la restricción de las propiedades de sus componentes al constituirlo, para el operar de un sistema social humano lo

¹² Ibid., pág. 172-173.

central es el dominio lingüístico que generan sus componentes y la ampliación de las propiedades de éstos, condición necesaria para la realización del lenguaje que es su dominio de existencia.¹³

Es decir, así como la existencia de un organismo requiere de la estabilidad operacional de sus componentes, los sistemas sociales humanos requieren de la conservación de una *ductilidad operacional* (conductual) que privilegia el acoplamiento estructural en dominios lingüísticos. Lo que sostendré en este estudio es que precisamente ahí es donde se manifiesta, en este proceso, la autoafirmación en el ser humano.

Al abordar el proceso del lenguaje, en el tercer capítulo de esta investigación, no perderemos de vista las distintas formas en que éste se manifiesta, lo cual nos llevará a establecer analogías con el lenguaje artístico que lo pongan en evidencia como uno de los medios de intensa interacción entre seres humanos; con la interacción autor-espectador, a través de la obra de arte.

En cuanto al lenguaje dentro de los dominios lingüísticos, en mi opinión, Varela y Maturana dan un paso adelante en favor del estudio del lenguaje como manifestación de la autoafirmación en el ser humano y como concepto complejo al decir:

... podemos identificar la característica clave de lenguaje que modifica de manera tan radical los dominios conductuales humanos haciendo posibles nuevos fenómenos como la reflexión y la conciencia. Esta característica es que el lenguaje permite al que opera en él *describirse a sí mismo* y a su circunstancia...

De la mano de este razonamiento, entonces, considero que es factible vislumbrar la posibilidad de establecer no sólo que, en la medida en que hacemos referencia a nosotros mismos a través del lenguaje, nos autoafirmamos, sino que también este hecho guarda relación directa con fenómenos como la conciencia. Lo dicho permite, pues, entrever el camino que recorre la autoafirmación en el ser humano desde la conservación de la capacidad de crearse a sí mismo hacia fenómenos mucho más íntimos y complejos.

¹³ Ibid., p. 172-173.

3. Autoconciencia

Como ya se anticipó en el apartado anterior, el proceso del lenguaje hace posible que se generen fenómenos como la conciencia. El análisis de este punto establecerá la incidencia del lenguaje sobre la autoconciencia¹⁴, en virtud del intenso acoplamiento estructural que éste provoca en los seres humanos a través de la recursividad lingüística, que genera distinciones particulares y que señala la posibilidad de percepción de nuestra propia individualidad y de la constante referencia a aquello que llamamos «yo». Es decir, en este punto, nos ocuparemos de analizar el fenómeno de la autoconciencia a partir de cómo es generada por medio del lenguaje, que es el mecanismo de acoplamiento estructural por antonomasia entre los seres humanos, y el que posee como característica fundamental, la recursividad. Esta recursividad propia del lenguaje, es la que nos hace referirnos constantemente a nosotros mismos y es la que lleva al ser humano hacia la percepción de su individualidad.

Los textos del capítulo IX, en el apartado *Lo mental y la conciencia*, del libro de Maturana y Varela, servirán de referencia para este estudio: «Las características únicas de la vida social humana y su intenso acoplamiento lingüístico se manifiestan en que ésta es capaz de generar un fenómeno nuevo, a la vez tan cercano y tan ajeno a nuestra propia experiencia: nuestra mente, nuestra conciencia.» (p. 191). También la *Meditación tercera* de *Las Meditaciones metafísicas* de Descartes brindará apoyo al planteamiento de la autoconciencia como manifestación de la autoafirmación en el ser humano:

...cuando distingo la cera de sus formas exteriores, y, como si le hubiera quitado las vestiduras, la considero desnuda, comprendo que, aun encontrándose en mi juicio algún error, ese modo de concebir las cosas es imposible, sin un espíritu humano... Si juzgo que la cera es o existe porque la veo, más evidente es que yo soy o existo, porque yo soy el que la veo. Podemos suponer que lo

¹⁴ En el *Diccionario de términos psicológicos fundamentales*, (Frank J., Bruno, Paidós Studio, Argentina, 1997) se lee: «Con relación a los seres humanos, la palabra *conciencia* suele implicar “conciencia de la conciencia”: no sólo somos conscientes, sino que somos conscientes de que lo somos, vale decir “autoconscientes”.» Este es, por consiguiente, el sentido que adquirirá el término *autoconciencia* en esta investigación.

visto por mí no es la cera, y hasta que carezco de ojos; pero lo que de ninguna manera puedo suponer es que yo no soy alguna cosa, cuando veo, cuando no distingo, cuando pienso. Por la misma razón, si juzgo que la cera existe porque la toco; si juzgo que la cera existe porque mi imaginación u otra causa cualquiera me persuade de ello, concluiré también que existo¹⁵

Pero además de los textos citados más arriba, nos servirá, en este apartado, el libro de Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*,¹⁶ en el sentido de que nos aportará una visión de la *conciencia de sí* (autoconciencia) que no se encuentra circunscrita únicamente al *sí mismo*, sino que involucra al *otro* en la generación de este fenómeno.¹⁷

En este estudio, por otra parte, se analizarán las relaciones de interdependencia que existen entre lenguaje y autoconciencia, en función de la autoafirmación en el ser humano. Esto en concordancia con lo antes mencionado sobre la conservación de la circularidad del conocimiento en la primera articulación de las cuatro manifestaciones de la autoafirmación como *concepto complejo*.

4. Autorrepresentación

La autorrepresentación analizará la capacidad de percepción y representación de la idea de sí mismo en el ser humano a partir de la posibilidad de la existencia de una «autoimagen» y, por lo tanto, de la *autorreferencia* como resultado de la capacidad reflexiva del ser humano.

¹⁵ Descartes, René, *Meditaciones metafísicas*, p 62-63.

¹⁶ Editorial Siglo XXI, México, 1996.

¹⁷ No considero conveniente, en este momento, adelantar mayores detalles sobre la visión interpretativa del *sí mismo como otro* que plantea Ricoeur en cuanto a la conciencia, puesto que esta particular visión requiere, en mi opinión, una exposición mucho más extensa y exhaustiva para ser comprendida a cabalidad. Una exposición de tales características tendrá lugar, por lo tanto, en el tercer capítulo de esta investigación, cuando abordemos la autoconciencia como tercera manifestación de la autoafirmación en el ser humano.

Este enfoque teórico tiene relación con lo que Maturana y Varela abordan en el capítulo IX, *Los dominios lingüísticos y la conciencia humana*, (*El árbol del conocimiento*), al referirse específicamente al tema de lo mental en el ser humano, cuando exploran el hecho de habituarse a la propia imagen.¹⁸

También Descartes en su *Meditación tercera* de sus *Meditaciones metafísicas* habla sobre la distinción de la idea que nos representa a nosotros mismos de entre las demás ideas que están en nuestro *espíritu*:

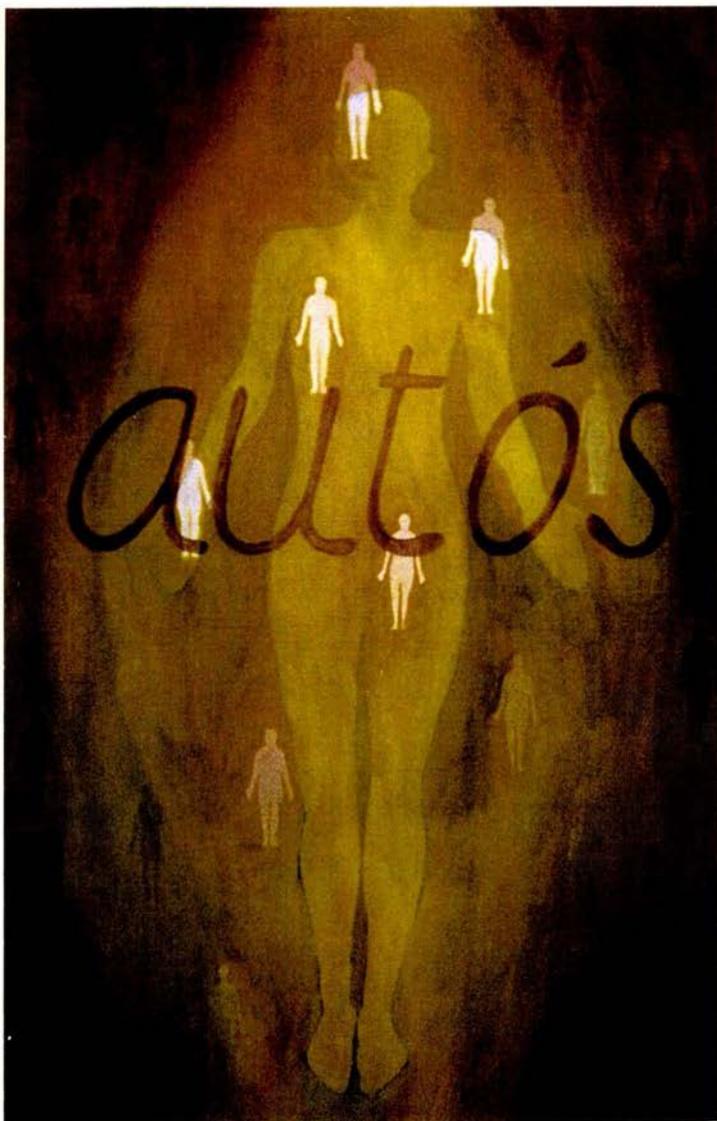
Entre las ideas que están en mi espíritu, además de la que me representa a mí mismo; encuentro otra que me representa un Dios; otras cosas corporales e inanimadas; otras, ángeles; otras, animales, y otras finalmente, me representan hombres semejantes a mí... En cuanto a las ideas de las cosas corporales, nada reconozco en ellas que sea tan grande y tan excelente que no puede originarse en mí...

En este sentido, el proceso de *autorrepresentación* se encuentra estrechamente ligado a las ideas que percibe nuestra conciencia humana, según las cuales podemos distinguir —entre el mar de ideas que somos capaces de percibir— la idea de nosotros mismos con y a través de las otras ideas que representan seres humanos semejantes a nosotros. La autoafirmación en este caso, será abordada en función del acto de representarnos a nosotros mismos como idea y de la confrontación de ésta con la de los demás.

¹⁸ «Para explorar más allá este habituarse a la propia imagen, que aparece como tan distinto a lo que pasa con otros animales, en un experimento se anestesió a un gorila y se le pintó, entre los dos ojos, un punto de color que sólo podría verse en el espejo. Al salir el animal de la anestesia y ser puesto ante el espejo, ¡sorpresa!, su mano se dirigió hacia el punto de color de su propia frente para examinarlo. Podría haberse pensado más bien que el animal iba a estirar la mano para tocar el punto en la imagen, donde la veía. De estos experimentos se ha pensado que podrían ser indicaciones de que, al menos en los gorilas (y otros primates superiores), hay una cierta posibilidad de autoimagen y, por tanto, de reflexión. Cuáles serían los mecanismos recursivos que les permitirían hacer esta reflexión está lejos de ser claro, si es que existen del todo. Y si los hay, son quizá de una forma muy limitada y parcial. No así en el hombre, en quien el lenguaje hace que esta capacidad de reflexión sea inseparable de su identidad.» (Maturana, Humberto y Varela, Francisco, *El árbol del conocimiento. Bases biológicas del conocimiento humano*, Editorial Debate, España, 1999, p. 193).

Cabe mencionar aquí que no se perderán de vista las implicaciones de la autorrepresentación en cuanto a la creación artística. Por el contrario, éstas devienen en cuestión fundamental para esta investigación y serán tratadas con mayor detenimiento en el tercer y cuarto capítulo cuando profundicemos en el análisis de la interacción de las manifestaciones de la autoafirmación en el ser humano.

Para concluir con lo expuesto anteriormente y dar paso a la definición del *concepto de autoafirmación*, sólo me queda, pues, reiterar que una de las intenciones principales de esta investigación es realizar un estudio que proponga una visión circular y compleja del concepto de autoafirmación. Siendo así, la complejidad misma de dicho concepto requerirá del firme propósito de evitar cualquier consideración que pueda mutilar y simplificar el resultado final de este trabajo. En este sentido, *la autopoiesis, el lenguaje, la autoconciencia y la autorrepresentación* se irán articulando e interrelacionando, de manera *progresiva*, a medida que se vaya desarrollando el cuerpo mismo de la investigación y se irán estableciendo como procesos interdependientes y en constante interacción.



Sin título, acrílico sobre tela. 228 x 165 cm

CAPÍTULO II

DEFINICIÓN DEL CONCEPTO DE AUTOAFIRMACIÓN

Aproximación semántica

Ciertamente el término reafirmación constituye la primera referencia a la que nos remite la noción de *autoafirmación*, en tanto que implica, en su sentido más llano, *afirmar nuevamente algo*. Sin embargo, en la aplicación que nos interesa del verbo «reafirmar», es decir, reafirmarse, he encontrado que se hace necesaria la utilización de un término que transmita más eficazmente y de forma prioritaria la noción de *acción reflexiva*. En otras palabras, puesto que lo que pretendo a través de la investigación es analizar la relación del ser humano con la idea de sí mismo, se hace indispensable emplear un término en el cual, la importancia de su significado radique en el acto de afirmarse a sí mismo y no de reafirmar una cosa o idea cualquiera.

Dicho lo anterior, pasemos a continuación a analizar la palabra autoafirmación a partir de su etimología. Walter Porzig, en su libro *El mundo maravilloso del lenguaje*¹⁹, hace alusión al origen griego del término autos, y al significado del mismo, al poner como ejemplo la conformación de palabra automóvil: «Automóvil y bicicleta son incluso soldaduras de elementos griegos y latinos: *autós* es griego y significa “mismo”; *mobilis*, latino, y significa “móvil”; por tanto, el todo debe significar “que se mueve a sí mismo”».²⁰ Se colige de lo anterior que la palabra *autós* es empleada para denotar una “acción reflexiva” o bien, en el caso del ser humano, para referirse a sí mismo.

¹⁹ Editorial Gredos, Madrid, 1974.

²⁰ *Ibid.*, p. 38.

En el caso específico del término *autoafirmación*, éste se encuentra compuesto por la soldadura del elemento *autós* (del griego)²¹ y *affirmare* (del latín)²², dando como resultado el sentido de *afirmarse a sí mismo*. Esta acepción de la palabra *autoafirmación* es la que retendré en esta investigación.

Ahora bien, siendo que lo que se pretende analizar aquí es la relación del ser humano con la idea de *sí mismo*, la aplicación del término requerirá adicionalmente, por lo tanto, precisamente de la presencia del ser humano como sujeto de la acción. De tal forma que sea éste el que ejecute el acto de *afirmarse a sí mismo*.

Al respecto de este sentido dado al *sí* en la expresión *afirmarse a sí mismo*, Paul Ricoeur en la introducción de su libro *Sí mismo como otro*²³ nos explica:

El “sí” se define, en principio como pronombre reflexivo. Bien es verdad que el uso filosófico que de él se hace a lo largo de estos estudios conculca una restricción recalcada por los gramáticos, a saber, que “sí” es un pronombre reflexivo de la *tercera persona* (él, ella, ellos). No obstante, esta restricción desaparece si se relaciona el término “sí” con el término “se”, referido, a su vez, a verbos en modo infinitivo; se dice: “presentarse”, “llamarse”²⁴ [...] Esta digresión en torno al “se” no es superflua, ya que el propio pronombre reflexivo “sí” accede a la misma amplitud omnitemporal cuando completa el “se” asociado al modo infinitivo: “designarse a sí mismo”.

En este sentido, entonces, también se podría decir: «afirmarse a sí mismo».

Este razonamiento de Ricoeur ayuda a entender la expresión *sí mismo* en su dimensión reflexiva y omnitemporal, que es la que nos atañe en esta investigación al intentar definir el concepto de autoafirmación. Por otra parte, además, más adelante plantea la relevancia de esta expresión en cuanto a su capacidad de *reforzamiento*, hecho que se

²¹ Auto... (del G. aut??), el mismo, uno mismo, y no otro. Lalande, Andre, *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*, Editorial, El Ateneo, Argentina, 1967, p. 94.

²² afirmar, assevero, afirmo, avi, atum, are, tr.; dico, dixi, dictum, ere, tr. Pimentel Álvarez, Julio, *Breve diccionario latín-español, español-latín*, Editorial Porrúa, México, 1999, p. 569.

²³ Editorial Siglo XXI, México, 1996, p. XI-XII.

²⁴ Aquí se podría agregar «afirmarse». K.P.

relaciona con lo que anotábamos antes acerca de la importancia de poner énfasis en la relación del ser humano con la idea de sí mismo y en el acto de afirmarse a sí mismo; no de reafirmar cualquiera cosa. Ricoeur se refiere a este reforzamiento en los siguientes términos:

“sí mismo” no es más que una forma reforzada del “sí”, sirviendo la expresión “mismo” para identificar que se trata exactamente del ser o de la cosa en cuestión (por eso apenas hay diferencia entre “el cuidado del sí” y “el cuidado de sí mismo”; sólo el efecto de reforzamiento que acabamos de señalar) [...] Reforzar es marcar más todavía una identidad. Esto no ocurre en inglés o en alemán, en los que *same* no puede confundirse con *self*; *der die, dasselbe*, o *gleich* con *Selbst*, como no sea en filosofías que derivan expresamente la *selfhood* o la *Selbstheit* de la *mismidad* resultante de una comparación. En este aspecto, el inglés y el alemán se prestan menos al equívoco que el francés o el español.²⁵

Queda expuesto, de esta forma, que el significado del concepto de autoafirmación, en esta investigación, encierra en la expresión *afirmarse a sí mismo*, por un lado, la insistencia en el carácter reflexivo de *afirmar-se*, y por el otro, la identificación reforzada de *sí mismo* como “referido” e “implicado” en la acción de afirmarse.

Ahora bien, hecha esta primera aclaración en cuanto al sentido del término *autoafirmación* que nos interesa explotar, veamos a continuación cómo funciona dicho término en el ámbito del comportamiento humano. Aquí cabe señalar que no se trata de llevar este estudio hacia un análisis sociológico o psicológico de la conducta de los individuos en cuanto al acto de autoafirmarse, sino de simplemente reconocer la injerencia del concepto que pretende elaborar esta investigación, en dichos campos del conocimiento.

²⁵ Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*. Editorial Siglo XXI, México, 1996. Pág. XIII.

Hemos mencionado ya que la importancia del significado del término *autoafirmación* radica, en esta investigación, en el acto del ser humano de afirmarse a sí mismo. Siendo así, podríamos ubicar, como característica *aleatoria* de la autoafirmación humana, la manifestación de un comportamiento social positivo. Véase la definición de autoafirmación (*assertiveness*) que aparece en el *Diccionario de términos psicológicos fundamentales*, p. 37: «La autoafirmación es una característica de la conducta que se singulariza por un comportamiento social positivo, que apunta a defender un derecho o alcanzar una meta».

De esta definición rescataremos, en esta investigación, el sentido positivo que se atribuye a la autoafirmación como conducta humana, pero no nos distraeremos con las implicaciones psicológicas del término que allí se sugieren²⁶, pues guardan más relación con una concepción de la autoafirmación en el sentido de la capacidad del ser humano para enfrentarse a una situación específica y alcanzar una meta, perdiéndose así de vista lo relevante para esta investigación, a saber, la autoafirmación en función de la relación del ser humano con la idea de sí mismo.

Lo que cabe anotar aquí es que, en relación a la definición transcrita más arriba, lo que nos interesa abstraer de ella es, como ya se dijo, su carácter positivo, de manera que, la relación del ser humano con la idea de sí mismo, a más de constituirse en *acción reflexiva*, sea poseedora de una *cualidad positiva*.

Esta cualidad positiva, no pretende aquí asociar, de manera directa, el concepto de autoafirmación al de *autoestima* —como suele suceder con frecuencia—, sino más bien dejar señalado que la noción de autoestima se encuentra implícita en el concepto de autoafirmación. Sin embargo, es necesario hacer énfasis en aspectos no contemplados de

²⁶ En este diccionario se lee como ejemplo de autoafirmación: «Una persona llega al restaurante y pide al mozo un bife de costilla, diciéndole que lo quiere no muy cocido. Cuando el mozo le trae la chuleta, advierte que le falta punto. Una persona pasiva se abstendría de quejarse y comería su bife en silencio, soportando su disgusto; una persona agresiva llamaría al mozo y le diría: "¿Qué clase de restaurante es éste? ¿Por qué no me hicieron el bife como yo lo pedí? ¿Acaso el jefe de cocina que tienen ustedes es un bruto?" Pero nuestro sujeto es una persona autoafirmativa: llama al mozo y le dice: "Este bife está poco hecho. Por favor, vuelva a llevarlo a la cocina y dígame al encargado que lo quiero ni muy crudo ni muy cocido. Muchas gracias».

ordinario en el sentido de autoestima. La referencia que se hace en el texto antes mencionado resulta ilustrativa respecto a esta carencia:

[la autoestima] se refiere a lo mucho o poco que uno valora subjetivamente sus condiciones personales. Un individuo con un concepto positivo de sí mismo tendrá también una alta autoestima, y a la inversa: si tiene un concepto negativo de sí mismo, su autoestima será baja²⁷

De lo anterior se puede recoger la distinción cuantitativa y positiva-negativa que implica relacionar *autoafirmación* con *autoestima*. Pero para lograr una asociación más coherente entre ambos conceptos es imprescindible remitirse, una vez más, a *Sí mismo como otro* de Ricoeur, puesto que en este texto se aborda la *estima del sí* en toda su dimensionalidad interpretativa, sobre todo en el séptimo estudio, consagrado a la ética:

...no puedo estimarme a mí mismo sin estimar al otro *como* a mí mismo. "Como a mí mismo" significa: tú *también* eres capaz de comenzar algo en el mundo, de actuar por razones, de jerarquizar tus preferencias, de estimar los fines de tu acción y, de este modo, estimarte a tí mismo como yo me estimo a mí mismo²⁸

La estima de sí se plantea aquí ya no solamente en función del *sí mismo*, sino que incluye además el trayecto de la *mismidad* hacia *el otro* como producto del reconocer un *sí mismo* en los demás, en el rostro *del otro*; y *del otro* a *sí mismo*, en la estima del otro, al reconocer un *otro* en *sí mismo*.

Autoafirmación como afirmación vital

Una vez concluido nuestro periplo por las implicaciones de la conducta positiva y la estima de sí en la utilización del término *autoafirmación*, me referiré a las implicaciones que sí se tomarán en consideración, de manera directa, para su desarrollo como concepto viable, puesto que resultan de importancia capital para el estudio de la relación del ser humano con la idea de sí mismo.

²⁷ Ibid. p. 50.

²⁸ Idid, p. 202, capítulo séptimo, apartado II. ...*Con y para el otro*...

En este punto, la referencia al pensamiento de Friedrich Nietzsche constituye una ayuda fundamental. En él, *la afirmación* está planteada desde una perspectiva muy cercana a la que me interesa abordar en esta investigación, pues nos lleva por el camino del acto vital de la afirmación de lo humano y del reencuentro con la idea de nosotros mismos.

En *El Anticristo. Cómo se filosofa a martillazos*²⁹ se puede apreciar la alusión directa al término autoafirmación. Aunque aquí convendría aclarar, por una parte, que esta alusión tiene lugar en un contexto de crítica virulenta hacia Saint-Beuve, y por otra, que las tan disímiles traducciones que de los textos de Nietzsche se pueden encontrar en el mercado, hacen dificultosa la tarea de sustentar la hipótesis de que él se haya referido a la afirmación del ser humano como *autoafirmación*.³⁰

Aquí, Nietzsche se refiere a Saint-Beuve como una persona carente de estima de sí y de creencia en sí mismo, valores que se vinculan con la autoafirmación, como antes habíamos señalado. Es decir, aquí se atribuye a la autoafirmación el valor de poseer una actitud de convicción, certeza y deleite ante determinados aspectos de la vida: «las cosas donde un gusto refinado, gastado, es la más alta instancia». Esta frase se lee en *El Ocaso de los ídolos*³¹ de esta manera: «todo aquello en lo que la decisión última depende de un gusto sutil y experto.»

²⁹ EDAF Ediciones, Madrid, 1983.

³⁰ El texto dice: "Sainte-Beuve: No tiene ni pizca de virilidad; rebosa un odio mezquino frente a todos los espíritus viriles. Vaga sutil, curioso, aburrido, fisgón; en el fondo, mujer, con un rencor y una sensualidad muy femenina. Como sicólogo, un genio de las maledicencias; pródigo, inagotable en medios para tal fin; nadie como él para empozoñar elogiando. Plebeyo en sus instintos más soterrados y afín al resentimiento de Rousseau: *por ende*, romántico; pues bajo todo *romantisme* el instinto de Rousseau clama, rencoroso, venganza. Revolucionario, pero contenido ajustado por el miedo. Sin libertad ante todo lo que tiene fuerza (la opinión pública, la Academia, la Corte, hasta Port Royal). Furioso con todo lo grande en los hombres y las cosas, con todo lo que cree en sí. Lo suficientemente poeta y semi-mujer para sentir lo grande aun como poder; retorciéndose constantemente, como es famoso gusano, porque constantemente se siente pisoteado. Como crítico, sin criterio ni sustancia, con el paladar del libertino cosmopolita para variadas cosas, pero sin tener valor ni siquiera para admitir el libertinaje. Como historiador, sin filosofía, sin *poder* de la mirada filosófica; es, por consiguiente, por los que en todos los asuntos principales repudia la tarea de juzgar bajo la máscara de la "objetividad". Muy otra actitud observa ante todas las cosas donde un gusto refinado, gastado, es la más alta instancia; aquí sí que tiene el valor de la autoafirmación, el deleite de la autoafirmación; en esto es un maestro consumado. A juzgar por algunas páginas, una forma preliminar de Baudelaire" (Ibid. 167).

³¹ M. E. Editores, S. L., España, 1993, p. 101.

De manera que lo que sí se puede sostener es que la palabra autoafirmación, en el texto en cuestión, está empleada en el sentido de que implica la afirmación de sí y el creer en sí, en contraposición a una actitud de rechazo, negación, oposición y resentimiento característicos de personas que, como Nietzsche ejemplifica con Sainte-Beuve, violentan todo lo grande en los hombres y las cosas; todo lo que cree en sí, y diríamos, entonces, todo lo que se autoafirma.

Con relación a la otra versión del mismo texto en *El Ocaso de los ídolos*, encontramos que no se menciona el término autoafirmación literalmente, pero que el traductor lo expresa —refiriéndose a Saint-Beuve— como *ser realmente él mismo y disfrutar de sí mismo*. Vemos, pues, que a pesar de existir algunas variaciones en la traducción, tanto en un caso como en el otro, el común denominador de lo que se quiere dar a entender es, como se ha dicho anteriormente, el repliegue del ser humano sobre *sí mismo*, y con ello, la afirmación de la *idea de sí mismo*. Podríamos decir entonces que, lo que prevalece de lo antes expuesto con relación a los textos de Nietzsche, es el sentido de afirmación como acto inherente al ser humano y, por tanto, como acto vital.

La obra de arte y la autoafirmación como valor consciente

El tema de la autoafirmación en el ser humano se inserta como *valor consciente*³² en la producción artística a partir, en mi opinión, del surgimiento del arte conceptual, puesto que en él se hace uso de un mayor grado de lenguaje referencial, mismo que nos remite — en última instancia— a la idea de nosotros mismos.

Esto no quiere decir que no haya existido a través de la historia del arte, y específicamente en las diversas corrientes que la constituyen, una apelación a la idea de ser humano con mayor o menor intensidad. Lo que planteo es que, a partir del surgimiento del arte conceptual, esta apelación ya no está considerada como un elemento implícito (un valor objetivo) dentro de la obra y carente de interés por sí mismo como tema, sino que pasa a un nivel más consciente (como valor subjetivo) y desempeña en mayor medida que antes un papel importante, tanto en la ejecución de la obra como en su lectura por parte del espectador.³³

Si antes el espectador tenía una actitud menos reflexiva al entrar en contacto con la obra, ahora es difícil pensar en ésta sin que sea considerada el vehículo para una reflexión, sea cual fuere, en el espectador. Es decir, el carácter reflexivo que ha venido a ponerse de manifiesto en la obra de arte conceptual es el que ha propiciado y propicia que la autoafirmación como concepto pueda ubicarse preferencialmente en un plano semántico de

³² En este caso, el término “valor” está empleado en concordancia con el sentido que Risieri Frondizi le atribuye en *¿Qué son los valores?*, Fondo de Cultura Económica, México 1995, cuando dice: “Los valores no son cosas ni elementos de cosas, sino propiedades, cualidades *sui generis*, que poseen ciertos objetos llamados bienes” (p. 17). En este sentido, la expresión *valor consciente* permite distinguir, por un lado, un estado previo del valor, en donde aún no existe de manera “consciente” para el sujeto, cabría decir, que no ha sido aprehendido aisladamente y se encuentra, por tanto, de manera objetiva en el objeto o bien. Por otro lado, implica la posibilidad del estado posterior, que resulta del proceso de captación consciente, a través del cual el sujeto que valora se percata de la existencia de dicho valor, puesto que no solamente entra en contacto con él, sino que además lo reconoce, lo distingue, en el objeto. Es decir, lo percibe de manera subjetiva.

³³ Esta alusión al valor objetivo y subjetivo, se apoya en las siguientes palabras: «El valor será objetivo si existe independientemente de un sujeto o de una conciencia valorativa; a su vez, será subjetivo si debe su existencia, su sentido o su validez a reacciones, ya sean fisiológicas o psicológicas, del sujeto que valora» (*ibid.*, p. 27).

la producción artística y por lo tanto, que sea factible de ser analizado de manera aislada y consciente.

En este sentido, la obra de arte adquiere implicaciones que pueden llevar al individuo hacia la autoafirmación, en la medida en que la aprehensión del contenido de la obra—por parte del espectador— se encuentra dada en función de sí mismo y de la relación eminentemente autorreferencial que el ser humano establece con la sociedad y la cultura a través de la producción artística.

El camino hacia la autoafirmación a través de la creación artística

Nos hemos referido en páginas anteriores, al hecho de que el concepto de autoafirmación, en esta investigación, obedece a una consideración *compleja*. En virtud de esta complejidad, habíamos trazado, de manera general, lo que implicaría el trayecto de interacción de las cuatro manifestaciones de la autoafirmación en el ser humano. Ahora nos hace falta, pues, pasar de este primer nivel de interacción, a uno en el que la creación artística represente el hilo conductor entre conceptos.

Hemos sugerido ya el camino recorrido de la *autopoiesis* hacia la *autorrepresentación*, pasando por el *lenguaje* y la *autoconciencia*: la constante autoproducción de los seres vivos los lleva a interactuar activamente, y de manera predominante, en los dominios lingüísticos, en donde se generan fenómenos de reflexión más complejos, que desembocan finalmente en expresión sensible a través de la *creación* artística.

Este trayecto nos ubica, entonces, nuevamente en la *autopoiesis*, ya no únicamente como característica fundamental de los seres vivos, sino además, como la facultad artística a través de la cual, quien produce la obra de arte, se está produciendo a sí mismo como idea. Podríamos decir que se está construyendo constantemente a sí mismo al interior de la obra.

En este punto, el lenguaje verbal, como interacción entre seres humanos, desemboca, a su vez, en el lenguaje artístico. Esto es posible en la medida en que el lenguaje artístico constituye el dominio en donde autor y espectador interactúan a través de su soporte material, que es la obra de arte.

En este sentido, la creación artística, como punto de interacción y como puesta en práctica del lenguaje artístico, nos lleva hacia la autoconciencia de la mano de la reflexión desencadenada por la referencia a la idea de nosotros mismos contenida en la obra de arte.

Por último, la autorrepresentación como manifestación de la autoafirmación del ser humano, adquiere toda su fuerza y vitalidad, en el plano artístico cuando, de la relación del ser humano con la idea de sí mismo en tanto representación, llegamos, a través de la autoconciencia, a establecer una relación de evocación y de sustitución de la idea de nosotros mismos a partir de la obra de arte.³⁴

³⁴ El sentido de *sustitución* empleado aquí guarda relación con la aclaración hecha por Román Gubern, en *La mirada opulenta*, Gustavo Gili, 1986, p. 66, al referirse a la representación: "La *representación* significa la sustitución o evocación de un original ausente (no presente)". La representación de sí mismo como ser humano en la obra de arte, es decir, la figura humana como elemento visual del lenguaje plástico es, en este sentido, entonces, la sustitución de un original que no se encuentra presente en la obra, pero que es evocado a través de ella.

CAPÍTULO III

CLASIFICACIÓN DE LOS PROCESOS AUTOAFIRMATIVOS

Las manifestaciones de la autoafirmación como procesos

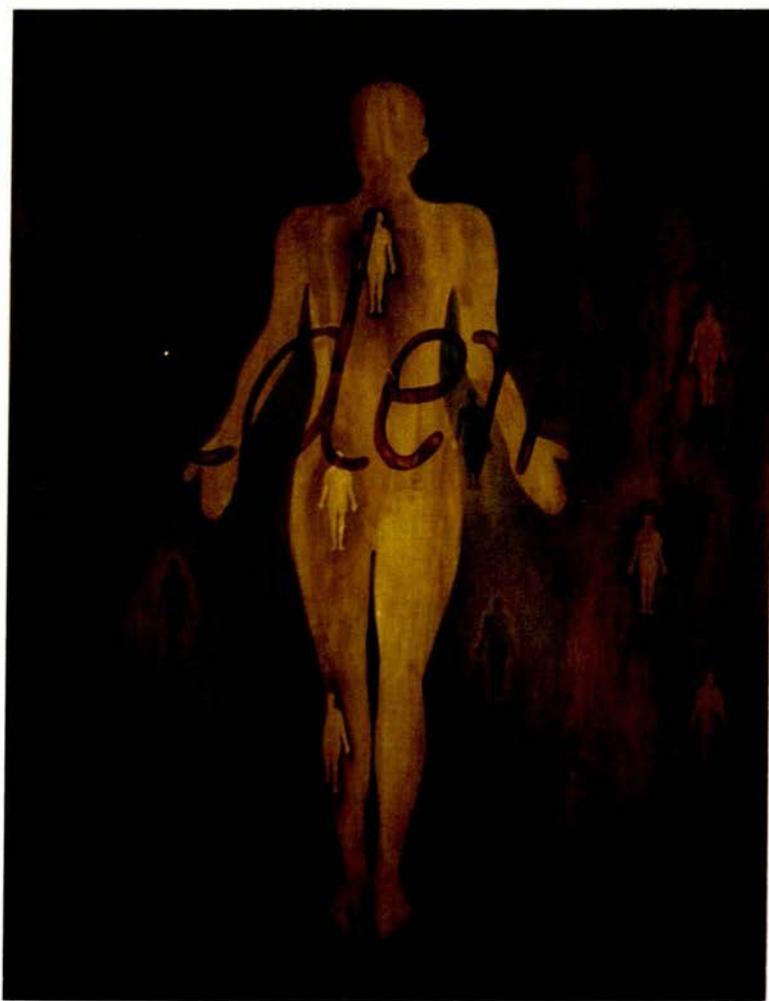
Nos habíamos referido brevemente, en el primer capítulo de esta investigación, a las manifestaciones de la autoafirmación en términos de *procesos*. En el apartado que nos ocupa en este momento, por tanto, se hace necesario esclarecer el sentido que reviste el término *procesos* con relación al de *manifestaciones*, antes de dar paso al desarrollo de los procesos autoafirmativos que se proponen en esta investigación.

¿En qué sentido se relaciona el concepto de proceso con el de manifestación? Pues bien, si buscamos en el diccionario de la lengua española³⁵ la definición de la palabra *proceso* encontraremos que se refiere a ésta en los siguientes términos: «Progreso. Transcurso del tiempo. Conjunto de fases sucesivas de un fenómeno.»

Por otra parte, si leemos en el mismo texto (pág. 460) la definición de la palabra *manifestar* encontraremos: «Declarar, dar a conocer. Descubrir, poner a la vista», de lo cual la palabra *manifestación*, por lo tanto, vendría a ser acción y efecto.

De ambas definiciones podemos rescatar, entonces, el que nos permiten entender la autoafirmación en el ser humano como proceso que desemboca en manifestación. Es decir, como la acumulación o sucesión de determinadas experiencias *autoafirmativas* que tienen como resultado la puesta en evidencia de la autoafirmación. Y no sólo eso, sino que además plantean la posibilidad de concebir la autoafirmación en el ser humano como un fenómeno poseedor de una dimensión temporal, que se encuentra interrelacionado y que tiene lugar de manera constante.

³⁵ Raluy Poudevida, Antonio. *Diccionario Porrúa de la Lengua Española*. Pág. 605. Editorial Porrúa, México, 2001.



Sin título, acrílico sobre tela. 228 x 165 cm

Dicho lo anterior, daremos inicio al estudio de cada una de las manifestaciones de la autoafirmación en el ser humano analizadas en la forma de procesos autoafirmativos.

1. AUTOPOIESIS

Lo superior no *puede* provenir de lo inferior, no *puede* provenir de nada...
Moraleja: todo lo que es de primer orden tiene que causarse a sí mismo.

FRIEDRICH NIETZSCHE

Bases biológicas de la autocreación

Como habíamos mencionado anteriormente, la forma de entender la autopoiesis, en esta investigación, comulga con lo que proponen Maturana y Varela en cuanto a su forma de concebir la vida desde sus orígenes más fundamentales, esto es, desde sus bases biológicas.

Para estos biólogos, los seres vivos, desde los organismos unicelulares hasta los más complejos como el mismo ser humano, poseen una característica común que los define como clase: la capacidad de producirse constantemente a sí mismos (autopoiesis) a través de una organización denominada autopoietica.³⁶

Tan determinante es la capacidad de autoproducción en los seres vivos que, de no existir ésta, tampoco existiría la vida como la conocemos. Esta característica común de los seres vivos se convierte, entonces, más que en una capacidad de adaptación al medio que los rodea, en una necesidad constante de autocreación, pues implica su única forma de supervivencia. Existen en la medida en que mantienen su capacidad de crearse a sí mismos.

Pero veamos más de cerca lo que implica el *proceso de autopoiesis* y el sentido que de éste nos ocupa en esta investigación. Para esto es necesario, en principio, recurrir a la explicación de Maturana y Varela correspondiente a la aparición de los seres vivos:

³⁶ Ver págs. 3 y 7.

[...] podemos decir que quien se pasease por la tierra primitiva vería la continua producción abiogénica (sin la participación de seres vivos) de moléculas orgánicas tanto en la atmósfera como en los mares agitados como verdaderas sopas de reacciones moleculares. [...] Cuando las transformaciones moleculares en los mares de la tierra primitiva llegaron a este punto, se llegó también a la situación en la que era posible la formación de sistemas de reacciones moleculares de un tipo peculiar. Esto es: debido a la diversificación y plasticidad posible en la familia de las moléculas orgánicas se hace, a su vez, posible la formación de redes de reacciones moleculares que producen a las mismas clases de moléculas que las integran, y que limitan el entorno espacial en que se realizan. Tales redes e interacciones moleculares que se producen a sí mismas y especifican sus propios límites son [...] seres vivos.³⁷

Esto en cuanto a las condiciones en que surgen las moléculas orgánicas que, como recalcan Maturana y Varela, son comparables a las que se encuentran en los seres vivos.

Estas moléculas orgánicas aparecen de manera espontánea en un ambiente idóneo, como consecuencia de una serie de etapas concatenadas en el devenir de la historia de la tierra, pero lo anterior no explica la existencia de las características que definen a los seres vivos como tales.

La organización como unidad compleja

Cuando distinguimos a un ser vivo inevitablemente identificamos en él aquellas características que son inherentes a su existencia. La más elemental que podemos encontrar en los seres vivos es, pues, que poseen organización.

¿Pero a qué nos referimos con organización? La organización de algo es lo que lo distingue como existente. Según Maturana y Varela: «Son aquellas relaciones que tienen

³⁷ Maturana, Humberto y Varela, Francisco. *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del conocimiento humano*. Editorial Debate, España, 1999. Pág. 33.

³⁸ *Ibid.*, pág. 36.

que existir o tienen que darse para que ese algo sea.»³⁸ Pero, ¿entre qué o quienes se producen estas relaciones y en qué términos? Estas relaciones están dispuestas, pues, entre componentes o individuos que producen una *unidad compleja o sistema*.³⁹ Este sistema poseerá, a su vez, cualidades desconocidas para los componentes o individuos que lo conforman. Y dichas cualidades tienen que ver con un rasgo adicional del concepto de organización sobre el que insiste Morin y que cabe recalcar aquí:

La organización une de forma interrelacional elementos o eventos o individuos diversos que a partir de ahí se convierten en los componentes de un todo. Asegura solidaridad y solidez relativa a estas uniones, asegura, pues, al sistema una cierta posibilidad de duración a pesar de las perturbaciones aleatorias. La organización, pues: *transforma, produce, reúne, mantiene*.⁴⁰

En este sentido podríamos decir que: lo clave de la organización es que permite que los componentes de un todo, establezcan y mantengan interrelaciones, relativamente perdurables, que por separado no establecerían, dando forma a una realidad nueva, esto es, la unidad compleja o sistema.

Ahora bien, las relaciones de las que hemos hablado más arriba, evidentemente, no se encuentran presentes únicamente en los seres vivos. Sin embargo, en éstos, dichas relaciones obedecen a un tipo de organización específica que se convierte en la característica fundamental de su existencia: *el que sean capaces de producirse a sí mismos constantemente*. En este sentido, pues, el que ésta se llame organización autopoiética.⁴¹

³⁹ Morin toma de Ferdinand de Saussure la siguiente definición de sistema : «el sistema es una totalidad organizada, hecha de elementos solidarios que no pueden ser definidos más que los unos con relación a los otros en función de su lugar en esta totalidad» (Saussure, 1931).» Morin, Edgar. *El Método. La naturaleza de la naturaleza*. Trad. Ana Sánchez. 4 vols. 5a. ed. Pág. 124.

⁴⁰ *Ibid.*, pág 126.

⁴¹ En cuanto a este tipo de organización, Maturana y Varela nos explican: «La organización autopoiética, como toda organización, puede ser satisfecha en particular por muchas clases diferentes de componentes. Sin embargo, debemos darnos cuenta de que en el ámbito molecular del origen de los seres vivos terrestres sólo algunas especies moleculares deben haber poseído las características que permitieron constituir unidades autopoiéticas, iniciando el devenir estructural al que nosotros mismos pertenecemos.» (Pág. 41).

Interrelación, organización y sistema: La trinidad empujada

Cuando nos referimos al concepto de organización es necesario distinguir, además, la dinámica a la cual se integra, puesto que no constituye un fenómeno aislado.

Por una parte, la organización tiene lugar en función de las interrelaciones entre los componentes de un todo. Y por otra, la organización de estas interrelaciones da como resultado una unidad compleja o sistema. De esta manera, la organización actúa como un factor determinante entre interrelaciones y sistema. Pero no sólo eso, también es importante reconocer que éstos, a la vez, son decisivos para la existencia de la organización.

En este sentido, se hace evidente que la organización no puede sustraerse al sentido de complejidad que rige esta investigación y que busca interrelacionar, articular, incluir los conceptos.

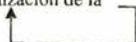
Por tanto, en el presente trabajo, se ha de evitar la simplificación y la desarticulación de la organización para ser considerada en función y como parte de la dinámica a la cual se incorpora. Ésta es:



⁴² Este esquema es usado por Morin para describir la organización de una unidad compleja en el capítulo dedicado a la organización. Morin, Edgar. *El Método. La naturaleza de la naturaleza*. Trad. Ana Sánchez. 4 vols. 5a. ed. Pág. 172.

Al respecto Morin explica que:

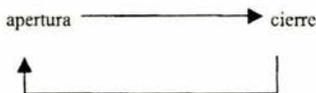
La idea de organización, [...] debe referirse necesariamente a la unidad compleja y [...] debe ser concebida necesariamente en función del macroconcepto trinitario sistema/organización/interrelación en el que se inserta; debe ser pensada de forma no reduccionista, sino articuladora, no simplificante, sino multiramificada; comporta de manera nuclear las ideas de reciprocidad, de sí mismo en un todo que vuelve sobre sus partes, hace, al mismo tiempo, que la organización se embucle sobre sí misma; a partir de ahora la organización aparece como una realidad cuasi recursiva, es decir, que sus productos finales se embucan sobre los elementos iniciales; de ahí la idea de que la organización también es siempre, al mismo tiempo, organización de la



Es una noción circular que al remitir al sistema, se remite a sí misma; en efecto, es constitutiva de las relaciones, [...] que la constituyen circularmente. La organización debe concebirse, pues, como organización de su propia organización, lo que quiere decir, también, que se vuelve a cerrar sobre sí misma cerrando el sistema con respecto a su entorno.⁴³

Es necesario destacar de lo anterior la idea de repliegue de la organización sobre sí misma: *organización de la organización*, en lo que Morin destaca como una especie de recursividad a manera de bucle, pues hace hincapié en el carácter potencialmente generador que subyace a toda organización. Así lo ha anticipado en otro apartado, donde se refiere a este carácter en los siguientes términos: «[...]la organización es lo que transforma la

⁴³ Sobre la paradoja que se impone al concebir la organización como un sistema cerrado, Morin nos explica (Íbid., pág 161): «[...] un sistema abierto está abierto para volverse a cerrar, pero está cerrado para abrirse y se vuelve a cerrar al abrirse. El cierre de un «sistema abierto» es el buclaje sobre sí. [...] Así, la organización embucada se distingue radicalmente de la organización bloqueada; es cierre activo que asegura la apertura activa la cual asegura a su vez su propio cierre:



y este proceso es fundamentalmente organizacional. Así la organización viva se abre para volverse a cerrar (asegurar su autonomía, preservar su complejidad) y se vuelve a cerrar para abrirse (intercambiar, comunicar, gozar, existir...).

transformación en forma; dicho de otro modo, forma la forma formándose ella misma; se produce a sí misma al producir el sistema»⁴⁴

Siendo así, consideramos legítimo concebir a toda organización que se organiza a sí misma, no solamente como *organización de la organización*, sino como *auto-organización*. Pero este concepto no adquirirá toda su fuerza, sino hasta que lo concibamos en función de los seres vivos.⁴⁵

Aquí habría, pues, que agregar a las palabras de Morin un aspecto fundamental de la organización en cuanto a los seres vivos: si la organización se produce a sí misma en la producción del sistema; si sus productos finales se empujan sobre los iniciales para dar forma a la forma, para transformarla a través de la transformación, ¿no es acaso éste, además de recursivo, un proceso constante?

Es aquí donde volvemos sobre los pasos de Maturana y Varela, para aclarar que esta producción/transformación/formación de sí misma en la organización, ocurre de manera constante cuando nos referimos a los seres vivos, pues es, —como lo hemos sostenido en esta investigación al referimos a la organización autopoietica— un requisito fundamental para conservar su existencia.

⁴⁴ *Ibid.*, pág. 156.

⁴⁵ Más adelante, en el apartado *De la autonomía de lo vivo al surgimiento del auto*, pág. 32, veremos el carácter vital que adquiere la palabra auto-organización cuando la vinculemos a la noción de *auto*.

Producción de la producción; reproducción de la reproducción

Nos hemos referido anteriormente al significado que reviste el concepto de autopoiesis:

autopoiesis = auto-creación, auto-producción,

al igual que al de organización autopoietica en términos de una organización que se crea o se produce a sí misma. Y hemos dicho que este tipo de organización se convierte en característica fundamental de la existencia de los seres vivos.

También nos hemos referido específicamente al concepto de organización, como una organización que se organiza a sí misma, es decir, como auto-organización y hemos adelantado que este concepto posee un rasgo vital que se encuentra, al igual que la autopoiesis (auto-producción), relacionado con la existencia de los seres vivos.

Pero a través de este razonamiento sólo hemos llegado a la primera parte del camino. En este punto, —cuando ya hemos abordado los conceptos de auto-producción, organización y auto-organización— es necesario volver un poco sobre nuestros pasos para despejar algunas dudas sobre el concepto de producción, para después pasar a definir los de reproducción y auto-reproducción.

Con esas herramientas podremos, más adelante (pág. 32 y 33), interrelacionar estos conceptos con el de autonomía que surge de la noción autos, que constituye el ingrediente que nos hace falta para proseguir con nuestro camino en el estudio del proceso de autopoiesis como manifestación de la autoafirmación en el ser humano.

Morin define *producir*, en su primer sentido, como: «conducir al ser y/o a la existencia.»⁴⁶ Retendremos de esta definición, pues, el que producir apunta hacia el aspecto más elemental de la existencia: *la posibilidad de vida*.

Mientras que, el fenómeno de reproducción, como lo explican Maturana y Varela,

consiste en que a partir de una unidad, y mediante algún proceso determinando, se origina *otra* de la misma clase. Es decir: se origina otra unidad que un observador puede reconocer como definida por la misma organización que la original. Es evidente, pues, que para que haya reproducción tienen que darse dos condiciones básicas: unidad original y el proceso que la reproduce.

En el caso de los seres vivos, la unidad original es un ser vivo, una unidad autopoietica, y el proceso [...] tiene que terminar con la formación de por lo menos, otra unidad autopoietica distinguible junto a la que considera la primera. (Pág. 48-49).

Según lo anterior, la reproducción se referiría entonces a la posibilidad de vida en términos de *multiplicidad*.

Podríamos decir, pues, que en tanto que el concepto de producción plantea la posibilidad de vida, el de reproducción plantea la multiplicidad de la misma. Pero ¿qué es lo que asocia a ambos conceptos? Precisamente el que en los seres vivos se conjuguen la capacidad de producirse a sí mismos constantemente a fin de mantener su propia existencia y la de la organización multiplicadora de lo mismo a través del proceso de reproducción.

En este sentido, los seres vivos, además de poder ser productores de su producción, esto es, unidades autopoieticas, pueden ser reproductores de su reproducción, pues pueden ser organizaciones autopoieticas capaces de reproducir su propia organización autopoietica.

⁴⁶ Morin, Edgar. *El Método I. La naturaleza de la naturaleza*. Trad. Ana Sánchez. 4 vols. 5a. ed. Pág 186.

Reproducción y auto-reproducción: las dos caras de la misma moneda

Tomemos el ejemplo del caso de la reproducción celular: consiste en una fractura en una célula que da como resultado dos unidades de la misma clase. Pero, ¿qué hace efectiva esta fractura? Nada más ni nada menos que su propia dinámica autopoiética. Ningún agente externo ha intervenido en este proceso de reproducción, por lo cual es legítimo llamar al caso de división celular *auto-reproducción*.

Unidad y autonomía

Partiendo de la unidad autopoiética, y habiendo repasado lo que implican los conceptos de organización y auto-organización, producción y auto-producción, reproducción y auto-reproducción, podemos ahora sí abordar el punto sobre la constitución de la autonomía individual a través de la noción de autos.

Si bien es cierto que los seres vivos no son los únicos entes autónomos, vale la pena destacar que la autonomía del ser vivo constituye una de sus propiedades más inmediatas. Pero esta autonomía no es arbitraria, por el contrario, es precisamente la organización autopoiética que caracteriza a los seres vivos la que hace posible definirlos como *unidades autónomas*. Es decir, que la clave de la autonomía del ser vivo radica en comprender que la organización que lo define como unidad es una organización autopoiética.

Con lo anterior, sin embargo, no hemos alcanzado a explicar aún de qué forma la autonomía que surge de la organización autopoiética en los seres vivos produce la autonomía de un ser individual sin que éste, simultáneamente, se encuentre desvinculado de los demás entes autónomos existentes.

De la autonomía de lo vivo al surgimiento del autos

Esta inquietud sobre la autonomía del ser individual, fundamental en este punto de la investigación, está inspirada en la siguiente pregunta planteada por Morin en el segundo tomo de *El Método a propósito del surgimiento del autos*: «¿Cuál es la autonomía de organización y de acción que produce la autonomía de un ser individual y de

una existencia viviente, al mismo tiempo que constituye un proceso transindividual de auto-reproducción?»⁴⁷

A lo cual el mismo Morin responde:

He aquí un problema privado de nombre, que no dispone más que de un prefijo, adormilado, olvidado, las más de las veces. Nos hace falta un concepto clave para el carácter más evidente, más banal de toda vida, desde la bacteria hasta el *homo sapiens*. Este concepto se halla en germen en el prefijo *auto*. En primer lugar, tenemos que transformar este prefijo en noción: *el autos*. En adelante *autos* se convierte en la palabra-esfinge que nos plantea el gran enigma de la vida.⁴⁸

Estas últimas palabras de Morin resultan decisivas para los propósitos de esta investigación, pues plantean una aproximación que nos podría llevar hacia el territorio de la autoafirmación en el ser humano, que es nuestro objetivo medular.

Para Morin:

La noción de *autos* debe despertar y regenerar al prefijo *auto*, restituirle sus dos sentidos vitalmente inseparables, su sentido directo "lo mismo" (*idem*), su sentido reflejo "sí-mismo" (*ipse*). De este modo designa a la vez la vuelta a lo mismo a través de los ciclos de reproducción (*idem*) y la emergencia de los seres individuales (*ipse*), lo idéntico (*idem*) que define una especie, y la identidad (*ipse*) que define a un individuo. Da un sentido *viviente* a los términos de organización, producción, reproducción: auto-organización, auto-producción, auto-reproducción.⁴⁹

⁴⁷ Morin, Edgar. *El Método II. La vida de la vida*. Trad. Ana Sánchez. 4 vols. 4a. ed. Pág 133.

⁴⁸ *Ibid.*, pág. 133.

⁴⁹ *Ibid.*, pág. 133. Más adelante, en el apartado *Lo idéntico y la identidad: Mismidad e ipseidad*, nos referiremos al significado de los términos *idem* e *ipse* y a la forma en que Morin y Ricoeur coinciden al interpretarlos.

Aquí lo que ocurre es que Morin destaca un aspecto importante que se escapa a los términos de organización, producción y reproducción cuando se intenta brindarles un carácter vital, esto es, que hace falta en ellos la doble dimensionalidad presente en la noción de autos.

He ahí la respuesta a la interrogante planteada más arriba por Morin: sólo el carácter *vital* que aporta la revaloración de la noción de autos es capaz, simultáneamente, de hacer emerger la autonomía de un ser individual, la identidad, y de constituir un proceso que trasciende lo individual para remitir al ser vivo a lo que lo define como especie a través de los ciclos de reproducción.

Lo idéntico y la identidad: Mismidad e ipseidad

Para entender mejor lo que *implica* la noción de autos en este momento de la investigación, al referirnos a lo que define al ser humano como individuo y como especie, hace falta interrelacionar y hallar coincidencias entre dos visiones semejantes: la de Morin y la de Ricoeur.

Ambos se refieren, a su manera, a una dualidad complementaria —no excluyente— que reanima el carácter vital, muchas veces adormilado, de todo ser vivo.

Morin invoca a *autos* como una noción compleja, como es de esperarse, para rescatar a los seres vivos del aislamiento que se produce entre aquello que los hace ser idénticos entre sí, que los convierte en miembros de una misma especie, y aquello que los define como individualidad, como identidad.

Ricoeur, por su parte, apela a la identidad para explicar el carácter, a la vez, más íntimo y vital del ser humano. La identidad personal es, entonces, poseedora de dos significados que se nutren mutuamente y que no permiten concebir al uno sin implicar al otro.

¿Qué hay de semejante entre la complejidad de la noción de *autos* que plantea Morin y el doble significado de la identidad que propone Ricoeur? El que ambos coincidan en no reducir el carácter vital de la existencia a una sola dimensionalidad y que en este empeño hayan llegado, por distintas puertas —la de la noción *autos* y la de la identidad—, a un lugar común: *si mismo*. Pero, ¿cómo es esto posible?

Para Morin el término *mismo* conlleva dos aspectos fundamentales: *lo mismo en lo idéntico (idem)*⁵⁰ y el *si mismo en la identidad (ipse)*⁵¹. Y para Ricoeur *mismo* debe ser definido en términos de *mismidad*, sin perder de vista que ésta comporta un rasgo de *alteridad*⁵² ineludible: la *ipseidad*, y que pone en evidencia al contraponer la *identidad-idem* a la *identidad-ipse*.

Antes de continuar, veamos de qué se tratan estas dos formas de la identidad que plantea Ricoeur.

La identidad-idem y la identidad-ipse

Decíamos más arriba que a diferencia de Morin, Ricoeur plantea el término *mismo* insertado en la noción de *mismidad* que, a su vez comporta una *identidad-idem* y una *identidad-ipse*. Esto se debe precisamente a que para Ricoeur, la *mismidad* no puede ser entendida más que en términos de *identidad*.

⁵⁰ En el diccionario leemos la siguiente definición de *idem*: *idem, eadem, idem, mismo, el mismo (...)* amicus est tanquam alter idem, el amigo es como otro (yo) uno mismo (Pimentel Álvarez, Julio, *Breve diccionario latin-español, español-latin*. Pág. 238, de lo cual podemos extraer que *idem* significa *mismo* en el sentido de *uno mismo*, pero de forma general, cuando nos distinguimos del otro.

⁵¹ *ipset, yo mismo, él mismo; ipsimet, nosotros mismos*. En esta definición se puede entrever que el sentido de *ipse* se refiere al término *mismo* de forma específica, es decir, particularizando a ese *mismo* referido. *Ibid.*, pág. 273.

⁵² *alter, era, erum, (rara vez, alterae, dat. Sing. f.), uno de los dos, el otro, el contrario (...)* // otro. Pimentel Álvarez, Julio, *Breve diccionario latin-español, español-latin*. Pág. 36. Podríamos entender por *alteridad*, por tanto, aquella noción que se refiere al otro.

Ahora bien, cuando Ricoeur destaca que el término *mismo* es empleado en el contexto de una comparación y que tiene como contrarios: *otro*, *distinto*, *diverso*, *desigual*, *inverso*⁵³ nos da la pauta para entender que *mismo* simultáneamente alude al otro, generando así una dialéctica entre las nociones de mismidad y alteridad.

Lo que nos hace notar Ricoeur con la forma en que plantea la mismidad, es que esta dialéctica, a su vez, se manifiesta al interior de la mismidad a través de una doble dimensionalidad de la identidad.

En palabras de Ricoeur:

[...] la identidad-ipse pone en juego la misma dialéctica complementaria de la *ipseidad* y de la *mismidad*, esto es, la dialéctica del *sí* y del *otro distinto de sí*. Mientras se permanece en el círculo de la *identidad-mismidad*, la *alteridad* de cualquier otro distinto de sí no ofrece nada de original: "otro" figura, como de paso ya hemos subrayado, en la lista de los antónimos de "mismo", al lado de "contrario", "distinto", "diverso", etc. Otra cosa sucede si se empareja la *alteridad* con la *ipseidad*. Una *alteridad* que no es —o no sólo es— de comparación es sugerida por nuestro título, una *alteridad* tal que pueda ser constitutiva de la ipseidad misma. *Si mismo como otro* sugiere, en principio, que la *ipseidad* del *sí mismo* implica la *alteridad* en un grado tan íntimo que no se puede pensar en una sin la otra[...]. Al "como", quisiéramos aplicarle la significación fuerte, no sólo de una comparación —sí mismo semejante a otro— sino de una implicación: sí mismo en cuanto... otro.⁵⁴

Ricoeur al referirse a la cuestión de la identidad en términos de mismidad e ipseidad pone en evidencia que la misma dialéctica del sí y del otro distinto de sí opera en la conformación de la identidad personal en el ser humano, donde ésta no puede ser reducida a una sola dimensionalidad sino que debe necesariamente incluir su rasgo de alteridad proporcionado por la ipseidad.

⁵³ Ricoeur, Paul. *Si mismo como otro*. Trad. Agustín Neira Calvo y María Cristina Alas de Tolivar. México, Editorial Siglo XXI, 1996. Pág. 48.

⁵⁴ *Ibid.*, pág. XIII

Así, la identidad-ídem y la identidad-ipse conforman la dialéctica de la mismidad y de la alteridad en la identidad, en donde estas dos nociones terminan siendo complementarias.

La identidad-ídem hace referencia al sentido general de la identidad, a un *uno mismo* inespecífico que refiere a la mismidad en términos generales y que es asociable al rasgo no-mutable/fijo de la identidad.

La identidad-ipse, en cambio, refiere a la mismidad al sentido particularizante de la identidad, al momento de alteridad que acompaña al carácter mutable, cambiante de la ipseidad, a ese *yo mismo* que se *distingue* y *particulariza* a cada momento.

Volviendo a lo que planteaba Morin en cuanto al término ídem e ipse en relación con la noción autós, valdría la pena preguntarnos: ¿a qué se refiere Morin cuando señala el sentido directo (ídem) y el sentido reflejo (ipse) que posee la noción autós?

Ahora que ya hemos explicado lo que definen ambos términos, no nos será difícil hallar una respuesta para la interrogante anterior. El sentido directo del término ídem alude al carácter general, inespecífico que subyace al *uno mismo*, que en Morin remite a la noción de autós a los seres vivos en cuanto especie y en Ricoeur refiere a los rasgos fijos / no-mutables de la mismidad.

Por su parte, el sentido reflejo del término ipse se refiere a la distinción del *yo mismo*, al momento reflexivo que, para Morin, remite a la noción de autós a la identidad individual, y que para Ricoeur es equiparable a la alteridad de la identidad, a su rasgo mutable y cambiante.

En este punto, hace falta examinar más de cerca lo que el significado de *mismo* encierra en relación al de *sí*.

La cuestión del sí mismo

Ya hemos explicado anteriormente (capítulo II, págs. 15 y 16), con la ayuda de Ricoeur, el sentido que reviste la expresión *sí mismo*, en esta investigación, al abordar el tema de la definición de autoafirmación a través de la frase *afirmarse a sí mismo*.

Decíamos entonces, por un lado, que la palabra «sí» en *sí mismo* adquiere carácter reflexivo al asociar «se» al modo infinitivo de un verbo: *afirmar-se a sí mismo*. Por otro lado, planteábamos la presencia de «mismo» en términos de reforzamiento del *sí*.

Recordemos: «“sí mismo” no es más que una forma reforzada del “sí”, sirviendo la expresión “mismo” para identificar que se trata exactamente del ser o de la cosa en cuestión».⁵⁵

Ahora bien, si según Ricoeur «mismo» en la expresión «sí mismo» sirve para *identificar* al ser o la cosa en cuestión, ¿no está acaso concibiéndolo en términos de identidad a través de la *identificación* de ese ser o cosa? Para responder a esta pregunta habrá que analizar a continuación cómo ocurre la transición del simple identificar algo hacia el surgimiento de ese algo como identidad.

Veamos cómo Ricoeur define el sentido que reviste la noción de identificación:

Identificar algo es poder dar a conocer a los demás, dentro de una gama de cosas particulares del mismo tipo, aquella *de la que* tenemos intención de hablar. Precisamente en este trayecto de la referencia identificante, encontramos por primera vez a la persona, en un sentido muy pobre del término, que distingue globalmente esta entidad de los cuerpos físicos. Identificar, en este estadio elemental, no es aún identificarse a sí mismo, sino identificar “algo”.⁵⁶

Si buscamos en el diccionario la palabra «identificar» veremos que coincide con el sentido elemental planteado por Ricoeur: «Reconocer si una persona o cosa es la misma

⁵⁵ Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*. Editorial Siglo XXI, México, 1996. Pág. XIII.

⁵⁶ *Ibid.*, pág. 1.

que se supone o se busca.»⁵⁷ Aquí el sentido de la palabra *mismo* es precisamente la misma persona o cosa a la que nos referimos.

De lo anterior podemos decir que, en un primer nivel, la expresión *sí mismo* se utiliza a fin de identificar algo de manera concreta, pero en términos generales. En un nivel posterior, pues, *sí mismo* adquiere un carácter reflexivo que se pone en evidencia cuando lo que se identifica es precisamente el *mismo* sujeto que realiza la acción de identificar, dando como resultado un *Sí que se identifica y se refiere a sí mismo*. He aquí el primer indicio de la cuestión de la identidad en el ser humano, a través de la cual podremos llegar al terreno de la autoafirmación.

¿Cómo concebir la noción de Sí?

Para Morin «[la palabra *Sí*] implica y realiza la reunificación entre la idea de organización viviente autónoma y la idea de ser individual.»⁵⁸ Pero ¿de qué manera el *Sí* produce esta reunificación? Sólo podremos responder a esta pregunta si no perdemos de vista un aspecto fundamental, muchas veces olvidado, de la noción de *Sí*, esto es, que el *Sí* se encuentra presente en todos los ámbitos de la vida, desde las bases biológicas de los seres vivos autónomos hasta el surgimiento del ser individual.

Para rastrear la evidencia de cómo el *Sí* se distingue en su forma más elemental es necesario, pues, remitirnos al terreno de la inmunología, a respecto de la cual Morin nos explica:

La inmunología nos revela que, en y por el organismo, se opera una distinción *Sí/no-Sí* de naturaleza cognitiva. [...] Es cierto que el linfocito no “conoce” la forma del antígeno y no puede identificar su naturaleza. Pero, mediante la detección molecular, conoce la presencia extraña, es decir, la intrusión de un “no *Sí*”, y va a desencadenar una respuesta en función misma de este conocimiento lúcido (de la intrusión) y ciego (de la identidad del intruso).

⁵⁷ Pimentel Álvarez, Julio, *Breve diccionario latín-español, español-latín*. Pág. 388.

⁵⁸ Morin, Edgar, *El Método II, La vida de la vida*. Pág. 184-185.

La distinción Si/no-Sí se opera al nivel del organismo de manera asombrosa. En efecto, no se trata de un conocimiento que emana del cerebro del animal (como conocimiento de un objeto exterior o de una enfermedad interior), sino de un conocimiento que resultaría de las interacciones entre las células que se dedican a las tareas inmunológicas y el conjunto del organismo.⁵⁹

A lo anterior podríamos agregar que, si un organismo es capaz de distinguir su Sí de un no-Sí —como lo explica Morin—, esto implica que en este proceso se está produciendo, a nivel celular, un tipo de identificación significativa: el surgimiento del Sí en términos de una *identidad biológica*. Diríamos, pues, que se trata de un rasgo de la noción de Sí que remite la cuestión de la identidad a los orígenes mismos de la vida. La distinción del Sí, a nivel celular relaciona, en este sentido, al ser humano con lo que lo define como especie.

Sin embargo, éste no es el único aspecto con el que el ser humano se encuentra vinculado en la noción de Sí. La identidad surgida de la distinción del Sí es capaz, al mismo tiempo, de alcanzar niveles tan subjetivos que hacen emerger la autonomía de un ser individual. Es aquí, precisamente, donde radica aquella facultad reunificadora de la palabra Sí.

El Sí se conoce a sí mismo y se autoafirma

Veamos entonces cómo de la distinción del Sí, que opera a nivel biológico de forma tan elemental, surge el ser individual. Hemos arribado al momento en que, para ello, hace falta referirnos al concepto medular de esta investigación, es decir, la autoafirmación.

Morin se refiere en los siguientes términos a la incidencia de la autoafirmación en la distinción del Sí cuando entramos en el terreno de la identidad individual:

[...] la elucidación de los procesos inmunológicos ha hecho emerger una idea desconocida en biología hasta ahora, la idea de Sí. El Sí, que surge de la oposición inmunológica al no-Sí (Grabar,

⁵⁹ *Ibid.*, págs. 188-189.

1947), constituye una auto-afirmación de identidad individual, a la vez molecular y global, del organismo.⁶⁰

Pero ¿cómo surge el ser individual a través de la noción de Sí? El distinguir al Sí implica además el conocimiento de Sí. ¿En qué sentido? Morin lo expresa de esta manera:

El conocimiento local de Sí supone en sí mismo una cierta forma de conocimiento global de Sí. "Si el organismo no se conoce a sí mismo, ¿cómo puede detectar la presencia de alguna cosa extraña?" (Vaz, Varela, 1978). Después de Niels Jerne (1969), Vaz y Varela van a definir incluso la discriminación inmunológica como conocimiento de Sí, y no-reconocimiento del resto (Vaz y Varela, *ibid.*). Pero, ¿por qué sólo se da el conocimiento en uno de los dos términos de la distribución excluyendo al otro? El acto cognitivo único de discriminación Sí/no-Sí procura dos conocimientos de orden diferente: por una parte el Sí se auto-reconoce, se auto-confirma como unidad y por ello se auto-afirma; por otra parte el no-Sí es conocido "en-sí", sino "negativamente" como intruso.⁶¹

La discriminación del Sí se produce, pues, gracias a que una unidad autónoma es capaz de reconocerse, confirmarse y en este sentido, también, autoafirmarse al entrar en contacto con cualquier organismo que no forme parte de su Sí.

Este reconocimiento constituye, por tanto, el momento autoafirmativo clave en el proceso de autopoiesis en los seres vivos autónomos, de los cuales los seres humanos formamos parte. Nos encontramos, pues, en presencia de la más elemental de las manifestaciones de la autoafirmación en el ser humano; aquella que –en términos de la discriminación más primitiva–, es capaz de reconocer y afirmar su propia existencia a nivel molecular y global.

⁶⁰ *Íbid.*, pág. 188.

⁶¹ *Íbid.*, pág. 189.

Y no solamente eso, sino que en el camino de la autopoiesis hacia dicha autoafirmación, los seres vivos harán lo posible por mantener constantemente su organización, su unidad y su autonomía.

Las siguientes palabras de Morin complementan lo anterior:

Todo ser tiende a perseverar en su ser, toda organización tiende a mantener su organización, toda autonomía tiende a seguir siendo autonomía. Se puede considerar, pues, que los dispositivos y comportamientos de protección, defensa, huida, ataque, nutrición propios de los seres vivientes no hacen más que traducir y desarrollar en el nivel de la vida la tendencia a perdurar propia de todas las cosas y particularmente de los seres físicos organizadores-de-sí.⁶²

Y más adelante agrega:

Paradójicamente, el ser viviente se pasa la vida en producir, mantener, salvaguardar su vida, que coincide con su unidad, su integridad, su identidad: sí mismo. ¿Es esto simplemente la expresión de un querer-sobrevivir? ¿No se confunde el querer-sobrevivir, en y por el menor de sus actos, con el querer-vivir, es decir, una afirmación permanente de sí mismo?⁶³

Este querer-vivir, traducido en producción constante de sí mismo, es en el ser viviente, pues, nada más y nada menos que aquella necesidad propia de los seres vivos de la que hemos hablado al iniciar este capítulo: *la de mantener una producción constante de sí mismos*, es decir, la autopoiesis. Y es en este sentido precisamente que la autopoiesis en el ser humano —como parte de los seres vivos—, pasa a ser, de producción constante de sí mismo, afirmación permanente, en una palabra: *autoafirmación*.

⁶² *Íbid.*, pág. 187

⁶⁰ *Íbid.*, pág. 187

Autoafirmación activa

Un aspecto que cabe recalcar, en este punto, es el no olvidar lo que la palabra *autos* es capaz de aportar a la autoafirmación, que constituye la “palabra-esfinge” de esta investigación. Esto es, el que la autoafirmación surgida de la distinción del Sí adquiere una dimensionalidad compleja y un carácter vital al ser vinculada con el sentido de la noción de ‘autos’ que hemos planteado anteriormente: aquel que permite a la autoafirmación manifestarse en el ser humano, tanto en su pertenencia a los seres vivos como especie, como en su condición de ser individual.

Sólo de esta manera podremos infundir aquel carácter vital también al concepto de autoafirmación, a fin de convertirlo en una autoafirmación activa que permita salvarlo de quedar irremediabilmente sumido en el aislamiento conceptual.

Resumiendo...

Los seres vivos necesitan producirse constantemente a sí mismos; ésta es la base misma de su existencia. Pero para que esta auto-producción o autopoiesis tenga lugar, es necesario que posean organización y a través de ella serán capaces de constituirse en unidades autónomas.

Como unidades autónomas, sin embargo, los seres vivos no pierden relación con los demás organismos vivientes; mantienen dicha relación, pero su autonomía se expande hasta llegar a generar una realidad nueva: el ser individual.

Estos dos aspectos de la existencia de los seres vivos poseen como punto común la identidad —ya sea individual o biológica—, que en ambos casos surge de su capacidad para reconocerse a sí mismos, y en este sentido, autoafirmarse.

El carácter vital procurado por la noción de *autos* a esta doble dimensionalidad de la identidad en los seres vivos se constituye, así, en autoafirmación activa de su existencia.



Sin título, acrílico sobre tela. 228 x 165 cm

¿Cómo se manifiesta esta autoafirmación elemental en los diversos aspectos de la vida humana, y cómo opera ya a nivel de interacciones humanas tales como el lenguaje? Éste será el tema que abordemos a continuación.

2. LENGUAJE

De la autopoiesis al lenguaje

A través del proceso de autopoiesis hemos explicado cómo se manifiesta en los seres vivos la necesidad de mantener la capacidad de producirse constantemente a sí mismos a fin de conservar su existencia.

Hemos podido rastrear esta necesidad de auto-producción hasta llegar a los orígenes de la vida a nivel celular, en donde hemos identificado unidades autónomas capaces de constituirse en seres individuales.

Pero los seres individuales no se encuentran aislados entre sí ni desvinculados del medio que los rodea. Todo lo contrario, la realización de su existencia no sólo opera en el ámbito de las bases biológicas a través del proceso de autopoiesis, sino que se extiende hacia otros dominios en los que interactúan intensamente. Entre ellos están los dominios lingüísticos, es decir, el lenguaje.

Pero antes de adentrarnos en el estudio de los dominios lingüísticos, habría que preguntarse: ¿cómo se produce la interacción de los seres vivos entre sí y con su entorno y a través de qué mecanismos? Para responder a ello es necesario comprender, primeramente, cómo se efectúan las interacciones de los componentes de una unidad en su dinámica interna.

Acerca de la estructura

Nos habíamos referido anteriormente a la organización de una unidad en términos de aquellas relaciones que se producen al interior de algo para que este «algo» sea o exista. Sin embargo, en aquel momento de la investigación, no habíamos hecho alusión a un rasgo importante de dichas relaciones, que es su *carácter estructural* y que, al abordar el tema del lenguaje, adquiere una importancia determinante.

Al referirnos a las interrelaciones entre los elementos o componentes de algo que dan como resultado el que posea organización, tampoco mencionamos la idea de *estructura*. No obstante, podemos decir que en estas consideraciones dicha idea se ha encontrado latente para surgir con plena fuerza en este punto de la investigación.

¿Cómo entender, pues, la idea de estructura en cuanto a la de organización dentro de una unidad? La siguiente explicación de Maturana y Varela puede resultar muy ilustrativa al respecto:

Se entiende por organización a las relaciones que deben darse entre los componentes de algo para que se lo reconozca como miembro de una clase específica. Se entiende por estructura de algo a los componentes y relaciones que concretamente constituyen una unidad particular realizando su organización.

Así por ejemplo, en el excusado la organización del sistema de regulación del nivel de agua consiste en las relaciones entre un aparato capaz de cortar el flujo de entrada de agua. En el baño de la casa, esta clase de artefacto se realiza con un sistema mixto de plástico y metal consistente en un flotador y una válvula de paso. Esta estructura específica, sin embargo, podría ser modificada reemplazando el plástico por madera, sin alterar el hecho de que seguiría siendo un excusado.⁶⁴

Se hace evidente, pues, que la estructura determina los componentes que conforman una unidad particular y que la organización determina que estos componentes, aunque sean reemplazados por otros, mantengan las mismas relaciones entre sí, de manera que la unidad particular conserve su condición como

⁶⁴ Maturana, Humberto y Varela, Francisco, «*El árbol del conocimiento. Bases biológicas del conocimiento humano*». Pág. 40.

miembro de una clase específica. En este sentido, la estructura no determina la existencia de una unidad como tal, pues ésta no deja de existir.

Así, mientras la estructura de los seres vivos es factible de alteración —siendo precisamente esto lo que distingue a los seres vivos entre sí—, lo que no puede cambiar en ellos es su tipo de organización, que es, como ya lo hemos dicho, autopoiética.

Por tanto, podríamos decir que lo que caracteriza a los seres vivos es su tipo de organización, pero que su estructura es lo que los hace ser distintos.

Ontogenia y acoplamiento estructural

Para desentrañar el cómo se producen las interacciones al interior de los seres vivos, entre ellos y con su entorno, aquí conviene traer a colación un concepto clave: *la ontogenia*. De la mano de este concepto nos será posible adentrarnos en el terreno del lenguaje.

Según Maturana y Varela,

La ontogenia es la historia del cambio estructural de una unidad sin que ésta pierda su organización. Este continuo cambio estructural se da en la unidad, en cada momento, o como un cambio desencadenado por interacciones provenientes del medio donde se encuentra o como resultado de su dinámica interna. La unidad celular clarifica sus continuas interacciones con el medio, viéndolas de acuerdo con su estructura en cada instante, que, a su vez, está en continuo cambio por su dinámica interna. El resultado general es que la transformación ontogénica de una unidad no cesa hasta su desintegración.⁶⁵

⁶⁵ *Ibid.*, pág. 64.

La ontogenia, por tanto, representa en el ser vivo la historia de sus transformaciones como unidad a través de una serie de constantes interacciones —sean internas, sean con otras unidades, sea con su entorno—, que han tenido lugar a partir de su estructura inicial. Lo que se mantiene invariable es su organización y, con ello, la conservación de la adaptación al medio en el que se encuentran.

Ahora bien, observemos qué ocurre cuando consideramos las ontogenias de dos o más unidades autopoiéticas y la forma en que éstas interactúan entre sí y con el medio:

[...] dos (o más) unidades autopoiéticas pueden encontrarse acopladas en su ontogenia cuando sus interacciones adquieren un carácter recurrente o muy estable. Esto es necesario entenderlo bien. Toda ontogenia se da dentro de un medio que nosotros como observadores, podemos a la vez describir como teniendo una estructura particular, tal como radiación, velocidad, densidad, etc. Como también describimos la unidad autopoiética como teniendo una estructura particular, nos resultará aparente que las interacciones, mientras sean recurrentes entre unidad y medio, constituirán perturbaciones recíprocas. En estas interacciones la estructura del medio sólo desencadena los cambios estructurales de las unidades autopoiéticas (no los determina ni instruye) y viceversa para el medio. El resultado será una historia de mutuos cambios estructurales concordantes mientras no se desintegren: habrá *acoplamiento estructural*.⁶⁶

Nos preguntábamos, entonces, cómo se producen las interacciones al interior de los seres vivos, entre ellos y con su entorno, y explicábamos, primeramente, que estas interacciones se producen a nivel estructural dando como resultado una historia de transformaciones que constituyen su ontogenia.

En cuanto a las interacciones de los seres vivos entre sí, agregábamos que pueden efectuarse de forma recurrente y que cuando esto sucede se produce un acoplamiento estructural en su ontogenia. Más adelante veíamos, además, que la interacción recurrente de los seres vivos con el medio resulta decisiva para la integración de dicho acoplamiento, pues constituye una fuente recíproca de cambios estructurales.

⁶⁶ *Ibid.*, pág. 65.

Existe, sin embargo, un aspecto que no se debe pasar por alto en cuanto al acoplamiento estructural entre seres vivos: al realizarse de manera recurrente, éste adquiere un carácter social que permite relacionarlo con conductas comunicativas.

Los dominios lingüísticos y sus implicaciones

Cuando nos referimos al lenguaje, muchas veces obviamos el hecho de que, ante todo, se trata de una forma de intercambio. Pero si recapitamos al respecto, podremos encontrar que esta cualidad del lenguaje constituye precisamente la clave para entender cómo se manifiesta este proceso no únicamente en los seres humanos, sino en otros organismos vivos, generando un *acoplamiento social* capaz de producir conductas comunicativas.

Tomemos como ejemplo el caso de insectos sociales como las hormigas. La forma en que éstas interactúan entre sí y con su entorno podría parecer insignificante, pero en realidad no lo es.

Si observamos detenidamente la forma en que se produce esta interacción notaremos que está determinada por el intercambio constante de sustancias, de hormonas. A este intercambio se le llama *trofolaxis* y es el responsable de establecer un *acoplamiento conductual* entre las hormigas.

Para explicar mejor cómo ocurre este fenómeno, conviene aquí referirnos a la descripción hecha por Maturana y Varela:

El caso clásico y más notable de un acoplamiento tan estrecho que engloba toda la ontogenia de los organismos participantes es el de los insectos sociales. Estos animales comprenden muchas especies entre varios órdenes de insectos, y en muchos de ellos se originaron, paralelamente, mecanismos de acoplamiento muy similares. Ejemplos bien conocidos de insectos sociales son las hormigas, las termitas, las avispas y las abejas. [...] El mecanismo de acoplamiento entre la mayor parte de los insectos se efectúa a través del intercambio de sustancias y es, por tanto, un acoplamiento químico.

En efecto, se establece un continuo flujo de secreciones entre miembros de una colonia al ofrecerse éstos contenido estomacal cada vez que se encuentran, como se puede apreciar directamente si uno observa con detención cualquier fila de hormigas en la cocina. De este continuo intercambio químico llamado *trofolaxis* [...] resulta la distribución por toda la población de una cierta cantidad de sustancias, entre ellas hormonas, que son las responsables de la diferenciación y la especificación de roles.⁶⁷

Por medio de la trofolaxis vemos, pues, que las hormigas son capaces de interactuar de manera intensiva a través del intercambio de sustancias. Con ello, a su vez, establecen un acoplamiento químico que genera una conducta social comunicativa. En ese sentido, podríamos decir que se trata de una forma de lenguaje.

El lenguaje en los seres humanos tiene que ver con el ejemplo anterior en el sentido de intercambio que describíamos más arriba, aunque en ellos adquiere características muy particulares y desencadena procesos mucho más complejos.

¿Cómo surge el lenguaje en los seres humanos?

El acoplamiento social comunicativo en los seres vivos se pone en evidencia cuando sus respectivas autoipoiesis se involucran. Pero en el caso específico de los seres humanos, el acoplamiento social ocurre en los dominios lingüísticos, dando como resultado el que las conductas comunicativas humanas adquieran connotaciones semánticas.

Maturana y Varela lo explican así:

[...] dos o más organismos al interactuar recurrentemente generan como consecuencia un acoplamiento social en el que se involucran recíprocamente en la realización de sus respectivas autoipoiesis. Las conductas que se dan en estos dominios de acoplamiento sociales [...] son comunicativas y pueden ser innatas o adquiridas. Ahora bien, para nosotros como observadores, el establecimiento ontogénico de un dominio de conductas comunicativas puede ser descrito como el establecimiento de un dominio de conductas coordinadas asociables a términos semánticos. Esto es, como si lo determinante de la coordinación conductual así producida fuese el significado de lo

⁶⁷ *Ibid.*, págs. 158 –159.

que el observador puede ver en las conductas, y no en el acoplamiento estructural de los participantes. Es esta cualidad de las conductas comunicativas ontogénicas de poder aparecer como semánticas para un observador que trata a cada elemento conductual en ellas como si fuese una palabra lo que permite relacionar estas conductas con el lenguaje humano. Más aún, es esta condición la que resaltamos al designar a esta clase de conductas como constituyendo un dominio lingüístico entre los organismos participantes.⁶⁸

Es decir, una cualidad importante de la interacción entre los seres humanos es que se produce de forma recurrente y a través de conductas comunicativas. Esto da lugar a un acoplamiento de tipo social, en donde las conductas comunicativas tienen la facultad de aparecer ante quien las observa como poseedoras de significado. Así las conductas comunicativas terminan constituyendo un dominio lingüístico entre los seres humanos. En este sentido es posible referirnos a dichas conductas también como *conductas lingüísticas*.

El lenguaje como proceso complejo

Aquí vale la pena aclarar un aspecto fundamental que ya hemos ido adelantando en cuanto a la forma en que hemos de plantear el lenguaje.

Si decíamos que en los seres vivos —y tomamos como ejemplo a las hormigas— se generan distintos tipos de conductas comunicativas y que en este sentido se podían denominar legítimamente como tipos de lenguaje, esto implica que sería simplificante y referirnos al lenguaje entre seres humanos en términos únicamente de lenguaje verbal-discursivo, es decir, de lenguaje articulado por medio de palabras. Siendo que, los seres humanos, al igual que insectos como las hormigas, establecemos formas de conducta que incluyen movimientos corporales, olores, sonidos, gemidos, fluidos, que bien pueden propiciar la comunicación.

⁶⁸ Íbid., págs. 178-179.

Y no sólo eso, sino que este principio se extiende en el ser humano, gracias a la intervención del pensamiento, la emoción, la psique, hacia la articulación de diversos tipos de lenguaje con distintos niveles de significación. Uno de ellos es el lenguaje artístico.

En este sentido, es factible entender al lenguaje en términos de complejidad, es decir, como un proceso que no es único sino que posee diversidad, multiplicidad, que en lugar de aislar incluye las formas más variadas de comunicación entre seres humanos y las interrelaciona.

Con respecto al lenguaje verbal, por ejemplo, el lenguaje artístico apela a un tipo de comunicación que se articula con elementos que puede incluir las palabras o no, pero que igualmente tienen capacidad de significación.

Lo que ocurre con el lenguaje artístico es que su capacidad de interrelación con las distintas conductas comunicativas humanas es mayor que la del lenguaje verbal, con excepciones como la poesía. Sin embargo, no hay que olvidar que el lenguaje verbal resulta decisivo en la concepción y exteriorización de procesos mentales y reflexivos que van de la mano del pensamiento.

En esta investigación transitaremos, principalmente, por los terrenos del lenguaje verbal y del artístico y sus puntos de encuentro en cuanto al tema que nos ocupa, que es la relación del ser humano con la idea de sí mismo. Sólo adelantaremos por ahora que uno de esos puntos lo sugiere la relación entre la imagen y el texto, misma que abordaremos a cabalidad en el cuarto capítulo consagrado al análisis de mi propuesta artística.

Una vez hecha esta aclaración, veamos a continuación cómo las conductas lingüísticas se asocian a términos semánticos.

De las conductas lingüísticas a los dominios semánticos

Más arriba habíamos mencionado la importancia de entender el lenguaje como un intercambio. Y poníamos como ejemplo la trofolaxis en las hormigas recalcando que esto les permitía establecer conductas comunicativas dentro de su acoplamiento químico.

Si trasladamos lo anterior a las condiciones en que los seres humanos interactúan, a sus conductas comunicativas dentro de los dominios lingüísticos, veremos que la comunicación se establece a través del intercambio de palabras.⁶⁹

Pero no sólo eso, en la interacción humana en los dominios lingüísticos, las palabras llegan a adquirir implicaciones semánticas para quien se recurre a ellas, las utiliza o las escucha. Al respecto, veamos lo que plantean Maturana y Varela:

[...] al observar la conducta de otros animales (humanos o no) en un dominio lingüístico, nosotros como observadores podemos tratar sus interacciones de manera semántica, como si señalasen o denotasen algo del medio. Es decir, en un dominio lingüístico podemos siempre tratar a la situación como si estuviese haciendo una descripción del medio común a los organismos que interactúan. En el caso humano, las palabras denotan corrientemente elementos del dominio común entre seres humanos, sean estos objetos, estados de ánimo, intenciones y demás. Esto en sí no es peculiar del hombre, aunque su variedad de términos semánticos sea mucho mayor que en otros animales. *Lo fundamental en el caso humano es que el observador ve que las descripciones pueden ser hechas tratando a otras descripciones como si fueran objetos o elementos del dominio de interacciones.* Es decir, el dominio lingüístico mismo pasa a ser parte del medio de interacciones posibles. *Sólo cuando se produce esta reflexión lingüística hay lenguaje, surge el observador, y los organismos participantes de un dominio lingüístico empiezan a operar en un dominio semántico.* También sólo cuando esto ocurre, el dominio semántico pasa a ser parte del medio donde los que operan en él conservan su adaptación.

Esto nos pasa a los humanos: existimos en nuestro operar en el lenguaje y conservamos nuestra adaptación en el dominio de significados que esto crea: hacemos descripciones de las descripciones

⁶⁹ En esta investigación tomaremos como referencia y punto de partida el lenguaje verbal, sea escrito o hablado, por considerarlo la forma de intercambio a nivel lingüístico más común e intensa entre seres humanos. Más adelante, en el cuarto capítulo, cuando abordemos la cuestión del lenguaje artístico nos referiremos a otros tipos de lenguaje como el visual.

que hacemos... (esta oración lo hace)... y somos observadores y existimos en un dominio semántico que nuestro operar lingüístico crea.⁷⁰

En otras palabras, el rol de las palabras en el acoplamiento social entre los seres humanos es decisivo, puesto que constituyen los elementos comunes de las conductas comunicativas humanas, y en este sentido, son el punto común que nos permite interactuar y coincidir en los dominios lingüísticos. Pero las palabras no únicamente señalan objetos, sentimientos, estados de ánimo, etc., sino que además nos permiten describir —como si fuésemos observadores— las situaciones en que estos objetos y demás tienen lugar.

La capacidad descriptiva de las palabras adquiere tal relevancia en el acoplamiento social humano que éstas pasan, de ser los elementos comunes de interacción en los dominios lingüísticos, a ser consideradas como los objetos mismos con los que interactuamos en dichos dominios. Las palabras, así, se convierten en objetos portadores de significado y con ello, nuestro acoplamiento social comunicativo comienza a tener lugar en los dominios semánticos dando, así, origen al lenguaje.

La descripción de la descripción

Los dominios semánticos juegan, pues, un papel fundamental en nuestra capacidad para entender el mundo. En ellos las palabras describen las situaciones que observamos y sobre las que reflexionamos, que contienen, a su vez, descripciones de las cosas, sentimientos, etc. presentes en dichas situaciones. En este sentido, podemos entender a las palabras como haciendo una *descripción de la descripción de las cosas en las situaciones que observamos*.

El que los seres humanos empiecen a interactuar en los dominios semánticos haciendo descripciones de descripciones provoca que el lenguaje se remita a sí mismo y

⁷⁰ *Ibid.*, págs. 181-182.

que al hacerlo adquiriera recursividad y carácter reflexivo. Con esto, en última instancia, el ser humano es capaz de referirse a sí mismo.

El operar de los seres humanos en los dominios semánticos a través de los distintos tipos de lenguaje hace, pues, que estos dominios se conviertan en nuestra forma de acoplamiento social por antonomasia, pasando a constituir el terreno en donde realizamos la conservación de nuestra adaptación al medio, y por tanto, donde realizamos nuestra existencia.

En este sentido, podemos afirmar que los seres humanos *existimos en los diversos tipos de lenguaje, sean gestos, sonidos, imágenes, palabras, en fin, y en los significados que en ellos generamos.*

Y es aquí donde las siguientes palabras de M. y V. adquieren todo su significado: «Nos realizamos en un mutuo acoplamiento lingüístico, no porque el lenguaje nos permita decir lo que somos, sino porque somos en el lenguaje, en un continuo ser en los mundos lingüísticos y semánticos que traemos a la mano con otros.»⁷¹

Entender así nuestra relación con estos dominios brinda, en consecuencia, un carácter vital al proceso del lenguaje, pues no lo aísla en una esfera a la que el ser humano accede cada vez que lo requiere en su diario existir, sino que su propia existencia se encuentra inmersa en el lenguaje, es decir, ocurre y adquiere sentido en él.

Autorreferencia y recursividad lingüística

¿Qué ocurre en cuanto a la cualidad recursiva que observábamos más arriba en el lenguaje y que habíamos extendido hacia el propio ser humano cuando destacábamos la posibilidad de referirse a sí mismo?

⁷¹ *Íbid.*, pág. 201.

Esta cualidad ciertamente se ve expresada en la capacidad de referirnos a nosotros mismos y a nuestra circunstancia por medio del lenguaje, es decir, por medio de la *autorreferencia*.

Así, en la medida en que el lenguaje nos permite referirnos a nosotros mismos a través de las descripciones que hacemos en los dominios lingüísticos, podemos decir que nuestra existencia en el lenguaje adquiere un carácter *autorreferencial*.

Pero no en un sentido simple, sino precisamente en el sentido vital y complejo que es capaz de aportar el reconocer al lenguaje en términos de un proceso autorreferencial que sucede en el acontecer mismo de la vida del ser humano y no como un fenómeno aparte.

Para entender plenamente el proceso del lenguaje en cuanto su cuota de autorreferencia es imprescindible relacionarlo con el concepto de *recursión*.⁷² ¿Qué entendemos por recursividad lingüística, entonces?

Veamos lo que dicen M. y V.: «[...] en la red de interacciones lingüísticas en que nos movemos, *mantenemos una recursión descriptiva que llamamos "yo" que nos permite conservar nuestra coherencia operacional y nuestra adaptación en el dominio del lenguaje.*»⁷³

Con lo anterior, M. y V. nos hacen notar que el que podamos referirnos a nosotros mismos en la descripción lingüística permite que haya recursión en el lenguaje y que es precisamente esta autorreferencia de la recursividad lingüística lo que determina que el ser humano mantenga su interacción y su adaptación en el dominio lingüístico.

⁷² Este término es utilizado por Maturana y Varela en el sentido de recursivo y yo lo tomo de ellos para referirme a su presencia en el proceso del lenguaje.

⁷³ *Ibid.*, pág. 199.

El *recurrir* a la idea de sí mismo en el lenguaje implica, por tanto, el repliegue del sí sobre sí mismo; la vuelta a lo mismo y al sí mismo de forma vital (recordemos lo expuesto anteriormente sobre especie e identidad en cuanto a la noción de autós);

el yo digo.



En consecuencia, la noción de sí que surge de la recursividad lingüística, en lugar de ser círculo vicioso, adquiere más bien un sentido complejo.⁷⁴

Lenguaje como autoafirmación

Decíamos, pues, que el lenguaje nos permite referirnos a nosotros mismos, decir de nuestra existencia y existir en el lenguaje. En este sentido, la recursividad del lenguaje pasa a ser lo que nos permite considerarlo, en el ser humano, como una experiencia de autoafirmación.

Y es que si decimos que los seres humanos interactúan y existen en el lenguaje y que éste, en última instancia, refiere al ser humano a su propia circunstancia, a sí mismo, a su existencia, ¿no podríamos decir de igual forma que el lenguaje, al dar cuenta de la existencia humana en los dominios lingüísticos y semánticos, también constituye una forma autoafirmación?

En esta investigación sostendremos que el lenguaje efectivamente constituye en el ser humano un proceso autoafirmativo, en vista de que representa —como en otros seres vivos—, una forma de interacción constante, pero que en el ser humano adquiere implicaciones mayores por la intensidad con la que se lleva a cabo.

⁷⁴ Esto lo abordaremos con mayor profundidad en el apartado dedicado a la autoconciencia.

Al igual que el proceso de autopoiesis, visto como la forma más elemental de conservación de la existencia en los seres vivos y de autoafirmación por medio de la distinción del Sí, el lenguaje constituye la forma de interacción constante e intensa entre seres vivos y con el medio.

Esto permite que, en los seres humanos, la necesidad de conservación de la adaptación en los dominios lingüísticos alcance tal nivel de interacción que constituya procesos autoafirmativos tan complejos como la autoconciencia.

Hacia la conciencia de sí

M.y V. explican la importancia de la recursividad en los dominios lingüísticos y sus implicaciones en cuanto a la conciencia de sí:

[...] un ser vivo se conserva como unidad bajo continuas perturbaciones del medio y de su propio operar [...] el sistema nervioso genera una dinámica conductual a través de la creación de relaciones de actividad neuronal interna en su clausura operacional. El sistema vivo, en todos los niveles, está organizado de manera que genera regularidades internas. En el dominio del acoplamiento social y la comunicación, en esta “trofolaxis” lingüística, se produce el mismo fenómeno, sólo que la coherencia y estabilización de la sociedad como unidad se producirá esta vez mediante los mecanismos hechos posibles por el operar lingüístico y su ampliación del lenguaje. Esta nueva dimensión de coherencia operacional es lo que experimentamos como conciencia y como “nuestra” mente.

Las palabras, ya sabemos, son acciones, no cosas que se pasan de aquí para allá. Es nuestra historia de interacciones recurrentes la que nos permite un acoplamiento estructural interpersonal efectivo, y encontrar que compartimos un mundo que estamos especificando en conjunto a través de nuestras acciones. Esto es tan evidente así que nos es literalmente invisible. Es sólo cuando nuestro acoplamiento estructural fracasa en alguna dimensión de nuestro existir cuando, si reflexionamos, nos damos cuenta de hasta qué punto la trama de nuestras coordinaciones conductuales en la manipulación de nuestro mundo y la comunicación son inseparables de nuestra existencia. Estos fracasos circunstanciales en alguna dimensión de nuestro acoplamiento estructural son comunes en nuestra vida cotidiana, desde comprar el pan hasta educar a un niño. Son la motivación para nuevas maneras de acoplamiento y nuevas descripciones. Y así, *ad infinitum*. La vida cotidiana, el acoplamiento social más corriente, está tan lleno de textura y estructura, que cuando se lo examina,

asombra. [...] Nos hemos acoplado así por tanto tiempo en nuestra ontogenia que nos parece simple y directa. En verdad la vida ordinaria, la vida de todos los días, es una filigrana de especificidad en la coordinación conductual.

Es así, entonces, como la aparición del lenguaje en el hombre (y de todo el contexto social en el que aparece) genera este fenómeno inédito –hasta donde sabemos– de lo mental y de la conciencia de sí como la experiencia más íntima de lo humano.⁷⁵

De la explicación de M. y V. se desprende, primeramente, que la conservación de la unidad en los seres vivos se produce, por un lado, al interactuar con el medio generando regularidades internas que les permiten conservar su capacidad de adaptación. Y por otro, en el dominio del acoplamiento social y lingüístico, que en el caso de los seres humanos será a través del operar lingüístico y su ampliación del lenguaje. Esta coherencia operacional es lo que experimentamos como conciencia y como nuestra mente.

Más adelante se refieren a cómo los seres humanos, al mantener el acoplamiento estructural interpersonal, especificamos nuestra existencia a través de nuestras acciones. Y a que en el momento en que este acoplamiento fracasa es cuando nos damos cuenta de cuán indispensables son para nuestra existencia las coordinaciones conductuales y la comunicación. Éstas son tan comunes, que constituyen el acoplamiento social más corriente y más complejo en nuestra vida cotidiana, dando origen al lenguaje, y con ello, al fenómeno de lo mental y de la conciencia de sí como la experiencia humana más íntima.

Podríamos decir, entonces, que el lenguaje es inherente al desarrollo de la sociedad humana y a la interacción entre seres humanos. El desarrollo y el operar mismo del lenguaje, por lo tanto, implican la realización de cada ser humano al interior de la sociedad e individualmente, pues hace posible la consagración de su propia existencia al hacer perceptible la conciencia de sí mismo.

⁷⁵ *Íbid.*, págs. 200-201

Conciencia de sí y exteriorización

¿Qué sería del ser humano si en la realización de su existencia a través del lenguaje y en la percepción de la conciencia de sí no estuviera presente la posibilidad de la exteriorización?

El lenguaje es, pues, en tanto interacción intensa entre seres humanos y adaptación al medio, una forma de exteriorización.⁷⁶ Y de esta interacción depende, en consecuencia, el que nos realicemos y adquiramos conciencia de nosotros mismos.

Por tanto, la especificación de nuestra existencia y su exteriorización en el lenguaje lleva implícita la especificación de la existencia del otro como producto de la interacción. Y este fenómeno tan particular adquiere en el ser humano, a diferencia de los demás seres vivos, mayor profundidad.

Veamos lo que ocurre con los seres humanos en el ejemplo que nos presenta Porzig al referirse a los niños pequeños:

El *ta* o *tata* con que responden los niños a impresiones que despiertan su atención o su deseo, nace de un movimiento indicador de la lengua. Los movimientos de la lengua concomitantes del indicar son de observar aún en los adultos. En este respecto merece notarse que los pronombres demostrativos se caracterizan en muchas lenguas por sonidos dentales, como también el pronombre personal de la segunda persona, *tú*. El pronombre personal de la primera contiene en muchas lenguas, aun sin estar emparentadas, sonidos nasales y guturales: en las lenguas indogermánicas, «yo» está reproducido por los temas *egho* y *me*, las semíticas tienen una forma fundamental *anaku*; el chino, *ngok*, como forma fonética más antigua. Esta coincidencia se remonta, evidentemente, al gesto con que uno llama la atención hacia sí mismo.⁷⁷

⁷⁶ Evidentemente esto no se aplica exclusivamente al lenguaje verbal, sino a todo tipo de lenguaje. Sin embargo, veremos en el apartado dedicado al lenguaje artístico cómo lo dicho anteriormente adquiere el sentido complejo que nos interesa aprovechar en esta investigación.

⁷⁷ Porzig, Walter. *El mundo maravilloso del lenguaje. Problemas, métodos y resultados de la lingüística moderna*. Editorial Gredos, Madrid, 1974. Pag. 26.

Lo que cabe recalcar aquí es que, más allá del hecho de que en el ser humano por lo general los sonidos guturales se advierten como predominantes para referirse a sí mismo y los dentales para referirse a los otros, se producen coincidencias sonoras en diferentes lenguas en cada uno de los casos. De ello se podría deducir, entonces, que a través del lenguaje se ponen en evidencia algunas constantes que determinan, en gran medida, la forma en que el ser humano exterioriza la percepción de sí mismo y la de los demás.

En la forma de articular el lenguaje se hace patente, pues, la manera en que el ser humano es autoconsciente y llama la atención sobre sí mismo: discriminando lo que pertenece a la esfera de su *mismidad* de lo que corresponde a la de la *otredad*.⁷⁸

La conciencia de sí mismo y del otro en el lenguaje

Si los seres humanos son capaces, a través del lenguaje, de exteriorizar e intercambiar experiencias de conciencia, esto implicaría además que para que dichas experiencias sean posibles es necesario que actúe sobre la conciencia de sí mismo, también, la presencia y percepción de la conciencia del otro. Sólo de tal forma la autoconciencia puede ser efectiva, pues requiere de la intervención de la conciencia del otro —su confrontación con ella— para hacerse evidente. La gran virtud del lenguaje radica, entonces, no únicamente en que hace posible que un fenómeno tan íntimo y complejo pueda exteriorizarse y compartirse, sino que remita al ser humano a la idea de sí mismo, simultáneamente, en la captación de la idea del otro.

Lo que decimos, lo que exteriorizamos a través del lenguaje se puede entender como discurso. En este sentido, cuando los seres humanos interactuamos entre nosotros y con el medio, hacemos del lenguaje el mecanismo a través del cual mantenemos conductas

⁷⁸ Aquí hacemos alusión a los términos *mismidad* y *otredad* utilizados por Ricouer, pero ahondaremos en el significado de éstos en el capítulo consagrado a la Autoconciencia. Por ahora, sólo dejaremos expuesto —de manera superficial— la importancia de estos dos conceptos en la percepción de la idea de sí mismo, pues implica inevitablemente la percepción de la idea del otro.

comunicativas y la forma en que expresamos e intercambiamos los contenidos de nuestras conciencias.

En palabras de Porzig: «Este es precisamente el maravilloso poder del lenguaje, que rompe los límites entre las conciencias (si así puede decirse) de los hombres aislados y da noticia al uno del contenido de conciencia del otro.»⁷⁹

Recapitulemos

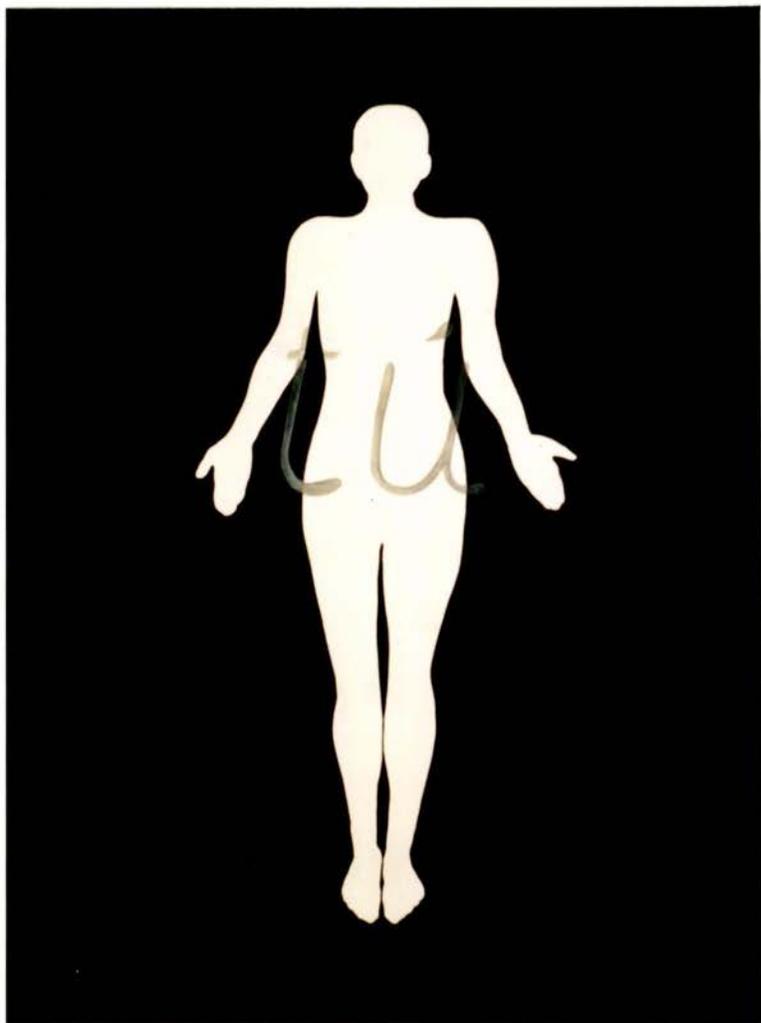
Lo que hemos visto hasta ahora es cómo los seres vivos —incluyendo al ser humano—, a través del proceso de la autopoiesis, mantienen la capacidad de conservación de la producción de sí y, con ello, pusimos en evidencia la primera manifestación de la autoafirmación en el ser humano en su nivel más elemental, esto es, las bases biológicas de los organismos vivos.

Luego nos adentramos en el estudio de las interacciones que los seres vivos establecen entre sí y con su entorno. Y al hacerlo observamos que se dan diferentes tipos de acoplamientos, entre ellos están, pues, los estructurales (que vienen a ser los más elementales) y los sociales que implican conductas comunicativas, que en el caso del ser humano alcanzan gran complejidad.

De allí hemos derivado al estudio de cómo funcionan dichas conductas comunicativas, con lo cual, arribamos al surgimiento del lenguaje entre los seres vivos.

Ya analizando cómo se produce el proceso del lenguaje entre los seres humanos y las implicaciones de su carácter autorreferencial y recursivo, hemos encontrado que constituye el siguiente peldaño en la escala de interrelaciones entre los seres vivos y por consiguiente, nuestra segunda manifestación de la autoafirmación en el ser humano.

⁷⁹ *Ibid.*, págs. 63-64



Sin título, acrílico sobre tela. 228 x 165 cm

Aquí hemos podido notar que el lenguaje juega un papel fundamental en la percepción de la conciencia de sí en el ser humano, a través de la posibilidad de especificación de su existencia.

Hemos visto, pues, que su complejidad radica en que es capaz de propiciar fenómenos tan íntimos como la mente, la conciencia de sí, misma que requiere ineludiblemente de la percepción de la idea del otro, de su existencia y de su conciencia.

Hemos explicado, además, el carácter decisivo del lenguaje al propiciar la reflexión lingüística que permite, en la intimidad de las interacciones individuales recurrentes, la personalización del otro con una distinción lingüística particular.

Llegamos así al tema de la mismidad y la otredad, con el cual, damos inicio al siguiente apartado. Hasta aquí las cuentas...

3. AUTOCONCIENCIA

«La conciencia de ser es el ser de la conciencia.»

(J.-P. SARTRE, *L'etre et le n.*, pág. 68.)

La cuestión de la mismidad y la alteridad

Nos habíamos referido brevemente en el apartado sobre el lenguaje al papel determinante de la idea de sí mismo y la del otro en el surgimiento de la autoconciencia, pero sin entrar en mayores detalles acerca de cómo ocurre su interrelación.

Es momento de ahondar en estas dos nociones, encontrar sus interrelaciones e interdependencias, para luego insertarlas en la esfera de la autoconciencia como tercera manifestación de la autoafirmación en el ser humano.

Abordaremos, pues, el análisis de dicha interrelación no sin antes inscribir la idea de sí mismo en la noción de mismidad y la idea del otro en la noción de alteridad y explicar en qué consiste cada una de ellas.

¿Qué es la mismidad? Habíamos dicho en el apartado *Lo idéntico y la identidad: Mismidad e ipseidad* (pág. 35) que Ricoeur considera al sí mismo en términos de identidad personal, en la que distingue dos formas de ser: una, correspondiente a la noción de mismidad en su sentido fijo, estático (identidad-ídem), y otra, que atañe al momento de alteridad de la mismidad en su sentido cambiante, no-estático (identidad-ipse).

Veamos, por otra parte, qué implica el término *otro* en cuanto a la alteridad: «OTRO. Lat.: alter, de donde alterar (hacer otro), alteridad, altruismo. Concepto primero del que sólo cabe dar sinónimos: diferente, distinto, diverso, separado...»⁸⁰

Más adelante leemos: «Psicol. El otro se opone al yo: los otros, al yo y al nosotros.»⁸¹

De lo anterior podemos rescatar el que el término *otro* es considerado no sólo como distinto, sino además como opuesto al yo, es decir, al sí mismo. En este sentido, alteridad y mismidad resultan opuestas y distintas la una de la otra.

Sin embargo, esto no significa que se encuentren aisladas o desvinculadas entre sí, todo lo contrario, son complementarias en cuanto que una contiene a la otra de forma latente, es decir, la alteridad lleva implícita la idea de sí mismo y la mismidad la del otro. ¿Cómo es esto posible?

⁸⁰ Bruno, Frank J. *Diccionario de términos psicológicos fundamentales*, Paidós Studio, Argentina, 1997. Pág. 735. Cabe recalcar aquí que el término *alteridad* se corresponde con el *otredad* en el sentido de que coinciden en apelar a la noción de alter, es decir, otro.

¿Sí mismo y el otro o sí mismo en cuanto otro?

Ya habíamos explicado, valiéndonos del planteamiento de Ricoeur, que es necesario concebir la mismidad tomando en cuenta el rasgo de alteridad que le es inherente. Lo mismo sucede a la inversa y esto se debe a que no es posible concebir una noción sin la posibilidad de distinción de la otra. Este hecho genera una relación de interdependencia e implicación mutua indisoluble entre mismidad y alteridad.

Así, en la medida en que percibimos *otro sí mismo* en el otro, advertimos su alteridad, pero ese otro, a su vez, siembra la alteridad en nuestra mismidad al percibirnos como *otra mismidad*.

De igual forma, el otro se percibe a sí mismo, como mismidad, en cuanto es capaz de percatarse de la existencia de *otra mismidad*, es decir, de concebir la idea de *un otro*, que es a la vez *un sí mismo*.

Así, vemos cómo se pone de manifiesto la dinámica del sí mismo en cuanto al otro al distinguir lo que podríamos designar como *la alteridad de la mismidad y la mismidad de la alteridad*.

En este punto de la investigación cabe recalcar que, por un lado, lo anterior significa que el ser humano es consciente de la idea de sí mismo al distinguirla de la idea de los demás, al ser referido a sí mismo en y a través de la percepción de la idea del otro, de la alteridad. Pero por otro, implica que la mismidad no puede ser considerada en un sentido simplificante o excluyente, ni debe dejar a un lado su ingrediente de alteridad.

El sí mismo en el ser humano no puede, por tanto, sustraerse al sentido de complejidad planteado en esta investigación. Así, al ser considerado en cuanto al otro, se erige como noción compleja. Además está decir que este mismo razonamiento se aplica a la noción de alteridad

⁸¹ *Ibid.*, pág. 735.

¿La duda absoluta o la duda de la duda?

Si somos capaces de distinguir la idea de nosotros mismos y la de los demás, valdría la pena preguntarnos cómo se produce esta distinción en el plano de la conciencia.

En este momento es importante referirnos a un elemento decisivo en el surgimiento de nuestra conciencia y el fenómeno de lo mental, esto es, el pensamiento. Para ello, nos hemos de referir a Descartes, quien es el responsable de haber arrojado luz, en el pensamiento occidental, sobre la cuestión de la existencia humana en cuanto a la distinción del yo, del sí mismo, por medio del pensamiento.

Para Descartes, pues, la prueba de su existencia radica en el acto de pensar, *en el acto de pensar su existencia*. Pero no hay que olvidar que el hilo conductor del método cartesiano es la duda absoluta, a partir de la cual, Descartes busca encontrar alguna certeza que irrefutablemente lo convenza de su propia existencia.

Ahora bien, en esta búsqueda ¿no será acaso que la duda absoluta de Descartes deviene, entonces, certeza? Esto es cierto sólo en parte.

Descartes duda, duda de todo excepto de sí mismo, pues percibe *su mismidad* por medio del pensamiento y en esto halla una única certeza: piensa que piensa su existencia.

De la mano de Morin, al principio de esta investigación, habíamos planteado que la circularidad del cogito cartesiano, del yo pienso que



constituye evidencia indiscutible de afirmación de existencia, pues aquí, la referencia a sí mismo hace surgir el autos y, con él, la autoafirmación en el ser humano. En este sentido el que la duda cartesiana sea en parte una certeza.

Sin embargo, ahora nos toca brindar a la duda de la cual nace esta primera prueba de existencia, esta autoafirmación, la dimensión compleja que nos permitirá llegar al plano de la autoconciencia.

Si Descartes duda de todo menos de sí mismo, ¿cómo es que opera esta distinción? ¿No es acaso también la duda sobre la existencia del otro un componente importante en el camino hacia la distinción de la idea de sí mismo como evidencia de existencia?

Esta duda que parecía dudar de todo, excepto de sí misma, adquiere ahora otra connotación. Ya no puede estar encerrada en un círculo vicioso ni sometida al eterno aislamiento, sino que debe intentar recobrar el sentido complejo que le había sido arrebatado y que sólo un punto de referencia, algo a partir de lo cual distinguir al sí mismo, puede brindarle.

Morin lo expresa así al plantear su forma de entender la duda en cuanto a la de Descartes:

La duda cartesiana estaba segura de sí misma. Nuestra duda duda de sí misma; descubre la imposibilidad de hacer tabla rasa, puesto que las condiciones lógicas, lingüísticas, culturales del pensamiento son inevitablemente prejuizgantes. Y esta duda, que no puede ser absoluta, no puede ser tampoco absolutamente vaciada.

Este “caballero francés” partió con demasiado buen paso. Hoy no se puede partir más que con la incertidumbre, incluida la incertidumbre sobre la duda. Hoy tiene que ser *metódicamente* puesto en duda el principio mismo del método cartesiano, la disyunción de los objetos entre sí, de las nociones entre sí (las claras y distintas), la disyunción absoluta del objeto y del sujeto. Hoy nuestra necesidad histórica es encontrar un método que detecte y no oculte las uniones, articulaciones, implicaciones, imbricaciones, interdependencias y complejidades.⁸²

Vemos con Morin, pues, que es indispensable concebir la duda como algo abierto, interrelacionado e interdependiente. Es necesario distinguir la idea de sí mismo, no únicamente como una cosa clara y distinta, sino como una idea que no omita el grado de incertidumbre aportado por la captación de la idea del otro y el medio.

⁸² Morin, Edgar. *El Método I. La naturaleza de la naturaleza*. Editorial Cátedra, España, 1999. Págs. 28-29.

La duda reflexiva y la autoafirmación

Morin destaca el sentido que la incertidumbre aporta a la duda, al hacerla dudar de sí misma, con las siguientes palabras: «Tenemos que partir de la extinción de las falsas claridades. No de lo claro y de lo distinto, sino de lo oscuro y de lo incierto; no ya del conocimiento seguro, sino de la crítica de la seguridad.»⁸³

Y más adelante agrega: «La incertidumbre deviene viático: la duda sobre la duda da a la duda una nueva dimensión, la de la reflexividad; la duda por la cual el sujeto se interroga sobre las condiciones de emergencia y de existencia de su propio pensamiento constituye desde ahora un pensamiento potencialmente relativista, relacionista y auto-cognoscente.»⁸⁴

Morin siembra la incertidumbre en el seno mismo de la duda al plantear el fenómeno del pensamiento en el ser humano como el producto, no únicamente de un proceso personal y autosuficiente, sino como correspondiente a un contexto social, físico, cultural, etc., y en este sentido, como interdependiente e interrelacionado.

En este sentido, la duda reflexiva no sólo se remite a sí misma, sino que con ello además refiere al ser humano a sí mismo planteándolo como una certeza relativa: soy algo y existo puesto que me percibo a mí mismo en cuanto al otro y al medio, a través del pensamiento que los concibe. Pero ¿quién soy? Soy quien afirma la certeza relativa de mi existencia. Si no hubiera esta *autoafirmación* de por medio, hecha posible a través del pensamiento, no existiría tampoco evidencia en mí de mi propia existencia.

⁸³ *Íbid.*, pág. 29.

⁸⁴ *Íbid.*, pág. 29.

Y es a través de esta duda reflexiva que acompaña al surgimiento del pensamiento propio, a la distinción de sí mismo y, en consecuencia, a la autoafirmación en el ser humano, por donde habremos de arribar de lleno al proceso de autoconciencia.

¿Qué es la conciencia?

Según la siguiente definición: «La conciencia es el percatamiento tanto del mundo externo como de la experiencia propia.»⁸⁵ Lo anterior se corresponde con lo que hemos venido planteando hasta ahora en cuanto al carácter interrelacional e incluyente de la experiencia del sí mismo, por la cual hemos de llegar al fenómeno de la conciencia.

En otra parte del texto citado se puede leer lo siguiente acerca de la conciencia psicológica o intelectual:

Acto o estado en los que se hace patente esa presencia a uno mismo y que implican por ese mismo hecho la distinción entre: sujeto consciente, objeto conocido, acto de conocer. En efecto, la conciencia dice a la vez: 1º, conciencia de sí como sujeto, es decir, como principio activo del conocimiento; 2º, conciencia de lo otro (“la conciencia es siempre conciencia de algo”), es decir, de un objeto distinto del sujeto. En consecuencia, el conocimiento que el sujeto tiene de sí mismo no es intuitivo, sino reflexivo, es decir, la luz que no se aparece a sí misma sino en la medida en que se refleja en el objeto al que ilumina.⁸⁶

En la explicación precedente encontramos algunas coincidencias con lo que hemos venido planteando: la clara referencia a la distinción de la conciencia de sí mismo (como sujeto) y de la conciencia de lo otro (de un objeto distinto del sujeto), pero además, de la presencia del pensamiento que las distingue, *que las conoce*.

⁸⁵ Bruno, Frank J. *Diccionario de términos psicológicos fundamentales*, Paidós Studio, Argentina, 1997. Pág. 51.

⁸⁶ Lalande, Andre. *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*. Editorial El ateneo, Argentina, 1967. Pág. 171.

Es importante observar, pues, cómo al considerar el fenómeno de la conciencia en cuanto a sus implicaciones psicológicas o intelectuales nos vamos acercando a ella por la puerta del pensamiento, de lo mental —en donde interviene el lenguaje de manera decisiva—, para desembocar en el surgimiento de la *autoconciencia*.

En cuanto a la relación entre lo mental y la conciencia —entre las implicaciones psicológicas o intelectuales de la conciencia—, vemos que para M. y V. es posible rastrear dicha relación hasta el acoplamiento social entre seres vivos: «[...] la conciencia y lo mental pertenecen al dominio de acoplamiento social y es allí donde se da su dinámica. Es también desde allí que lo mental y la conciencia operan como selectores del camino que sigue nuestra deriva estructural ontogénica.»⁸⁷

Y estas palabras de M. y V. adquieren todo su sentido si no olvidamos que la interacción entre seres humanos ocurre en los dominios lingüísticos, en donde el lenguaje y el pensamiento —de la mano de su carácter reflexivo y su recursividad—, se entrelazan de manera singular e íntima.

A través del lenguaje y del pensamiento es, pues, que lo mental y la conciencia resultan tan determinantes para la historia de acoplamiento social entre seres humanos, en la medida en que no nos refieren a lo interior del ser humano en términos literales, sino por medio de una traducción exteriorizada que nos remite a un mundo exterior común.

Cabría aquí destacar, junto con Porzig, la forma en que las experiencias de conciencia inciden sobre esta cualidad traductora del lenguaje y viceversa:

⁸⁷ Maturana, Humberto y Varela, Francisco. El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del conocimiento humano. Editorial Debate, España, 1999. Pág. 201. Para el significado de deriva estructural ontogénica, véase en nuestra investigación, en el apartado *Ontogenia y acoplamiento estructural*, la explicación sobre la ontogenia y la estructura.

[...] la propiedad de nuestra conciencia, de referir a objetos todas sus vivencias, condiciona el rasgo más esencial del lenguaje. [...] Y realmente el lenguaje no puede hablar más que de lo exterior. Donde quiere referirse a lo interior, tiene que traducirlo, por así decir, en exterior. Ya el hablar de «interior» y «exterior», cuando queremos decir alma y mundo, es, desde luego, una traducción. En realidad la relación del alma y el mundo no es nada espacial. Pero el lenguaje traduce a lo espacial todas las relaciones inconcretas. Y no lo hace una lengua o un grupo de lenguas, sino todas, sin excepción. Esta particularidad pertenece a los rasgos invariables («constantes») del lenguaje humano.⁸⁸

La traducción que el ser humano hace, a través del lenguaje, de su relación consigo mismo y con el mundo tiene un punto de comunión en el encuentro de subjetividades, de experiencias de conciencia entre individuos. Es decir, aquella traducción de lo «interior» y «exterior» de la experiencia humana por medio del lenguaje, plantea la existencia de una esfera de conocimiento y vivencia compartidas entre seres humanos.

Con lo anterior hemos adelantado algo de lo que nos ocupa a continuación.

La conciencia de la conciencia

Los seres humanos poseemos dominios de interacción en común, en donde interactuamos en mayor o menor grado. Ya hemos dicho que uno de ellos es el lenguaje, el cual hace posible el intercambio de los contenidos y experiencias de nuestras conciencias y el que seamos capaces de compartirlas.

¿Pero cuáles son estas experiencias comunes? Si para que el ser humano sea consciente de su propia existencia hace falta además que sea consciente de la existencia del otro, ¿no implica esto acaso que el ser humano comparte la conciencia de la conciencia del otro junto con la de sí mismo?

⁸⁸ Porzig, Walter. *El mundo maravilloso del lenguaje*. Editorial Gredos, Madrid, 1974. Págs. 214-215.

Notamos entonces que existen experiencias caracterizadas por fenómenos mentales —que van de la mano del lenguaje y el pensamiento—, que los seres humanos comparten y a través de las cuales adquieren conciencia de su propia conciencia, es decir, la *autoconciencia*.

Aquí conviene destacar un rasgo adicional de la autoconciencia y consiste en que la reflexividad y el carácter recursivo que habíamos atribuido al lenguaje y el pensamiento en páginas anteriores se extiende hacia la capacidad del ser humano de adquirir conciencia de su propia conciencia.

Morin se refiere a la relación de la conciencia con la reflexividad del pensamiento en los siguientes términos:

La conciencia es inseparable del pensamiento que es inseparable del lenguaje. La conciencia es la emergencia del pensamiento reflexivo del sujeto sobre sí mismo, sobre sus operaciones, sobre sus acciones. Como hemos visto, la naturaleza del lenguaje ofrece la posibilidad reflexiva que permite que todas las operaciones del espíritu se conviertan en objetos de conciencia. Se constituye así un nivel de reflexividad en el que la conciencia puede levantar el vuelo y, a su vez, desarrollar la reflexividad del pensamiento sobre sí misma, que la desarrollará de nuevo.⁸⁹

Y podríamos agregar que es precisamente este otro nivel de reflexividad que aporta el pensamiento del que se nutre la conciencia de sí mismo en el ser humano, elevándose así hacia el fenómeno de la autoconciencia.

⁸⁹ Morin, Edgar. *El Método III. El conocimiento del conocimiento. Libro primero. Antropología del conocimiento*. Trad. Ana Sánchez. 4 vols. 3a. ed. España, Editorial Cátedra, 1999. Pág. 134. Nótese que hemos transcrito la palabra «consciencia» en lugar de «conciencia» — a pesar de que ambas son válidas—, porque en el texto de Morin así se encuentra escrita. Sin embargo nosotros hemos venido empleando y emplearemos la palabra «conciencia» por tratarse de la forma ortográfica más generalizada.

Autoafirmación consciente

Decíamos que el ser humano es autoconsciente en la medida en que adquiere conciencia de su propia conciencia con y a través de la conciencia de la conciencia del otro.

Pero no perdamos de vista que al hacer conciencia de nuestra propia conciencia se opera de forma simultánea una autoafirmación: la afirmación de sí mismo que permite al ser humano decir: yo me afirmo a mí mismo que



y por tanto soy consciente, no sólo de mi existencia, sino además de que soy consciente.

Sin la mediación de esta autoafirmación que se vuelve consciente de que se autoafirma no habría, pues autoconciencia.

La memoria

En este punto de la investigación es importante referirnos a cómo las nociones de tiempo y espacio se entremezclan con las experiencias de conciencia en el ser humano.

Según Porzig:

Tan claramente como vivimos el incesante fluir de nuestros contenidos de conciencia, tan evidentemente sentimos que nuestra posición psíquica en cada momento no está con ello definida todavía por completo, que falta un punto de vista muy esencial. Es que sentimos, en efecto, en cada momento, que lo pasado no está acabado y que el futuro inminente es algo más que pura inexistencia. Más bien lo pasado repercute en el estado presente y lo futuro se anticipa en él. Así, el presente psíquico es un resumen de lo ya vivido y de lo aún por vivir, tanto que puede decirse, exagerando, que el hombre vive más en su pasado y en su futuro que en su presente. Pero sólo esta propiedad de nuestra conciencia hace posible una vida efectiva. El momento presente inextenso no tendría sentido ni significación si no estuviera ligado en la conciencia con lo anterior y posterior. El ligero dolor que produce la aguja del médico al vacunar se hace, en suma, algo así como una vivencia, no más que porque se presume ya siempre durante los preparativos y se recuerda siempre después. Y el torno del dentista no es temible porque produce dolor en el momento –esto ya está vencido–, sino porque en el próximo momento puede doler mucho más aún, como el recuerdo de la última vez nos hace ya sentir. Y así el tiempo, única forma en que se nos aparecen nuestras experiencias de conciencia, queda

abolido a su vez en estas mismas vivencias, por cuanto pasado y futuro, por repercusión y anticipación, se hacen continuamente presentes.⁹⁰

En lo anterior se hace evidente que en las experiencias de conciencia se disuelven las barreras entre pasado, presente y futuro. En este sentido podríamos decir que la autoconciencia se erige como una noción en construcción constante, que redefine a cada momento sus relaciones espacio-temporales.

Y esta condición se encuentra presente en la forma en que el ser humano percibe su mismidad, pues recordemos que la mismidad para Ricoeur comporta una identidad-ipse en constante transformación que plantea al sí mismo como una noción que se construye a cada instante a través del relato personal, de la historia personal que cada individuo genera para sí mismo y para los demás y de la cual es consciente a medida que transcurre su existencia.⁹¹

Una vez introducido el carácter temporal en el seno de la conciencia de sí mismo en el ser humano, no podemos omitir su relación con la memoria y ni dejar de referirnos a la manera en que esta relación constituye experiencias de conciencia.

Veamos lo que Porzig tiene que decir acerca de la memoria y su relación con la conciencia:

Todos la conocen por personalísima experiencia, pero nadie puede decir lo que propiamente pasa en ella. Lo que nosotros vivimos es lo siguiente: después de un tiempo más breve o más largo aparecen de nuevo experiencias de conciencia de toda clase, pero cambiadas, de manera que aparecen como ya

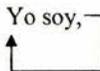
⁹⁰ Porzig, Walter. *El mundo maravilloso del lenguaje*. Editorial Gredos, Madrid, 1974. Págs. 180-181.

⁹¹ Para mayores referencias sobre el carácter temporal de la mismidad en Ricoeur ver el quinto estudio de *Sí mismo como otro*, consagrado a la dialéctica de la mismidad y de la ipseidad en cuando a la identidad personal y la identidad narrativa. No ahondaremos en la temporalidad de la mismidad, pues de hacerlo esto nos llevaría inevitablemente hacia el terreno de la narración literaria, con lo cual nos desviaríamos del enfoque principal de nuestra investigación.

ocurridas alguna vez, como repeticiones. Además, los hombres normales las distinguen, sin dudar, de las impresiones simultáneas del mundo ambiente. Tales vivencias se llaman recuerdos.⁹²

De las palabras de Porzig podemos extraer que la memoria no es una experiencia fija sino cambiante. La memoria, por medio de los recuerdos, se convierte en constantes referencias a una idea, una experiencia, que a medida que es referida y evocada adquiere nuevos y distintos significados. En este sentido es que la memoria se relaciona con la conciencia de sí mismo, al compartir el carácter mutable que la temporalidad imprime en ellas.

Conciencia reflexiva o el yo representado

Hemos dicho que cuando el ser humano es consciente de su propia conciencia, también opera en él una autoafirmación que se hace consciente de que se autoafirma. Recordemos entonces que la autoafirmación en última instancia implica un Yo soy, 

es decir, un Yo que se piensa a sí mismo. Por lo cual es válido decir que a través de este proceso mental el ser humano genera una idea de sí mismo, es decir, una imagen mental de su mismidad.

Cuando relacionamos lo anterior con procesos psicológicos hallamos puntos de encuentro con la autorrepresentación en el ser humano, como en la siguiente definición: «El yo pensado o representado: idea que de sí mismo se hace el individuo capaz de conciencia reflexiva; el personaje que cree ser, del que habla.»⁹³

⁹² Porzig, Walter. *El mundo maravilloso del lenguaje*. Editorial Gredos, Madrid, 1974. Págs. 180-181. Pág.

⁹³ Lalande, Andre. *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*. Editorial El ateneo, Argentina, 1967. Págs. 1087-1088.

Podríamos decir entonces que el ser humano autoconsciente se piensa a sí mismo y en este pensar, además, se autorrepresenta por medio de una imagen mental. De la mano de este razonamiento damos, pues, el primer paso hacia la cuarta manifestación de la autoafirmación en el ser humano que propone esta investigación.

Volvamos sobre nuestros pasos...

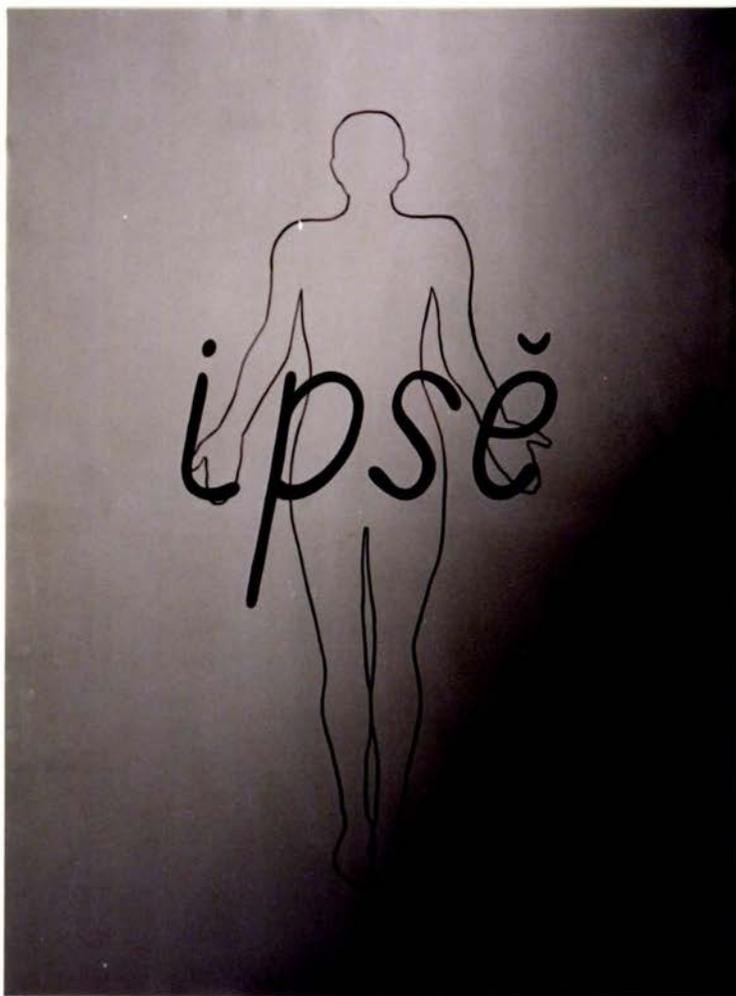
Hasta el momento hemos explicado cómo la autopoiesis se constituye en evidencia elemental de autoafirmación en la medida en que es el mecanismo a través del cual los seres vivos conservan su constante adaptación al medio y con ello aseguran su existencia.

Hemos relacionado la autopoiesis con el lenguaje cuando explicamos cómo los seres humanos interactúan intensamente en los dominios lingüísticos y sociales. Aquí hemos podido distinguir el carácter autorreferencial y recursivo del lenguaje y hemos determinado su importancia vital para permitir al ser humano decir de su existencia y realizarla de manera plena. De esta forma hemos podido erigir al lenguaje como segunda manifestación de la autoafirmación en el ser humano.

Una vez puesto en evidencia el carácter autorreferencial y recursivo que acompaña al lenguaje, hemos llegado inevitablemente al terreno de la autoconciencia. En él hemos podido determinar la importancia de la relación entre lenguaje y pensamiento al destacar su carácter reflexivo que propicia el que el ser humano adquiera conciencia de su propia conciencia y que a través de ello se autoafirme.

Hemos explicado además que la autoconciencia requiere de la implicación necesaria de la percepción de la conciencia del otro, con lo cual hemos brindado un sentido complejo a la autoconciencia como siguiente manifestación de la autoafirmación en el ser humano.

Y al no perder de vista que para ser autoconsciente es indispensable la intervención del pensamiento que concibe a este sí mismo que es consciente que es consciente, se pone



Sin título, acrílico sobre tela. 228 x 165 cm

en evidencia la intervención de procesos mentales que hacen posibles que el ser humano genere una idea mental de sí mismo, es decir, que se autorrepresente mentalmente.

Veamos entonces más de cerca lo que implica la representación de sí mismo en el ser humano como cuarta manifestación de la autoafirmación.

4. AUTORREPRESENTACIÓN

¿Qué es la representación?

Para llegar a la autorrepresentación es necesario comenzar por explicar en qué consiste lo que le antecede, esto es, la representación:

La representación es producto de un proceso morfogénico y sintético que la construye en forma de una imagen global, sentida inmediatamente a la vez como visión objetiva de las cosas reales y como apropiación subjetiva de una visión objetiva (toda percepción comporta un "yo percibo" implícito). Y sin embargo es en la apropiación subjetiva misma donde la representación es sentida como presencia objetiva de la realidad de las cosas, y en absoluto como una imagen. Pues esta "imagen", proyectada sobre el mundo exterior, ocupa todo el lugar del mundo exterior, se identifica totalmente con este mundo, es decir identifica totalmente este mundo a sí.

Así constituye, pues, el bucle perceptivo; parte de los estímulos físicos que reciben los terminales sensoriales; codifica, transforma, organiza, traduce, vuelve a traducir estos estímulos, realiza circuitos intercomputantes entre diversas regiones del cerebro, y después remite al ojo, a la oreja, al olfato una percepción global y coherente, que se proyecta sobre el mundo exterior, y donde se integran todos los estímulos analizados.⁹⁴

La representación es, pues, producto de la percepción de las cosas y estímulos que el ser humano encuentra en el medio y que es capaz de traducir en forma de imagen

⁹⁴ Morin, Edgar. *El Método III. El conocimiento del conocimiento. Libro primero*. Editorial Cátedra, 1999. Vol. III. Pág. 118.

sintetizada, codificada, de visión objetiva de la realidad y que, a su vez, hace posible la proyección de experiencias sensibles sobre el mundo exterior.

La representación como construcción traductora

De lo anterior podríamos rescatar la cualidad traductora que Morin otorga a la representación por ser no solamente una traducción de un lenguaje a otro o de una experiencia a otra, sino que simultáneamente a ello opera una construcción.

Para Morin:

La representación es distinta de un reflejo cuasi óptico de la realidad percibida, ya lo hemos dicho bastante. Es a la vez una construcción y una traducción, pero esta traducción constructiva puede ser concebida como la producción de un analogon cerebral/espiritual de la realidad percibida.

Si la representación es una construcción traductora, cuyo producto sería, como el de una traducción, un analogon de lo que se traduce, ¿de qué analogía se trata?

Podemos suponer en primer lugar una analogía "realista": la representación restablece las proporciones "reales" entre las formas de las cosas percibidas, estableciendo de este modo una imagen análoga a la realidad de las cosas;[...] Semejante concepción supone que el espacio euclidiano constituye, al menos a nuestra escala, una realidad objetiva. Pero, ¿es "real" este espacio euclidean o forma parte de la traducción? ¿No serían las formas y proporciones situadas en el espacio sino modos de traducción de una realidad que escapara a nuestros sentidos y a nuestro entendimiento?⁹⁵

La representación, al ser traducción y construcción simultánea, se convierte en una especie de analogía de la realidad, no en su reflejo ni su copia. Pero además, esta facultad de la representación hace emerger el cuestionamiento sobre qué tipo de analogía es ésta.

¿Analogía de lo real o analogía mental presentificada?

Si que dar más a fondo con la naturaleza misma de la representación, es importante entonces recapacitar sobre lo que implica su poder traductor-constructor. Ésta no es una capacidad simple, sino más bien compleja en el sentido que nos ocupa en esta investigación. Es decir, la traducción y la construcción no pueden ser aisladas del

⁹⁵ *Ibid.*, págs. 119-120.

ingrediente de transformación que actúa como mediador en su dinámica. Erigiéndose así como hilo conductor y como vehículo de expresión de lo representado.

Veámoslo más de cerca con las siguiente explicación de Morin:

[...] debemos intentar mantener unidas dos ideas repulsivas: una, que la representación no es otra cosa que una construcción/transformación/traducción extremadamente alejada del original, la otra, que esta representación perceptiva constituye al menos un analogon que aporta la presencia del mundo exterior.

Todo ocurre como si la formidable máquina cerebral analizara las muestras del mundo exterior para sintetizarlo, lo transformara para restituirlo, y construyera un analogon mental de él para presentificarlo. Todo ocurre como si la realidad que nosotros conocemos fuera a la vez nuestra y extraña, totalmente familiar y totalmente desconocida.⁹⁶

La representación como analogía pone en evidencia así como formando parte de una doble dialéctica, en donde a través de la construcción/transformación/traducción construye una traducción de lo real, con lo cual esta realidad queda transformada.

Más aún, no es sino de esta manera que puede llevarse a efecto la representación de lo que percibimos de la realidad. Y esto encuentra refuerzo en las siguientes palabras de Morin: «No percibimos lo real sino a través de la representación. Esta imagen mental se proyecta e identifica con la realidad exterior en el acto de percepción, pero se desdobra y deviene fantasma en el acto de rememoración.»⁹⁷

Percepción y representación

Ya habíamos adelantado que la percepción de la realidad resulta determinante para la representación. De no existir la mediación de la percepción en el ser humano, no le sería posible captar el medio ni establecer relaciones con él ni con los demás seres humanos,

⁹⁶ *Ibid.*, pág. 121.

⁹⁷ *Ibid.*

pues tampoco sería capaz de traducir todos estos estímulos a una realidad que él pudiese interiorizar para luego exteriorizar.

Estas palabras de Morin lo confirman:

La unidad fundamental de la percepción, del recuerdo, del fantasma, del sueño está en la representación. No existe ninguna diferencia, intrínseca a *la imagen misma*, entre unos y otros; ésta es la razón de que la alucinación se le imponga al alucinado como percepción verdadera, que no como ilusión imaginaria; la excitación con electrodos de determinadas regiones del córtex hace surgir recuerdos que se imponen como percepciones; el universo fantasma del sueño es sentido como real durante el sueño. Hay sin duda unidad de lo real y lo imaginario en el nivel de la imagen mental.⁹⁸

En el dominio de la percepción se mezclan, pues, lo imaginario y lo real de manera sorprendente y aquí el papel de lo mental adquiere suma importancia.

La imagen mental

En la mente humana se entremezclan percepciones de lo imaginario y lo real, pero es la representación la que constituye la ruta de paso ineludible.

Así, según Morin: «Todo pasa por la representación: es el disco giratorio entre pasado y presente, entre vigilia y sueño. Por ello, aunque la percepción de lo real se oponga a la visiones imaginarias, *la representación es el acto constitutivo idéntico y radical de lo real y lo imaginario.*» Y más adelante agrega: «Lo que produce el sentimiento de realidad en la percepción es la coproducción por el mundo exterior y el espíritu / cerebro de una representación estable y coherente.»⁹⁹

La representación está entonces presente, sembrada de forma permanente en la realidad que percibimos. Es más, es precisamente la representación que coherentemente conjuga lo interior y lo exterior en el ser humano es lo que concebimos como realidad.

⁹⁸ *Ibid.*, pág. 121.

La autoimagen como autorrepresentación

Si a través de la representación, decíamos más arriba, somos capaces de hacer una traducción que construya una imagen de la realidad, ¿no estamos a la vez generando una imagen de nosotros mismos *al generar la de la realidad en la que estamos inmersos?*

Habíamos mencionado anteriormente (en el primer capítulo, cuando nos referíamos a la autorrepresentación, al pie de la pág. 12) el ejemplo de cómo en los primates observamos el indicio de una experiencia de conciencia de sí cuando ellos son capaces de reconocer su imagen en el espejo; son capaces de especificar, es decir, reconocer su existencia en un grado muy elemental.

En efecto, incluso algunos animales con inteligencias más elementales que la del ser humano son capaces de generar una imagen mental de sí mismos. Para los seres humanos, por su parte, este percatamiento de la imagen mental que uno tiene de sí mismo, que se hace patente, como decíamos en páginas anteriores, a través de procesos como la autoconciencia posee implicaciones mucho más amplias y subjetivas.

Una de ellas es que, al igual que los otros procesos autoafirmativos que hemos abordado en esta investigación, comporta un rasgo imprescindible de autorreferencia que le permite reconocer esa imagen mental, percibirse mentalmente. Es valioso concebir a esta imagen que el ser humano genera de sí mismo como una autorrepresentación y, en este sentido, decir que constituye una manifestación de autoafirmación en el ser humano.

Ya en los dominios de los diversos tipos de lenguaje, al ser exteriorizados, podemos ver cómo esta autorrepresentación opera de forma distinta en cada caso y vuelve a poner en práctica la dinámica de construcción/transformación/traducción.

⁹⁹ Íbid, pág. 122.

Un ingrediente más se suma a los que intervienen en la formulación del engranaje de la representación y la autorrepresentación: el tiempo, que parece entremezclarse a medida que se generan e interactúan las imágenes mentales con las reales.

Primera articulación de los procesos autoafirmativos

A través de las páginas anteriores hemos ido explicando en qué manera se producen las manifestaciones de la autoafirmación en el ser humano.

Comenzamos refiriéndonos a la autopoiesis para poner en evidencia que es posible rastrear la autoafirmación hasta las bases biológicas de los seres vivos en donde se manifiesta en su constante necesidad de conservar su adaptación al medio.

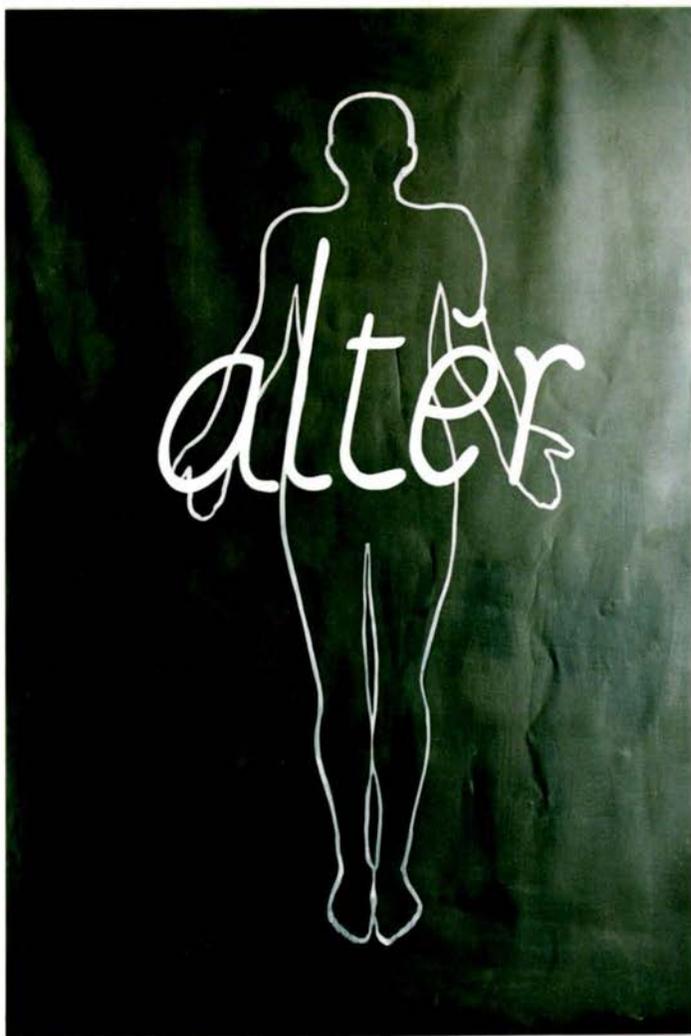
Después fuimos interrelacionando y hallando interdependencias entre este proceso y el del lenguaje como siguiente manifestación de la autoafirmación en el ser humano, partiendo de las interacción entre seres vivos a nivel de acoplamiento estructural para pasar a interacciones sociales comunicativas con las que ubicamos los tipos de lenguaje dentro de las formas de interacción más intensas y decisivas para la vida humano y en este sentido de autoafirmación al poder decir de y realizar su existencia.

Aquí explicamos, pues, el sentido complejo del lenguaje y expandimos sus manifestaciones en el ser humano prácticamente a todo tipo de interacción de conductas comunicativas —incluyendo el lenguaje artístico— y explicamos sus implicaciones semánticas.

De la mano del carácter recursivo del lenguaje y de su cualidad reflexiva nos fuimos adentrando en los dominios de procesos mentales como la autoconciencia. Aquí explicamos la relación estrecha entre lenguaje y pensamiento y como en la autorreferencialidad y la recursión el ser humano es capaz de autoafirmarse al ser consciente de su propia conciencia, así la autoconciencia en el ser humano se erigía como otra de las manifestaciones de la autoafirmación.

Más adelante vimos, pues, cómo ya en el terreno de lo mental el ser humano produce una autoimagen que es la que le permite, por un lado, concebirse a sí mismo, para lo cual la autoconciencia resulta decisiva, y por otro lado, generarse a sí mismo como imagen mental, como traducción de la percepción de sí mismo en términos de una analogía que lo autorrepresenta. En este sentido hemos visto que la autorrepresentación se convierte en autoafirmación en el ser humano.

Con este periplo por las cuatro manifestaciones de la autoafirmación en el ser humano hemos establecido el primer nivel de articulación del concepto de autoafirmación como noción compleja.



Sin título, acrílico sobre tela. 228 x 165 cm

CAPÍTULO IV

Segunda articulación de los procesos autoafirmativos

Ya en las primeras hojas de este trabajo habíamos adelantado que realizaríamos un segundo recorrido de estas manifestaciones ya insertadas directamente dentro de la esfera del proceso creativo.

Pero ya cuando nos referimos al lenguaje e introducimos en él la noción compleja y lo explicamos en términos de un proceso autoafirmativo que, a su vez, posee varios tipos de manifestaciones, nos hemos ido aproximando al terreno del lenguaje artístico y su relación con la autoafirmación.

De círculo vicioso a circularidad productiva

Pero para lograr una verdadera articulación en un segundo nivel es necesario partir una vez más de la autopoiesis, esta vez, sin perder de vista lo ya aportado por el primer nivel de articulación de la autoafirmación y sin dejar de vincularla con la autorrepresentación en el ser humano.

De esta forma iremos formando un bucle que en lugar de convertirse en círculo vicioso nos permita transformar las manifestaciones de la autoafirmación en el ser humano en circularidad productiva al establecer su interrelación con el proceso creativo.

Hacia la esfera de la creación artística

Para llegar a la articulación entre autoafirmación y creación artística es necesario no perder de vista algo que —aunque ha estado presente de manera implícita en el análisis de los procesos autoafirmativos en la primera articulación en esta investigación—, adquiere en este punto una importancia decisiva. Se trata de la relación entre experiencia sensible y pensamiento.

Ya me he referido con anterioridad a la incidencia del pensamiento en el análisis de la relación del ser humano con la idea de sí mismo, en el sentido de que constituye la instancia a través de la cual es posible percibirnos a nosotros mismos como idea y, en consecuencia, afirmar nuestra propia existencia de manera consciente.

Pero a esto no llegamos de manera directa, pues ¿qué sería del pensamiento sin la incidencia de la experiencia sensible? Y por eso es necesario hacer hincapié en que la relación del ser humano con la idea de sí mismo —en todos los ámbitos y no sólo en el artístico, aunque en este último adquiere mayor protagonismo— se nutre de estos dos elementos sin que sea posible concebirlos por separado, sino más bien en una dinámica complementaria y de retroalimentación mutua y constante. Diríamos, pues, que en cierta forma *la experiencia hace al pensamiento y el pensamiento hace a la experiencia*.

El proceso creativo como autoafirmación

La dinámica entre experiencia sensible y pensamiento tiene lugar en el terreno artístico a través de la obra de arte. El espectador, entonces, interactúa a nivel sensible con la obra de arte al tiempo que ésta pone en marcha su reflexión. El autor, por su parte, interactúa a nivel sensible e intelectual con la obra por medio del *proceso creativo*. Pero no solamente eso, sino que el autor y el espectador también interactúan en estos mismos niveles a través de la obra de arte.

De esta forma, la autoafirmación como puesta en acción de la relación del ser humano con la idea de sí mismo *con y a través* de la idea del *otro* adquiere *expresión sensible*¹⁰⁰ en el contexto del arte, en la figura del autor y del espectador, por medio de la interacción con la obra de arte; en virtud del carácter autorreferencial que le es propio.

Es decir, la obra de arte permite al ser humano percibir en ella su mismidad y distinguir la idea de sí mismo, ya sea como espectador, en la medida en que éste es remitido a su mismidad y a la idea de sí mismo que subyace a la obra de arte y, a la vez, a la del otro

como productor de la obra; ya sea como autor, en la medida en que éste se refiere a su mismidad y a la idea sí mismo a través de la obra y a la del otro como implicado en la interpretación de la obra.

En este sentido, el proceso creativo —desencadenado por la interacción con la obra de arte— en el que el autor participa con el espectador sea de manera referida o físicamente presente y donde simultáneamente es capaz de percibir su mismidad y la de los demás y, en consecuencia, autoafirmarse, deviene *proceso autoafirmativo*.

El proceso creativo en estos términos implicaría, pues, el proceso de constante producción no sólo de la idea sino también de la imagen de sí mismo en y a través de la obra de arte por parte de quien la produce. Y en este sentido es posible equiparar este proceso al de autopoiesis, pero esta vez considerándolo como una *autopoiesis artística*, en la cual el sí mismo se encuentra en constante autocreación y transformación como imagen y como referente conceptual.

Esto último se puede relacionar con lo que Ricoeur plantea como la identidad *ipse* en su interpretación del *sí mismo*, puesto que corresponde al carácter movible y cambiante de la mismidad, que se encuentra en constante transformación. Y con lo planteado en su libro cuando distingue la importancia que reviste la figura del otro, determinada por la llamada señalada por la metáfora de la voz, en la emergencia del sí mismo a través de la conciencia.¹⁰¹

Esta llamada, trasladada al contexto de la creación artística, se reinscribe en la dialéctica del autor y el espectador por medio del lenguaje artístico como expresión sensible de la conminación que surge del otro. En este sentido, el ser-conminado por el otro —sea en la figura del autor o en la del espectador— implica tomar conciencia de la

¹⁰⁰ Esto en el sentido de la interrelación entre experiencia sensible y pensamiento que brinda a la idea de sí mismo y del otro una dimensión ya no únicamente circunscrita al campo de lo mental.

¹⁰¹ A esta llamada se refiere Ricoeur en su libro al distinguirla como indispensable en la emergencia del sí mismo en el apartado dedicado a *La conciencia*, p. 381.

idea de sí mismo en la medida en que el llamado del otro, la idea del otro, se pone de manifiesto en la obra de arte a través de la reflexión que es generada a partir de ella; por la referencia a la idea de sí mismo que proviene de la distinción de la idea del otro.

De la mano del lenguaje artístico y su carácter autorreferencial, entonces, la autoconciencia surge como manifestación de la autoafirmación en el ser humano en el ámbito de la creación artística de la estrecha relación entre mismidad y alteridad en la obra de arte —a través de la imagen y del concepto—, puesto que conlleva el reconocimiento de la idea de sí mismo en la percepción de la idea del otro, y de la idea del otro en la percepción de la idea de sí mismo.

Aquí podríamos establecer una última relación con lo que Ricoeur plantea al final de su libro al referirse a la figura del otro que surge de la alteridad de la conciencia a través de la evocación, puesto que el rasgo de alteridad en la representación de sí mismo como ser humano en la obra de arte —en la figura humana como elemento visual del lenguaje plástico y como representación simbólica— implica una condición de sustitución de un original que no se encuentra presente en la obra, pero que es evocado a través de ella.

En este sentido, la representación de la figura humana en términos de autorrepresentación, de autoimagen, implica un elemento visual en constante producción y transformación en la sensibilidad y la mente del ser humano —tanto de quien la produce como de quien la observa— que al mismo tiempo es capaz de desencadenar en él un proceso autoconsciente.

ANÁLISIS DE MI PROPUESTA ARTÍSTICA

Aproximación visual

La serie obras que me dispongo a analizar no lleva título, todas han sido ejecutadas con acrílico sobre tela, con excepción de una —realizada con óleo— y miden aproximadamente 228 x 165 cm. Ninguna de ellas lleva bastidor.

Uno de los primeros elementos visuales que se pueden distinguir en estas seis obras es una figura humana en posición frontal que no posee ningún rasgo específico, pero que ocupa un lugar protagónico al ubicarse en el centro de la composición. No obstante, por la forma en que está resuelto el espacio que circunda la imagen central, esta serie se puede dividir en dos partes: tres obras resueltas en tonalidades de verde y otras tres resueltas en blanco, negro y gris.

A las tres primeras imágenes se agrega un grupo de siluetas pequeñas que se advierten como una reproducción de la imagen más grande —o como una proyección de la misma— que avanzan hasta ubicarse sobre la silueta principal y retroceden hacia el fondo de la composición hasta prácticamente desvanecerse, como si se desprendieran de la figura central a manera de eco. Mientras que en las tres imágenes restantes, el grupo de pequeñas siluetas desaparece para dar mayor importancia a la figura central y al contraste de color.

Otro de los elementos visuales que se distingue a simple vista en cada una de estas obras es el texto: *ego, autós, idem, alter, tú, ipse*¹⁰², respectivamente, pues éste se encuentra sobrepuesto a la silueta más grande, y al igual que ella, ocupa la parte central de la composición. Por esta razón, tal vez, su presencia podría resultar más inmediata que la de la figura central. Sin embargo, lo que considero que vale la pena destacar de la superposición de elementos visuales que se distingue en esta serie es, en el caso de las primeras imágenes, que tres conjuntos formales parecen estar interactuado sobre el fondo de la obra: una figura humana, un grupo de figuras humanas mucho más pequeñas y un

¹⁰² Las implicaciones semánticas de estas palabras con relación a la imagen serán analizadas en el apartado *Acerca de la imagen y el texto* del presente capítulo de la investigación.

conjunto de letras que conforman una palabra. En el caso de las segundas, que los elementos formales parecen reducirse dando como resultado una interacción mucho más activa del fondo en cuanto a la figura humana y el texto.

En este sentido, en las primeras imágenes, el uso de una paleta restringida a la gama de verdes en tonalidades que van de los cálidos cercanos al amarillo ocre, concentrados principalmente en la figura central y alrededor de ella; pasando por los grises terrosos dispuestos hacia los extremos de la composición y que, al mismo tiempo, se condensan en el texto; hasta llegar a los verdes fríos y azulados que dominan la parte inferior de la composición, parece favorecer una interacción formal que no se apoya directamente en mayores contrastes cromáticos sino, por el contrario, en algunas sutilezas del color.

Así, las ligeras capas de color en la forma de transparencias, hacen posible distinguir tonalidades de las capas inferiores que se mezclan con las capas superpuestas posteriormente.

En las segundas imágenes, a diferencia de las anteriores, la austeridad del fondo y el contraste entre blanco y negro, mediado por el gris, permite concentrar la imagen directamente sobre la figura central y el texto que se le superpone. Pero además, la combinación de amplias áreas de color plano —a manera de positivo y negativo de la imagen— y la delgada línea de contorno de la figura central que se engrosa para convertirse en los trazos que componen el texto, parecen enfatizar una resolución formal en donde el dibujo adquiere mayor presencia.

Por otra parte, la aparente simetría compositiva plantea pocas distracciones para quien observa las seis obras. Lo que se puede apreciar es más bien una concentración de elementos formales en el centro de la composición, donde parecería estar retenida la tensión visual debido, sobre todo, a la disposición vertical de la figura central y a la horizontal del texto.

Asimismo, en las primeras tres imágenes, se advierte la presencia de áreas de color apreciablemente más iluminadas que rompen con la serialidad de la distribución formal de

las obras en favor de una composición más rítmica. En las tres últimas imágenes este ritmo visual se hace más evidente y proporciona variaciones a la posible monotonía del conjunto.

Acerca de la imagen y el texto

La figura humana es la única representación de la que se hace uso en estas obras, ya sea a gran escala o pequeña; el resto de la composición no brinda más referencias de lugar para las imágenes representadas que apenas la sugerencia, por medio del contraste de áreas de color, de profundidad del espacio pictórico. De manera que, la relación que pareciera estar privilegiando esta falta de contexto formal no es únicamente la del juego entre planos al interior mismo de la obra sino además la contraposición del texto y la imagen.

En este sentido, dicha contraposición plantea dos posibles alternativas de interacción: por una parte, el texto llevado al primer plano niega la imagen representada — la desplaza a un segundo nivel de importancia—, con lo cual queda anulado el lenguaje pictórico, pues a éste se superpone el lenguaje escrito; y por otra parte, la superposición del texto a la imagen propicia su asociación directa creando así una relación de interdependencia y reforzamiento que permite, a su vez, que ambos se complementen mutuamente.

Ahora bien, a pesar de que la implementación del lenguaje verbal en la forma de texto es medida, su utilización no es arbitraria, pues conforman palabras específicas¹⁰³. De igual forma, la imagen que se percibe detrás de este texto no apela a mayores detalles ni recursos formales, pero se impone como única referencia visual: una misma imagen que domina la composición y que se repite insistentemente. La superposición de estas palabras a las figuras humanas que conforman las obras en cuestión hace posible, entonces, asociar su significado con la imagen o imágenes que se encuentran detrás de ellas.

¹⁰³ En el apartado *La experiencia concreta* nos referiremos a cada una de ellas.

De esta forma, en la coexistencia e interacción del lenguaje verbal (escrito) y el visual empleado en estas obras, es donde parece encontrarse la idea de *sí mismo*, de *uno mismo*, con la representación de la figura humana. Es decir, la imagen representada carece de rasgos específicos, por tanto, se convierte en posible referente último de la idea de ser humano en un sentido general. De manera que, la idea de ser humano que se desprende de la lectura de las imágenes parece coincidir con la idea de *uno mismo* a la que nos conduce el sentido del texto.

Así, las obras no solamente apelan a la idea de sí mismo a través del texto sino además —y simultáneamente— a una posible imagen de uno mismo a través de la representación. De manera que, con esta doble referencia a noción de sí mismo en el ser humano, se pone en evidencia un aspecto fundamental de estos dos tipos de lenguaje, a saber, su carácter autorreferencial.

Hacia la mismidad como propuesta artística

La presencia de la figura humana ha sido una constante iconográfica en mi producción artística; creo que por esta razón la referencia al ser humano a través de la obra me resulta familiar. Pero, claro, esto no explica por qué me interesa tanto valirme del ser humano como referente de la obra, únicamente pone de manifiesto que, para mí, éste era un tema recurrente.

Quizás en la medida en que iba reconociendo esta constante en mi trabajo iban surgiendo algunas preguntas: ¿era indispensable la presencia de la figura humana para referirse al ser humano?, o de no ser así, ¿existía acaso algo, una idea, que trascendiera la representación visual y que de igual forma nos remitiera al ser humano en un sentido más amplio?, ¿era entonces la referencia al ser humano un elemento inherente a la obra de arte más allá del medio de producción artística empleado?

La preocupación de mi trabajo no radicaba, pues, en el apego o distanciamiento con relación a la figuración, pues en ambos casos me parecía que la referencia al ser humano estaba presente, en mayor o menor grado. Lo que me interesaba definir era, más bien, la

idea a través de la cual somos remitidos al ser humano en la obra. ¿Qué idea podía ser ésta, entonces? Si al referimos al ser humano nos estamos refiriendo, a la vez, a nosotros mismos, ¿qué otra idea es evocada por la obra de arte para remitirnos al ser humano sino, precisamente, la idea de nosotros mismos, de uno mismo?

Y si la referencia al ser humano iba de la mano de la evocación de la idea de sí mismo, me parecía entonces que esto, además, sugería la posibilidad de entender a ambos en términos de una relación: la del ser humano con la idea de sí mismo.

Entrever esta relación, pues, me permitía aclarar el panorama en cuanto a la manera de abordar, como propuesta artística, la idea de nosotros mismos como referente último de la obra, pero a la vez, si mi intención era llevar al ámbito de la producción artística a través de mi trabajo el planteamiento de dicha relación, esta empresa requería de una mayor precisión visual y conceptual.

Mi mismidad y mi autoafirmación

Era entonces cuando la constante apelación a la representación de la figura humana en mi obra comenzaba a adquirir un sentido más amplio. Mi relación con *mi mismidad* y con la idea de *mi misma* comenzaba a hacerse evidente y a emerger de mi trabajo pictórico a través de mi constante necesidad de creación de imágenes que me remitieran simultáneamente a la idea de mí misma y a la de ser humano.

Será acaso que esa mismidad y alteridad presentes en el sí mismo a las cuales me he venido refiriendo a lo largo de esta investigación surgieron de estas preocupaciones para convertirse en imagen o será al revés y fueron estas imágenes recurrentes las que desembocaron en mis posteriores elucubraciones conceptuales.

Me es difícil distinguir un momento del otro puesto que mi proceso creativo en este caso, coincidiendo con lo que he dicho antes, se ha nutrido de la interrelación constante entre mi experiencia sensible y pensamiento. Sólo puedo afirmar que la inquietud acerca de

la autoafirmación en el ser humano y sus procesos habían estado rondando en mi cabeza y en mi obra a lo largo de los últimos años incluso antes de iniciar los estudios de Maestría. Éstos quizás habían tomado distinta forma a lo largo de los años y habían estado relacionados con algunos otros temas paralelos al del sí mismo, pero no ha sido sino hasta el presente trabajo de investigación y a la producción artística de esta última época en donde mis ojos y mi sensibilidad se volcaron hacia mí misma, hacia mi imagen y hacia mi referente conceptual. Ya no me fue suficiente referirme al ser humano en general a través de la representación de la figura humana, sino que tuve que estar yo misma representada en la imagen para llegar a evidenciar mi necesidad y nuestra necesidad de autoafirmación.

Acerca de los conceptos

A través de la búsqueda de bases teóricas que sustentaran mi propuesta artística fue cómo llegué a inscribirla dentro de la problemática de la *mismidad*, entendida ésta como el estudio del sí mismo, cuyos planteamientos en el campo filosófico resultaban ser los más afines al enfoque dado a mi trabajo.

El tema de la obra y sus implicaciones

La interpretación de la mismidad con la que concuerda mi propuesta es la que ha sido abordada por Paul Ricoeur a través de filosofía y desde una perspectiva hermenéutica.¹⁰⁴ En su planteamiento, la noción de sí mismo abarca, por una parte, la mismidad como una identidad fija y sin alteración llamada *idem*¹⁰⁵, y por otra, una identidad en movimiento constante: *ipse*¹⁰⁶, que constituye la parte de alteridad presente en la mismidad.

¹⁰⁴ Aunque yo he decidido no adoptar la perspectiva hermenéutica por considerar que el enfoque complejo de Morin permite un análisis más amplio, incluyente e interrelacionado.

¹⁰⁵ *idem, eadem, idem, mismo, el mismo (...)* amicus est tanquam alter idem, el amigo es como otro (yo) uno mismo. Pimentel Álvarez, Julio. *Breve diccionario latín – español, español – latín*. México, Editorial Porrúa, 1999. Págs. 238.

¹⁰⁶ *ipse, a, um, demost., mismo, en persona, yo mismo, tú mismo, él mismo, etc.* Ibid., pág. 273.

Pero de la interpretación de la mismidad que propone Ricoeur en su libro *Sí mismo como otro*¹⁰⁷, no sólo me interesa rescatar lo anterior, sino además retener como punto de encuentro de la propuesta de este autor y la serie de obras que constituyen el objeto de este análisis, la referencia al sí mismo como idea.

Otro autor con el que existen puntos de correspondencia en esta propuesta es Edgar Morin. Su obra también puede ubicarse dentro del campo de la filosofía, pero desde una perspectiva del conocimiento que incorpora la física, la biología y la antro-po-sociología. En cuanto a la relación de sus planteamientos con la serie de obras que estoy analizando, la coincidencia se halla específicamente en el término *autós* y su relación con los términos *idem* e *ipse*.

Morin dedica un capítulo entero al desarrollo del prefijo *auto* hacia la noción *autós*. El segundo apartado *El surgimiento del autos* puede resultar ilustrativo al respecto:

La noción de *autos* debe despertar y regenerar al prefijo *auto*, restituirle sus dos sentidos vitalmente inseparables, su sentido directo “lo mismo” (*idem*), su sentido reflejo “sí-mismo” (*ipse*). De este modo designa a la vez la vuelta de lo mismo a través de los ciclos de reproducción (*idem*) y la emergencia de los seres individuales (*ipse*), lo idéntico (*idem*) que define una especie, y la identidad (*ipse*) que define al individuo. Da un sentido viviente a los términos de organización, producción, reproducción: *auto-organización*, *auto-producción*, *auto-reproducción*.¹⁰⁸

La combinación de las palabras *autós*, *idem* e *ipse*, *ego*, *tú* y *alter* en esta serie, entonces, plantea la posibilidad de referencia a la mismidad como una noción que, en el

¹⁰⁷ Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*. Trad. Agustín Neira Calvo y María Cristina Alas de Tolivar. México, Editorial Siglo XXI, 1996. 415 págs. El prólogo del libro y el primer capítulo se refieren ampliamente al sentido de los términos *idem* e *ipse* dentro de la interpretación de la mismidad.

¹⁰⁸ Morin, Edgar. *El Método II. La vida de la vida*. España, Editorial Cátedra, 1998. Vol. II. Pág. 133.

ámbito teórico y filosófico, puede adquirir implicaciones más cercanas a la experiencia sensible del ser humano, como las relacionadas con la autonomía y la individualidad.

La experiencia concreta

Antes de proseguir, debo aclarar el siguiente análisis fue desarrollado a partir de 8 entrevistas realizadas a 8 personas distintas, de distinta nacionalidad, edad, sexo, formación, profesión, a fin de realizar un mero sondeo o de explorar algunos testimonios de espectadores de mi obra y su interpretación, en un intento por documentar en qué medida coinciden las opiniones vertidas —inducidas o no— con la temática de mi propuesta.

Cuando el espectador entra en contacto con una serie de obras que, como ésta, emplea el texto en contraposición directa a la imagen, se enfrenta a dos alternativas: o no entiende la relación entre ambos lenguajes, ya sea porque no entiende el significado de la palabra o palabras o porque el significado que le atribuye no se relaciona con la imagen; o su percepción de la obra apela mayormente a un nivel en el que la idea, el concepto que subyace a la imagen representada, se antepone a la experiencia sensible de la misma, y con ello, la interacción del lenguaje visual y el escrito se desenvuelven como detonantes de referentes más abstractos en la mente del espectador.

En el primer caso, lo que puede suceder además es que la aparente contradicción genere una reacción de apatía en el espectador. Pero en el supuesto de que su respuesta no sea del todo apática y se genere en él algún cuestionamiento, las mayores probabilidades de confusión se encuentran en la interpretación de las palabras empleadas.

Las seis imágenes que componen esta serie, pues, apelan a la idea de sí mismo, de uno mismo, en un doble sentido, es decir, directa e indirectamente. Por un lado, las palabras *ego*¹⁰⁹, *autós*, *idem*, presentes en los tres primeros trabajos, refieren al espectador directamente a la idea de sí mismo: *yo*, *uno mismo*, *el mismo*, respectivamente. Y por otro

lado, las palabras *alter*, *tú*, *ipse*, equivalentes a: *el otro*, *tú*, (*yo*, *tú*, *él*) *mismo*¹¹⁰ en los otros tres trabajos, remiten al espectador a la idea de sí mismo de manera invertida, esto es, el espectador es referido indirectamente a la idea de sí mismo a través de la alusión a la idea del otro.

Mientras algunos podrían acercarse al sentido de las palabras que componen las imágenes de esta serie, otros probablemente no las asocien de igual manera y las remitan a significados tales como el de *autos* en el sentido de vehículos, transporte, etc., o no las entiendan como en el caso de *ipse* e *idem*, pues su respuesta dependerá, sobre todo, del contexto socio-cultural al que pertenecen los espectadores. Así interpretado el texto, el espectador inquieto quizás intente elaborar una explicación que justifique la presencia de la imagen que se distingue detrás de las letras, cuya identificación probablemente no ha representado mayores problemas.

En cuanto al segundo caso, éste es el que representa una interpretación ideal de la obra. Aquí las palabras son leídas sin mayores dificultades semánticas, pudiendo referir al espectador a la idea de sí mismo e incluso propiciar asociaciones relacionadas con la imagen que el espectador tiene de sí mismo en cuanto representación. La identificación de la figura humana central con un género específico (femenino, masculino, andrógino, etc.) podría, entonces, ser parte de ese tipo de asociaciones.

¹⁰⁹ *ego*, *mei*, *mihi*, *me*, *m. F.*, *yo* (*mi*= *mihi*; *med* =*me*; *enfát.* : *egomet*, *mihimet*, *memet*, *yo mismo*). Pimentel Álvarez, Julio. *Breve diccionario latín - español, español - latín*. México, Editorial Porrúa, 1999. Pág. 178.

¹¹⁰ Ver cita 103, pág. 102.

Si se obtiene, pues, una interpretación del espectador que se aproxime a la intencionalidad de la artista en el sentido de referir al espectador a alguno de los aspectos que conforman la noción de sí mismo, quizás sea posible entender esta propuesta en términos de la relación que el autor puede establecer con el espectador a través de la obra; como un punto común, un espacio donde se generan interacciones formales que actúan sobre la conciencia tanto del autor como del espectador, en donde ambos son capaces de proyectarse a sí mismos como idea.

La obra y su contexto

En cuanto al tipo de propuesta en la que se podrían ubicar las obras en cuestión, éstas corresponden —en términos generales— al arte conceptual, en virtud de la reducción de los recursos plástico formales a un lenguaje visual austero que apela a las ideas que se generan alrededor y a partir de la imagen más que al disfrute visual de los elementos plásticos que la componen.

Con relación a la implementación de texto sobre imagen, es necesario mencionar que dentro de los inicios de las manifestaciones del arte conceptual se encuentran algunos ejemplos de artistas que privilegiaron la idea sobre la imagen y que para esto incluso llegaron a remitirse exclusivamente al lenguaje escrito como medio de producción artística.

Un clásico ejemplo de este tipo de propuesta lo constituye el artista conceptual Joseph Kosuth (EEUU 1945) y su obra *Una y tres sillas* (1965), en donde se puede apreciar la combinación de imagen, texto y objeto (la fotografía de una silla, la definición del diccionario y una silla verdadera) para cuestionar el carácter de la producción artística. Y en esta misma línea quizás se puede mencionar también a Ed Ruscha (EEUU 1937), pero únicamente en relación con la utilización de textos que abarcan en gran medida el espacio visible de la obra, pues éste recurso visual también está presente en mis obras.

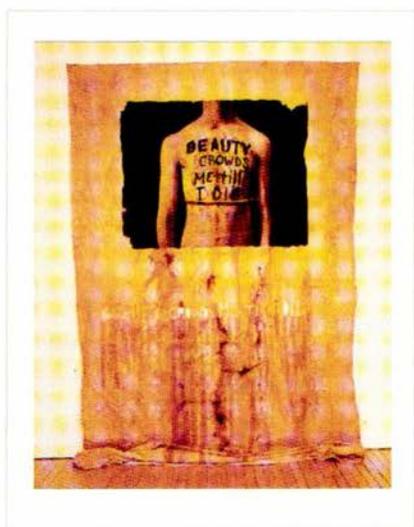
Sin embargo, existen otros artistas conceptuales con los que considero que mi obra posee más relación en cuanto a la combinación de recursos del lenguaje visual y escrito en un sentido evocador. Me refiero por ejemplo al trabajo de artistas como Lesley Dill (NY

1950), quien incorpora el texto —muchas veces poesía— a fotografías que más tarde interviene con diversos materiales o a imágenes producidas con diversas técnicas de impresión y collages.

Si bien es cierto que las obras que he realizado no incorporan el texto a manera de poesía, sí recurren —al igual que Dill— a la interacción de figura humana y palabras para generar asociaciones entre ambos lenguajes.

Luz
2001 litografía y collage
40" x 28 1/2"





CONCLUSIONES

Por medio de esta investigación hemos buscado articular la autoafirmación en el ser humano con la relación que el ser humano establece con la idea de sí mismo, no sin antes dar al concepto de autoafirmación un carácter complejo.

Hemos propuesto cuatro manifestaciones de la autoafirmación humana que hemos usado como principal punto de referencia en el transcurso de este trabajo para adentrarnos en el estudio de cómo se producen los procesos autoafirmativos en el ser humano. Hemos, pues, cuidado de no perder de vista el carácter vital inherente a estos procesos y en este afán los hemos podido articular, entremezclar, interrelacionar, hallar sus interdependencias y en esto hemos alcanzado uno de los objetivos de la presente investigación: realizar una propuesta que interrelacione y no aisle el conocimiento y que más bien opte por un planteamiento, en el cual, lo complejo sea el criterio regente.

En concordancia con este propósito hemos abordado las manifestaciones de la autoafirmación proponiéndolas en términos de una articulación con la cual, siguiendo el sentido vital antes mencionado, nos hemos dado a la tarea de examinar los procesos autoafirmativos humanos desde los que se encuentran vinculados a procesos biológicos hasta llegar a los más íntimos y subjetivos.

Con esto hemos buscado encontrar un hilo conductor que, en alguna medida, recreara el *continuum* de procesos que encontramos en los seres vivos, incluyendo al ser humano, que resultan más distinguibles y determinantes para los demás procesos que suceden paralelamente a ellos.

A través de esta articulación hemos buscado, pues, hacer patente que si bien estos procesos se encuentran interrelacionados, su propio carácter vital hace que su cadena de interacciones no termine, pues lo que sucede es que pasan de un nivel a otro siguiente, en donde se incorporan o descartan otros procesos y se producen nuevas transformaciones.

Por esta puerta, o a través de esta punta en el hilo conductor del que hablábamos más arriba, nos hemos sostenido para llevar esta propuesta de articulación de las manifestaciones de la autoafirmación en el ser humano hacia los dominios del arte.

Es decir, en la dinámica que habíamos venido generando en los primeros tres capítulos sentamos las bases para generar el vínculo a través del cual nos fuera posible referirnos a estos mismos procesos autoafirmativos —a estos puntos de referencia en la autoafirmación humana— ya en términos del proceso creativo, llevándolos al campo del arte por ser el que nos compete y en el que nos realizamos como artistas y tomando una experiencia concreta como referencia práctica y, si se quiere, a modo aterrizaje de la teoría al ámbito de lo real y material de la vida humana.

Al llegar a los dominios artísticos hemos mostrado cómo el camino recorrido en la teoría no es arbitrario y cómo se corresponde con las inquietudes, cavilaciones y cuestionamientos sobre el tema de la autoafirmación, sus manifestaciones, la relación del ser humano con la idea de sí mismo que dieron origen al conjunto de obras desarrolladas durante el Programa de Maestría en Artes Visuales.

Como hemos explicado anteriormente, esta serie de obras fue comentada por un grupo de personas que han sido entrevistadas a fin de realizar un sondeo de opinión —aunque no representativo de la generalidad del público espectador— en un intento menor por obtener al menos algún testimonio concreto, y es la que se pone a consideración de todo aquel que se acerque a este texto en busca de aquellas interconexiones, interrelaciones, coincidencias, interdependencias entre el ser humano y la idea de sí mismo de las que tanto hemos hablado en las páginas precedentes.

BIBLIOGRAFÍA

- Belting, Hans. *The Invisible Masterpiece*. Trad. Helen Atkins. Chicago, University of Chicago Press, 2001. 480 págs.
- Beuchot, Mauricio. *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. 2da. ed. México, Editorial Itaca, 2000. 205 págs.
- Bruno, Frank J. "Autoafirmación", "concepto de sí mismo", "conciencia", "ello", "yo". *Diccionario de términos psicológicos fundamentales*. Argentina, Paidós Studio, 1997. Págs. 37, 50, 51-52, 98, 291-292, respectivamente.
- Descartes, René. *Discurso del método. Meditaciones metafísicas. Reglas para la dirección del espíritu. Principios de la filosofía*. Estudio introductivo por Francisco Larroyo. 17ma. ed. México, Editorial Porrúa., 2000. 166 págs. (Col. "Sepan Cuantos...", núm. 177).
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Trad. Carmen Artal. 2da. ed. Barcelona, Editorial Anagrama, 1986. 275 págs. (Col. Argumentos, núm. 17).
- Eco, Umberto. *Cómo se hace una tesis*. Trad. Lucía Baranda y Alberto Clavería Ibáñez. Barcelona, Editorial Gedisa, 2002. 233 págs. (Col. Biblioteca de Educación. Herramientas Universitarias, núm. 7).
- Eco, Umberto. *Los límites de la interpretación*. Trad. Helena Lozano. Barcelona, Editorial Lumen, 1992. 404 págs.
- El arte del siglo XX. Trad. Fabián Chueca y Juan Manuel Ibeas. Ed. Plaza & Janés México, S.A., 1996. 520 págs.

- Feyerabend, Paul K. *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Trad. Francisco Hernán. 2ª ed. Barcelona, Editorial Ariel, S. A., 1989. 186 págs. (Col. Ariel, núm. 72).
- Foster, Hal; *La Posmodernidad*. Selec. y prol. Hal Foster. Barcelona, Kairós, 1985. 238 págs.
- Fronzizi, Risieri. *¿Qué son los valores? Introducción a la axiología*. (3era. ed. 1972), reimp. México, Fondo de Cultura Económica, 2001. 236 págs. (Col. Breviarios del Fondo de Cultura Económica, núm. 135).
- Gubern, Román. *La mirada opulenta: exploración de la iconosfera contemporánea*. Barcelona, Gustavo Gili, 1987. 426 págs.
- Lalande, Andre. *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*. Editorial El ateneo, Argentina, 1967.
- Lucie-Smith, Edward. *Movimientos artísticos desde 1945*. Trad. Jesús Pardo. Barcelona, Ediciones Destino, S.A., 1991. 292 págs.
- Maturana, Humberto y Varela, Francisco. *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del conocimiento humano*. 3era. ed. Madrid, Editorial Debate, 1999. 219 págs. (Col. Pensamiento).
- Morin, Edgar. *El Método I. La naturaleza de la naturaleza*. Trad. Ana Sánchez y Dora Sánchez García. 4 vols. 5a. ed. España, Editorial Cátedra, 1999. Vol. I. 448 págs. (Col. Teorema. Serie mayor).
- Morin, Edgar. *El Método II. La vida de la vida*. Trad. Ana Sánchez. 4 vols. 4a. ed. España, Editorial Cátedra, 1998. Vol. II. 543 págs. (Col. Teorema. Serie mayor).

- Morin, Edgar. *El Método III. El conocimiento del conocimiento. Libro primero. Antropología del conocimiento*. Trad. Ana Sánchez. 4 vols. 3a. ed. España, Editorial Cátedra, 1999. Vol. III. 263 págs. (Col. Teorema. Serie mayor).
- Morin, Edgar. *El Método IV. Las Ideas. Su hábitat, su vida, sus costumbres, su organización*. Trad. Ana Sánchez. 4 vols. 2a. ed. España, Editorial Cátedra, 1998. Vol. IV. 267 págs. (Col. Teorema. Serie mayor).
- Morin, Edgar. *Introducción al pensamiento complejo*. 2ª ed. España, Editorial Gedisa, 1995. 166 págs. (Col. Hombre y Sociedad)
- Nietzsche, Friedrich. *El Anticristo. Cómo se filosofa a martillazos*. Trad. Carlos Vergara. Madrid, EDAF Ediciones, 1983. 218 págs. (Col. Biblioteca Edaf de bolsillo, número 81).
- Nietzsche, Friedrich. *El Ocaso de los ídolos. Cómo se filosofa a martillazos*. Trad. Francisco Javier Carretero Moreno. España, M. E. Editores, S. L., 1993. 156 págs. (Col. Clásicos de siempre, núm. 23).
- Pimentel Álvarez, Julio. *Breve diccionario latín – español, español – latín*. México, Editorial Porrúa, 1999. Págs. 238, 273, 178, 639, 569, respectivamente.
- Porzig, Walter. *El mundo maravilloso del lenguaje. Problemas, métodos y resultados de la lingüística moderna*. Trad. Abelardo Moralejo. 2da. ed. Madrid, Editorial Gredos, 1974. 507 págs. (Col. Biblioteca Románica Hispánica. Manuales).
- Raluy Poudevida, Antonio. *Diccionario Porrúa de la Lengua Española*. Editorial Porrúa, México, 2001.
- Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*. Trad. Agustín Neira Calvo y María Cristina Alas de Tolivar. México, Editorial Siglo XXI, 1996. 415 págs.

Sartre, Jean-Paul. *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*. Tr. Juan Valmar. 8ª. ed. Buenos Aires, Editorial Losada, 1966. 776 págs. (Col. Biblioteca Filosófica).

Saussure de, Ferdinand. *Curso de lingüística general*. Trad. Amado Alonso. Edición crítica preparada por Tullio De Mauro. Madrid, Alianza Editorial, 1987. 528 págs.

APÉNDICES

TRANSCRIPCIÓN DE LAS ENTREVISTAS REALIZADAS

• *ENTREVISTA 1*

NOMBRE: SASHA SCHMIDT

EDAD: 22

SEXO: MASCULINO

NACIONALIDAD: ALEMANA

ESTUDIOS: LITERATURA

OCUPACIÓN: ESTUDIANTE

SS Lo que veo es que, yo creo, que si se está viendo este cuadro, lo primero que se ve es... son las letras, porque las letras son símbolos o tienen formas muy especiales y entonces, hay muchas personas y hay una...hay como dos partes en la pintura, hay un parte «oscuro» y un parte «no oscuro»; pero me parece que no hay tanto «contrasto». Bueno, yo haría más oscuro, más oscuro «el parte» más alto que hay, más «contrasto». Bueno, y en «el parte» más alto casi no se puede ver la gente, se puede ver las formas, pero no tan claro como en «el parte» donde hay más luz.

Y para lo que puede significar es que, bueno, autos puede significar diferentes cosas en español, creo yo. Y, bueno, primero es como autos es como carros y puede ser que, por ejemplo, hay una persona grande en la mitad del cuadro y puede ser que, me parece que, entonces, si autos tiene que significar carros, «el parte» más alto donde hay más oscuridad es como una parte con mucho «pollution» [contaminación].

Bueno porque, bueno como en la ciudad donde hay muchos carros es que los gases de los carros, sólo porque salen de los carros son más calientes que el aire normal y entonces se van más alto. Bueno, eso puede ser, también puede significar

que auto, que gente «son solas» y también puede significar algo positivo en ese sentido, pero me parece más que en esta pintura significa algo mal porque la posición de la gente, de los cuerpos es más que preguntando, preguntando y parecen un poco... «they seem a little bit lost» [parecen un poco perdidos] porque hay mucha gente en el cuadro, pero no hay grupos de gente, solamente hay gente sola y, puede significar que por ejemplo, en conexión con ese otro sentido de autos, carros, que los planos de las ciudades, más que «funcionan» bien, o sirven para carros, sirven para tecnología, pero no realmente sirven para la gente.

Entonces, había una conexión entre los dos sentidos de la palabra. Bueno, y también puede ser sobre tal vez vida en la ciudad en general, que no puedo decir porque no conozco el D.F. tanto. Bueno, «end of the show» [fin de la función].

- *ENTREVISTA 2*

NOMBRE: FERNANDO TAVALLÓ

EDAD: 26

SEXO: MASCULINO

NACIONALIDAD: ARGENTINA

ESTUDIOS: MERCADOTECNIA

OCUPACIÓN: CONSULTOR

FT Bueno, lo que estoy viendo son seres humanos que están desnudos; aparentemente la figura principal es una persona de sexo masculino, pero los demás, hay intercalados entre seres humanos de sexo masculino y de sexo femenino. Bueno, están todos desnudos, como lo mencioné anteriormente; hay una mayor iluminación sobre la figura principal, o sea, la figura grande y aparentemente parecería como que son personas que se están elevando, espíritus, almas, como que recién acaban de morir y están yendo a otro espacio, a otro mundo... Bueno, eso es lo que estoy viendo particularmente, no entiendo la palabra autó con la figura, pero

básicamente es eso, son seres humanos que acaban de morir y se están dirigiendo a otro, al más allá, como quien diría.

KP Muchas gracias.

FT De nada.

• **ENTREVISTA 3**

NOMBRE: ALTEA LEMUS

EDAD: 28

SEXO: FEMENINO

NACIONALIDAD: MEXICANA

ESTUDIOS: COMERCIO INTERNACIONAL

OCUPACIÓN: EMPRESARIA

AL Qué tal. Mi nombre es Altea y la opinión que tengo al respecto al cuadro, bueno, a la pintura, es que hay un ser humano —no estoy refiriéndome a un sexo en específico—, el cual, la relación que tengo con la palabra autos es una autonomía, un pensar en sí mismo todo el tiempo, como suele ser el ser humano, es mi opinión. Creo que se refiere a ésto y las imágenes pequeñas es exactamente el mismo, se refiere la misma persona y justamente refiriéndose a que es, pues, el pensar en sí mismo, el egocentrismo del ser humano y, en cuanto a lo que se refiere al color, supongo que se refiere al ser en general de la persona. Y pues eso es mi opinión.

• **ENTREVISTA 4**

NOMBRE: MAURO DANIEL PLATT

EDAD: 23

SEXO: MASCULINO

NACIONALIDAD: BRITÁNICA

ESTUDIOS: ASUNTOS LATINOAMERICANOS

OCUPACIÓN: ESTUDIANTE

MDP Pues me imagino que tiene algo que ver la pintura, la figura «individua», con el ser autónomo, su esencia principal, no sé; el amarillo, el verde, me habla mucho de su aura, quizás, de un ser trascendente, ¿cósmico? A ver pon pausa.

KP Dale, dale, sigue.

MDP Me recuerda mucho, yo qué sé, la luz de mañana, el sol, el amanecer, el ser sin ser porque también tienes unas figuras blancas contrastando con otras negras al borde, igual; me habla de oposiciones complementarios quizás.

KP Ya.

MDP En contraste, pero una esencia específica de tí, quizás, no sé si es tu experiencia particular de cómo tú te sientes. No sé, me gustan las capas que tienes de diferentes colores, que es como si, contrasta con lo que está adelante, lo oscuro atrás, brillante adelante. «As if they were fading» [como si se estuvieran desvaneciendo], todas las figuras están, algunas relucientes, otras más a profundo. Pero me choca un poco el autos.

KP ¿Por qué?

MDP Porque es muy inmediato, es muy, no sé cuál es la palabra, ya se me olvida, está muy acá, no sé cómo explicarlo, pero hay una palabra. Creo que igual se podría entender el significado de la pintura sin la palabra, a no ser que la palabra tenga un significado muy importante que tú quieras que la gente capte.

KP Pero a ti, ¿que significado te podría dar?

MDP Autos, autos... ¿tienes un diccionario?

KP No, no, sin diccionario. Lo primero, bueno, lo que se te ocurra pensar... En relación con la imagen, ¿no?

MDP El autos me imagino que significa algo que ver con la individualidad del ser, que está en la pintura, quizás, su autonomía, su esencia principal, quizás, su «uniqueness maybe» [singularidad talvez]. «Uniqueness», creo que eso es un tema, «uniqueness» de cada individuo, pero todos muy parecidos, uno al otro. Ser trascendente, «uniqueness» creo que es un tema principal, pero también un tipo de unión entre tantos seres. Creo que ya hasta ahí. Ya llego.

KP Ya.

MDP Ya.

- **ENTREVISTA 5**

NOMBRE: DANYAL CONN

EDAD: 29

SEXO: MASCULINO

NACIONALIDAD: BRITÁNICA

ESTUDIOS: BIOQUÍMICA

OCUPACIÓN: BIOQUÍMICO

DC Bueno, esta pintura para mí trata de la artista porque es un autorretrato, creo, porque hay esta palabra autos y hay muchas formas, como un «silhouette» [silueta], no sé, hecho con un «stencil» [plantilla]. ¿Cómo se llama? No sé, qué sé yo.

Bueno, y creo que lo que esta pintura quiere decir es que hay muchas facetas a la misma persona y a la creadora de la obra, entonces, si por eso hay todas estas pequeñitas, pero son unas proyecciones de esta imagen, forma grande, que representa a la artista, creo. Qué más puedo decir. Bueno, no estoy bastante seguro que la forma es la forma exacta de la artista, pero creo la forma representa a la artista.

Eso es, qué más. Bueno, también la forma más grande, que me parece una forma de un autorretrato es sin pelo, es desnudo, pero por eso creo que es sólo una representación y creo que ésta trata de nuestra percepción de «nuestros mismos» porque siempre tenemos una imagen de lo que estamos, pero nunca esta...

KP De lo que somos...

DC De lo que somos, sí bueno, pero también a veces nos mentimos porque queremos tener esta imagen de nosotros que no necesariamente es «verdadero». Ahora pienso en la historia de Dorian Gray en que hay este retrato que representó, al principio, una imagen más o menos verdadero del protagonista de esta historia y durante el libro la persona no cambió, pero la pintura cambiaba bastante. Y en esta pintura no hay, sólo hay una representación del sujeto, no hay una, no hay ningún intento de representar a la persona en una manera que es bien «reconocido», ¿no?

Y creo que eso es importante a lo que la pintura quiere, la pintura trata de decir. Y qué más puedo decir. Sí, otras cosas, porque falta de todos estos detalles, falta de los dedos, sólo hay las formas, no es un, es un poco como una «silhouette», como una sombra..

KP Silueta.

DC Silueta. Y una silueta también es una proyección por la luz, entonces, hay muchas cosas que están encadenadas. No sé...

KP Encadenadas.

DC Encadenadas. Bueno, y sí porque, y también sin las letras, sin la palabra autos, es posible o hubiera sido posible decir, bueno, trata de todo el mundo. Hubiera podido decir que esta forma podía representar [a] mí mismo y que este retrato o esta pintura trata de todo el mundo, pero creo que es algo más personal porque hay auto, entonces, esto establece que esta pintura es un autorretrato y, entonces, es una obra personal para la artista. Porque siempre cuando la gente ve al arte ellos tienen sus prejuicios y su vista de la vida y para interpretarla.

Entonces, eso es un poco como un juego de la artista, porque la artista... creo que la artista trata de decir, bueno, esta obra es para mí y voy a compartirla con ustedes, pero quiero que siempre te queda esta idea [de] que no es, no puedes sacar todo para tí mismo, hay algo para mí. No sé, es un poco como una defensa al público en algunas formas, pero bueno no es una defensa buena, si la artista quería defenderse, la artista podía guardarlo y no mostrarlo a nadie. Bueno.

- **ENTREVISTA 6**

NOMBRE: GUILLAUME F.

EDAD: 28

SEXO: MASCULINO

NACIONALIDAD: FRANCESA

ESTUDIOS: EDUCACIÓN

OCUPACIÓN: PROFESOR DE INGLÉS

GF Ya. Puedo hablar. Bueno, primero lo que me gusta. Lo que me gusta. Soy extranjero, eh. Los colores. Sí, los colores me gustan. Bueno, eso es cuestión de gusto, ¿verdad?, no se explica nada. Segundo, bueno es mujer y no se ve mal, fijate.

Bueno, lo que no me gusta así, pues, nada. Lo que relaciono en la imagen con el texto, pues, no relaciono mucho, fijate. Bueno, nada más que intuyo la palabra es pura máquina y la imagen es puro ser humano, puro cuerpo, ¿verdad? ¿Qué más preguntaste?

KP ¿Qué veías en la imagen, no? Bueno, ya me dijiste. ¿Qué relación tienes con la imagen?

GF Que veía, pues, un gran cuerpo y una lluvia de cuerpiitos que le cae encima, ¿no?

KP ¿Qué ideas? ¿A qué ideas te llave la imagen?

GF No sé, es muy, ¿cómo vamos a decir? Iba a decir cariñoso, pero no es la palabra porque una persona está en la mano. Así, ¿sí, verdad? La otra está en el seno, una está en el hombro. Bueno, son puros lugares donde, no sé, se puede cargar un niño, por ejemplo. Bueno, nada más en la cabeza no mucho...

KP Ya.

GF Pero es muy así, de lugares muy, muy calientes, ¿no? La mano, el seno, aquí, ¿cómo se llama esa parte?

KP La ingle.

GF ¿La qué?

KP La ingle.

GF Y después...

KP ¿Sí?

GF Bueno hay una imagen más clara por el medio y cuando se aleja se pone más oscuro, como si fuera fuente de luz. El autos para mí.. yo no entiendo el autos. Lo que yo entiendo es que se relaciona la palabra autos con, aparte de automóvil, con auténtico, anatomía. Son las letras nada más, no la palabra, pero anatomía... ¿qué dije?, auténtico.

Bueno yo soy extranjero, entonces para mí, yo no sé si el acento se pone aquí o no. Autós, no un auto, auto. No, no sé más. Tendría que ya probar nuevas drogas para intentar de buscar nuevos caminos. Ya

• **ENTREVISTA 7**

NOMBRE: XOLTL

EDAD: 28

SEXO: MASCULINO

NACIONALIDAD: MEXICANA

ESTUDIOS: FOTOGRAFÍA

OCUPACIÓN: FOTÓGRAFO

X Bueno, aquí la palabra tan grande sobre la figura principal, que es la misma figura repetida, no sé, un cierto número de veces, es como una especie de redundancia al respecto de la actitud de la misma figura, de la figura humana. Bueno, del prefijo de autos, de lo que se genera de una misma fuente, lo que se genera en un mismo ente, de autocontrol, que es el control de uno mismo, más o menos.

Bueno, sólo presentar a esa misma figura, que bueno, las pequeñas podrían se como una especie de eco, de lo mismo, ¿no? Entonces, ahí se está hablando claramente de lo mismo, el mismo de lo mismo ¿no? Pero ahí lo que me genera

confusión es la presencia de los diminutos porque siento que, más bien, es como una necesidad más estética de la forma que discursiva del contexto de la pintura, porque bueno siento que la figura sola con las letras era un poco ríspida, ¿no?

Sobre todo, en los colores y en el formato era un poco ríspida, entonces yo siento que los monitos nos ayudan a matizar esa absoluta presencia de la figura grande, ¿no? Bueno, eso se me ocurre.

KP Muy bien.

- **ENTREVISTA 8**

NOMBRE: JUAN

EDAD: 29

SEXO: MASCULINO

NACIONALIDAD: MEXICANA

ESTUDIOS: DISEÑO GRÁFICO

OCUPACIÓN: DISEÑADOR

J Bueno, pues, similar a lo que ahorita escuchaba, pues veo la...

KP No, nada similar. Lo que tú veas, ¿no?

J Sí, a lo que me refiero es de que, igual, veo esta imagen omnipotente, ¿no?. O sea, que al parecer subestima a otras más pequeñas, y digo subestima porque si vemos el tono en las figuras pequeñas, al acercarse al centro se aclaran más, es decir, al acercarse a esta figura grande, ¿no?, presente en el mayor porcentaje del cuadro; al acercarse cobra otro significado, al parecer, o no sé, se transforma. A mí lo que me llama la atención es cómo todo se circunscribe en el centro. Lo que me

preguntaría, ¿por qué en el centro? ¿no? Consideraría la obra centrífuga, ¿no? De estructura como piramidal, es decir, arriba tenemos una figura omnipresente, omnipotente que transforma su contexto. Las figuras pequeñas, el color. Pues, es lo que me llama la atención, ¿no? Que digo muy simétrica y lo vemos en la tipografía de la letra, ¿no?

Ninguna se mueve de su eje. Es decir, otra cosa que me cuestiono es por qué el autos está tan rígido, ¿no?; nos quiere decir algo, igual confirma mi opinión sobre la obra muy simétrica. Tenemos a la persona al parecer mujer, femenina. Una figura femenina por sus caderas, muy de una estética muy, así muy simétrica. En torno a las letras, sin duda, ahí nos está diciendo de qué se trata; de una , de un ente, retomo la palabra, de un ente que organiza su entorno, vamos a poner así.

KP Ya.

J Porque las tipografía está en el primer plano, al parecer, ¿no? Creo no equivocarme porque la figura blanca, pequeña, se nuble en donde cruza con la tipografía. Pues, ¿qué más? El verde también me llama la atención, de punto inferior, que lo socio con el amarillento y mostaza del superior; simplemente como una forma, cómo podría decir, como degenerativa de donde se inscribe esta figura. Quizá quiera manifestar un estado de emoción. Eso es lo que veo. Eso, ¿no? Pues, no, más no.